



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
FILOSOFÍA**



SOBRE LA ESPERANZA

TESIS DE MAESTRÍA

QUE PRESENTA

CLARA MARTÍNEZ MOLINA

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. DULCE MARÍA GRANJA CASTRO.



Ciudad Universitaria México, D.F., Mayo del 2011.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

SOBRE LA ESPERANZA

Clara Martínez Molina.

V. T. R.

Para D.M. Con profunda gratitud y cariño.

ÍNDICE

Introducción.....	5
Capítulo I	
Descripción etimológica de la esperanza	
1. La elpís griega.....	9
2. La tikvá hebrea.....	12
3. La spes cristiana.....	19
Capítulo II	
El significado y sentido de la esperanza según tres filósofos contemporáneos	
1. Gabriel Marcel.	
a. La esperanza en sentido negativo.....	23
b. La esperanza como apertura y disponibilidad.....	26
c. ‘Yo espero en ti por nosotros’.....	27
d. La esperanza como don amoroso.....	29
e. Esperanza y libertad.....	30
2. Ernst Bloch	
a. ¿Ulises o Abraham? La cultura del exilio.....	36
b. La materia es posibilidad.....	39
c. La esperanza en el principio.....	42
d. El hambre como expresión del <<no>>.....	43
e. Esperanza y felicidad: el reino de la libertad se construye en éxodo.....	44
f. El afecto de la espera.....	47
g. El sueño diurno como elemento de progresión.....	49
h. La esperanza como principio racional que conjuga utopía y praxis.....	51
i. La Docta Spes.....	54
j. El esperanzado: un mártir sin más allá.....	56
k. ¿Puede frustrarse la esperanza?.....	58
3. Josef Pieper	
a. Conocimiento y existencia poseen una estructura esperanzada.....	63
b. Presunción y desesperación modos degenerados de ser.....	65
c. Esperas y esperanza fundamental.....	67
d. La dimensión del donum y la gratitud.....	70
e. Amor, esperanza y trascendencia.....	74
f. Esperanza e historia.....	78
g. El fin del tiempo: el ser humano como señor del Apocalipsis.....	81

Capítulo III

Las antípodas de la esperanza: angustia, miedo y desesperación

a.	La enfermedad mortal de la desesperación.....	89
b.	La desesperación como autofagia espiritual: Marcel.....	91
c.	Tedio existencial: el deseo de huir de uno mismo.....	93
d.	Los esperanzados como apóstoles del pensamiento humillado o sobre como la persona debe ser feliz en el esfuerzo asumido como inútil: Camus.....	95
e.	¡Aquí no hay preguntas! La negación de sentido como tortura al prisionero del campo de concentración.....	98
f.	Voluntad de sentido y esperanza.....	100
g.	La angustia como modo auténtico de ser y existir: Heidegger.....	102
h.	Desesperanza y responsabilidad política.....	105
i.	La desesperación no es un estado originario: Bloch.....	108
j.	La acedia: tedio y tristeza existencial.....	109
k.	No desesperar. Un mandamiento del que se debe dar testimonio: Emil Fackenheim.....	113
	Conclusiones.....	120

INTRODUCCIÓN

Desde la antigüedad el tema de la esperanza ha tenido diversos tratamientos, para algunos pensadores constituye una simple emoción que perturba el interior del ser humano porque le impide alcanzar una serenidad imperturbable, también como una debilidad peligrosa que obstaculiza nuestras acciones pues enciende y atiza sueños e ilusiones que jamás se cumplen. En otra dirección fueron los menos, quienes la consideraron una virtud e incluso un don divino, sin embargo, sólo en contadas ocasiones ha ocupado un lugar cardinal en la reflexión filosófica.

En efecto, cada época histórica posee sus propias metas y proyectos futuros. Y el periodo en el que más esplendor alcanzó el tema de la esperanza fue durante el siglo XVIII con la filosofía de la ilustración porque que vio en la razón, la educación y la cultura la base del progreso humano. Para la mentalidad ilustrada el presente se apoyaba en la anticipación de un futuro óptimo alcanzable por el esfuerzo personal y comunitario. La meta era el progreso que poseía consistencia real porque encaminaba a la humanidad hacia un estado de felicidad, razón última de la esperanza.

Precisamente Emmanuel Kant fue el primer filósofo en hacer de la esperanza una categoría ontológica, ética, antropológica, histórica, política y religiosa. Entre otras cosas, porque supuso que el progreso de nuestra especie hacia lo mejor constituye una *tendencia moral*, tendencia que hunde su raíz en nuestra libertad y que requiere no sólo del reconocimiento y cumplimiento del deber sino de una actitud esperanzada para su realización. Primordialmente, porque para Kant el ser humano posee una constitución ontológica específica que consiste en *conocer, actuar y esperar*. En este trío de facultades la esperanza representaría nuestro afán infatigable de *felicidad y realización plenas*. Sin embargo, a pesar del portentoso esfuerzo que hiciera el filósofo de Königsberg por cimentar una filosofía de la esperanza, en la centuria siguiente con la gestación del nihilismo y posteriormente en el XX con la corriente existencialista ésta cayó en desuso. Se convirtió en una mera ilusión carente de realidad concreta, en una categoría sin sentido y, en el peor de los casos, en una mera cursilería que sonaba más a propaganda teológica que a tema filosófico serio.

En efecto, a la luz del horror de las guerras con armas nucleares y del sufrimiento incomparable que aún hoy designa el holocausto, el cual ejemplificó que el ser humano

realmente tiene en sus manos el poder para destruir toda vida, que puede poner fin al tiempo intrahistórico; después de que el ser humano probó que puede, como suele decirse, convertirse en el amo de la temporalidad mediante el poder de la aniquilación resultaron risibles los motivos para sostener que todo finalizaría bien, que la humanidad como especie siquiera pudiera tener un futuro.

De hecho, algunos teóricos contemporáneos piensan que la situación no ha mejorado, que la humanidad postmoderna vive inmersa en el pesimismo, el desencanto y la tristeza como resultado de la problemática que parece no tener solución; más guerras, hambre, terrorismo, crecimiento desenfrenado, violaciones de derechos humanos, lucro, agotamiento de recursos naturales, etc.; que es inútil albergar esperanza, peor aún, que es evidente que las razones e ideales para seguir viviendo de modo esperanzado se han agotado. Esta situación se puede sintetizar en tres niveles: Muerte de Dios (crisis de apertura a la trascendencia), muerte del ser humano (crisis de los humanismos) y muerte del mundo (crisis ecológica). Por tanto, lo que reina es la tristeza, la incertidumbre y el desaliento. Como podemos observar la esperanza se ve duramente cuestionada.

Ahora bien, con todo y que el panorama es desalentador habrá quien responda que justamente porque estamos bordeando el abismo de la desesperación que la esperanza se vuelve imprescindible para estructurar la existencia y que debe ser objeto de mayor reflexión filosófica. Más aún, porque nos guste o no, como agudamente afirma el eminente humanista y pionero de la filosofía de la esperanza en nuestra lengua Pedro Laín Entralgo: “hasta que la muerte apaga nuestra vida, hacia el futuro nos movemos todos los mortales”.

Así pues, el presente estudio tiene como finalidad, por un lado, indagar el significado y sentido de la esperanza humana tal como la han comprendido Gabriel Marcel, Ernst Bloch, Josef Pieper y, por otro, analizar someramente algunas de las razones que hacen viable e incluso imprescindible un modo de ser esperanzado. El criterio utilizado para seleccionar a estos pensadores y no a otros se apoya en el hecho de que a lo largo de toda su vida mantuvieron como preocupación fundamental teórica y existencial el tema de la esperanza. Con esto no pretendemos afirmar que no hayan tenido otro tipo de intereses gnoseológicos, pero sí que dicho concepto constituyó la clave, la raíz de sus búsquedas, pues ninguno de ellos se refirió a ella de modo incidental o adyacente sino

que cada uno le dedicó sendas obras haciendo de la esperanza su tema, sobre el que siempre volvieron hasta el final de sus días.

Ciertamente, cada uno de los filósofos de la esperanza que elegimos da por sí solo material suficiente para varios trabajos de investigación, tanto por la extensión de sus obras como por la fecundidad de sus ideas, por esto sólo nos conformamos con reseñar lo que cada uno entiende *grosso modo* por esperanza, haciendo las distinciones pertinentes, pero también señalando, según podamos ver, los puntos de encuentro.

Para llevar a cabo este proyecto también hemos echado mano de otros autores como Laín Entralgo, D. Hildebrand, Camus, Fackenheim, J. M. Cabodevilla, Víctor Frankl, Anselm Grün; entre otros, que nos permitieron enfocar y situar mejor la problemática de la esperanza. Asimismo, consideramos conveniente referirnos, aunque sea de modo muy general, a sus opuestos: *angustia, miedo, tedio y desesperación*. Esto nos permitirá, por un lado, apreciar la apertura crítica y profundidad con la que los filósofos de la esperanza reflexionaron sobre el tema y desechar la idea de que ven en ésta un auténtico principio práctico constitutivo porque son unos simples optimistas ingenuos; por otro, sólo muy modestamente, nos permitirá comprender por qué para ellos resulta vital hablar de esperanza ante acontecimientos históricos cruciales considerados como la demostración aplastante de nuestra impotencia como humanidad. Sobre esto último, en el trabajo se reseña como los filósofos de la esperanza y los existencialistas nihilistas partieron de la misma situación histórica, del mismo contexto de guerra, muerte y persecución, sin embargo, los primeros se negaron a aceptar que el ser humano fuese sólo un “ser-para-la-muerte”.

Para los filósofos de la esperanza ésta es constitutiva y puede considerarse como el motor de la historia. Del mismo modo que no sólo se extiende a un más allá trascendente e inalcanzable para el ser humano porque ella contribuye mediante la voluntad humana, mediante la praxis, a crear la realidad. En este sentido, partiendo de una perspectiva ontológica distinta que, más que abundar en el olvido del ser se centra en el “no-ser-aún”, colocan al ser humano frente a la posibilidad real de un mundo que puede y debe ser transformado.

Para alcanzar los dos objetivos de esta investigación se creyó pertinente dividir el trabajo en tres partes. En la primera ofrecemos una descripción etimológica del término esperanza para comprender porque no es simple ‘espera’ ni simple expectación de un acontecimiento futuro, esto es, examinaremos brevemente la “elpís” griega, la “*tikvá*” hebrea y la “*spes*” latina.

El apartado más extenso es el segundo, en este se expone el significado y sentido de la esperanza desde la perspectiva de Gabriel Marcel, Ernst Bloch y Josef Pieper, desde la óptica de un cristiano, un ateo y un católico.

En la tercera sección se analizan someramente tres antípodas de la esperanza: angustia, miedo y desesperación. Con el objetivo de confrontar las razones que ofrecen los filósofos de la esperanza contra aquellos que sostienen que el ser humano puede ser feliz asumiendo la inutilidad y sinsentido de sus esfuerzos o que la angustia y no la esperanza constituye el modo originario y auténtico de ser. Por otro lado, a la luz de la interesante tesis que sostiene que la angustia no es un estado originario sino que la persona consiente entregarse a ella, porque se queda fascinado con su propia destrucción, se hizo necesario indagar si ¿no habría algo más profundo que impidiera que el ser humano albergara esperanza?

Encontramos que los padres del desierto tenían pleno conocimiento de un mal interior que hace que la persona odie su vida y que todo lo que haga le parezca repugnante y absurdo, nos referimos a la acedia, también llamada demonio del medio día puesto que persigue al ser humano la mitad de su existencia y al que sólo se le puede combatir activamente, como hiciera ver el asceta Evagrio Póntico, sembrando semillas de esperanza en el alma para soportar las horas, días, meses y años en los que no tenemos indicios de la presencia de Dios en nuestras vidas ni del sentido último de nuestro hacer.

Asimismo, nos dimos cuenta de que el ser humano también puede degradarse espiritual y moralmente al ser colocado en una situación límite provocada por factores ajenos a su voluntad, como por ejemplo, el encierro y maltrato en un campo de exterminio. Esta situación le provocaría un sufrimiento tan abrumador que literalmente ya no tendría motivos para albergar esperanza, asimismo, libraría un combate a muerte consigo mismo, se podría a prueba su capacidad de sobreponerse a su propio sufrimiento, su capacidad resiliente para resistir y rehacerse.

Capítulo I

Descripción etimológica de la esperanza

La esperanza es el sueño de un hombre despierto
Aristóteles.¹

1. La *elpís* griega

En la lengua griega los términos *elpís* (ἐλπίς) y *elpidós* (ἐλπίδος) significaban esperanza o espera, pensamiento, conjetura y previsión²; con el término *elpís* los antiguos expresaban, de modo general, la expectación de un bien o de un mal, esto es, una actitud previsor, de preocupación y desconfianza frente a acontecimientos futuros que la persona consideraba probables y que podían resultar venturosos o desdichados. Así pues, era simplemente esperar a que algo ocurriera.

Tal espera se realizaba con tranquilidad o con temor según las probabilidades que presentara el caso específico; si bien *elpís* nombraba la esperanza por su contenido semántico se asemejaba más al término latino *Sperare*.³

Según un mito griego⁴, el astuto y sagaz Prometeo hijo de Yapeto (uno de los doce Titanes, hermano mayor del poderoso Cronos, hijo de Urano, el cielo, y de Gea, la tierra; por este linaje perteneciente a la primera generación divina) y la oceánida Climena o Asia (hija de Océano y de la ninfa Tetis, encargada de sostener los ríos⁵) intentó burlarse mañosamente de Zeus padre de dioses y hombres ofreciéndole la oportunidad de elegir entre dos partes de una ofrenda que, de antemano, había preparado desigualmente; la primera porción se componía de carne y entrañas de buey,

¹ Diógenes Laercio, *Las vidas de los filósofos*, extraído del libro 5 que inicia con la vida de Aristóteles, Vit5.18.2-5.18.3

² Sebastián Yarza [dir.], “ἐλπίς”, en *Diccionario Griego-Español*, Barcelona, Sopena, 1984, p. 250. Es interesante hacer notar que en esta misma lengua se encontraban expresiones como: “adular con esperanzas engañosas”.

³ Joan Corominas, “Esperanza”, “Esperar”, en *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, t. II, Madrid, Gredos, 1984.

⁴ Hesíodo, *La Teogonía*, México, Porrúa, 1990.

⁵ Para obtener mayor información sobre mitología griega y la genealogía divina el lector puede consultar: Pierre Grimal, *Diccionario de la Mitología Griega y Romana* [trad. del francés de Francisco Payarols], Barcelona, Labor, 1965.

mientras que la segunda únicamente de huesos cubiertos de buena grasa. La maquinación de este fraude tuvo un alto costo para la humanidad, pues Zeus en su espíritu preparó calamidades que no demoraron en cumplirse. Primero, se rehusó a proporcionar la fuerza del fuego a los habitantes de la tierra para dificultarles la vida; tremendo castigo si pensamos en lo indispensable de este elemento para el surgimiento y desarrollo de la civilización.

Sin embargo, nuevamente, el industrioso Prometeo se rebeló contra Zeus; esta vez le robó una porción del fuego y, ocultándolo en una caña hueca, lo regaló a los seres humanos; como es de esperarse el dios encolerizado pensó en herir a la humanidad de modo ejemplar. En esta ocasión, mando a que hicieran con barro a una mujer a quien la diosa Atenea vistió con túnicas y velos, mientras que Palas Atenea le adornó con guirnaldas y flores, aunado a esto, la diosa Afrodita le otorgó “el don de la gracia” y, finalmente, Hermes, el mensajero de los dioses, le obsequió la voz; así, ella quedó terminada y “era semejante a una virgen venerable”⁶, Zeus la llamó Pandora.

Epimeteo, el hermano de Prometeo, cuyo carácter era opuesto de aquí que literalmente su nombre signifique el que piensa después, recibió el fatal obsequio y al hacerlo Pandora “picada por la curiosidad” levantó la tapa de un gran vaso que él llevaba en sus manos y esparció los males en el mundo: el duro trabajo, toda clase de enfermedades, vejez, miseria; en fin, todo tipo de dolores que azotarían en silencio a la humanidad⁷; pero, la esperanza “quedó detenida en los bordes del vaso, ella no echó a volar porque Pandora había vuelto a cerrar la tapa”⁸.

En otras versiones del mismo mito literalmente se dice que en los bordes del cofre quedó detenida “el pobre consuelo de la esperanza”, o bien, “la vana esperanza”.⁹

⁶ *Ibidem*, p.11. Literalmente Hesíodo se refiere a ella como: “hermosa calamidad”, al mismo tiempo que narra como dioses y mortales quedaron asombrados ante su gracia y perfección.

⁷ Hesíodo, *Los Trabajos y los días*, México, Porrúa, 1990. Con este bello escrito que es un encomio al trabajo que proporciona el sustento, la vida honrada, por más humilde que esta sea, y la justicia, Hesíodo intentó hacer entrar en razón a su hermano Perses, quien le había arrebatado la mayor parte de su patrimonio, sin embargo, de modo fundamental, también pretende explicar cuál puede ser el origen del sufrimiento humano y de la iniquidad, al preguntarse ¿por qué los bienes se mezclan con los males? P.33

⁸ *Ibidem*, p.32

⁹ Cfr.: Carlos García Gual, *Diccionario de Mitos*, Barcelona, Planeta, 1997, pp. 258-267. Este autor nos ofrece una interpretación interesante de este mito; por ejemplo, dice que Pandora es la Eva griega que permitió explicar la introducción de la mujer en la familia por medio del matrimonio. En efecto, Epimeteo quedó fascinado y no sólo la recibe gustoso como obsequio sino que se casa con ella. Sin embargo, coincide con la idea de que Pandora fue considerada generalmente como un castigo y su misterioso recipiente como aquello que arroja todos los males imaginables, incluida la esperanza. No

Este bello mito nos permite ejemplificar el carácter ambiguo e incierto que desde la antigüedad ha tenido el término esperanza, principalmente, como hacen ver algunos estudiosos, porque ella hacía alusión a lo que puede ser, al futuro¹⁰, mientras que lo que ocurre aquí y ahora en la realidad del momento presente es hasta cierto punto más seguro; desde esta perspectiva, el ser humano se adueñaba del futuro no apelando a la esperanza sino atendiendo al presente y actuando en consecuencia, como un estratega.

Efectivamente, algunos pensadores aceptaban que ella podía ser considerada un sostén que permitía al ser humano soportar los males de esta existencia, pero también llegó a pensarse que era una ilusión peligrosa que hacía sufrir al ser humano porque lo llenaba de inquietudes y de anhelos que jamás se cumplían; de aquí que la esperanza más que una actitud de consuelo haya despertado recelo y desconfianza, esto es, que se considerara una mera debilidad humana.

Por otra parte, el aspecto que contribuyó en la configuración de una actitud de reserva ante un modo de ser esperanzado se debió a que, predominantemente, presuponían una concepción cíclica o cerrada del tiempo; como la legendaria figura de la serpiente que se muerde la cola, símbolo en el que no podemos distinguir principio ni fin.

Ahora bien, desde la más remota antigüedad el ser humano ha sido un observador minucioso de su entorno, prueba de ello es la contabilidad del tiempo que realizaba apoyándose tanto en las fases lunares como en la regularidad con la que se sucedían las estaciones y sus fenómenos: calor, frío, sequía y humedad. También fue creador de ritos y ceremonias, erigió altares y practicó purificaciones con el objetivo de “anular el tiempo”¹¹; esto es, la vida arcaica sí transcurría en el tiempo pero nuestros primeros antepasados no tenían la conciencia de su irreversibilidad. Pensaban que el mundo se

obstante, es muy importante señalar que ese mismo mito se leerá de modo distinto en el periodo romántico; el ilustre Goethe en su obra “*El Retorno de Pandora*”, de 1808, cambia el sentido de calamidad y vuelve a “Pandora elemento de belleza y esperanza”, entonces, cuando ella abre el cofre los seres humanos no quedan condenados a albergar esperanzas vanas sino que ellos “mediante la esperanza entienden mejor el sentido de la vida”.

¹⁰ Henry George Liddell and Robert Scott [compilers], “ελπις”, en *A Greek-English Lexicon*, Great Britain, University Press of Oxford, 1968, p. 537.

¹¹ Mircea Eliade, “La regeneración del tiempo”, en *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición* [trad. del francés de Ricardo Anaya], Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 56-93.

El autor explica que los antiguos llegaron a pensar que con la creación de un altar se construía el Año, es decir, el tiempo mismo.

regeneraba periódicamente, de modo tal que cada vez que el cosmos se veía amenazado o agotado sentían la necesidad de retornar al origen para recrear la vida¹².

Por esto se dice que el tiempo mítico sólo adquiriría significado y realidad cuando se alteraba mediante la repetición. Siguiendo a Mircea Eliade, el concepto del eterno retorno no significaba otra cosa que presuponer que “algo no había sido contaminado por el tiempo y el devenir”¹³. Tal devenir consistía en creer que las cosas volvían sin cesar en el mismo estado; una de las consecuencias de este modo de pensar fue que no podían concebir la posibilidad de la existencia de algo nuevo porque todo reiniciaba y se repetía a cada instante de la misma manera. En este sentido, ningún acontecimiento era irreversible y ninguna transformación era definitiva porque cada acontecimiento era repetición pura, o para decirlo con nuestro autor: “El tiempo se limitaba a hacer posible la aparición y la existencia de las cosas. No tiene ninguna influencia decisiva sobre esa existencia, puesto que él se regenera sin cesar”¹⁴.

Así, en las sociedades primitivas el tiempo que denominamos histórico no era real, sólo el tiempo mítico, el tiempo soñado en el que el mundo era nuevo y los seres humanos convivían con los dioses mediante rituales y mitos. Nótese que desde una concepción cerrada del tiempo no puede ocurrir ningún acontecimiento nuevo y, por extensión, no permite una concepción de la esperanza considerada como algo más que simple espera.

2. Tikvá hebrea y mesianismo

El término que utilizaron los hebreos para designar la esperanza fue *tikvá*, desde el Antiguo Testamento y en contraste con la lengua griega para este pueblo la esperanza

¹² *Ibidem*, p. 83.

Mircea Eliade explica que la “recreación de esa vida” se realizaba mediante la repetición de la “cosmogonía”; por ejemplo, en los rituales de curación se repetía el mito del nacimiento del mundo, para que al escucharlo la persona enferma, física o espiritualmente, participara del acto creador y se fortaleciera; asimismo, en la curación se utilizaban vasijas nuevas y se bañaban en las primeras horas del día en que comenzaba la ceremonia, simbolizando este nuevo comienzo.

¹³ *Ibidem*, ver páginas 87, 88 y 89. La concepción cíclica del mundo y del tiempo originó las ideas de conflagraciones universales periódicas; por ejemplo, la doctrina caldea del “año magno” sostenía que el universo era eterno pero que también éste se aniquilaba y reconstruía periódicamente, según milenios; no obstante las ideas acerca de la destrucción del mundo mediante un diluvio o mediante combustión creían que “tenía un sentido y que jamás era definitiva” pues siempre comenzaría todo de nuevo; la muerte misma posibilitaba que todo se regenerara.

¹⁴ *Ibidem*, p. 91.

significó desde siempre la expectación de un “bien futuro”¹⁵. El objeto de la esperanza hebrea era la posesión de la tierra prometida y, primordialmente, a la espera de la venida de Yahvé como un día de luz en el que liberaría definitivamente a su pueblo de todo sufrimiento y mal.

Según el relato bíblico debido a su desobediencia el pueblo se hizo merecedor de la maldición de Yahvé pero también quedó abierta la esperanza en la redención y restauración de Israel, por esto mismo, presente y futuro tenían su fundamento en Yahvé; para nosotros lo interesante se encuentra en que la vida del hebreo piadoso se encontraba afianzada en la esperanza, que ya empezaba a designar algo más que la simple espera teñida de desconfianza, engaño y temor.

Ciertamente, el camino que siguió el pueblo hebreo fue distinto al resto de los pueblos, pues de algún modo se inició en el culto de un dios único, paterno, bondadoso, justo y omnipotente del cual sólo tenía una representación espiritual. Patriarcas, poetas, sacerdotes, historiadores y profetas se encargaron de reelaborar una tradición religiosa que posteriormente evolucionó en distintas direcciones; del conflicto primitivo entre dioses y fuerzas del caos pasaron a la historia como desafío divino y respuesta humana; como tensión dialéctica entre obediencia y rebelión.

Por una lado, la idea de que Yahvé les había elegido como su pueblo les permitió sobrevivir hasta nuestros días y soportar todo tipo de acontecimientos dolorosos que van desde la esclavitud hasta el exterminio de millones de ellos en campos de concentración; por otro, les permitió pensar que nada de lo que ocurría era absurdo y mucho menos gratuito pues la voluntad y los propósitos de Yahvé se revelaban en cada acontecimiento por más incomprensible y doloroso que fuese.

Así pues, en algún momento los profetas empezaron a interpretar religiosamente los acontecimientos históricos; este modo de pensar y practicar su existencia hizo posible superación de *la visión cíclica del tiempo*, aquella de la repetición indefinida. Sencillamente, porque asumieron que la voluntad divina se revelaba específicamente en cada acontecimiento. Por esto, cada hecho tenía un valor en sí mismo y era irrepetible,

¹⁵ Serafín de Ausejo [ed.], “La esperanza”, en *Diccionario de la Biblia*, t.28, Barcelona, Herder, 1963, pp. 602-606.

Cfr. Werner Post, “Esperanza”, en Hermann Krings *et al.*, *Conceptos fundamentales de filosofía*, t. II, Barcelona, Herder, 1978, pp. 17-27.

así nacieron los acontecimientos históricos que, uno a uno, iban tejiendo la cadena hacia su salvación final¹⁶.

Ahora bien, es importante señalar que vivir con esta nueva conciencia del tiempo histórico fue posible o soportable únicamente por las promesas de bienes que Yahvé hizo al pueblo; por la *esperanza* de que *algún día* la historia terminaría no en el caos originario sino en el advenimiento de algo mejor; podemos adelantar que precisamente uno de los legados de este pueblo fue entender la esperanza *tikvá* como una actitud espiritual de confianza ante el futuro, como tiempo abierto en el que todo lo mejor podía ocurrir.

Por esto, la esperanza de los hebreos no designaba únicamente aguardar o la mera expectación sino la espera de algo bueno, un bien futuro que provocaba en el esperanzado un sentimiento de confianza y asentimiento personal, resguardado por una convicción razonable de que es posible lograr el bien que se desea y por el que se trabaja.

Por lo menos en la religión hebrea la esperanza es un componente permanente de su relación con Yahvé, cimentada en una alianza que incluía promesas; de este modo, el futuro dejó de ser incertidumbre desnuda para adquirir un rasgo de felicidad, de feliz promesa en la que su expectación se volvió confiada. Y así aunque solían desesperar confiaban incondicionalmente en la protección y bendiciones de Yahvé, de hecho, entre más peligros enfrentaban más aumentaba su esperanza en la grandeza de su Dios.¹⁷

Por *esperanza mesiánica* se entiende “la futura redención universal”¹⁸, se dice que para el pueblo de Israel no hay salvación al margen de la creación porque la salvación es el logro de la creación y de la vida, la salvación implica, además de los bienes espirituales, abundancia de bienes terrenos que se reciben directa y personalmente de Yahveh, fuente

¹⁶ *vid., op .cit.*, M. Eliade, “La historia como teofanía”, pp. 103-11. Eliade explica que el Dios del pueblo judío no es una divinidad “creadora de hazañas arquetípicas”, sino una personalidad que interviene en la historia, volviendo los hechos históricos “situaciones” del ser humano frente a Dios.

¹⁷ Heinrich Fries [dir.], “Esperanza”, en *Conceptos fundamentales de la Teología* [trad. del alemán dirigida por Alfonso de la Fuente Adanes], t. I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, pp. 459-469.

Esta fuente confirma que en el lenguaje bíblico la esperanza no constituye un concepto neutro en el sentido de una mera expectación sino que la esperanza designa la espera de un Bien, de salvación, confianza y gozo.

¹⁸ Hans Kessler, “Experiencias y esperanzas salvíficas veterotestamentarias”, en *Manual de Cristología* [trad. del alemán de Claudio Gancho y Marciano Villanueva], Barcelona, Herder, 2003. Pp. 35-52.

de vida y salvación que manifiesta su acción liberadora y salvadora en la historia. Para ello se vale de mediadores, como por ejemplo de Moisés, que ejecutan su voluntad de manera precisa; así, los cantos y relatos más antiguos de la Biblia versan sobre los actos de redención de Yahvé. Ciertamente, según la base histórica de la sagrada Escritura¹⁹, los antepasados del pueblo hebreo llegaron a Egipto como hombres libres y posteriormente fueron esclavizados, pero hacia el 1260 a. C salieron de Egipto guiados por Moisés; esta liberación fue atesorada por el pueblo hebreo y fundacional porque constituyó, sin más, *el acto prototípico de la redención de Yahveh*, “que estaba ahí para ayudar”, que al mismo tiempo fundamentó su instrucción y ordenanza moral sobre cómo debería comportarse dicho pueblo consigo mismo y con el prójimo²⁰; desde entonces Israel se supo liberado y hecho para la libertad articulada en una vida comunitaria, un pueblo que está permanentemente en presencia de Dios y para quien la salvación, como demostró el éxodo, es para todos; aunado al hecho de que cada israelita de modo personal implora y experimenta la redención y consuelo de Yahveh en las múltiples tribulaciones y tristezas. Hasta aquí, digamos que la *historia como salvación inicia con la legendaria salida de Egipto*. Después de la triunfal salida de Egipto los judíos se instalaron en Canaán y formaron doce tribus, hacia el 1050 a. C. el juez y vidente Samuel nombró a Saúl rey de Israel para combatir a los filisteos, después de su muerte la tribu meridional de Judá designó como rey a David que convirtió Cananea de Jerusalén en capital y centro de culto de Yahveh; a David le sucedió en el trono su hijo Salomón que mandó construir el Templo de Jerusalén, pero a su muerte el Estado se

¹⁹ Mircea Eliade e Ioan P. Couliano, “Cristianismo”, “Judaísmo”, en *Diccionario de las religiones* [trad. del francés de Isidro Arias Pérez], Barcelona, Paidós, 1992. Pp. 97-223.

El pueblo judío hizo su aparición en la historia después del 2000 a. C. Descienden de los amorreos u occidentales que se instalaron en Mesopotamia a finales del tercer milenio y, quizá, también de los “habiru” que se desplazaban en caravanas del desierto a las ciudades, sin paralelo con otras tribus de nómadas debido a su avanzada cultura.

²⁰ Cfr. Paul Johnson, *La historia de los judíos* [trad. del inglés de Aníbal Leal], Barcelona, Vergara, 2003. Ver específicamente, el capítulo 1: “Los Israelitas”. Pp. 15-103.

El autor explica que las categorías morales aparecen y son imperativas desde el comienzo de la historia del pueblo hebreo, de modo tal que el universo moral está superpuesto al físico determinando los enfoques históricos, en este sentido, las partes prehistóricas de la Biblia pueden considerarse como la simiente moral en la que se apoyan los hechos relatados, asimismo, esta estructura moral hizo posible que los judíos fuesen capaces de percibir las diferencias absolutas entre el bien y el mal. Ejemplo de categorías morales antiquísimas son el *concepto del hombre virtuoso* y la tendencia a subrayar *el valor supremo de la vida humana*, ambas posibles y venerables *por la relación real del hombre con Dios*, como prueba el versículo 6 en el capítulo 9 del Génesis que dice: “El que vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida, porque Dios hizo al hombre a su imagen”. Este postulado es fundamental no sólo para la fe sino para la conducta moral individual y colectiva; comparada con las cosmogonías paganas la concepción judía supone la preexistencia de un Dios omnipotente e invisible que se presenta como *persona* y que establece “distinciones morales perfectamente claras” que *sus criaturas deben respetar*.

dividió en dos reinos: el del Norte (Israel) y el del sur (Judá). Así pues, *como segundo acto de la historia salvífica del pueblo hebreo tenemos la entrega de la tierra* y, como tercero, *la presencia salvadora de Yahvé en el templo*, que fue interpretada como signo de permanencia de la monarquía de David y sus descendientes, de hecho, se dice que el lugar de la presencia de Yahveh era no sólo el templo en donde se llevaban a cabo las expiaciones y el perdón de los pecados, sino la montaña misma de Sión y toda la ciudad, motivo por el cual la teología sionista se refiere en los salmos al trono eterno de Yahveh, de su morada en la montaña, de su gobierno venturoso, etc. Luego, en el año 722 a.C. el imperio asirio conquistó y puso fin al reino del norte, asimismo, el rey babilonio Nabucodonosor destruyó el primer templo de Jerusalén, entonces, la población de Judá tuvo que marcharse de Babilonia o vivir en cautividad, e intentar *responder el significado de esta catástrofe indescriptible*. Se puede decir que la experiencia de salvación hasta entonces atesorada y cultivada por el pueblo se derrumbó, y con ella comenzó una *profunda crisis de fe*. Sin embargo, las palabras y visiones de los profetas de antes del exilio constituyeron el sostén de su débil esperanza porque veían en el destierro, la muerte y el sufrimiento del pueblo hebreo no una prueba del poder de los dioses de los vencedores sino “un castigo” por las culpas y traiciones cometidas, pero también, y esto es lo más importante, una posibilidad de *perdón* y *restauración*, esto es, “la llegada de una nueva salvación”, del retorno a su tierra, de la reconstrucción nacional y de la construcción de un nuevo templo. En este contexto *la esperanza mesiánica* adquiere pleno sentido porque es esperanza en la *redención futura* y *salvación universal*. En efecto, la esperanza mesiánica es radical porque hace referencia a una transformación final o escatológica, futura y universal, a la “renovación” que afectará a todo el universo humano y físico por la intervención y acción de Dios. Esto nos remite al término hebreo *mesianismo* (ha-mashiah)²¹ cuyo significado es “el ungido”; en el antiguo testamento esta palabra designa a todo hombre que por *unción* era consagrado a Dios y que por este acto quedaba santificado, reyes y sacerdotes eran ungidos al ser elevados al trono para convertirse en siervos de Yahveh; posteriormente, designará al *Salvador*, *Siervo de Dios* o *hijo del hombre* que tendrá la tarea mesiánica de redimir a la humanidad, de cumplir el plan de Yahveh. De modo general el anuncio mesiánico está conformado por un conjunto de ideas, oráculos y esperanzas que se refieren al *Mesías* y al fin de los tiempos que concluirá con la instauración definitiva y

²¹ John Bowker [comp.], “Mesías y movimientos mesiánicos”, en *Diccionario Abreviado Oxford de las Religiones del mundo* [trad. del inglés Isidro Arias et. al.], Barcelona, Paidós, 2006. P. 432.

visible del Reino de Dios²², sencillamente, porque el estado actual pecaminoso, de injusticia, sufrimiento, vejez, muerte, etc., en que vive la humanidad no corresponde al plan original de Dios. Para los estudiosos de la Biblia la esperanza mesiánica se remonta al libro del Génesis²³ en donde Yahveh *promete que la descendencia de la mujer triunfará sobre la serpiente*, según la narración bíblica la culpa del estado corrupto y de sufrimiento en el que vivimos es resultado de la desobediencia o rebelión de los primeros seres humanos que Dios creó, Adán y Eva, quienes fueron seducidos o engañados por un ser maligno que tomó la forma de una serpiente. Si bien no todos los descendientes de la mujer podrán vencer todo el mal que se introdujo en el mundo y en la humanidad por lo menos *uno sí podrá*. Por éste ser humano excepcional será posible la redención definitiva; de aquí que, después del nacimiento de Set, tercer descendiente de Adán y Eva, comience la cadena de buenas semillas (Noe, Sem, Jefet, Cam, Abraham, Isaac, Jacob, José, Judá, David, Salomón, etc.,) de la que descenderá el Salvador de la humanidad, el único que podrá aplastarle la cabeza a la serpiente y reestablecer todo el bien que Dios quiere o la vuelta al paraíso. Ahora bien, sin detenerme en la evolución bíblica e histórica precisa de la esperanza mesiánica, podemos decir que el anuncio del Mesías en los profetas escritores comienza con *Amós* (750. a. C.) que no nombra expresamente al Mesías y reprende a su pueblo por descuidar sus esperanzas y conciencia moral, anunciado que, por esto mismo, el Día de Yahveh será para ellos, como para los otros pueblos de la tierra, tinieblas y ruina inevitable. Otra constante en la predicación profética es “el juicio” en el que Yahveh juzgará los méritos de los seres humanos y les dará lo que les corresponde. Luego, procederá a dar felicidad exuberante y levantará las ciudades destruidas, esto es, comenzará la restauración. Contemporáneo de Amós el profeta *Oseas* también anuncia la ruina de sobre Israel y Judá pero hace ver que el amor compasivo de Yahveh se opone al exterminio de su pueblo entonces utilizará el “destierro” como método para hacerlo reflexionar y convertirlo, de modo tal que, algún día, pueda renovar su alianza.

²² Cfr. Serafín de Ausejo [ed.], “Mesianismo”, en *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Herder, 1963. Pp. 1222-1243.

²³ Cfr. Franz Köning, “Mesías”, en *Diccionario de las religiones* [trad. del alemán de Eduardo Valentí Fiol], Barcelona, Herder, 1964. Pp. 878-886.

Cfr. W. R. F. Browning, “Secreto mesiánico”, “Mesías”, en *Diccionario de la Biblia. Guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos* [trad. del inglés José Pedro Tosaus Abadía], Barcelona, Paidós, 1998. Pp. 309-310.

Ahora bien, el primer profeta en describir al Mesías y ver cómo se llegará a la universalidad del reino de Dios fue *Isaías*, afirma que “en el fin de los tiempos” todos los pueblos de la tierra correrán a Jerusalén, que el Mesías resolverá todos los litigios para que desaparezca de la tierra la guerra; que saldrá de Sión para todo el mundo y que llevará a cabo todos los designios de bien y justicia de Yahveh para con los pobres e indefensos, por ello lo nombra “Padre del siglo futuro” y “Príncipe de la paz”, esto es, lo presenta como ministro o lugarteniente de Yahveh. Asimismo, como consecuencia del justo gobierno del Mesías surge por Gloria de Dios un estado paradisíaco en la tierra, de paz, abundancia y armonía en el que incluso los animales viven sumamente felices, pues esta profecía escatológica incluye “la exuberante fertilidad y transformación de la naturaleza”. El resto de los profetas (Miqueas, Sofonías, Nahum, Habacuc, Ezequiel, Zacarías, etc.) profundizaron sobre cada uno de los aspectos de la esperanza escatológica o mesiánica, pero de modo general las esperanzas apuntaban al dominio universal y soberano de Yahveh, a un gobierno que aportará derecho, justicia, liberación y consuelo para los pobres y oprimidos, en suma, *una nueva tierra en la que la creación entera quedara incorporada a la redención*. Redención que acontecerá aquí en la tierra y en la historia mediante el pueblo elegido de Dios, Israel, puesto que de la casa del legendario rey David saldrá el Salvador²⁴, cuya primera tarea será castigar y destruir a los enemigos u opresores del pueblo hebreo; de aquí que un Mesías paciente, a los ojos de los doctores judíos, fuese un escándalo, que por lo demás debe cumplir un conjunto de signos bíblicos mesiánicos. Una de las diferencias clave en la concepción mesiánica judía con respecto a otras es el hecho de que *la redención no sólo se refiere a la liberación de los males físicos del mundo sino también a una renovación espiritual*, esto es, a una salvación ética en la que el ser humano concreto no queda abandonado a sí mismo, sino que el Mesías lo renueva interiormente descargándolo de la culpa moral, regalándole *un nuevo comienzo*. Se dice que las esperanzas cumplidas en la acción salvífica de Yahveh fueron pocas y mucho mayor el número de sus dolorosas decepciones, por ejemplo, como cuando el emperador persa Ciro ocupó Mesopotamia y los judíos pudieron volver a Jerusalén, con su apoyo reconstruyeron el Templo, no obstante, a la muerte de Alejandro magno (323 a. C.) Judea formó parte del territorio de los Tolomeos luego de los Selúcidas hasta que en el año 167 Antióco abolió las leyes judías y profanó el templo, o como lo que ocurrió más tarde, en el año 70, cuando las

²⁴ Cfr. Mircea Eliade [ed.], “Messianism”, “Jewish Messianism”, in *The Encyclopedia of Religion*, v. 9, New York, Macmillan, 1993. Pp. 469-477.

llamas destruyeron este Segundo Templo y el ejército imperial de roma arrasó la ciudad de Jerusalén; por esto, sólo quedaron dos caminos: *renunciar a las grandes esperanzas mesiánicas, bajar sus expectativas, o trascenderlas refiriéndolas a una “revolución absoluta del los tiempos”*. El pueblo elegido optó por lo segundo, entonces, radicalizaron su esperanza escatológica, con todo y que la pregunta permanente fuese “¿cuando...?”

Se puede decir que la esperanza mesiánica dio un giro en el sentido de que tomaron conciencia, por el creciente deterioro de su vida como pueblo históricamente perseguido, esclavizado, excluido, masacrado, etc., de que ningún rey mesiánico terreno podía ya auxiliarles, sólo Dios mismo, como hizo ver el profeta *Daniel*²⁵. Así pues, llegamos a la visión *apocalíptica* (de revelación) judía que distingue entre el *eón histórico* marcado por las vicisitudes de la Jerusalén terrena continuamente amenazada por el pecado y los enemigos, y el *eón escatológico* que espera el advenimiento de la *Jerusalén celestial*, en la que los justos recibirán las coronas, los tronos y la gloria que han esperado desde el principio de los tiempos, desde la creación, por mediación “del hijo de hombre” que representando a Yahveh en el tiempo final (eskhaton) asumirá la soberanía universal, después de que Dios mismo haya vencido el mal encarnado en los gobiernos injustos y celebrado el juicio.

3. La spes cristiana

En latín el vocablo *spes*²⁶ predominantemente significaba esperanza y era común que se confundiera con el término esperar o *sperare*, cuyo sentido era aguardar a que algo ocurriera a sabiendas de que lo esperado podía ser desafortunado, en la simple espera el estado de ánimo y psicológico de la persona puede ser tranquilo y gustoso como en el caso del nacimiento de un nuevo ser, o angustioso si las circunstancias empeoran. Hasta

²⁵ Sus visiones versan sobre cuatro bestias horribles que surgen del mar que simbolizan los cuatro imperios (babilonios, medos, persas y helenos) que serán juzgados por “un Anciano de muchos días”, Dios, y les arrebatará el dominio. Asimismo, de las nubes del cielo vendrá un “hijo del hombre” al que Dios dará dominio, gloria e imperio para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvan; este dominio será eterno, nunca pasará o perecerá y será entregado al pueblo de Dios que *el ungido* representa. Cfr. H. Kessler, *Manual de Cristología*, p. 51 y 52.

²⁶ Charlton T. Lewis and Charles Short, “Spes”, en *A Latin Dictionary*, Great Britain, Oxford at the Clarendon Press, 1951, pp. 1740-1741.
Cfr. “Spes-sperare”, en *Diccionario latín-español, español-latín*, España, Sopena, 1985.

aquí deseamos señalar que estrictamente hablando esperar o aguardar²⁷ no es tener esperanza. En efecto, el esperanzado espera a que algo ocurra, pero su espera siempre lo es de un bien querido y su estado de ánimo es gustoso porque el bien que anhela se le presenta como posible o realizable.

Ciertamente, el término latino *spes* heredó el sentido positivo de la *tikvá* o esperanza hebrea aunque con sus respectivas peculiaridades; recordemos que para los cristianos resulta imprescindible partir de la existencia histórica de Jesús de Nazaret. De aquí que, Pablo de Tarso el heredero de la nueva religión presente la esperanza en su *Epístola a los Romanos* como “expectación confiada y paciente de los que no se ve”; se puede ver que la esperanza a la que se refiere no sólo hace alusión a un futuro prometedor sino también a un mundo allende al de la materia, invisible y eterno al que se puede pertenecer por méritos espirituales y gracia divina. La esperanza cristiana como la hebrea contiene tanto la expectación de los bienes futuros como la confianza en que éstos se habrán de realizar²⁸. Con la diferencia de que tendrá como base *la promesa de salvación* cuyo cumplimiento *ya inició* con la venida del Cristo, un profeta judío de Nazaret que nació al comienzo de la era cristiana y fue crucificado, según la tradición, en la primavera del año 33, su vida, predicación, y milagros están descritos en los Evangelios, asimismo, según creen y defienden los cristianos *es el hijo de Dios* que con su acción salvífica modificó la historia. Volviendo al pueblo hebreo debemos enfatizar que gracias a su forma peculiar de fe pudo *ver* en la historia un significado último y trascendente, más que un simple método para preservar nuestros recuerdos contra la erosión inexorable de la memoria que el paso del tiempo produce sino un *todo* con *sentido*.²⁹

En efecto, como confirma el gran filósofo e historiador Yerushalmi Yosef Hayim, los rituales y festivales del antiguo Israel más que evocar la repetición de arquetipos míticos pensados para aniquilar el tiempo histórico, recordaban el pasado como lo que albergaba signos que les permitían dar sentido a sus vidas. Con plena conciencia de que

²⁷ Sebastián de Covarrubias Orozco, “Aguardar”, “Esperanza”, en *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Castalia, 1995, pp. 28 y 508.

Cfr.: *Diccionario de uso del español de América y España*, Barcelona, Vox, 2002.

²⁸ *vid.: op. cit.*, Heinrich Fries, *Conceptos fundamentales de la teología*, p.462.

²⁹ Cfr. Yosef Hayim Yerushalmi, “Fundamentos bíblicos y rabínicos. Significado en la historia, la memoria y la escritura de la historia”, en *Zajor: La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 1-32.

lo acontecido ya no podía ser borrado y que no había regreso; prueba de ello es la imagen bíblica de “la espada de fuego” que pendía fuera del jardín del Edén para evitar que Adán y Eva regresaran. La memoria para este pueblo fue algo crucial para su fe y para su propia supervivencia, para este pueblo recordar se volvió un imperativo religioso. En apoyo de esta idea Yerushalmi recupera algunas citas bíblicas que retoma del Deuteronomio y de los profetas que dicen: “Recuerda que fuiste un esclavo en Egipto...”; “Recuerda los días de antaño, considera los años de las pasadas épocas”; “Recuerda esto, Jacob, porque tú, oh Israel, eres mi siervo; Yo te he formado, tú eres mi siervo; oh Israel nunca Me olvides...”.³⁰

Ciertamente, si recordar se volvió un imperativo para el pueblo hebreo se debió a la conciencia de la fragilidad e inconsistencia de la memoria humana. Una vez más, sirva esto para remarcar que la historia no se repite, el tiempo mítico sí; como afirma el autor, si la historia es real, en el sentido que ya hemos explicado, sólo una vez pudo ser cruzado el Mar Rojo y solamente una vez estuvo el pueblo israelita en el monte Sinaí.

En esta misma línea argumentativa, para pensadores como Emil Fackenheim³¹ la esperanza no sólo constituye un tema contemporáneo que ha acercado estrechamente a judíos y cristianos sino además la que permite vislumbrar una salida a la teología del Dios ha muerto; sin la esperanza resulta incomprensible e inexplicable la permanencia y supervivencia del pueblo judío a través de los siglos así como la determinación de los sobrevivientes de los campos de la muerte de mantenerse en pie, a pesar de todo lo implementado por los nazis para aislarlos y borrarlos de la humanidad.

Estas dos razones expresan que la esperanza conserva su sentido como mandamiento ético y religioso anclado en la memoria histórica. Es por esto que para Fackenheim de los campos de exterminio brota para redención de la humanidad una voz de mando que señala que el sobreviviente “debe ser testigo de la experiencia que le ha tocado vivir”, debe contar lo ocurrido y testificar con su propia existencia contra la ignominia y barbarie; de modo tal que ningún otro movimiento que denigre la dignidad humana tenga victorias póstumas.

³⁰ *ibidem*, p. 8.

³¹ Emil Fackenheim, “El mandamiento de esperar: respuesta a la experiencia judía contemporánea”, en Walter H. Capps [ed.], *El futuro de la Esperanza* [trad. española de Luis Bittini y Ángel García Fluixá], España, Sígueme, 1972, pp. 77-100.

Llegado el momento expondremos con minucia un testimonio que ilustre el hecho de que la esperanza no sólo como metáfora sino realmente mantuvo con vida espiritual y anímica a un ser humano confinado al sufrimiento.

Capítulo II

El significado y sentido de la esperanza según tres filósofos contemporáneos

Gabriel Marcel, Josef Pieper y Ernst Bloch desarrollaron su pensamiento en un contexto social de guerra, angustia, decadencia y muerte, tienen a sus espaldas Auschwitz e Hiroshima dos de los momentos más amargos de la historia humana, no obstante, tal como el lector podrá constatar a lo largo de este capítulo toda su vida mantuvieron como preocupación fundamental teórica y existencial el concepto esperanza.

Ernst Bloch constituye un bello ejemplo esto que acabamos de señalar pues en todo momento defendió la posibilidad real y abierta de la esperanza humana, nunca aceptó que la última palabra estuviese dicha y por ello en 1967 cuando recibió el *Premio de la Paz* que le otorgara la sociedad de librerías alemanas, a la edad de 82 años, se despidió de su audiencia diciendo: “La esperanza es enemiga de la guerra, pero no de la lucha; no desea la paz a ultranza, sino por mediación de la resistencia, la acción. Es una esperanza primero docta y luego activa. ¡Viva la razón práctica!”³².

Por otro lado, cada uno de filósofos de la esperanza material suficiente para varios trabajos de investigación por la extensión de su obra como por la fecundidad de sus ideas, sin embargo, en este apartado sólo nos conformaremos con reseñar lo que cada uno entiende *grosso modo* por esperanza haciendo las distinciones pertinentes y señalando, según podamos ver, los puntos de encuentro o de confluencia cual si fuesen ríos que siguen distintos cursos pero que finalmente desembocan en el mismo mar; pues aunque cada uno nos ofrece distintos matices sobre el tema coincidirán en que la esperanza no es un mero impulso biológico que desencadena visiones infundadas, sino un principio intelectual, moral y religioso sin el cual la vida humana, sencillamente, se aniquila.

³² Fernando Velasco, *La esperanza como compromiso*, Navarra, Verbo Divino, 1990, p.23

1. Gabriel Marcel (1889-1973)

La esperanza es esencialmente, la disponibilidad de un alma tan profundamente comprometida en una experiencia de comunión como para llevar a cabo el acto que trasciende la oposición ente el querer y el conocer, mediante el cual ella afirma la perennidad viviente de la cual esta experiencia le ofrece, a la vez, la prenda y las primicias
 Gabriel Marcel.

a) La esperanza en sentido negativo

La obra de Marcel a la que nos referiremos se titula *Homo Viator*³³, es una compilación de artículos que el filósofo escribió en su natal Francia durante la ocupación nazi, en ella más que una exposición sistemática del concepto esperanza hallaremos piezas clave que conectaremos entre sí para formar una especie de mapa conceptual que nos permita comprender la concepción filosófica del pensador francés sobre el tema.

Ahora bien, para Marcel la importancia de la esperanza radica en que ella permite estructurar la existencia humana porque “constituye el resorte de la acción” y “posibilita la abertura del ser humano al misterio”, a la trascendencia, a Dios³⁴. Por estos dos motivos la esperanza sería una respuesta del ser, una apertura que tiene su origen en la finitud humana, en lo que el filósofo denominó “estado de cautividad”³⁵, que bien podemos traducir como la conciencia de nuestra limitación y **carencia**, que se revela en el ser humano como sentimiento de imposibilidad para alcanzar por sí mismo la plenitud existencial que anhela.

Por esto, la esperanza no es la simple expresión de un sentimiento psicológico sino algo que atañe a una dimensión más honda, a la dimensión del ser. Otro modo de decir esto es que en opinión del filósofo francés la raíz de la esperanza no es psicológica sino metafísica. Una vez aclarado este punto de partida trataremos de hacer ver por qué la esperanza no es reductible a una disposición psicológica, al modo de un apetito provocado por cualquier pulsión. En efecto, la esperanza negativamente hablando es

³³ Gabriel Marcel, *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza* [trad. del francés de María José de Torres], Salamanca, Sígueme, 2005, pp. 1-194.

³⁴ *Ibid.*, p.105

³⁵ *Ibid.*, p. 43. El concepto de **carencia** entendida como estado menesteroso, de impotencia, constitutivo del ser humano y cuya conciencia le obliga a buscar incansablemente un estado mejor, más completo; es una de las claves que Ernst Bloch retomará para iniciar su propio análisis filosófico sobre la esperanza humana. Así, puesto que este concepto ya se encontraba claramente definido en Marcel (1942-1943, según se señala en el prólogo de la edición que aquí utilizamos) decidimos empezar con la exposición del filósofo francés y no con la de Bloch.

más que un deseo caprichoso y difuso por algo porque el esperanzado siempre espera algo bueno y bien determinado; también, dista mucho de ser un sentimiento vago de que las cosas se arreglarán por sí mismas en algún momento, es decir, ella no se reduce a optimismo³⁶. Ciertamente, tener esperanza implica cultivar una actitud optimista pero no convirtiéndose en un pobre ingenuo o en un espectador cauteloso que suponga que el bien que espera se verá realizado o llegará sin su esfuerzo. Del mismo modo, una actitud recelosa es contraria a la esperanza porque en el fondo dicho recelo es miedo de poner todo nuestro esfuerzo y que las cosas no salgan como esperamos, es decir, miedo al fracaso.

Esto nos permite inferir que una de las características más significativas de la esperanza y del esperanzado es el compromiso práctico o entrega, con todo y que determinados proyectos nos parezcan arduos. Resulta común que por miedo al fracaso la persona se vuelva incapaz de comprometerse con todas sus esperanzas en un proyecto y sin darse cuenta asuma una especie de determinismo existencial, negando con ello su libertad porque voluntariamente ha optado por un modo de ser resignado ante una realidad que todavía podría ser de otro modo. Pero esa actitud de resignación tendría origen en la concepción que cada persona tiene de sí misma y de la vida. Por esto, nos parece pertinente señalar que la concepción que Marcel defiende de la vida se vierte directamente sobre su definición de la esperanza. Por esto, si aceptamos con él que la vida es “promesa y renovación” no podemos dejar de vivirla como proceso abierto, como posibilidad de que cosas nuevas nos esperen y asombren; mientras que el resignado voluntariamente se cerraría sobre sí mismo marginándose de la comunidad universal.

Marcel supone que la vida humana posee un valor más amplio y significativo que el de los encantos y comodidades que pueda brindarnos, piensa que la vida “no es ni maldición pura, ni puro beneficio, sino posibilidad, ocasión, oportunidad buena o mala”³⁷, que dependerá de nosotros. Que la vida es valiosa no por los bienes materiales que se posean sino por: “el esfuerzo incesante e ingrato gracias al cual nos remontamos

³⁶ Ibid., p. 45

³⁷ Ibid., p.103

cotidianamente la pendiente por la que sería tan tentador dejarse resbalar hacia el abandono y hacia la muerte”³⁸.

Desde su perspectiva toda existencia y el hecho de vivir valen la pena por todos los esfuerzos pequeños y grandes realizados por generaciones y generaciones de personas hasta llegar a nosotros, no menos que de nuestros propios esfuerzos y trabajos para encausar nuestra vida. Asimismo, Marcel hace ver que la esperanza no se puede reducir a un impulso anímico vital porque aunque sabemos que el dolor o el hambre provocan estragos tales que nulifican nuestra capacidad espiritual y de pensamiento, sin embargo, también existen casos en los que “la esperanza es capaz de subsistir a una destrucción casi total del organismo”³⁹; ejemplo de ello son los enfermos incurables que no aceptan como algo definitivo más en un acto de fortaleza que de necesidad su condición de sufrimiento; en este sentido, si la esperanza se relaciona con la **vitalidad** es sólo porque le permite al ser humano mantenerse en pie en las peores circunstancias, en situaciones límite en las que se pone a prueba de qué está hecha la persona, su fortaleza moral y espiritual.

b) La esperanza como apertura y disponibilidad

Una vez que ya que hemos especificado que la esperanza no es un estado de ánimo ni un simple apetito empecemos a enumerar aquellas características que, según el pensador francés, necesariamente la constituyen. Como primera característica la esperanza humana **es apertura** del ser que nos compromete y vincula con la naturaleza, lo social, la historia, la experiencia y con todo aquello que denominamos realidad.

Para que esa apertura se lleve a cabo es menester asumir una actitud de **disponibilidad** entendida como “la capacidad para darnos a lo que se presenta”⁴⁰; en opinión de Marcel, sólo cuando el ser humano se ‘da’ verdaderamente puede transformar las circunstancias, pues lleva a cabo una “colaboración con la vida”.

³⁸ Ibid., p.127

³⁹ Ibid., p.47; Marcel se pregunta: “*La esperanza del enfermo, o del prisionero, o del exiliado, ¿no se reduce a fin de cuentas a una especie de rechazo orgánico a aceptar como definitiva una situación intolerable?*”

⁴⁰ Ibid., p.35; p.124 y 125.

Según entendemos, la disposición para existir y otorgarle un “sí” a la vida constituye un **deber**, al margen de las satisfacciones y comodidades que ésta pueda proporcionarnos; únicamente desde esta perspectiva adquiere sentido la distinción que Marcel realiza entre: “*ponerme a disposición de la vida y poner la vida a mi disposición*”; la primera actitud implica agradecer el don que ella es, lo segundo asumir que hemos sido arrojados a ella sin nuestro consentimiento: “[...] la esperanza es esencialmente, se podría decir, la disponibilidad de un alma tan profundamente comprometida en una experiencia de comunión como para llevar a cabo el acto que trasciende la oposición entre el querer y el conocer, mediante el cual ella afirma la perennidad viviente de la cual esta experiencia le ofrece, a la vez, la prenda y las primicias”.⁴¹

En el lenguaje de Marcel “darnos” significa establecer una relación de fidelidad, amor y creatividad con la realidad en que existimos; este “ardor por vivir”⁴² que también podemos llamar disposición espiritual es vital para enraizarnos en la existencia y enfrentar las adversidades; pero lo que hace posible que el ser humano se avoque a la existencia sin miedo es la **confianza** en sí mismo y en el prójimo. La confianza en la vida que va acompañada de un fuerte sentimiento de no poner límites ni condiciones al vivir nos permite abandonarnos con generosidad en todo lo que nos rodea, al mismo tiempo que en nuestro interior surge la convicción de que el mundo conforma un tejido de cosas valiosas con sentido suficiente para albergarnos.

Por otro lado, el objeto de la esperanza **debe ser trascendente**⁴³, con la finalidad de que aquello en lo que se deposite la esperanza no se agote en los objetos particulares que se obtengan, cuando ésta se deposita en algo exclusivamente material equivale a reducirla a una dimensión del tener y no del ser. Si la esperanza perteneciera a una dimensión material o del tener no sería absoluta. Para Marcel la esperanza absoluta es una disposición existencial que va unida a la fe y que trasciende todo condicionamiento y representación específica.

⁴¹ Ibid., p.79

⁴² Ibid., p.56

⁴³ Ibid., p.44

En sentido profundo la esperanza es una respuesta plena a la llamada del ser infinito⁴⁴, que acoraza al ser humano de la frustración por no haber visto la consecución inmediata o los frutos de su esfuerzo, esta respuesta lo protege del cansancio y desaliento. Por esto mismo, la esperanza debe ser **irreductible a cálculos** para que ella no se vea disminuida por la experiencia fáctica ni por aquellos que formulan juicios como: “nunca se ha visto que x”, con el objetivo de infundir desaliento. Además, si aceptáramos que el límite de nuestra esperanza es la realidad empírica nos sentiríamos liberados de la responsabilidad de cuando menos intentar mejorar nuestro entorno y servirá como excusa para aquellos que desean preservar las mismas condiciones de desigualdad e injusticia; asimismo, la experiencia se volvería repetición pura que aniquila toda posibilidad para que lo nuevo y el futuro mismo surjan.

c) Yo espero en ti por nosotros

En este sentido, la esperanza es **independiente** porque lo esperado mismo lo es de mis posibilidades reales. En efecto, para Marcel toda actitud esperanzada frente al futuro supone cooperación humana y divina, por eso afirma que “yo espero en ti es la forma auténtica del yo espero”⁴⁵:

<<Yo espero en ti para nosotros>>: Tal es quizá la expresión más adecuada y más elaborada del acto que el verbo esperar traduce de una manera todavía confusa y velada. En ti -para nosotros-: entre este yo y este nosotros que sólo la reflexión más insistente consigue detectar en el acto de la esperanza, ¿cuál es el lazo vivo? ¿Acaso no hay que responder que Tú eres, en alguna manera, el garante de esta unidad que me liga a mí mismo, o bien el uno al otro, o bien los unos a los otros? Más que un garante que aseguraría o confirmaría desde fuera una unidad ya constituida: el cimiento mismo que la fundamenta.⁴⁶

Desde la perspectiva de Marcel sólo podemos hablar de esperanza cuando existe interacción entre alguien que ‘da’ y otro que ‘recibe’⁴⁷, por esto, cuando una persona ve

⁴⁴Ibid., p.58 En opinión del filósofo francés esa respuesta procede del interior del ser humano, de su conciencia que le hace saber que “debe todo lo que es y que no puede poner condiciones”.

⁴⁵ Ibid., p.52

⁴⁶ Ibid., p.72

⁴⁷ Ibid., p.61; Esa relación que se establece entre el que da y el que recibe es para Marcel “la señal de toda vida espiritual”, además de que sólo dando recibimos. Cfr.: P.20 y 101.

El filósofo francés no desarrolla, por lo menos en esta obra, esta tesis fundamental, no obstante, como tendremos oportunidad apreciar con Josef Pieper **el ámbito del don** es un elemento imprescindible, una de las raíces de la esperanza porque posibilita la verdadera apertura a un “otro” y además le permite a la persona reconocer la existencia de la “bondad”; asimismo, el <don> es el puente que nos lleva a la dimensión religiosa en la que la esperanza humanitaria y la praxis se ensanchan.

sus esperanzas decepcionadas o incumplidas una de sus primeras reacciones es albergar el resentimiento de que la vida, sus allegados o el mismo Dios, no ha querido responder su llamada, siente que “algo” se le debe, que ‘algo’ se le ha negado. La esperanza marceliana supone un vínculo con el prójimo, se consume en el ámbito del nosotros, su esperanza es siempre **co-esperanza**. De hecho, el reconocimiento de las aportaciones del prójimo afirma nuestra persona y nos recuerda que siempre necesitamos ayuda, en muchos sentidos.

La paciencia es otro elemento de la esperanza, ésta nos permite revalorar el tiempo y permite que las cosas maduren; ser paciente con uno mismo quiere decir tomarnos nuestro tiempo para fortalecernos y crecer, ser paciente con otro significa respetar su ritmo personal de ser y no intentar cambiarle violentamente; en suma, paciencia quiere decir: “tener confianza en un proceso de crecimiento o de maduración”⁴⁸. Además, contar pacientemente con el tiempo es indispensable para que la persona pueda emprender un salto sobre el presente, significa experimentar nuestra existencia como aconteciendo en un tiempo abierto en el que todo puede pasar. Lo opuesto implica: “vivir dejando pasar el tiempo sin aportar nada, sin acarrear los materiales capaces de servir para la edificación de una verdad nueva o de un ser nuevo”⁴⁹.

Es pertinente señalar que la razón humana va más allá de lo que se encuentra constituido en la experiencia empírica, en el puro presente, prueba de ello es nuestra capacidad creativa que modifica las prácticas cotidianas. La creatividad es compañera de la esperanza porque supone la colaboración activa entre personas sin la cual no sería posible hablar de proyecto existencial o histórico, ni de futuro; en este sentido, cada ser humano tiene la obligación de dejar su legado, de volverse creador. Ser creador quiere decir, simplemente, poner todo nuestro empeño para que el entorno propio mejore, para que haya mañana, en este sentido constituye un deber “aportar algo a la obra universal”, repitiendo con Marcel significa: “dar nuestra consentimiento para que lo posible sea”⁵⁰.

El “sí” que se otorga a la vida es al mismo tiempo una llamada que exige compromiso, decisión y colaboración, de lo contrario nuestro hacer es superfluo, o bien: “[...] la obra

⁴⁸ Ibid., p.68-69

⁴⁹ Ibid., p.64

⁵⁰ Ibid., p.128

de la carne pierde su dignidad e incluso se desnaturaliza si no es una acción de la gracia, un testimonio creador”⁵¹. Es así que una vida esperanzada es por excelencia creadora, abierta a la posibilidad; si bien la esperanza es algo que se gesta en el interior del ser humano produce efectos materiales inmediatos en el mundo, por todo lo anterior, según la interpretación que proponemos, el esperanzado no debe ser visto como un iluso que se endulza la vida con visiones piadosas pero infundadas sino como alguien que vaticina un futuro mejor porque se compromete, se esfuerza y trabaja, en esto se fundamentaría su derecho a esperar.

d) La esperanza como don amoroso

Asimismo, Marcel piensa que en la esperanza “algo” se le regala al ser humano como un don sin que ella deje de ser una decisión personal y libre. Esto puede parecer una paradoja pero no lo es, sólo significa que la esperanza como constitutivo humano no depende de nuestra voluntad, esto es, si se le entiende como atributo es algo que el ser humano no se ha dado a sí mismo⁵² porque no se sacó a sí mismo de la nada para hacerse existir, pero sí dependería de nosotros aceptarla o rechazarla tal como hacemos con un regalo o con el amor mismo⁵³. En un acto de libertad la persona puede, porque es su derecho, conservar la esperanza incluso cuando un espectador externo considere que no hay suficientes razones para esperar. Nuestro filósofo se pregunta sinceramente: ¿Se puede esperar aún cuando no haya, objetivamente hablando, razones para ello?

La respuesta a esa pregunta es sí, porque al juicio objetivo que emite el espectador externo ‘x no puede esperar y’ la persona esperanzada opone un acto de pensamiento amante; el derecho a esperar que la humanidad tiene aunque sea contra todo augurio, probabilidad, expectativa, se basa en que puede amar contra todo y sobre todo; la fórmula que Marcel propone para cerrar los labios de ese espectador que apela al análisis objetivo para decir qué podemos y qué no podemos esperar, sería: *“en nombre del amor tengo el poder de sobrepasar los límites de la lógica o de lo objetivamente posible”*⁵⁴.

⁵¹ Ibid., p.100

⁵² Recordemos que Marcel es un existencialista cristiano para quien es un hecho que el ser humano no se ha dado a sí mismo la existencia, pero es libre “de” y “para” hasta sus últimas consecuencias; de aquí que su juramento hacia el creador y la vida sea: “debo y quiero ponerme a tu disposición, sin degradarme ante mí”. Cfr.: p.154

⁵³ Ibid., p.74

⁵⁴ Ibid., p.76-77.

Esto quiere decir que cuando verdaderamente albergamos esperanza simplemente afirmamos en un acto de amor “esto será”, “esto ocurrirá”; por ello decíamos muy al inicio que albergar esperanza es entablar una relación de amor con la realidad en la que existimos, ¿no es acaso un acto de amor y fidelidad negar la desaparición absoluta de aquellos a quienes nos ha arrebatado la muerte y que tanto amamos?

Marcel responde que sí porque un espíritu fiel y amante no consiente olvidar al ser amado como si fuese nada más una “cosa que se disuelve” en la tierra, sencillamente porque en su opinión: “[...] *no hay amor humano digno de este nombre que no sea a la vez a los ojos de aquél que lo piensa una prenda y una semilla de inmortalidad*”⁵⁵.

En efecto, Marcel piensa que la fidelidad constituye un ingrediente indispensable de la esperanza⁵⁶ pues sólo así es posible establecer un vínculo absoluto con la vida, el prójimo y con Dios mismo. Este vínculo se encuentra situado más allá de toda ambición y se expresa mediante un compromiso de carácter sagrado que la persona realiza consigo misma y que consiste en no abandonarse al sin sentido existencial ni al desaliento, en suma, a no dejarse aniquilar por el sufrimiento. Así, una vez que el ser humano se ha abismado en Dios con confianza y amor habiendo pactado consigo mismo no debe desesperar, y si en algún momento lo hace significaría más que un acto de fragilidad achacado a nuestra condición, cometería traición que se convierte en auto-condena.⁵⁷

e) Esperanza y libertad

Ahora bien, la acogida de la existencia que realiza la persona dispuesta a vivir presupone ya un acto de libertad porque para que esa afirmación radical del ser o apertura confiada, fiel y amorosa se lleve a cabo requiere de su consentimiento y

⁵⁵ Ibid., p.164

Marcel piensa que la muerte puede ser comparada con un silencio del cual no podemos decir empieza aquí y termina allá, esto es, que desconocemos a pesar de todo nuestro conocimiento teórico y científico lo que dicho silencio abarca o lo que quizá protege y prepara. Debido a esto considera que cometemos un sofisma o, mejor dicho, una traición cuando interpretamos la muerte como no existencia, como no ser. *Cfr.*, p.160

⁵⁶ La familia misma se constituye y mantiene por varios actos de fidelidad y esperanza; por ejemplo, aquellos que a pesar de las difíciles circunstancias sociales, económicas, laborales, etc., deciden conformar una familia lo que hacen es “sembrar generosamente la vida”; ser padre o madre y trabajar para que otro ser viva lo mejor posible es un acto tan sagrado como la “disposición religiosa”; es proclamar un “sí” a la vida que sólo puede proferir aquél que tiene esperanza suficiente en la vida y en el futuro; ¿qué persona desearía seguir la cadena de la vida en un mundo sin remedio en el que todo agoniza?

⁵⁷ Ibid., p. 58

contribución. También implica afianzarse en un orden que se ensancha más allá de la pura materia. Por ello, la forma auténtica del querer es, como expresa Marcel: “yo quiero, luego yo puedo”⁵⁸.

Como el ser humano es libre determina sus acciones y siempre quiere que lo bueno que espera se realice, entonces la libertad y la esperanza se anudarían, aún más, esta última podría convertirse en uno de los resortes de la acción porque eso bueno y querido sería un motivo permanente en su espíritu para que actúe o siga esforzándose. En el polo negativo, en un acto voluntario el ser humano renuncia a seguir la marcha, en un acto de libertad y desesperación acepta y asume una condición de derrota absoluta.

Por esto mismo, en opinión del filósofo francés saberse irremediamente enfermo o condenado al encierro no es el motivo real por el que el ser humano ve quebrarse su esperanza sino porque él renuncia a ella, porque él voluntariamente consiente: “ser el despojo en el que lo convertirá esa enfermedad incurable o ese encierro”; en suma, su esperanza se aniquila porque él pone su voluntad al servicio de su propia destrucción.⁵⁹

La persona se constituye en puro cuerpo y asume la destrucción física al mismo tiempo que afirma su destrucción espiritual, desde el fondo de su ser asiente y reconoce que todo está perdido, así, en un acto de libertad la persona se niega a albergar esperanza aunque también puede, si quiere, no aceptar quedar reducida a su condición de puro sufrimiento; en ambos casos podemos ver por qué la esperanza no es una afección o un impulso biológico sino un elemento que depende de la voluntad; en este sentido, la voluntad se vuelve una facultad de establecer límites por los que la persona puede soportar decepciones y, quizá, hasta sobreponerse a las desgracias⁶⁰. Justamente, la afirmación radical del ser, ese compromiso que la persona establece desde el principio consigo misma le permite afirmar que la existencia sigue conservando valor y sentido, con todo y lo disminuida que pueda verse por el dolor físico o por la privación.

Así, en un breve y fino análisis que Marcel realiza sobre la libertad ⁶¹ sostiene que Kierkegaard tiene razón cuando afirma que en un sentimiento como la angustia la libertad se capta no como objeto ya constituido sino como “posibilidad concreta e ineludible”, como aviso o revelación que nos señala que al ser humano le pertenece lo

⁵⁸ Ibid., p. 62

⁵⁹ Ibid., p. 50

⁶⁰ Ibid., p. 57-58

⁶¹ Ibid., p. 181

que “no es todavía” pero que “quisiera ser”; evidentemente, esto muestra la relación existente entre libertad, esperanza y futuro. Por esto mismo, aquella persona que piensa que su libre voluntad es lo suficientemente poderosa como para que “eso que espera” con todas sus fuerzas y por lo que trabaja sin descanso ocurra y se realice algún día, se “mueve” más allá de la experiencia constituida, más allá de la experiencia como repetición, como círculo cerrado.⁶²

Recapitulando:

Para Gabriel Marcel la esperanza es trascendente, irreductible e independiente y su origen no es biológico sino ontológico y ético. Es concepto ontológico porque se encuentra expresado en la constitución humana como sentimiento existencial profundo de confianza, amor y fidelidad hacia la vida; es concepto ético porque constituye una “respuesta” que presupone un acto de libertad, es una decisión voluntaria albergar o no esperanza; del mismo modo que ella tiene el suficiente potencial como para movernos a querer trabajar para que eso que esperamos y deseamos se realice, por nuestro futuro, o bien, para mejorar aquí y ahora nuestro entorno. Debido a estos rasgos que hemos expuesto nos atrevemos a decir que la esperanza es una inclinación racional.

Asimismo, la esperanza marceliana por un acto de amor puede extenderse, legítimamente, más allá de la muerte, de la lógica y de lo objetivamente posible; no pone condiciones ni límites porque es una respuesta absoluta que el ser humano otorga a la vida, la praxis y, por supuesto, al ser infinito. Por otro lado, la esperanza se encuentra unida a la fe cuando trasciende todo condicionamiento y toda representación específica, debido a esto, cuenta con la “misteriosa colaboración” del Ser Supremo que en un acto de “gracia”⁶³, complementa el esfuerzo humano. Como yo lo entiendo, la fe

⁶² Ibid., p. 63

⁶³ La “gracia” para Marcel es lo opuesto de una obligación que cumplir y lo contrario de la “pretensión” de creer que merecemos algo. *Cfr.* p.67. Brevemente, esto se conecta con la capacidad que el ser humano tiene de agradecer que en el fondo implica, por un lado, el reconocimiento de que existen actos buenos en sí mismos y, por otro, que no se basta así mismo, que no lo puede todo y que necesita de la ayuda del prójimo. Cabe señalar que no todos podemos agradecer por un exceso de orgullo y por una falta de humildad que se traducen en incapacidad de entablar un relación humana auténtica que vaya más allá de lo utilitario. Asimismo, aunque dicha incapacidad se deba a cuestiones psicológicas no por ello deja de ser imputable porque libremente se niega a recibir lo que le ofrecen.

Por otro lado, es interesante señalar que Marcel piensa que para aquellos que afirman que la muerte de Dios ha precedido y posibilitado la agonía del ser humano, –recordemos que nuestro autor presenció directamente, cuando trabajó en la Cruz Roja durante la Primera Guerra Mundial y posteriormente, los

constituye un elemento extra que ensancha las posibilidades humanas porque permite romper el círculo de la inmanencia de la conciencia y el círculo de la experiencia, es como vacunar a la razón contra “la docilidad de aquello que le enseña la experiencia como única vía de ser y de actuar”; pero sólo después de haber recorrido por nosotros mismos mediante nuestros propios esfuerzos el camino.

Sería muy simple pensar que la esperanza marceliana requiere para su justificación de la existencia de un Ser Supremo; en mi opinión, más bien si la esperanza es verdadera y auténtica entrega nos puede conducir a la fe, al descubrimiento de un Ser Supremo, pero como algo que se encuentra después de haber realizado una búsqueda, apertura y un trabajo propio.

Marcel no justifica la esperanza apelando a un Ser Supremo porque como hemos señalado ella se encuentra enraizada en nuestra constitución ontológica y en la libertad. A pesar de su énfasis en esta fina distinción filosófica filósofos como Sartre han tratado con denuedo sus meditaciones aplicándole el mote de simple “existencialista cristiano”⁶⁴, como si ellas fuesen un conjunto de visiones piadosas pero infundadas, aún más, visiones inoperantes. Brevemente, queremos señalar que Marcel no ignora la limitación humana ni el dolor que aqueja la existencia, supo y tuvo presente la fragilidad y vulnerabilidad de la vida, de hecho, mostramos que el punto de partida para su análisis sobre la esperanza fue la categoría de incompletud, de carencia; sin embargo, él descubre que ahí mismo puede florecer la esperanza, o si se prefiere, que la desesperación no es la única actitud que nos queda frente al futuro; efectivamente, un ser finito, como cada uno de nosotros, no puede no ver sus limitaciones, no puede ignorar que mantiene una relación viva con la posibilidad de su propia nada, pero, ésta es sólo “una posibilidad entre otras” porque sólo toma cuerpo o se encarna en mí cuando la asumo, cuando voluntariamente la convierto en un elemento de mi ser y de mi

estragos de la guerra, la muerte y el sufrimiento-, se puede responder que “de las cenizas del ser humano Dios puede y debe resucitar”. Ver específicamente, p.168.

⁶⁴ Analizar las críticas que Sartre hizo a Marcel así como la replica de éste sería muy interesante pero nos desvían del objetivo de este trabajo por lo que sólo remitimos al lector a un pequeño apartado de *Homo Viator...*, que lleva por título justamente “El Ser y la Nada” (Págs. 177-194) en el que Marcel hace una crítica minuciosa por lo menos a dos ideas centrales. Personalmente, pienso que llegan a tesis opuestas porque ontológicamente el punto de partida es distinto; por ejemplo, para Sartre el ser humano es “una secreción del Ser” y su existencia es gratuita, en su terminología “una pasión inútil”; para Marcel “la existencia es un don, un regalo, “una posibilidad” y “un deber” al margen de las satisfacciones o los bienes que ella pueda proporcionarnos, que vale como ya hemos hecho ver por el trabajo que cuesta. Por otro lado, curiosamente los dos tienen como concepto clave la libertad, sin embargo, para uno “estamos condenados a ser libres” y para el otro, como veremos enseguida, ésta es una conquista.

hacer. Lo que Marcel pone en evidencia es que asumir la nada o la inutilidad de la existencia no es la única opción porque si la persona quiere puede asumir otra actitud (esperanzada, abierta, confiada, etc.,) igualmente originaria porque florece ahí mismo en donde se origina nuestra impotencia. Así pues, no es una verdad absoluta que al ser humano le corresponda la “nada” sino, utilizando la terminología de Bloch, lo que no es todavía. Si nos preguntamos ¿qué justifica que la esperanza se haga acompañar de la fe?

Quizá, en última instancia podemos arriesgarnos a decir siguiendo a Marcel que *constituye un acto de piedad y de amor que el ser humano tiene consigo mismo*, porque ello implica enlazar o referir la existencia a un orden espiritual perdurable en el que ella adquiere sentido y valor plenos más allá de lo que dure físicamente⁶⁵; por otro lado, quede planteada la siguiente pregunta: ¿escribiría o me fijaría metas sin la convicción, por frágil que sea, de que objetivamente valen algo; o bien, podría emprender un proyecto si asumo que mi vida, en verdad, es una “pasión inútil”?

Finalmente, deseo remitirme a una cita que nos permite comprender que la metáfora del *eterno caminante* es la que mejor expresa la condición humana y que, valga decir, es tan vieja como la figura del patriarca Abraham que en un acto de convicción y fe emprendió un camino desconocido dejando tras de sí todo aquello que consideraba su hogar animado únicamente por la esperanza de un futuro mejor; no es accidental que la colección de ensayos de Marcel lleve por título *Homo Viator*:

“[...] quizás no pueda ser instaurado un orden terrestre estable más que si el hombre guarda una conciencia aguda de lo que podría llamarse su condición itinerante; es decir, si recuerda perpetuamente que está obligado a abrirse un camino precario a través de los bloques erráticos de un universo abatido y que parece por todas partes escaparse de sí mismo hacia un mundo más

⁶⁵ Quizá, en este sentido se pueda señalar que la esperanza interviene como una especie de afecto racional, o bien, que en el juicio que hace el esperanzado se lleva a cabo una operación mediante la cual el amor sensibiliza o equilibra a la razón. Ya nos referíamos más arriba al hecho de que la esperanza nos lleva a realizar juicios supralógicos de probabilidad y casuística que llevan en su seno un elemento de amor por el cual la persona espera.

No podemos dejar de señalar que Kant fue el primero en trabajar de manera sistemática esta idea de que existen sentimientos racionales, morales, como él los llama, en el ser humano; por ejemplo, *el deber* y *el respeto* que cimbran el interior de la persona obligándola a dar una respuesta acorde con lo que le dicta su conciencia, e incluso, esa conmoción que provocan en su interior sentimientos tan sublimes le sitúan en su lugar dejándole al descubierto lo que “realmente vale”. Cfr. Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, Traducción, Estudio introductorio, Notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro. México, Porrúa, 2001, (Biblioteca de Signos). Ver específicamente, *Analítica de los Principios*, [72] – [82].

Cfr. *Homo Viator*, p. 194 y siguientes.

fuertemente constituido en el ser y del cual no le es dado percibir aquí abajo mas que sus cambiantes e inciertos reflejos”.⁶⁶

El género humano no puede jactarse de encontrarse aquí y ahora plenamente realizado porque tiene plena conciencia de sus privaciones, ahora bien, lo interesante está en que esa no completud o indeterminación de la existencia puede interpretarse de dos maneras, como impotencia que justificaría un modo de vida cerrado, al modo de un mecanismo necesario que da por hecho que la experiencia es imposible de modificar; o verse como aquello que posibilita la libertad humana, quien piensa esto último vive la experiencia como proceso imprevisible, abierto y en formación, vive creando caminos incluso desde el exilio y asume que aunque no puede adivinar el futuro debe contribuir con su creación.

En efecto, el camino de la libertad humana requiere de la esperanza porque la acción que emana del juicio sólo se puede llevar a cabo si la persona tiene esperanza, si cree que puede cambiar las cosas; del mismo modo, sólo puede albergar esperanza aquél que considere que su existencia es libre porque caminar equivale a actuar, a trabajar para transformar el entorno y tener un porvenir mejor. La figura del camino como historia lineal de la libertad humana, como proceso inacabable y progresivo también se encuentra en Bloch para quien, como veremos más adelante, *el reino de la libertad se constituye no como retorno, sino como éxodo*.

Así pues, la humanidad se encuentra permanentemente en camino para llegar a ser plenamente; ni la humanidad ni el mundo se encuentran acabados y si objetamos que los peligros son muchos para emprender la aventura de la existencia podemos argüir que nuestras posibilidades de lograr un futuro mejor *deben* ser más, por supuesto, sólo si queremos que haya tal porvenir.

⁶⁶ Ibid., p. 165

2. Ernst Bloch (1885-1977)

La filosofía tendrá que tener conciencia moral del mañana,
tomar partido por el futuro,
saber de la esperanza, o no tendrá ya saber ninguno
Ernst Bloch.

a) ¿Ulises o Abraham? La cultura del exilio

Existen dos arquetipos representativos del pensamiento occidental, Ulises y Abraham; el primero representa un modo de pensar y de ser para el cual la “identidad” se determina y fija según la posesión de objetos tales como la tierra, que si bien, como explica Franz Rosenzweig⁶⁷ nutre y alimenta, también nos ata; el terruño amerita que siempre se regrese a él, e incluso, que se le defienda con la propia vida; sin embargo, esta concepción de “lo propio” basado en la tierra puede llevar a ciertos pueblos a considerarse no como parte de la comunidad espiritual de la humanidad, como un pueblo más, sino como un pueblo especial o superior que se afirma frente a los otros sólo basado en el lugar de nacimiento, en ‘su’ territorio.⁶⁸

Por ejemplo, recordemos que el pueblo griego llamaba bárbaros a todos los que no hablaban su lengua, asimismo, ni que decir de la ignominia y desprecio con la que los habitantes del llamado nuevo mundo fueron tratados por considerar que su cultura era inferior. Ahora bien, la antípoda de este arquetipo es el patriarca emigrante Abraham y su pueblo cuya *historia errante* comienza cuando una orden divina le obliga a salir del lugar de nacimiento y emprender un camino desconocido dejando tras de sí todo aquello que consideraba su hogar; esto es, con el pueblo hebreo comienza la *cultura del exilio*:

⁶⁷ Franz Rosenzweig, “El fuego o la vida eterna”, en *La estrella de la Redención* [trad. y notas de Miguel García Baró], Salamanca, Sígueme, 1997, p.355-362.

⁶⁸ Explica Rosenzweig: “Los pueblos del mundo no se conforman con la comunidad de la sangre [...]. Su voluntad de eternidad se apega al suelo y su dominio al territorio [...] fuimos los únicos entre todos los pueblos de la tierra que separamos lo que estaba vivo en nosotros de toda comunidad con lo muerto. Pues la tierra nutre, pero también ata; y cuando un pueblo ama el suelo de la patria más que la propia vida, se cierne de continuo sobre él –y se cierne sobre todos los pueblos del mundo- el peligro de que, aunque por nueve veces haya salvado del enemigo tal amor al suelo de la patria, una décima vez quede el suelo, lo más amado, y la propia vida del pueblo sea derramada sobre su superficie”. P. 356-357.

Es un acto de gratitud amar al terruño que nos ha proporcionado costumbres, olores, sabores, etc., en suma, todo aquello que denominamos tradiciones y que conforman la identidad de una persona, sin embargo, Rosenzweig nos advierte del peligro que representa elevar la tierra y al Estado a grados de omnipotencia, de Dios, sobre todo a la hora de afirmarse contra otros pueblos argumentando superioridad con pretensiones de dominio y despojo. Este gran filósofo ya avizoraba cómo el ensalzamiento del estado-nación estaba gestando las bases para el surgimiento de los totalitarismos que asumieron el poder en Europa, cuya máxima expresión fue el nazismo. Por otro lado, el lector debe tener presente lo fácil que fue borrar del planeta a millones de seres humanos no sólo por su origen de judío, gitano, homosexual o disidente sino por no ser considerados miembros de un Estado; ningún Estado los reclamó ni los respaldó; tal situación se volvió más sobrecogedora y evidente cuando los sobrevivientes liberados de los campos de concentración no tenían a donde ir, cuando ningún país quería hacerse cargo de ellos, tal como ocurre ahora con los emigrantes y refugiados.

“Echamos en nosotros mismos raíces, y carecemos de ellas en la tierra; somos, pues, eternos caminantes, hondamente arraigados en nosotros mismos, en nuestros propios cuerpo y sangre”.⁶⁹

Efectivamente, Ernst Bloch es un fiel representante de la cultura del exilio que conservó durante toda su vida *la falta de ataduras de uno que va de viaje* abriendo caminos desde los márgenes⁷⁰. Su obra más representativa “*El principio esperanza*” se gestó en un contexto personal e ideológico de exilio. Bloch vivió la crisis histórica que afectó occidente y si pensamos en los campos de concentración a toda la civilización, sin embargo, él se convirtió en más que un espectador pues siempre participó activamente en las protestas civiles contra situaciones deshumanizantes, debido a esto sufrió en carne propia distintos modos de persecuciones y presiones. Cuando Alemania se incorporó a la guerra en 1918 Bloch se negó a ser miembro de las filas del ejército por lo que se le consideró un enemigo del régimen nazi, todavía hasta 1933 en pleno apogeo del nacionalsocialismo sus libros fueron prohibidos y quemados; su exilio por Zurich, Viena, París, Praga y Estados Unidos duró 16 años. Durante este periodo sobrevivió como pudo hasta 1949 a la edad de 64 años ejerció una actividad docente estable y sólo en 1961, a los 76 años, fijó su residencia definitiva en la ex - república Federal Alemana, aunque durante el periodo que va de 1954 a 1957 vivió años amargos pues los líderes del marxismo ortodoxo le atacaron por considerar que su pensamiento era incompatible con dicha doctrina, del mismo modo que consideraron que su influencia sobre los jóvenes era nociva; una vez más se le volvía a tratar como enemigo, a tal grado que le impusieron una jubilación forzosa a sabiendas de que el marxismo constituyó la piedra fundamental para su actividad política e intelectual. Por otro lado, los clérigos también lo trataban con reserva debido a su ateísmo.

Vemos que efectivamente Bloch siempre pensó desde los márgenes, desde el exilio pero gracias a esto con plena libertad, como su contemporáneo el sociólogo George Simmel quien le dio al término *outsider* un sentido epistémico, al hacer ver que *el extranjero o emigrante en potencia* que se caracteriza por su movilidad y por no establecer amarres o

⁶⁹ *Op. Cit.*, p. 363.

⁷⁰ Para obtener más información sobre el itinerario existencial de Bloch el lector puede consultar: Juan José Tamayo Acosta, *Religión, razón y esperanza: El pensamiento de Ernst Bloch*, Navarra, Verbo Divino, 1992.

compromisos gravosos con los grupos de poder: “puede captar y percibir aspectos de la cultura y de la sociedad que los otros no espían debido a su cercanía e intereses”.⁷¹

No es gratuito que Simmel una de las mentes más brillantes de la sociología se considerase a sí mismo un *pensador marginal*; en efecto, Simmel tampoco encajó bien a bien en ningún círculo de poder no sólo por su condición de *outsider* sino por su modo de pensar; otro ejemplo fue su colega Max Weber quien intentó en vano conseguirle una plaza en la Universidad de Heidelber, en Alemania, debido al antisemitismo de las autoridades, sólo hasta 1914, dos años antes de su muerte logró una cátedra estable en la universidad de una provincia alemana, y también como pensador renegado pudo exponer sus ideas con libertad.

Volviendo a Bloch su *filosofía de la esperanza* fue el resultado de una crisis histórica generada por la devastación económica y política que culminó con dos guerras que dejaron millones de muertos y traumatizados [para ser exactos, se sabe que tan solo el costo de la primera guerra mundial fue de 10 millones de muertos, 70 millones de desplazados, 20 millones de heridos; 8 naciones invadidas; 12 millones de tanques y buques hundidos en el mar; el costo en pérdidas materiales se contabilizó, aproximadamente, en 400,000 millones de dólares; y, amargamente, por lo que respecta a la segunda guerra mundial las cifras son todavía más escandalosas, 55 millones de muertos, 70 millones de heridos, 40 millones de personas sin hogar, 3 millones de desaparecidos; 3 millones de edificios derrumbados, 20 millones de barcos y tanques hundidos; se cree que las pérdidas materiales ascendieron a un billón quinientos millones de dólares.⁷²] en cantidades desconocidas hasta entonces por la humanidad, así como un resquebrajamiento de los ideales humanistas en los que tanto creyó la ilustración. Ante un panorama tan desolador no es extraño que se haya generado una actitud nihilista que se expresaba como “ausencia de sentido”, como carencia de confianza en el presente y como falta de toda esperanza en el futuro; pero la filosofía de Bloch es una respuesta distinta y una réplica filosófica al ‘modo de ser’ y ‘vivir’

⁷¹ Francisco Gil Villegas, “La localización social de los outsiders”, en *Los Profetas y el Mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, COLMEX/F. C. E., 1996, p. 102-108.

⁷² Cfr., “Imperialismo y Guerras Mundiales”, en *Gran Historia de la Humanidad*, t. VIII, Barcelona, Planeta, 2000.

Cfr.: *Enciclopedia Rialp*, t. XI, Madrid, Rialp, 1972.

Cfr.: *Diccionario enciclopédico*, Barcelona, Grijalbo, 1997.

producto de ese estado doloroso y desconsolador, su propuesta filosófica nos hace pensar si no es más constructivo y humano avocarnos a la esperanza que a la aniquilación. Aunque los existencialistas nihilistas y Bloch parten de la misma situación histórica, del mismo contexto de guerra y persecución, se negó a aceptar que el ser humano sólo fuese un “ser-para-la –muerte”, por esto, a la angustia existencial opuso el sentimiento racional de la esperanza que le parece tan originario como aquella.

Para Bloch la esperanza no se reduce a pura interioridad en tanto que ella es el motor de la historia, ni se extiende a un más allá trascendente e inalcanzable para el ser humano porque ella contribuye mediante la voluntad humana, mediante la praxis, a crear la realidad; señalamos esto porque a Bloch no se le puede objetar, como a Marcel, que elabore una interpretación religiosa de la esperanza porque parte como sus contemporáneos más representativos del existencialismo de una concepción puramente materialista y atea que dará lo mejor de sí para mostrar que la esperanza es un principio ético que se encuentra engarzado al afán de felicidad y libertad que busca la humanidad.

Partiendo de una perspectiva ontológica distinta que más que abundar en el olvido del ser se centra en el “*no- ser -aún*” plantea al ser humano ante la posibilidad real de un mundo que puede y debe ser transformado, hace surgir la esperanza como característica de la materia y conciencia humana; primero expondremos brevemente en qué sentido la esperanza interviene en el proceso material del mundo y, posteriormente, su desempeño como principio ontológico y ético en el ámbito humano, según dos rubros: *la carencia* y *el sueño*.

b) La materia es posibilidad

Primeramente, Bloch parte de una concepción materialista del Ser, piensa que el fundamento o principio del mundo es la realidad concreta de la materia pero entendida, por un lado, como puro ser real sin ninguna forma predeterminada, es decir, como *posibilidad* o *potencia pura* y, por otro, como *dynamis* o aquello que *puede originar*

*una multiplicidad de formas de lo real porque no es algo fijo ni inmutable*⁷³; así pues, la materia posee en sí misma un conjunto de posibilidades aún no realizadas que están en espera, ella constituye un proceso abierto.

La materia es autosuficiente porque hace surgir nuevas formas y configuraciones de lo existente, es un proceso dialéctico que manifiesta sucesivas transformaciones y alteraciones, la materia no es la nada pero tampoco el ser plenamente concluido sino lo *todavía no llegado a ser*, *ente en posibilidad*, en proceso de realización que al no tener una forma estática y acabada no se agota en lo real concreto sino que se encuentra en *tensión* hacia “algo”, ese algo es lo *novum*⁷⁴ que sólo se concretará mediante la acción humana. Efectivamente, el ser humano no crea a voluntad la materia pero ella necesita del ser humano para su transformación, esto es, aunque la materia constituya un sin fin de posibilidades reales sólo se concretarán por la actividad consciente del ser humano, mediante la praxis; de hecho, el filósofo apela a la reconciliación entre sujeto y objeto como fin último implícito en la materia: “El objetivo continúa siendo la naturalización del hombre, la humanización de la naturaleza tal y como se halla implícita en la materia en desarrollo”.⁷⁵

La importancia de esta concepción de la materia radica en que le permitió a Bloch romper el esquema cerrado del eterno retorno y plantear así una concepción del *mundo* y de la realidad como *acontecer lineal*⁷⁶, como proceso en el que cada instante que conforma la existencia es nuevo y único.

⁷³ Ernst Bloch, *El principio esperanza* [1], Traducción española y notas de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2004.

Bloch se apoyó Avicena y Averroes, considerados la izquierda aristotélica, para fundamentar su concepción de la materia como posibilidad real, como potencia pura llamada: *kata to dynaton*, ***dynamein on***. Con esta última concepción rompió la “dialéctica cíclica” con la que operó la metafísica antigua. Y afirma que la potencialidad material es “*el nuevo lugar de esperanza de las configuraciones del mundo*”. Ver específicamente: *El Principio Esperanza*. P. 248-250

⁷⁴ *Idem*, Tres son las categorías que utiliza Bloch para explicar el proceso material; *tendencia*: señala la dirección del devenir de la realidad, *el camino hacia una plenitud posible*. Cfr. P. 360 Aquí señala expresamente: “El todavía-no caracteriza la tendencia en el proceso material como la tendencia del origen actuante en el proceso, tendente a la manifestación de su contenido”.

Latencia: es un contenido positivo que anuncia la plenitud a la que puede llegar el ser humano, es el correlato de las posibilidades reales existentes en el mundo que aún no se han realizado. Asimismo, lo *novum* designa tanto la *posibilidad* como la *finalidad* de la materia pero en conexión con el ser humano; por ejemplo, como cuando éste busca un objetivo para su voluntad lo hace apelando a las posibilidades abiertas del futuro, no previstas necesariamente en un proceso anterior ya conocido; debido a esto también se refiere a este concepto como “el horizonte de la utopía”. Cfr. P. 244.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 252.

⁷⁶ Bloch traslada la idea hebrea de *acontecer lineal* del tiempo a la materia. En efecto, hacia las primeras páginas de nuestra exposición explicábamos que el pueblo hebreo debido a su peculiar comprensión de lo

Si la posibilidad es inherente a la materia y si el ser no es inmóvil, permanente en sí mismo, inmutable y acabado, entonces, la realidad concreta puede ser de otro modo, y que la realidad sea modificable quiere decir que tiene en su *fundamento* como en su *horizonte* un “*poder devenir inconcluso*”, que existen posibilidades nuevas; lo posible es, según palabras del mismo Bloch, “*sólo lo condicionado parcialmente[...] lo todavía no determinando completa y conclusamente*”⁷⁷; es decir, Bloch no sólo se refiere a lo posible como pensamiento, a lo lógicamente posible, sino a lo posible como apertura real del Ser, de la realidad y existencia.

“[...] todo aquello cuyas condiciones no están todavía todas reunidas en la esfera del objeto mismo: bien sea que tienen todavía que madurar, bien sea, sobre todo, que surjan nuevas condiciones – aunque en mediación de las existentes- con la entrada de algo nuevo real. El ser movable, modificable [...], tiene en su fundamento como en su horizonte este poder devenir inconcluso, este no- ser- todavía- concluso”.⁷⁸

c) La esperanza en el principio

Bloch coincide con Marcel en que la existencia tiene que ser comprendida y vivida como posibilidad porque, de lo contrario, ella no podría generar condiciones nuevas que nos permitan desarrollarnos y mejorar nuestra condición social y política real.⁷⁹

divino pasó del conflicto de dioses y fuerzas del caos a un culto más complejo que, entre otras cosas, le permitió vivir la historia como desafío o proceso lineal en el que se revelaba la voluntad de Yahvé, superando así la visión cíclica del tiempo; pues bien, Bloch retoma esta idea y la desarrolla con respecto a la materia, haciendo de ésta un proceso abierto que avanza por sí mismo hacia delante y que guarda en su seno un *sin fin de posibilidades*; por esto mismo aparece ante nosotros como “*lo todavía no llegado a ser*”. Por otro lado, en su peculiar comprensión de los acontecimientos que narra la Biblia encuentra literalmente la semilla de lo que permitirá una praxis distinta para la humanidad. Así, la frase que proclama Yahvé “eh’je asher eh’je” (Yo seré el que seré) afianzará en la mente de Moisés que la salvación pertenece al futuro, en opinión de Bloch dicha afirmación señala “*un <<hacia dónde>> peregrino que pertenecía no sólo al desierto, sino al tiempo*”. En ese momento Yahvé apareció como un “*futurum abierto*” y como señal del <camino> para salir de la esclavitud; Moisés volvió la respuesta divina “bandera y horizonte de las expectativas de la liberación”. Bloch explica que históricamente carece de ejemplos el cambio que emprendió la religión judía, de un dios-ídolo e iracundo, a un Dios moral y justo que al mismo tiempo era guía temporal hacia algo mejor.

Cfr. Ernst Bloch, *El ateísmo en el Cristianismo: La religión del éxodo y del Reino* [trad. de José Antonio Gimbernat Ordeig], Madrid, Taurus, 1983, pp.79-86.

⁷⁷ El *Principio esperanza* [1], p.238.

⁷⁸ *Idem*

⁷⁹ De hecho, Bloch va todavía más lejos y afirma que “ahí en donde ya no hay posibilidad” la vida simplemente se detiene. *op. cit.*, p. 270

Una concepción que suponga que la realidad y el mundo constituyen ámbitos conclusos y cerrados no puede *esperar* que acontezca algo verdaderamente nuevo, pues todo ocurre según ciclos que se repiten indefinidamente⁸⁰.

De igual modo, una concepción cerrada de la existencia y del tiempo tampoco deja lugar para la libertad humana, pues el ser humano se convierte en un elemento más del engranaje universal sometido a circunstancias derivadas de leyes causales que le impiden modificar su conducta y lo que le rodea; efectivamente, el retorno al dorado origen nos permite explicarnos “de dónde venimos” pero es inútil para explicarnos el “a dónde vamos” puesto que dicho movimiento circular carece de metas, en tanto que expresa, como hemos señalado, un proceso que surge y muere sujeto a la necesidad, a la cadena causal.

Por esto, Bloch piensa que la única manera que tenemos de superar la visión circular del ser y del acontecer es *situar la esperanza en el principio*⁸¹ de todo *pensar*, de todo *anhelar* e *imaginar*, en suma, de toda praxis humana de modo que la vida misma proporcione condiciones nuevas de las que pueda brotar algo nuevo y prometedor, en este sentido afirma: “La filosofía de la esperanza inteligida se encuentra [...] en el frente del proceso universal, en el sector óptico, tan poco reflexionado, de la materia móvil y utópicamente abierta”⁸². Brevemente, deseamos hacer notar al lector la agudeza, fecundidad y belleza de este planteamiento, pues, simplemente, si se nos permite utilizar esta expresión está aplicando una vuelta de tuerca al planteamiento nihilista pues mientras aquellos ven en la carencia la nada que va minando la existencia Bloch encuentra un principio, una oportunidad llamada esperanza.

La esperanza es la única que puede impulsar al ser humano, ponerlo en movimiento, superar el pasado, trabajar por lo nuevo y superar el sin sentido existencial; nótese que si se piensa en un mundo mejor, en un estado más justo, como lo hicieron Platón o Tomás Moro, éste no se debe constituir “retornando al origen” sino señalando al futuro;

⁸⁰ Ibid., p.245 En este contexto inserta Bloch su acertada crítica contra filósofos como Nietzsche cuya reflexión prefiere la categoría filosófica de lo “último” más que la de lo “novum” para recuperar un “algo” perdido; este modo de pensar se encuentra ejemplificado en mitos como el del ave fénix que siempre re-nace de las cenizas, o como Zeus que periódicamente, según se pensaba, absorbía al mundo para hacerlo nacer de nuevo. El mismo Hegel, hace ver Bloch, demuestra su pasión por la visión circular o ciclo periódico: “Cada una de las partes de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra sobre sí mismo”. Los pensadores dialécticos pero cíclicos de lo pasado, del eterno acontecer que retorna siempre a su ciclo conciben la realidad como un proceso que nace y muere según leyes inmutables que determinan un mundo cerrado en el que no hay lugar para el progreso.

⁸¹ *Principio Esperanza [I]*, p.246 Y en otro lado podemos leer para reforzar dicha tesis: “si todo el **saber** es anámnesis [...] recordatorio, lo ya sabido alguna vez –se afianza en la idea de un conocimiento dirigido exclusivamente al pasado-, esta idea se conforma en barrera para un todavía-no-ser”. Ibid., p. 30 y 176.

⁸² Ibid., p. 242

en este sentido para Bloch: “El llamado reino de la libertad se constituye por eso no como retorno sino como éxodo; un éxodo, eso sí, hacia una tierra siempre apuntada, hacia una tierra prometida por el proceso”.⁸³

d) El hambre como expresión del <<no>>

Ahora bien, del mismo modo que la materia que lo constituye todo no se encuentra plenamente concluida, el ser humano tampoco expresa una realidad acabada pues mientras dura su existencia él se encuentra permanentemente en un estado de *necesidad indigente*, de la cual es plenamente consciente; por esto, para Bloch el principio del Ser es un <no> que expresa ese estado carencia (*mangel*) e insatisfacción.

Ahí mismo, en el origen surge un impulso que nos empuja a querer salir de la carencia: “El no es falta de algo y así mismo huída de esta falta, es, pues, impulso hacia lo que le falta. Con él no se reproduce, por tanto, la impulsación en los seres vivos: como impulso, necesidad, aspiración y, primordialmente como hambre”.⁸⁴

La pulsión fundamental que motiva al ser humano no es sexual (Freud) ni la voluntad de poder (Adler), ni el placer o lo dionisiaco (Jung) sino el *hambre*⁸⁵, porque es el único impulso cuya no satisfacción verdaderamente aniquila la existencia; efectivamente, mientras sin placer sexual y sin la satisfacción que puede producir detentar el poder se puede vivir, sin alimento el cuerpo empieza a consumirse a sí mismo hasta morir. Testigos sobrevivientes de los campos de concentración confirman esta tesis de Bloch, en aquellos lugares todo lo que consideramos humano era arrancado a golpes pero el hambre y el modo de conseguir siempre un poco más de comida eran las ideas o impulsos que llenaban sus mentes⁸⁶. Lo que se manifiesta en el hambre es la necesidad

⁸³ Ibid., p. 247

⁸⁴ Ibid., p. 359

⁸⁵ Ibid., p. 79-85. Expresamente se refiere al hambre como “aguijón” o impulso originario por excelencia.

⁸⁶ Las charlas más escuchadas entre los prisioneros eran sobre comida; mientras trabajaban intercambiaban recetas; alguien oyó decir a un prisionero que: “con gusto moriría después de una buena comida”, e incluso, hubo quien literalmente enloquecía de hambre.

Por otro lado, es interesante señalar que Bloch hace ver que el hambre es una necesidad que despierta en el ser humano compasión inmediata: “el clamor del hambre es el único que nos llega sin ambages”; debido a esto no duda en proferir: “El estómago es la primera lamparilla a la que hay que echar aceite”.
Cfr. p.95

de conservación propia que no se refiere únicamente al estómago sino al sistema orgánico en general, debido a esto, el hambre es la expresión del <no>, de vacío, de algo que nos falta y que al mismo tiempo nos impulsa a mejorar nuestras capacidades infundiendo en nosotros fuerza para saciarnos.⁸⁷

Lo interesante se encuentra en que para Bloch el hambre como impulso biológico no se queda en la mera expresión de la auto-conservación física sino que esa lucha humana basada en el imperativo de satisfacer necesidades se convierte en *tendencia* hacia algo que nos falta, ella nos señala que la realidad y nosotros mismos nos encaminamos hacia delante, hacia una plenitud posible; por las categorías de *dinamismo* y *posibilidad* el Ser existe como lo <aún-no> realizado.

La urgencia de procurarnos lo necesario para satisfacer nuestras necesidades nos obliga a movilizarnos pero también es lo que pone en marcha la historia que se encuentra orientada hacia el porvenir.

e) Esperanza y felicidad: el reino de la libertad se construye en éxodo

Del <<no>> que es carencia absoluta y llamada por esto mismo la “*oscuridad del momento vivido*”⁸⁸ pasamos al <<aún-no>>, es decir, a una situación de carencia sólo pasajera. En este estado que puede vivirse como pura indeterminación o inacabamiento doloroso es en donde surge la verdadera esperanza, pues si “S todavía no es P”, como afirma Bloch, entonces, significa que el mundo no ha llegado todavía a una meta plena pero que puede llegar, porque se encuentra en tensión hacia delante, porque la carencia obliga a la humanidad a movilizarse para salir de ella.

En este sentido, la esperanza puede compararse con una especie de motor que desde el principio ha impulsado progresivamente a la humanidad; si nos preguntamos ¿por qué motivo la esperanza es el motor de la historia? La respuesta es que ella representa el anhelo que el ser humano tiene de ser feliz, ciertamente, Bloch recoge y hace suya esta tesis de Kant. Como veremos en el esbozo correspondiente para el filósofo ilustrado el

⁸⁷ Y más adelante Bloch afirma: “la propia conservación –con el hambre como su manifestación más tangible- es el único entre los varios impulsos fundamentales que realmente merece este nombre, es la última y más concreta instancia referida al sujeto”. Cfr. p. 96.

⁸⁸ Bloch se refiere a la oscuridad del momento vivido porque el “aquí y el ahora” en el que vivimos no es la nada pero tampoco el ser plenamente acabado. El presente consiste en una tensión entre lo que ya somos o tenemos y aquello que nos falta. Con este concepto Bloch muestra que *cada instante vivido es origen y comienzo, no regreso*, p. 360-362.

bien más elevado al que puede aspirar el ser humano es poseer una buena voluntad, esto es, la virtud, pero el Bien Supremo al que aspira la humanidad es la conjunción de virtud y felicidad.

Llegado el momento desarrollaremos esta tesis fundamental kantiana pero no queremos dejar de señalar lo mucho que nutrió dicho pensamiento la filosofía de Bloch que no gratuitamente empieza nada menos que el prólogo de su *Principio Esperanza* con una reformulación de las cuatro preguntas kantianas que resumen todos los intereses de la razón humana diciendo: “¿Quién somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Qué esperamos? ¿Qué nos espera? [...] ha llegado el momento –si se prescinde de los causantes del miedo- de que tengamos un sentimiento más acorde con nosotros. Se trata de aprender la esperanza”.⁸⁹

La felicidad ordena y conduce al ser humano hacia el *reino de la libertad* que no se encuentra en el retorno al origen sino en el éxodo. Bloch recoge otra idea pilar del pensamiento kantiano al designar la meta última del ser humano como “el reino de la libertad”; efectivamente, un mundo en donde desaparezca la explotación, el abuso y en general el sufrimiento causado por el ser humano mismo no es otra cosa que un “*reino de fines*” tal como lo denominara Kant, un reino de seres humanos libres y respetuosos que son tratados por las leyes de los Estados y la sociedad como fines en sí mismos, no como objetos desechables.

En efecto, la historia entendida como proceso material abierto no acabado ni sometido a leyes fijas, como camino que evoluciona mediante el esfuerzo humano hacia mejores condiciones de vida, hacia la plenitud y la libertad queda bellamente expresada con la figura del éxodo⁹⁰. Brevemente, según la narración bíblica existió una columna de fuego que obligaba a los israelitas a levantar sus tiendas y a seguir caminando cuando *por cansancio ellos ya se habían instalado en algún lugar demasiado tiempo*; esta figura ejemplifica la condición humana que debe caminar sin descanso para progresar a pesar de las paradas que haga en el trayecto para reponer fuerzas o de los dolorosos tropiezos históricos:

⁸⁹ *Principio Esperanza* [1], p. 25

⁹⁰ *Principio Esperanza* [1], p. 247

“Cuarenta años duró la peregrinación de los judíos a través del desierto antes de pisar la raya de Canaán. [...] cuarenta es una cifra simbólica [...]. ¿Y cuántos eran aquellos judíos emigrantes? Seiscientos mil hombres de a pie, sin contar los niños; les seguía una multitud inmensa con ovejas y vacas y gran cantidad de ganado. [...] Aquella multitud inmensa era la humanidad entera con sus animales trashumantes, sus bienes muebles, los amores de quita y pon, una brújula loca, los almanaques de los años siguientes y el borrador de un poema interminable. Se trata del poema del Éxodo o poema de la liberación”.⁹¹

El elemento objetivo de la historia es la materia pero el subjetivo es la voluntad del agente, así, la historia es acontecer que no surge por casualidad porque su desarrollo hacia mejores condiciones sólo es posible por el trabajo humano. La continua carencia de ser mantiene en movimiento el proceso histórico, por esto, lo que ha logrado trabajosa y lentamente la humanidad sólo son un conjunto de realizaciones parciales. Por otro lado, si la felicidad aparece como motivo fundamental se debe al hecho de que ella nos anuncia o señala aquello que nos realizaría plenamente pero que se encuentra en el porvenir y principalmente porque es una aspiración legítima. En este sentido, la esperanza humana cohabita junto al hambre y le hace saber al ser humano que debe satisfacer algún día esas carencias porque, en opinión de Bloch, no son perpetuas.⁹²

En la no plenitud de sí mismo así como en la no posesión de todos los bienes y condiciones en donde alguien puede leer un estado angustioso y gratuito que provoca náusea en el ser humano Bloch lee *condiciones posibilitantes futuro*⁹³: “Sólo con el abandono del concepto concluso-estático del ser aparece en el horizonte la verdadera dimensión de la esperanza. El mundo está, más bien, en una disposición hacia algo, en una latencia de algo, y este algo que se persigue se llama la plenitud del que lo persigue:

⁹¹ Para un análisis específico sobre la idea de libertad como camino progresivo y antípoda del pensamiento circular y del eterno retorno de la existencia humana el lector puede consultar: José María Cabodevilla, *La cucaña de la libertad*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 13. Debemos mucho a este libro y continuamente nos referiremos a él. Cabodevilla nos permite comprender de mejor manera la tesis fundamental de que la libertad humana se construye caminando y proyectando hacia el futuro guiados por la esperanza, y que la historia humana es la historia de la lucha por estados mejores de existencia, que la historia es un proceso abierto al futuro y no cíclico.

⁹² Bloch presenta la historia como un conjunto de posibilidades, como búsqueda y conquista de completud, pero además afirma que las carencias por las que pasa la humanidad no deben ser perpetuas pues de ser así llegaría un momento en que la humanidad renunciaría a luchar. Si el estado de plenitud o reino de la libertad no es realmente alcanzable no tendría sentido tal esfuerzo, la lucha sería circular pues jamás alcanzaría lo anhelado. *Ibid.*, p. 363

⁹³ En este punto podemos apreciar lo que aportó el marxismo a su concepción: “[...] se valora la experiencia del tiempo actual como experiencia positiva; pero el marxismo ha aportado al mundo el concepto del saber que no está vinculado esencialmente a lo que ha llegado a ser, sino a la tendencia de lo que va a venir, haciendo así accesible por primera vez, teórica y prácticamente, el futuro”. *Ibid.*, p. 178.

un mundo que nos sea más adecuado, sin sufrimientos indignos, sin temor, sin alienación de sí, sin la nada”.⁹⁴

f) El afecto de la espera

Ahora bien, *la esperanza como puro apetito sensible se expresa en el ser humano como afecto* que lo caracteriza como ser insatisfecho y que lo pone en relación con lo nuevo; la característica principal del afecto es que se encuentra afianzado en la constitución humana y, por ende, se encuentra por encima de todo estado de ánimo, es decir, su contenido va más allá de una representación momentánea.

Según el análisis de Bloch existen dos tipos de afectos intencionales y referidos al tiempo, los primeros son los saturados como la envidia, la avaricia y el respeto⁹⁵, que se distinguen porque comienzan o se hacen presentes en la persona por algo que conoce y es externo. El objeto del afecto se encuentra en el mundo a disposición de la persona; pero otro es el caso de los *afectos de la espera* (miedo, temor, esperanza, confianza y fe) cuyos objetos no se encuentran en el momento ni en el mundo a disposición de la persona, éstos se distinguen porque su carácter, intención y objeto sólo pueden ser “anticipados” por la espera; en el lenguaje de Bloch estos afectos implican siempre un “todavía-no”, algo que aún no ha acontecido⁹⁶. Bloch descubre que de todos los afectos de la espera el afecto más importante del yo es la esperanza porque es el único que puede impulsar al ser humano activamente a un horizonte amplio y lúcido: “El afecto de espera más importante, el afecto del anhelo, y, por tanto del yo, [...] es la esperanza. Porque los afectos negativos de la espera, el miedo, el temor, son [...] rechazo, completamente pasivos, reprimidos, forzados. Más aún, en ellos se nos hace patente un

⁹⁴ Ibid., p.42.

⁹⁵ Ibid., p.104 y siguientes.

⁹⁶ Es pertinente señalar que Bloch hace una distinción entre dos tipos de futuro [p.104]; el auténtico es aquél que depara lo que no ha acontecido aún, lo nuevo por excelencia; en su opinión este futuro auténtico viene dado o llegará por la libertad [Ibid., p.180] sólo ella puede superar el ámbito de las cosas y de las relaciones conocidas; en contraposición, el futuro inauténtico es aquél en el que objetivamente no ocurre nada nuevo porque lo que produce ya se encuentra implícito en el origen, preordenado dentro de un círculo. Por ejemplo, la construcción de un nido, poner los huevos, las migraciones, etc., se realizan en virtud del instinto, como si cada pájaro supiese del futuro pero lo que hace es, como explica Bloch, “desarrollar durante millones de años el futuro de la especie”. En esta figura vemos que se encuentra implícito un “futuro antiguo”, es decir, estrictamente hablando, no acontece algo nuevo. [Ibid., p.179].

algo de la autodecadencia y de la nada hacia las que desemboca, en último término, la mera pasión pasiva”.⁹⁷

Si la esperanza se encuentra arraigada en lo más profundo de la existencia humana como afecto de la espera y sentimiento positivo, entonces, no puede tener como correlato la angustia sino otro afecto con igual raigadumbre como el miedo o la desesperación, porque éstos a diferencia de la angustia sí reflejan la posibilidad de que lo que tanto anhelamos y por lo que trabajamos quede incumplido o se hunda de modo definitivo en el fracaso. De hecho, en un estado de angustia incluso si es ontológica se sigue esperando algo, aunque ese “algo” sea indeterminado o negativo y concreto como la muerte, lo que señalaría para Bloch que la espera es un afecto todavía más primario⁹⁸. Para Bloch la angustia no es un sentimiento sino un *simple estado de ánimo* que Heidegger ignorando tal distinción la volvió “algo en sí” o la esencia del ser humano, dejando de lado en su análisis existencial la relación que ella guarda con otros afectos positivos de la espera e igualmente originarios sin los cuales la angustia misma no podría darse.

Quizá, lo peor de la angustia sea que hace del ser humano un ente aislado, que lo encierra en sí mismo porque asume que el prójimo no puede proporcionarle el alivio que necesita; por otra parte, en opinión de Bloch, en todo caso el correlato de la angustia no es la nada sino *la sorda desesperación* porque ella sí se encuentra referida a la nada; en la angustia siempre se sigue esperando “algo” aunque sea malo o indefinido. Además, Bloch piensa que mediante sentimientos positivos como la esperanza la persona puede sobreponerse a la angustia. En su opinión, lo que verdaderamente se opone a la esperanza humana es el *miedo*.

Por otra parte, si la esperanza es el apetito en el que consistimos esencialmente como seres insatisfechos se vuelve más que una afección cuando en un acto voluntario la persona quiere oponerla al miedo o a la angustia. La esperanza se vuelve un principio racional práctico cuando la persona se vale de ella para superar cualquier situación de carencia, cuando proyecta determinadas acciones que la plantan ante la posibilidad real de un bien futuro; en este sentido es un anti-afecto:

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 105.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 141-147.

“La esperanza, este anti-afecto de la espera frente al miedo y al temor, es, por eso, el más humano de todos los movimientos del ánimo y sólo accesible a los seres humanos, y está, a la vez, referido al más amplio y al más lúcido de los horizontes. La esperanza se corresponde a aquél apetito en el ánimo que el sujeto no sólo posee, sino en el que él consiste esencialmente como ser insatisfecho”.⁹⁹

Hasta aquí como primera aproximación a la concepción de la esperanza de Bloch podemos decir que ella se manifiesta, primeramente, como apetito sensible que empuja al ser humano a movilizarse para salir del estado de insatisfacción y carencia. Es un afecto que alienta y da fuerza garantizando la movilidad y el progreso de nuestra especie que siempre aspira a una vida mejor; por esta peculiar característica Bloch bautiza al ser humano como “homo absconditus” por este impulso que posee para buscar perentoriamente mejores condiciones de existencia y porque no se encuentra condenado a ser lo que ya es, puesto que es libre.

g) El sueño diurno como elemento de progresión

Ahora bien, el mundo como sistema abierto y no acabado constituye lo “todavía no llegado a ser”, asimismo, la conciencia humana que también forma parte de la realidad material se ve impulsada y animada por lo “todavía no consciente”, esto señala una nueva modalidad de la conciencia humana en la que se origina algo nuevo e independiente de lo meramente reprimido u olvidado; lo “todavía- no- consciente” es el futuro, lo que está por venir: “Lo que se le representa al instinto del yo es más bien, [...] un todavía- no- consciente, algo que no ha existido ni ha sido consciente en el pasado y, por tanto, en sí, un alba hacia delante, hacia lo nuevo”¹⁰⁰.

La primera manifestación de que la conciencia humana siempre se orienta hacia el futuro es la capacidad que tenemos de soñar despiertos¹⁰¹. En efecto, el sueño es una necesidad biológica pero también se dice que refleja un estado personal de insatisfacción y carencia, debido a esto es considerado un medio por el cual la persona realiza y satisface deseos que yacen en lo más profundo de su psique. Ahora bien, lo que objeta Bloch es el hecho de que en general el sueño se clasifique como un mecanismo

⁹⁹ *Idem*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 105, 106, 107 y ss.

de regresión, es decir, sólo como mecanismo que expresa el anhelo del yo de regresar a una imagen del pasado, infantil¹⁰², como si el ser humano fuese incapaz de conocer el porvenir, de soñar con una vida nueva y mejor¹⁰³.

En efecto, los sueños pueden expresar el deseo de “algo” que se tuvo en el pasado y que ahora ya no se tiene pero también anhelos de una vida mejor, para Bloch *cuando soñamos despiertos expresamos por medio de la imaginación la actualización de deseos que son posibles*. La materia de los sueños nocturnos se compone de recuerdos e imágenes pasadas, de hechos ya vividos que suelen aparecer de manera difusa y mezclada, pero, los sueños diurnos son distintos porque se componen de deseos o anhelos que dirigen e impulsan al ser humano hacia el porvenir y la posibilidad real de procurarse una vida mejor. Cuando soñamos despiertos no siempre es para evocar con nostalgia el modo de vida de antaño, esto es, los contenidos objetivos de los sueños diurnos no requieren necesariamente de los recuerdos, porque los sueños diurnos son más que un medio para evadir la realidad, para ser exactos son un *elemento de progresión* que nos muestran algo nuevo y mejor. Esta clase de sueños anticipa “algo” que está por venir, que *todavía no* ocurre porque no se encuentra materializado pero que ya existe en nuestro interior como deseo e intención.

Otra característica importante del sueño diurno es que la persona que sueña despierta no rompe el contacto con lo real y externo pues el hilo que le permite no sólo mantener dicho contacto sino superar el ámbito privado y narcisista de su proyección onírica es el *prójimo*. Asimismo, los sueños diurnos de una vida mejor y más feliz casi siempre son comunicables, quizá porque incluyen a nuestros seres más cercanos¹⁰⁴.

Debemos hacer notar que mientras soñamos despiertos nuestra voluntad no se anula porque podemos detener el sueño cuando queramos, pero también porque seguimos

¹⁰² Desde la perspectiva psicológica que critica Bloch los sueños no pueden hacernos conocer el porvenir porque suponen que lo que anhelamos se encuentra prefigurado por imágenes y acontecimientos ya ocurridos almacenados en el inconsciente; por otro lado. Si el deseo expresado en el sueño se ve realizado ese porvenir se encuentra moldeado según una imagen del pasado, según una imagen arcaica. Así, el sueño siempre es regresión formal (regresión a la imagen), regresión cronológica (vuelta a la infancia), o bien, regresión tópica (regreso a lo que en algún momento dio placer).

¹⁰³ Eso equivale a *nacer de nuevo*; el concepto religioso que designa ese renacer espiritual es la *conversión*; y el psicológico, según la teoría psicológica de la Resiliencia, es *rehacerse*.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p.123. Bloch afirma: “El yo del sueño soñado despierto puede hacerse tan amplio que represente a otros”; y más adelante insiste: “Los sueños diurnos, en cambio, son comprensibles por razón de su claridad, y comunicables por razón de sus ilusiones revestidas de un interés general”. P.125

conscientes de nuestra situación, de hecho, es por ella que nos vemos plenamente justificados a anhelar “algo” mejor, un estado más venturoso, más afortunado. Pero, si el sueño diurno es meditado y proyectado además del entusiasmo, que evidentemente infunde en la persona, producirá en la realidad modos concretos de acción; no son escasos los ejemplos en los que determinados sueños se han materializado en alguna aportación científica, artística, política, etc.; pero esto sólo es posible cuando la persona descubre y consiente en sí misma lo “todavía- no- consciente”, el tiempo *futuro como dimensión irrenunciable de su ser*, entonces, lo que era una simple disposición anímica afectiva, como antaño mostramos, y psíquica, como acabamos de señalar, se vuelve un “acto consciente” y, por tanto, *esperanza inteligida , esperanza basada en razones*.

h) La esperanza como principio racional que conjuga utopía y praxis.

Cuando la persona piensa y quiere actuar con conocimientos su esperanza deja de ser un movimiento anímico para volverse actividad consciente que orientará su acción, es decir, *principio racional ético* que, de hecho, permite evaluar la realidad presente, así como posibilidades futuras pero reales¹⁰⁵. Por esto sostiene Bloch: “en medio de la miseria, de la crueldad, de la dureza, de la trivialidad, proyectando o conformando, se abren amplias ventanas hacia el futuro [...]”¹⁰⁶; y nosotros agregamos hacia la perfección o humanización del mundo. Es justamente en este punto en el que los sueños diurnos se conectan con la utopía y con la praxis.

Bloch explica que la utopía es un arquetipo o modelo compuesto por *ideales*, por nociones deseables y perfectas que al no encontrarse de modo pleno en las manos de la humanidad actúan como luces orientadoras; las *utopías* tienen una función crítica porque señalan las deficiencias de nuestra vida concreta, al mismo tiempo que nos niegan la satisfacción plena con lo real al *no permitirnos extrapolar el presente en el futuro*; en este mismo sentido, como explica el filósofo español Cabodevilla, el pensamiento racional descubre una realidad bidimensional, mientras que *la utopía aporta la tercera dimensión* y nos obliga constantemente a *replantear* nuestra definición de lo real¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Nótese que el esperanzado realiza un cálculo fino para orientar sus acciones, no es un iluso que se sueña con lo imposible o que piensa que sentándose a esperar las cosas tomarán por sí mismas un cauce favorable.

¹⁰⁶ *El Principio Esperanza [1]*, p.126. Más adelante Bloch señala “Anticipaciones e insatisfacciones referidas a personas, utópico- sociales y vinculadas a la belleza, sólo se dan en el sueño diurno”. P. 127

¹⁰⁷ *Cfr.: La Cuaña de la libertad*, p. 30-33. Bloch también piensa que la utopía concreta debe guardar correspondencia con la realidad posible. *El Principio Esperanza [1]*, p. 183. Ambos autores coinciden en

Aún más, el punto arquimédico de la utopía así como su conexión con la esperanza y la libertad se encuentra en que esta última como el mundo perfectible sólo pueden concebirse a partir de un modelo perfecto, utópico; así, *las utopías son investigaciones sobre las posibilidades de lo real y no meras quimeras*. Por esto, en la terminología de Bloch la utopía es “la actividad inteligida del afecto de la espera”¹⁰⁸ o contenido del acto de la esperanza porque permite sondear las posibilidades reales de la humanidad para superar el pensamiento condicionado.

Pero, *la utopía* en Bloch adquiere estatus de *imperativo ético* porque nos planta de modo irrevocable ante aquello que no ha ocurrido pero que *debe ocurrir*¹⁰⁹; lo opuesto es abyección, complicidad con aquellos que pretenden perpetuar estados injustos de explotación y enajenación; en este sentido, explica que todo objetivo bueno y grande que la persona se representa primero en su mente – al no poder ser comparado dicho ideal por su grado de perfección con nada- actúa en el sujeto como “una exigencia”, como un deber, tal “como si poseyera un querer propio que se dirige hacia un deber ser, hacia un perfectum”¹¹⁰.

Dicho de manera simple, para Bloch hacer todo lo posible para mejorar la situación humana propia y ajena es un deber irrestricto; si los mejores y más nobles sueños de la humanidad desembocan en una lucha por la utopía de un mundo perfecto es porque el soñador lo desea y debe realizarlo; hasta aquí se comprende porque la función del sueño diurno es mantener vivo en el ser humano el afán de no renunciar a aquello que anhela, y como la esperanza se materializa claramente cuando sabe que mediante su esfuerzo superará algún día su condición de carencia y sufrimiento¹¹¹.

Aquí queremos referirnos a una idea “pilar” de Bloch que completa el sentido de su concepción de *la esperanza* como verdadero *principio entitativo y ético*: “La filosofía

que las utopías no pueden descalificarse argumentando abstracción porque, justamente, su papel es ser modelos que muestran mediante una descripción objetiva y detallada aquello que no funciona en la realidad pero también aquello que *debe ser*; aún más, los que menosprecian a las utopías o que ven en ellas quimeras ridículas se encuentran satisfechos con la realidad imperante pero no porque sea perfecta, buena y justa sino porque pretenden que todo siga igual para seguir beneficiándose o para no tomarse el trabajo y la responsabilidad de luchar por mejorar la situación.

¹⁰⁸ *El Principio Esperanza* [1], p.183.

¹⁰⁹ *Idem*

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 205

¹¹¹ En este contexto adquieren sentido las palabras de Bloch cuando profiere que: “los sueños pueden contener un impulso infatigable dirigido a lograr lo que ha pintado la fantasía”. *Ibidem*, p.119.

tendrá que tener conciencia moral del mañana, tomar partido por el futuro, saber de la esperanza, o no tendrá ya saber ninguno”¹¹².

Efectivamente, Bloch supone que la filosofía tiene el deber de realizar un análisis de la esperanza porque, dicho llanamente, lo que la anima como quehacer es su dimensión práctica, un compromiso ético que consiste en trabajar para combatir la deshumanización del mundo; de aquí su hincapié en perfeccionar la esperanza, en volverla docta, de modo que reúna saber y praxis. Si los ideales reunidos o abrazados por la utopía deben orientar la praxis humana y si además la persona no puede ignorar sus deseos más hondos de felicidad cristalizados en la exigencia de humanizar el mundo, de luchar por mejores condiciones de vida, entonces, estamos llegando al corazón del problema porque esto implica que la persona al descubrir y asumir este acontecimiento no está haciendo otra cosa que templar su voluntad en la esperanza o llevando a cabo *la unión entre voluntad y esperanza*.

Creemos que esto es lo que significa designar: “la utopía como esperanza consciente guiada por lo todavía-no”, cuyo objetivo es el mejoramiento del mundo¹¹³.

Cuando se lleva a cabo la unión entre voluntad y esperanza, sostiene Bloch, la esperanza humana “no se deja apagar por nada” de lo que muestra la pobre experiencia de lo que ya ha acontecido, incluidos los reveses históricos y las desilusiones¹¹⁴; es como si la

¹¹² *Ibidem*, Prólogo p. 30.

¹¹³ *El Principio Esperanza* [1], p. 184.

¹¹⁴ Josef Pieper otro gran filósofo de la esperanza objetó a Bloch no haber tomado en serio grandes catástrofes históricas como Hiroshima, que en su opinión representa *la posibilidad real de una autodestrucción de la humanidad*, a la hora de elaborar su filosofía de la esperanza con todo y que conciba la historia como un proceso que se encamina al reino de la libertad; nosotros queremos señalar que no hemos encontrado en el material del que nos hemos servido- que no es toda su obra, ni todo lo que se ha investigado sobre su fecundo pensamiento, sino, por el contrario, apenas una minucia, - ninguna alusión a esa catástrofe, sin embargo, nos parece que no desconoció ni ignoró de lo que es capaz el ser humano únicamente por afán destructivo, prueba de ello es su alusión expresa al fascismo y a las guerras como factores que abonan la angustia existencial: “*La sociedad burguesa se ha basado hasta ahora, se basa todavía hoy por su estructura, en la libre competencia, es decir, en un relación antagónica [...] la hostilidad así estatuida, más aún, requerida entre los individuos, produce una angustia incesante; y ésta no necesita la libido ni el acto del nacimiento para entrar en función. La angustia está dada suficientemente con esta estructura del mundo externo, sobre todo cuando este mundo nos ha traído dos guerras mundiales. Y con la producción de angustia por el fascismo, además, que apenas necesitaba un trauma infantil para desencadenarse*”.

Ibidem, p.115. Consideramos que Bloch sí tuvo presente cada revés histórico y la posibilidad del fracaso de la humanidad, por este motivo sus reflexiones son tan valiosas e iluminadoras, porque a sabiendas de esto su apuesta es por la esperanza y la razón práctica como únicas vías para salvar a la humanidad del aniquilamiento y de la degradación; con la exposición de esta idea cerraremos esta parte sobre Bloch.

persona conjurara: *no quiero y no deseo darme por vencida, no quiero ni deseo renunciar a mis esperanzas de felicidad ni de plenitud*. Bloch afirma:

“En la esperanza consciente y sabida no hay nada débil, sino que una voluntad la penetra: debe ser así, tiene que ser así. Con toda energía surge aquí el rasgo desiderativo y volitivo [...] El paso erguido se presupone, una voluntad que no se deja apagar por nada de lo que haya podido llegar a ser, y que tiene su campo propio en este paso erguido. Este punto peculiar en el que el hombre puede encontrarse y desde el cual reacciona ha sido designado abstractamente en la autoconciencia estoica con las siguientes palabras: *si el mundo se desploma, sus cascos alcanzarán a un impávido*”.¹¹⁵

i) La Docta Spes

Ahora bien, una vez que ya hemos explicado la unión entre voluntad y esperanza como condición de posibilidad para que ésta última sea principio práctico y no mera disposición afectiva o psíquica, es menester insistir en que la esperanza tiene un solo objetivo, un “contenido supremo” denominado por el filósofo hebreo *Bien Supremo*¹¹⁶, que representa un *estado de plenitud y libertad plena* que no se ha realizado en ningún sitio, pero cuya realización es posible: “La libertad de la función utópica centra, empero, su actividad y su propio ideal en significar objetivamente y dotar de libertad al <<ser como ideal>> (bien supremo) que aún no ha llegado a ser, a ese ser que se desenvuelve con posibilidades reales en las amanecidas, en la frontera del mundo en proceso”.¹¹⁷

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 184 y s. Bloch se refiere expresamente a Kant con motivo de la conciencia y fortaleza estoica, como aquél pensador que “*construyó, al menos postulativamente, un mundo más hermoso; [...] el mundo de la espontaneidad volitiva, el lugar de aquel punto peculiar desde el que el sujeto se reserva la libertad de una reacción contra lo que no debiera ser*”.

Por otro lado, una erudita del pensamiento kantiano me hizo ver que Kant no sólo construyó postulativamente un mundo mejor, sino realmente puesto que el deber moral no es una ficción teórica sino algo real e imperioso que resuena en el interior del ser humano y le permite actuar de determinado modo, aún contra aquello que puede resultarle cómodo o beneficioso; atendiendo a esta observación diremos algo sobre esto llegado el momento.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 213. Bloch dice claramente: “ [...] lo ideal tiene un correlato en los contenidos de la esperanza de la latencia-tendencia; y este correlato hace posible ideales éticos como modelos, ideales estéticos como premostración, que apuntan a un algo que va a hacerse posiblemente real. Estos ideales rectificadas y adecuados por la función utópica son, en su conjunto, los ideales de un contenido del mundo y del yo humanamente apropiados; y, por ello mismo, son [...] la esencia de lo ideal, modificaciones del contenido fundamental: el bien supremo [...] contenido supremo de la esperanza”.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 214; ya desde antes anunciaba: “[...] toda esperanza implica el bien supremo, la irrupción de la bienaventuranza [...]”. *Ibidem*, p. 142.

Finalmente, cuando la esperanza conjuga *teoría* (contemplación) y *praxis* (trabajo) ella se vuelve “docta”, una facultad intelectual que nos lleva a comprometernos con nuestros ideales y a trabajar incasablemente para transformar el mundo. Efectivamente, ya explicábamos que cuando la razón ilumina el sentimiento originario de esperanza la persona empieza a obrar también con conocimientos, si la esperanza no se reduce a pura interioridad ni apela a un más allá trascendente es porque el ser humano mediante su trabajo, mediante la praxis que surge de lo que es objetivamente posible y de su convicción esperanzada de que puede y debe transformar el mundo son suficientes para garantizar un futuro mejor y el “reino de la libertad”.

Mediante la esperanza la humanidad confía y proyecta un mundo mejor, pero con su trabajo realiza o ejecuta esa proyección, hace real ese mundo; aún más, a diferencia de Marcel que afirmaba que mediante un acto de amor y fidelidad la esperanza humana puede extenderse más allá de la muerte, para Bloch *la esperanza* queda encerrada en los límites del mundo material y *debe*, por ello, *cumplirse en este mundo*.

Como hemos venido exponiendo, la esperanza es un afecto originario que se encuentra enraizado en la existencia humana que mediante la reflexión se convierte en principio ético para orientar la praxis y que además debe generar nuevos modos de realidad más humanos o menos indignos paulatinamente hasta llegar al “reino de la libertad”. Así pues, mientras la realidad no sea algo absolutamente predeterminado y continúen surgiendo nuevos “espacios de configuración” la utopía compuesta de ideales seguirá orientando la marcha de la humanidad, por esto mismo, el triunfo o fracaso sólo dependerá del esfuerzo humano.

Justamente en este punto yace una de las críticas, a nuestro juicio, más delicadas que enfrenta la concepción blocheana de la esperanza y la expondremos en seguida.

j) El esperanzado: un mártir sin más allá

El objeto como la realización de la esperanza pertenecen al orden material del mundo, por tanto, la esperanza es realizable exclusivamente mediante el esfuerzo humano y con esto Bloch excluye toda esperanza que no dependa del ser humano mismo y que desemboque en la trascendencia. Y en virtud de que la persona concreta morirá antes de

ver y gozar del bien pleno tendrá que conformarse con saber que ha contribuido en el mejoramiento del mundo, dicho llanamente, que ha cumplido con su deber, sólo eso, sólo así.

Para Bloch *la muerte individual no determina el fin de toda utopía porque las nuevas generaciones heredan y toman en sus manos los ideales y las luchas que sus antepasados han labrado para marchar hacia delante, hacia la meta*. Desde esta perspectiva, es como si la persona de algún modo siguiera viviendo en las nuevas generaciones pero de manera *apersonal*. Por esto, Bloch no dudó en llamar a la persona que a sabiendas de que no hay un más allá pone todo su empeño y fe en la lucha por humanizar el mundo: *mártir sin más allá, héroe*.

En suma, *la inmortalidad* sólo existe para la humanidad como especie. Alguien diría que esto no es verdadera trascendencia y que una esperanza puramente material deja incumplido el anhelo profundo e individual de perdurar para gozar de toda la felicidad, quizá plenamente merecida. Que constituye un pobre consuelo ante la muerte pensar que algo de mí quedará en las generaciones venideras porque mi muerte acontecerá en la soledad más profunda, esto es, sin que mi prójimo pueda consolarme o tomar sobre sí mi vivencia.

Aunque para algunos pensadores la respuesta de Bloch a este problema no parezca suficiente tampoco pueden negar que vivir la esperanza como propone Bloch es ya un acto de amor a la humanidad y de trascendencia moral imprescindible, porque su concepción reestructura profunda y radicalmente la praxis, al mismo tiempo que nos presenta uno de los esfuerzos teóricos más acabados, precisos y portentosos de la historia del pensamiento sólo comparable con el de Kant.

Tomando como base la exposición esquemática que realizamos sobre la concepción de la esperanza de Bloch podemos resumir lo siguiente:

En primer lugar, *la esperanza es una característica de la materia*, materia que en sí misma es un conjunto de posibilidades aún no realizadas porque están en espera, por esto, el mundo es un proceso siempre abierto, un campo propicio para que se originen o surjan objetos y formas de realidad nuevas.

La potencialización de la materia es la llave que posibilita la “apertura del Ser”, de la realidad y de la existencia, en este sentido, la esperanza es el *principio de todo proceso material* que rompe el movimiento circular del ser orientándolo y jalándolo hacia un nuevo futuro; en este sentido, la esperanza es principio ontológico del mundo y de la historia.

En segunda instancia, *la esperanza es el apetito* en el que consiste el ser humano como ser insatisfecho, porque él mismo como la materia “es” una realidad no acabada, y su *indigencia* se manifiesta como *carencia e insatisfacción*. *La esperanza es el impulso o hambre* de superación que lo obliga a movilizarse y desarrollar sus capacidades para alcanzar un estado futuro más propicio.

En esta lucha por la supervivencia y por procurarse lo que le falta, por el anhelo humano de bienestar y felicidad, la esperanza se vuelve un motor que le empuja perennemente a progresar; la búsqueda de felicidad se escenifica en la *historia* como camino progresivo, abierto y no concluso que se labra con los esfuerzos de la humanidad; en este sentido, la historia es un *éxodo*.

Por otro lado, *la esperanza como modalidad de la conciencia es “lo todavía-no-consciente”*, que anticipa algo mejor y que se verifica en la capacidad humana de *soñar despiertos en bienes futuros* que incluyen al prójimo.

Hasta aquí la esperanza no era más que una disposición puramente anímica y afectiva que alentaba y proporcionaba fuerza al ser humano para subsanar sus carencia; pero, cuando la persona se vuelve consciente de la *dimensión del futuro* y proyecta el fin que debe seguir su voluntad, es decir, cuando la razón ilumina esa propensión anímica y afectiva se vuelve *esperanza inteligida*, esperanza razonada y auténtico principio ético capaz de orientar la praxis hacia el *Bien Supremo*, hacia un estado de plenitud.

Así, cuando la esperanza humana logra conjugar rectamente pensamiento (conocimientos) y voluntad para obrar (praxis) se vuelve “*docta spes*” guiada por la *utopía*, entendida como imperativo ético que marca lo que debe ocurrir para que el mundo sea mejor, para que la humanidad alcance la plenitud que tanto anhela y que se representa bajo el signo del *reino de la libertad* que, además, “debe cumplirse en este mundo” porque la trascendencia, como apelación a un más allá, es un falso consuelo,

enajenación en la que se refugia la humanidad para rehuir a su deber de luchar hasta el último momento por mejores condiciones de vida en el mundo.

Efectivamente, Bloch acepta que por la condición de carencia y finitud del ser humano la esperanza lo constituye pero no posibilita la apertura al misterio (inmortalidad del alma y existencia de Dios), a la trascendencia religiosa, para filósofos como Marcel o como Pieper que aceptan la dimensión religiosa del *donum* resulta insuficiente la pura praxis para alcanzar el bien pleno. Un creyente diría: “*espero más de lo que merezco*”, pues su esperanza en que el Ser Supremo al ver el esfuerzo humano se apiade y ayude tiene, como dice el poeta, las manos juntas.

Mientras que la persona atea y no por eso sin compromisos éticos proferiría “*espero lo que debo porque me esfuerzo y lucho por un futuro mejor*”; más adelante ya ponderaremos en qué se distinguen ambas posiciones, luego de haber escuchado los argumentos de Josef Pieper que defiende una postura religiosa, católica, para quien *el éxodo es, principalmente, promesa divina*.

k) ¿Puede frustrarse la esperanza?

Deseamos cerrar este apartado sobre Bloch con una pregunta que complementa su profunda, fecunda y crítica concepción de la esperanza: *¿Puede frustrarse la esperanza?*¹¹⁸

En esta misma obra filosófica que hemos venido utilizando encontramos esbozada su preocupación por *la posibilidad real del fracaso de la esperanza humana*: “El fracaso y el aniquilamiento son, sin duda, el riesgo constante de todo experimento procesual, el ataúd permanente junto a toda esperanza”¹¹⁹.

¹¹⁸ Ernst Bloch, “*Kann Hoffnung enttäuscht werden?*”, en *Werkausgabe*, vol. 9, Frankfurt, Suhrkamp, 1965, pp. 385-392. Traducción de Justo Pérez del Corral (Versión íntegra). La traducción española de este artículo se encuentra en: Carlos Gómez (ed.), “*Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*”, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 165-173. La pregunta de Bloch posee significación teórica y práctica para el ser humano pues, entre otras cosas, de no sostener un optimismo ingenuo seguramente irrumpe con frecuencia el miedo de que nuestras esperanzas fracasen definitivamente, sobre todo si tomamos en cuenta lo que acontece en el mundo, hechos y acciones que se presentan como verdaderos golpes mortales a la esperanza.

¹¹⁹ *El Principio Esperanza [1]*, p.364.

Y, también por ejemplo en este pasaje expresa la misma inquietud: “La esperanza desengañada vaga dolorosamente como un fantasma que ha perdido el camino de regreso al cementerio [...]”¹²⁰.

La primera respuesta que Bloch da a tan delicada cuestión es afirmativa, nuestra esperanza seguramente fracasará sobre todo si ella no se ha fundado previamente en un análisis concienzudo y racional, así como, en una planificación de sus posibilidades reales, es decir, si ella se basa en puras ensoñaciones y buenos deseos.

Pero, si la esperanza es fundada, mediada, sabedora o inteligida no sólo puede sino que incluso *debe ser decepcionada*, a primera vista esta respuesta de Bloch parece una broma o un engaño pero no es así, veamos por qué.

En primer lugar, *si la esperanza no corriera el riesgo de fracasar no sería esperanza sino seguridad*, en efecto, la esperanza no puede ser seguridad porque nada es definitivo, debido a su apertura al futuro. A diferencia de la falsa esperanza, *la Docta Spes* incluso fracasando siempre aporta sabiduría y aprendizaje *de cómo no se debe hacer algo*, al mismo tiempo que nos prepara para tomar las salvedades pertinentes que nos permitan triunfar, para el futuro; por esto Bloch dice que “su negatividad es constructiva”.

Ahora bien, ya anunciábamos que desde la perspectiva filosófica de Bloch *lo opuesto a la esperanza* no era la angustia sino *el miedo* porque éste encarna la posibilidad real del fracaso, esto es, de que no se cumpla lo que tanto anhelamos; esperanza y miedo, uno como magnitud positiva y el otro como magnitud negativa, expresan “*lo-aún-no-concluido*” y determinado, lo que todavía está en veremos y que en cualquier momento puede marcar la diferencia entre alcanzar todo o perderlo. Para Bloch el miedo es un compañero de toda la vida que tiene como función ponernos en guardia contra lo que amenaza nuestros anhelos y que si no se desborda en nuestro interior también nos impulsa a seguir trabajando.

Así pues, nuestra esperanza debe ser frustrable porque “no pacta” con lo que ya se encuentra configurado en la realidad sino con *lo que todavía no llega*, con lo que viene delante, con lo nuevo; la esperanza humana se tiene que encontrar en suspenso porque

¹²⁰ *Ibidem*, p. 237

su tarea es romper el círculo de la experiencia como repetición cíclica e inmodificable y principalmente porque guarda una relación absoluta y radical con la libertad. Desde la perspectiva de Bloch el ser humano está constituido para caminar hacia la plenitud pero también es radicalmente libre y puede renunciar a la felicidad o contribuir voluntariamente para que todo termine en la destrucción y no con el advenimiento del reino de la libertad.

De aquí que la historia humana se presente como éxodo, como un escenario abierto en el que no se puede predecir de modo contundente e infalible el triunfo o la derrota absoluta de la esperanza; lo correcto es hablar del mundo como “un laboratorio de posibilidades”¹²¹, en el que la última palabra, como dijo Bloch, no está dicha.

Ciertamente, por la libertad humana la historia se presenta como un campo abierto y como un sistema procesual cuyo fin es *un gran signo de interrogación*; si bien, el rumbo de la humanidad no se puede predecir una meta final como el Sumo bien o el reino de la libertad sí permite ver lo que no se debe permitir, lo que no debe ser porque contribuye en la degradación del ser humano (opresión, abandono o desprecio).¹²²

Otra característica de la esperanza ilustrada por la razón, auténtica o docta, es que *no cede ante los fracasos*¹²³, porque la frustración de nuestras esperanzas puede convertirse en un aliciente, en una “cuerda” para seguir intentando remontar la pendiente; en este rubro se inserta lo que en el pensamiento de Bloch se llama *optimismo militante o fe práctica*: “[...] la utopía concreta hace profesión de fe en el fácil estar en-camino, donde se halla el mismo <<ser verdadero>>, aún sin encontrar, o esencia de lo que el mundo <<propiamente>> o <<en sí>> podría, sin duda, ser”¹²⁴.

La “fe” que propone Bloch es un poder subjetivo que la persona debe cultivar para convencerse de que puede realizar todo lo que debe, todas las transformaciones necesarias para mejorar su vida y el mundo, en un acto de libertad la persona esgrime una fe inconvencible contra todos los fenómenos (guerra, muerte, sufrimiento, etc.) que pudieran minar, entristecer y debilitar su esperanza.

¹²¹ *¿Puede frustrarse la esperanza?*, p. 172

¹²² *Ibidem*, p. 170

¹²³ *Ibidem*, p.169

¹²⁴ *El principio Esperanza [1]*, p. 239-242.

Como se ve, para cultivar una esperanza como la que propone Bloch se requiere una fortaleza moral y espiritual como pocos han tenido en la historia, por esto no duda en decir que: “ser hombre en el sentido trascendental que constituye su fundamento significa traspasar”¹²⁵. Abrir caminos en nombre de la felicidad y dignidad humana; sin ignorar que mientras no alcancemos el reino de la libertad: “miedo y fe son los dos componentes de nuestra esperanza, que la determinan no como seguridad sino como un afecto práctico militante”¹²⁶.

Por esta ambivalencia de la esperanza sostiene Bloch: “*La esperanza está proyectada hacia el punto de la muerte como hacia el punto de la luz y vida, como un punto que no representa la última palabra para la frustración*”.¹²⁷

La pasión y el conocimiento que tuvo Bloch por la literatura y poesía es evidente tanto por su estilo de escritura como por los abundantes ejemplos y autores que utiliza a largo de su obra; hay un verso de Hölderlin por el que Bloch tuvo gran aprecio que dice, a propósito de que la frustración no representa la última palabra ni la derrota de la esperanza: <<Allí donde alienta el peligro, allí crece también la salvación>>.

Así pues, la esperanza no es frustrable de manera irrevocable, según las hermosas palabras de Bloch: “porque su labor es juzgar y mantener abiertos los caminos jamás desacreditables; incluso hasta el fin de Cristo fue de todos modos su comienzo”.

La esperanza seguirá al principio de todo anhelar humano, de todo proyecto, de toda lucha en contra de la denigración humana porque, finalmente, *aún seguimos esperando y trabajando para que lo mejor llegue*. Pero, también porque tal como enseñó Bloch, el *Abraham del siglo XX*, con pensamiento y acción la negación del futuro, la desesperanza y el absurdo como modos de existencia son insostenibles e insoportables. La esperanza no puede ser ni será seguridad absoluta pero es la única fuente en la que puede mitigar nuestra sed de sentido existencial.

¹²⁵ ¿Puede frustrarse la esperanza?, p. 173

¹²⁶ “El Principio Esperanza [I]”, p. 146.

¹²⁷ *Idem*.

3. Josef Pieper (1904-1997)

¿qué nos importa la edad dorada,
el mundo sin engaño,
el volver del hombre en sí, etc., si hemos de morir un día?,
¿qué esperanzas nos quedan mientras exista la muerte?
La esperanza se dirige a la salvación;
pero la salvación no es nada si no nos libera de la muerte
Josef Pieper.

a) Conocimiento y existencia poseen una estructura esperanzada

“¿Por qué habría uno de verse forzado a optar por la audición contra el uso de sus propios ojos [...] Qué es lo que podría impedir hacer uno y otro, ver y oír, filosofar y creer?”¹²⁸

Una de las tesis más importantes que esgrime Josef Pieper para respaldar su quehacer filosófico es que la disyunción entre filosofar o creer es falsa, pues en el acto filosófico entendido como acto existencial dirigido a percibir la totalidad, el sentido y verdad de la realidad¹²⁹ se conjuntan tanto lo *sabido* como lo *creído*. En todos los ámbitos el ser humano crea tomando como punto de referencia conocimientos teóricos exactos y creencias, porque el sujeto cognoscente no es conciencia desnuda en la que sólo se imprima información del exterior. De hecho, cuando la persona rechaza sus más hondas creencias y convicciones por temor a que la razón se contamine descarta la posibilidad de descubrir aspectos peculiares que quizá sólo él era capaz de ver. Por otro lado, la facultad de *apertura al mundo* sin límites ni prejuicios y sin descartar tanto lo común como lo extraño constituye la esencia propia del espíritu, de la razón que todo lo examina. Así, Pieper piensa que las creencias religiosas no le impiden al filósofo elaborar un análisis riguroso y profundo *del todo de la realidad humana*; como demostraron Descartes y Kant sin menoscabo de la racionalidad y objetividad epistémica. Asimismo, se puede decir que ahí en donde la razón es incapaz de seguir explicando, donde parece tocar los bordes y palpar sus límites esas creencias pueden

¹²⁸ Josef Pieper, *Defensa de la Filosofía* [trad. española de Alejandro Lator Ros], Barcelona, Herder, 1989, p. 140.

¹²⁹ *Ibidem*, p.52. Pieper explica que *filosofar* sólo es comparable con el *acto religioso* porque la filosofía pertenece a un ámbito que se encuentra fuera del mundo de la explotación y del rendimiento, es decir, de la mera utilidad, tienen su raíz en un acto de *libertad y amor desinteresado*, ya a la verdad, ya a Dios.

proporcionarle un asidero que le permita seguir caminando mientras supera el escollo; por esto, ahora nos toca darle la palabra a un filósofo que desde la fe católica acepta sin reparos ni conflictos su afán de saber en el más recto y profundo sentido del término, para quien la esperanza sin trascendencia no constituye una verdadera respuesta para el ser humano concreto que muere antes de verla realizada.

Pieper, como Marcel y Bloch, también piensa que la esperanza humana tiene su origen en nuestra *situación existencial de caminantes*, tanto el conocimiento como la existencia misma poseen una estructura esperanzada porque expresan labores que no terminan, inacabadas: “[...] quien toma sobre sí el empeño de reflexionar sobre el todo del mundo y de la existencia [...] ha puesto con ello el pie en un camino que acá abajo no cubrirá nunca hasta el fin. Está siempre <<en camino>>; nunca se da a la pregunta una respuesta definitiva, nunca queda satisfecha la esperanza”.¹³⁰

El ser humano considerado en su totalidad se encuentra inacabado durante toda su vida, es pues, un *viator*, sin importar cuan múltiples y variadas sean las metas alcanzadas, siempre queda algo por saber, querer o hacer. En este sentido, vivir y conocer son afanes siempre inconclusos que se estructuran bajo el signo de la esperanza. La función de la esperanza es mantener permanentemente abierto el deseo de continuar, de seguir, por esto, es propio de la naturaleza de la esperanza el *todavía no*, que señala que *existe una meta que aún no se ha alcanzado*¹³¹. La esperanza es la responsable de mantener abierto el deseo de seguir caminando pero también constituye una *respuesta a la inseguridad existencial o angustia del ser humano* que “todavía no es plenamente” y que en cualquier momento puede no sólo fracasar sino morir. Que la existencia humana se presente como algo inacabado significa que, según palabras del mismo Pieper, ella es “más que un no” y al mismo tiempo “menos que un sí” a la que no le corresponde la seguridad absoluta que descansaría en una posesión plena pero tampoco la resignación ni la renuncia sino únicamente la esperanza, en este sentido, es la respuesta más acorde a nuestra existencia itinerante e insegura, esto hace que el ser humano posea una naturaleza dada (ser mínimo) y, al mismo tiempo, una orientación hacia su realización plena, esto es, que se encuentra abierto hacia el porvenir en el que se pueden realizar sus posibilidades.

¹³⁰ *Ibidem*, p.98-99

¹³¹ *Cfr. Conceptos fundamentales de la teología*, Tomo I, p. 464-468.

Para Pieper la búsqueda filosófica ejemplifica un trabajo afianzado en la esperanza puesto que ni la esencia o totalidad de las cosas ni la realidad se da en una sola comprensión o intuición, del mismo modo que no siempre resultan acertadas ni fecundas todas las investigaciones que emprende la razón:

“Tocante a la posibilidad de dar respuesta a la pregunta filosófica y a la cognoscibilidad o incognoscibilidad de su objeto, se puede decir en resumen: puede muy bien suceder que al que filosofa se le enturbie su serena imparcialidad o que se fatigue o falle su energía mental. Dos cosas, sin embargo, no pueden ocurrirle en su camino. Por una parte, nunca tropezará en el objeto con una barrera que le impida sencillamente seguir adelante; además nunca llegará al término de su camino, es decir, al punto, en el que halle una respuesta definitiva a la pregunta que lo había puesto en marcha”.¹³²

Como primera aproximación, para Pieper es un hecho que la existencia y el conocimiento se encuentran positivamente estructuradas bajo el signo de la esperanza por su inacabamiento, ahora tratará de ver si la esperanza también puede responder de modo distinto al nihilista el problema de la *inseguridad existencial* inherente a la fragilidad de nuestra condición y a la problemática del sentido de la historia.

b) Presunción y desesperación modos degenerados de ser

Más adelante explicaremos con mayor detenimiento en qué sentido la esperanza constituye la respuesta más acorde a la condición humana y la manera en que esto se conecta con la historia; por ahora, en virtud de que estamos iniciando la reconstrucción, nos parece pertinente seguir exponiendo los rasgos generales.

Efectivamente, a juicio de Pieper existen dos modos “degenerados de ser” que niegan el hecho ontológico del *status viatoris* del ser humano porque cancelan el futuro y la esperanza, ellos son la *presunción* y *desesperación*.¹³³

Ambos estados anulan la esperanza porque para surgir y mantenerse necesita contar con un tiempo abierto en el que todo pueda ocurrir. En el caso de la *presunción* el error que cometemos es *anticiparnos* a la consumación irrestricta de lo que esperamos,

¹³² *Defensa de la Filosofía*, p.92

¹³³ *Conceptos fundamentales.*, p.466

tomando como referente suficiente una *seguridad absoluta* que emana de nuestras propias fuerzas, esto es, ignoramos la inseguridad existencial y fragilidad humana, en suma, los vuelcos fortuitos que trastornan y modifican irremediamente nuestra existencia.

En el caso de la desesperación el error consiste en anticipar la no consumación de un proyecto práctico y la imposibilidad absoluta de que la humanidad alcance, algún día, el bienestar absoluto, esto es, negamos la posibilidad de que lo anhelado llegue como si la humanidad fuese indigna e incapaz de alcanzar la felicidad; en ambos casos *voluntariamente* el ser humano *se precipita y determina el futuro*, se ata al presente y clausura el futuro porque excluye la “posibilidad” con respecto al porvenir.

Por otro lado, a juicio de Pieper la esperanza en el porvenir nunca se apoya sólo en un cálculo racional porque aunque la esperanza siempre supone algo bueno, bienvenido y amado no deja de entrañar cierto grado de inseguridad e incertidumbre debido a nuestra condición existencial, a un conjunto de condiciones externas e internas que no controlamos porque se sitúan más allá de nuestra voluntad como fracasos, pérdidas materiales, enfermedades, dolor, sufrimientos, vejez y muerte.

En efecto, cuando tenemos la seguridad de que todo lo que esperamos se realizará tal como hemos planeado deja de ser esperanza para convertirse en “saber absoluto”, sin embargo, esta afirmación no entra en contradicción con el hecho de que la esperanza humana sí requiere de un mínimo de *confianza* y *certeza* en que es posible alcanzar lo bueno que esperamos pues de lo contrario sería sólo un sentimiento, un espejismo incapaz de sostenernos.

Si nos preguntamos cuál debe ser la actitud más congruente con el hecho ontológico de ser seres en camino para quienes *no hay nada definitivo* y cuya fragilidad e indefensión más patente es el hecho de morir y errar gravemente en cualquier momento de la existencia, el penador católico responde: “El que espera realmente no anticipa nada; se muestra abierto a una realización futura, de la que al mismo tiempo sabe que desconoce sus medidas y su tiempo”.¹³⁴

¹³⁴ Josef Pieper, “*Esperanza e Historia: cinco conferencias en Salzburg*” [trad., del alemán por DIORKI], Salamanca, Sígueme, 1968, p. 30.

c) Esperas y esperanza fundamental

Ahora bien, Pieper distingue dos tipos de *esperanza*, primeramente, las *comunes* o naturales que se encuentran referidas a objetos materiales, mundanos, que la persona necesita para vivir con determinada calidad como la salud física o el trabajo y a todo aquello que contribuye en su realización personal, con su felicidad, como el afecto o el bienestar emocional; todas estas esperanzas hacen alusión a un futuro mundano que se expresa con el vocablo “espero que...”; son esperas o proyecciones hacia el porvenir cuyo incumplimiento nos afectan según el grado de importancia otorgado.

Otra característica importante de estas esperanzas cotidianas es que se frustran con facilidad porque se encuentran sustentadas en objetos pasajeros, incesantes y múltiples, sencillamente, en el afán de posesión. Por esto, las esperas mundanas cambian en la medida en que la persona modifica su querer o evoluciona, según los avatares y las necesidades que la vida misma le va imponiendo.

Pero junto a estas esperanzas diarias cohabita una *esperanza fundamental* que se encuentra orientada a la *salvación que no ocurre en el mundo natural*¹³⁵, a diferencia de las primeras, la esperanza fundamental no tiene un contenido determinado y definible, se caracteriza por trascender todos los objetos materiales conocidos e imaginados por la persona. La esperanza fundamental expresa un “yo espero absoluto”, un deseo profundo de plenitud, de *felicidad*, como en el caso de las esperanzas cotidianas, pero *absoluta*.

La esperanza fundamental no se encuentra dirigida ni relacionada con algo que se pueda tener o desear sino con “aquello que se es”, es decir, con el ser íntimo y más profundo de la persona; para Pieper esta esperanza posee un sentido genuino e intransferible que va más allá de cualquier orientación política y que no se reduce, como defendiera Bloch, al mundo de la sola praxis, llámese trabajo, ciencia, técnica etc., al ámbito de lo “planificable y factible”¹³⁶; por el contrario, esta esperanza que cristaliza el afán de felicidad plena abre la posibilidad para que la persona posea un “futuro inagotable”.

Pieper es más afín al espíritu de Marcel cuando piensa que la esperanza auténtica surge cuando la persona se libera del afán de poseer; aunque coincide con Bloch en que uno

¹³⁵ *Ibidem*, p. 25 y siguientes.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 83. En esta misma página afirma: “es propio de la naturaleza del ser humano como ser que verdaderamente espera, esperar una plenitud que él no puede darse”.

de los elementos que hace de la esperanza humana algo simplemente irrenunciable es el deseo de bien universal y felicidad plena que en su vocabulario se denomina *beatitud*. Esta noción de *esperanza fundamental* en el pensamiento de Pieper es más que “propaganda teológica”¹³⁷ porque designa el *cumplimiento pleno de la persona a quien no le quedaría nada por desear ni objetiva ni subjetivamente, en tanto apaciguamiento perfecto y último*¹³⁸:

“La salvación no es entendida como una cosa pastoral, perteneciente a un dominio teológico, del más allá o como algo endomingado, sino más bien de manera suprema como algo real y sereno: el ser-salvado (Heil-Sein) o el ser-pleno; el apaciguamiento decisivo y más profundo; la posesión de aquello que importa para ser coronado de éxito, no desde un cierto punto de vista, sino coronado de gloria simplemente, como ser humano”.¹³⁹

La esperanza existe como “acto personal” que remite al ser humano a un ámbito existencial más significativo y profundo para su ser que el del “tener y hacer”; como prueba de que la distinción que acabamos de reseñar es del todo pertinente y necesaria Pieper apela a la experiencia de aquellos que pese a no tener racionalmente hablado motivos para seguir esperando no renuncian a su esperanza, por paradójico que resulte la esperanza fundamental surge, únicamente, cuando el resto de las esperanzas comunes se desvanecen definitivamente, cuando *se destruyen y pierden su sentido*: “Todo profundo desmoronamiento de una esperanza dirigida hacia algo que nos sale

¹³⁷ Bernard Schumacher, *Una filosofía de la Esperanza: Josef Pieper* [Trad. María Cristina Mazzoni], Navarra, EUNSA, 2005. Antes que nada deseamos manifestar lo mucho que debemos a este libro pues nos permitió conocer textos de Pieper que no se encuentran traducidos a nuestra lengua. Ahora bien, nos parece un acierto que Schumacher haga ver que *la esperanza fundamental* como cumplimiento pleno de la persona se encuentra no sólo en Pieper sino en varios filósofos, psicólogos y médicos, como haremos hincapié más adelante. Nosotros ya hemos visto el caso de Bloch, que desde una perspectiva materialista y atea defiende que la historia es un proceso abierto y dinámico que terminará con la instauración del *summum bonum* en el que la persona alcanzará su plenitud existencial; así no debemos extrañarnos de que Pieper retome dicha concepción pero desde una perspectiva religiosa; la esperanza fundamental entendida como *beatitud* es el equivalente a lo que en otros conceptos se representa con imágenes como felicidad total, reino de la libertad o Reino de Dios en la tierra, es decir, como realización plena de la persona que para Pieper no se realiza en el mundo empírico.

Por otro lado, en la lengua griega el término que designaba lo entero, lo completo era “holos”; parece que no es accidental que entre los términos salvación y salud (en sentido terapéutico) exista parentesco, de hecho, comparten la misma raíz indoeuropea, es así que estar *sano* equivale a estar *entero, intacto y completo*; haciendo una breve comparación lingüística tenemos lo siguiente, por ejemplo, en inglés: whole (entero), wholeness (totalidad), wholesome (sano); de donde se deriva holy (santo, sagrado); también en alemán los términos heilig (santo) y heil (entero) se encuentran relacionados. Entonces, *estar completo, pleno, totalmente realizado, equivale a ser salvo* y esto no es otra cosa que *alcanzar la propia plenitud existencial*.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 103.

¹³⁹ J. Pieper, *Glauben, Hoffen, Lieben*, apud Schumacher, *Op. cit.*, p.104.

interiormente al encuentro puede ocultar en sí la probabilidad de que <<la>> esperanza sólo se vuelva a su verdadero objeto en ese momento y de que, en un proceso de liberación, se cree un ámbito existencial de mayores dimensiones”.¹⁴⁰

Y en otro escrito se lee:

“Innumerable esperas pueden ser frustradas, fracasar, mostrarse como ilusorias y vanas, sin que por eso el ser humano deba convertirse simplemente en desesperado; aparentemente no hay más que una sola esperanza, la esperanza de algo cuya pérdida dejaría al ser humano simplemente sin esperanza, de manera que se podría y se debería decir de él que ahora simplemente ya no tiene esperanza”.¹⁴¹

La esperanza fundamental adquiere realidad para la persona cuando en situaciones existenciales difíciles reconoce su incapacidad de poder “por sí mismo” mediante sus propios esfuerzos superar su situación de sufrimiento e impotencia, de desesperanza, cuando palpa como expresa bellamente Schumacher “el fundamento desnudo de su existencia”¹⁴². Las dos figuras que Pieper tuvo en mente a la hora de rescatar un ámbito distinto al de la sola praxis para la esperanza fueron el enfermo incurable y el mártir, ambos constituyen claros ejemplos de situaciones desesperadas en las que ninguna espera se encuentra racionalmente justificada.¹⁴³

La raíz de la esperanza fundamental se encuentra en la inclinación íntima y espiritual que el ser humano tiene hacia la posesión del “sumo bien”, hacia la realización y

¹⁴⁰ J. Pieper, *Esperanza e Historia*, p.28

¹⁴¹ J. Pieper, <<Über die Hoffnung der Kranken>>, Werke, t. VIII, *apud* B. Schumacher, *Op. cit.*, p.98.

¹⁴² *Una Filosofía de la Esperanza*..., p. 125.

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 82-101. Resulta fundamental señalar que Pieper no llegó a la *esperanza fundamental* sólo mediante especulación teológica pues, según explica detalladamente Scumacher, revisó con detenimiento la obra del médico alemán Plügge quien realizó estudios empíricos (entre 1949 y 1950) en enfermos incurables y sobrevivientes de tentativas de suicidio, para constatar que efectivamente existen dos tipos de esperanzas, unas pasajeras y otra fundamental.

En el caso de los enfermos incurables ocurre que sus múltiples decepciones parecían desembocar en una esperanza invencible que aparecía cuando perdían todo punto de apoyo, no obstante, el desmoronamiento de sus esperanzas más reales y apreciadas seguían esperando “algo mejor”.

En opinión de Pieper como en el caso de estos enfermos incurables en el del *mártir* no se podría explicar satisfactoriamente si no aceptamos la existencia de la esperanza fundamental, pues elige libremente ofrendar su vida, morir en aras de algo que no tiene referente empírico, con la convicción de que su esfuerzo no es gratuito. El mártir ejemplifica una relación positiva frente a una situación desesperada en la que ninguna espera mundana tiene ya sentido, así, parece que sólo puede sostenerse si posee una esperanza fundamental, de otro modo, no parece tener explicación el hecho de que corra hacia la muerte. El mártir encarna una figura histórica y empírica que nos interpela, haciéndonos pensar que constituye un absurdo práctico, una injusticia, que un sacrificio de esa envergadura desemboque en la nada.

felicidad plenas, se puede decir que la esperanza fundamental se haya inserta en nuestro ser de modo tal que cuando esperamos cualquier bien en el fondo lo hacemos animados por ésta que nos señala que su posesión contribuirá al cumplimiento de nuestra plenitud. Pero sólo puede haber esperanza fundamental verdadera, profunda y no pasajera cuando existe en la persona *apertura y capacidad de recibir*.

d) La dimensión del donum y la gratitud

Ahora bien, el ámbito existencial de mayores dimensiones al que el ser humano puede acceder cuando está devastado y en el que se encuentra la verdadera esperanza es el ámbito del *don* o de la *gratuidad* que muestra que, por un lado, la esperanza humana no se reduce a lo que él pueda alcanzar por sí mismo y, por otro, que su felicidad no se reduce a logros puramente materiales.

Pieper explica que el ser humano de la “praxis absoluta” es incapaz de llevar a cabo una verdadera *apertura a un otro* puesto que en todo momento se encuentra centrado o, mejor dicho, encerrado en una dinámica del tener y del hacer. El trabajo personal por la autonomía moral, intelectual, laboral, etc., es necesario para madurar y crecer pero no debe desembocar en la ilusión de pretender que no se necesita nada de nadie para lograrlo. Pieper hace ver que la autosuficiencia se convierte en *presunción* cuando la persona se niega a recibir algo de otro ser; es fácil imaginar que una de las consecuencias prácticas de esta especie de autosuficientismo es que genera un desierto afectivo; pero veamos con mayor detenimiento lo que se encuentra aquí entramado, porque en la concepción de Pieper *la metafísica del don* se encuentra en el corazón de la noción de esperanza fundamental.

Debido a la importancia y delicadeza de este punto también nos apoyaremos en algunas reflexiones que realizó el filósofo alemán Balduin Schwarz quien, como pocos, presenta un análisis concienzudo, esmerado y profundo del fenómeno del agradecimiento y que curiosamente coincide con Pieper en que el reconocimiento de esa dimensión del don puede ayudar a rescatar al ser humano y develarle un mundo más significativo que se encuentra más allá de lo pragmático.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Balduin Schwarz, *Del Agradecimiento* [trad. del alemán de Juan Miguel Palacios], Madrid, Ediciones Encuentro, 2004.

La dimensión del donum inicia cuando en un acto de libertad alguien quiere *gratuitamente* dar algo a otro ser, sin hacerlo sentir disminuido en su humanidad, sin arrogancia, a sabiendas de que su don puede ser rechazado.

Asimismo, el hecho de que sólo algunos seres humanos puedan abrirse a la dimensión del donum no radica en alguna facultad o virtud difícil de adquirir, como podría pensarse, sino en una disposición del corazón llamada *humildad*, pues lo que hace difícil que el ser humano esté abierto y presto a recibir es su incapacidad de agradecer, de reconocer que existen acciones de otros que surgen por “auténtica benevolencia”; Pieper es acertado cuando señala: “No poder recibir, incapacidad de querer recibir, se trata de la petrificación del corazón, que no quiere que le suceda cosa alguna”.¹⁴⁵

En primer lugar, *los dones son signos* de amistad, afecto, cercanía, en suma, *de amor* mediante los cuales el otro acepta y afirma nuestra persona, con los dones que nos otorga dice *sí* a lo que somos como seres humanos, por ello la dimensión del donum presupone una relación auténtica en la que dos seres reconocen su valía, así pues, en ese acto de “dar y recibir” no hay codicia en el que recibe ni soborno en el que da.

En segundo término, los dones pertenecen a la esencia del regalo pues se dan de manera voluntaria y libre, esto quiere decir que no se pueden exigir, así, en un don se recibe la donación del otro y esto significa que: “El otro quiere que disfrutemos de su don [...] que lo reconozcamos como lo que es: signo y prenda de la <<palabra>> interior que nos dice desde su centro personal y que debe abrazar a nuestra persona en su totalidad y tocarla en lo profundo”¹⁴⁶.

Se dice que Balduin Schwarz (1902-1993) por su itinerario existencial y teórico merece ser llamado filósofo; cultivó un método de investigación llamado *realismo fenomenológico* que consiste en descomponer un fenómeno para extraer las razones y el sentido intrincado en él, al mismo tiempo que se realiza un esfuerzo para comprender cómo es que ese conocimiento o vivencia es universal y que conecta a la humanidad. De aquí que Schwarz, literalmente, sacuda la razón y el corazón del lector.

El pensador del que aprendió el arte del análisis puro de la comprensión fue Edmund Husserl, pero el que signara más hondamente su quehacer existencial y teórico fue su maestro y amigo Dietrich Von Hildebrand, de quien más adelante, en el apartado introductorio sobre Kant, diremos algo, pues los análisis que realizó sobre la afectividad espiritual son muy valiosos para nuestra indagación. Por otro lado, Schwarz como Bloch, corrió la misma suerte que otros pensadores disidentes, vio interrumpida su labor universitaria cuando el partido nacionalsocialista subió al poder político en Alemania, abandonó su patria y empezó su recorrido por Austria, Suiza y Francia hasta que finalmente en 1941 emigró con su familia a Estados Unidos; en 1964 ocupó el puesto de profesor en la Fordham University de New York; más tarde le llamaron para dirigir el Instituto de Filosofía de la Universidad de Salzburgo.

¹⁴⁵ J. Pieper, *Musse und kult*, apud Schumacher, *Op. cit.*, p. 28.

¹⁴⁶ *Del Agradecimiento*, p.29

Schwarz explica que el *donante* siente que debe dar ese don a la persona que es “acreedora de su amor”, sin embargo, él no vive su propio don ni el amor o el afecto que lo inspira en tanto que en él, el acto de dar se manifiesta como un acto querido, es decir, libre¹⁴⁷.

Por lo que atañe al *receptor*, este experimenta que se le da algo libremente y que bien pudo no habersele dado pues no ha hecho algo anterior para hacerse merecedor de ese regalo, también sabe que necesita el don porque subsana una carencia.

Por otro lado, no basta que el receptor disfrute del don otorgado pues en el regalo va implícito un algo más que el donante quiere que apreciemos, ese algo más es su mensaje de *amor, su intención amorosa*; por este motivo explica Schwarz que si el receptor no reconoce esta intención será incapaz de *agradecer verdaderamente* y de *corresponder*, con todo y que siempre habrá una imposibilidad de devolver o pagar plenamente un donum al donador.

Por todo lo que hemos venido diciendo podemos ver que la *gratitud* no es otra cosa que *reconocer la bondad del otro*, del donante que ha hecho posible que experimentemos la dignidad de nuestra persona, lo que somos como ser humano al margen de lo que tengamos, lo que podamos hacer y dar. Asimismo, la gratitud como *respuesta al acto de amor por el cual* se recibe un regalo también permite reconocer que somos seres que necesitamos de *ayuda*, es decir, que nuestra existencia, bienestar y felicidad *dependen de la ayuda* que otros nos presten *porque somos seres que no nos bastamos a nosotros mismos*.¹⁴⁸

Por paradójico que parezca mediante un acto de amor de otro ser comprendemos y sentimos que somos dignos de amor, nada más por existir, pero también el acto de amor del donante hace manifiesta la verdad de la situación humana, esto es, que es menesterosa y frágil. En la vivencia del agradecimiento si la persona es *humilde* se revela lo mucho que necesitamos del prójimo.¹⁴⁹

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 30.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p.34.

¹⁴⁹ Por supuesto que existen varios mecanismos que el ser humano utiliza para evitar sentir agradecimiento y para no reconocer la condición humana, por ejemplo, pensemos en el caso del *orgullosa* cuya mejor defensa es alimentar un resentimiento contra el amor al prójimo; generalmente elige como fundamento de lo que piensa y de lo que aspira el *no verse forzado nunca a tener que reconocer que necesita ayuda*, al mismo tiempo que vive la afirmación de su persona mediante el amor que le ofrece el

Esto último nos remite a la contracara del fenómeno, al hecho de que el ser humano puede voluntariamente negarse a recibir el amor o los dones que el prójimo le ofrece y buscar en cada don otorgado un resquicio de interés, de utilidad o maldad para no tener que agradecer y para ocultarse a sí mismo la condición que comparte con el resto de los seres humanos. *Miedo y orgullo* son dos aspectos que pueden dificultar que el ser humano se disponga a recibir y a reconocer este ámbito pero no sin su consentimiento.

Por otro lado, el simple hecho de reconocer los dones que el prójimo y la vida misma nos han proporcionado propicia en nosotros una especie de *curación* porque permite que superemos la envidia y autocompasión. Efectivamente, al asumir una actitud de agradecimiento la persona es capaz de valorar las cosas buenas que ha recibido y encontrar descanso, al mismo tiempo que se libera de sentimientos corrosivos que le amargan la existencia; y todavía es más interesante el hecho de que como consecuencia de infravalorar el ámbito de la gratuidad es que nos revela que somos incapaces de aquilatar y abrazar en su valor real lo que decimos que amamos, es decir, que amamos con indiferencia y *poseemos ingratamente lo que nos hace felices*: “El dolor y la aflicción por la pérdida de un gran bien muestran el plano profundo en que hubiera debido situarme para recibir con agradecimiento lo que se me había dado”.¹⁵⁰

Así, basten estas breves acotaciones para comprender que el ámbito del don va más allá de una concepción religiosa porque es expresión de una relación profunda que el ser humano entabla desde lo más valioso y significativo de sí mismo con todo lo que recibe a lo largo de su existencia del mundo y del prójimo.

e) Amor, esperanza y trascendencia

Pieper extiende la metafísica del don y la apertura al campo del conocimiento, pues, en su opinión sólo el que “contempla la realidad silenciosamente y se deja penetrar por

prójimo como una negación, es decir, vive la ayuda que le prestan como una agresión, poniendo en duda el desinterés con que se le presta tal. *Ibidem*, p. 35-40. Por otro lado, explica Schwarz que para sentir la dicha de haber recibido un bien se requiere una actitud interior no solo de humildad sino también de reverencia.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 42.

ella”¹⁵¹ es capaz de ver que la realidad no se agota en su aspecto pragmático, en este sentido afirma:

“el filosofar (en cuanto reflexión sobre la realidad total y como la realización más pura posible de la *theoria*) significa oír en forma tan absoluta y total que este silencio que oye no se vea perturbado ni interrumpido por nada ni siquiera por una pregunta”.¹⁵²

La comprensión plena, absoluta, total y definitiva de una cosa es algo inalcanzable para el ser humano porque el intelecto humano no es el origen de la esencia ni de la existencia de las cosas, ellas son, desde la perspectiva de Pieper, pensadas y queridas por la voluntad divina de Dios, y ante ese hecho sólo cabe contemplar “silenciosamente”, esperando con humildad y paciencia que *algo se muestre*, que algo nos sea ofrecido: “[...] las cosas, por lo que a ellas mismas se refiere, son cognoscibles hasta lo último por el hecho de proceder de la infinita claridad del Logos divino, y que sin embargo, para nosotros, son insondables, también por el hecho de proceder de la infinita claridad del Logos. Es algo que no es posible captar empíricamente”.¹⁵³

Un lector escéptico podría preguntarse ¿pero en virtud de qué Dios querría ofrecerle o mostrarle al ser humano “algo” teórica y prácticamente hablando?

La respuesta para Pieper es simple, por *amor*, por lo menos así lo revela el hecho de que al prescindir de toda “utilidad” y “aprovechabilidad” lo único fuerte y grande que queda es el amor.

Desde esta perspectiva, las cosas y lo existente se muestran como buenas en sí mismas; aquí yace una idea clave e imprescindible para comprender la esperanza piperiana, ésta expresaría que, por un lado, es necesario un acto de amor confiado y positivo, de conformidad para aceptar la totalidad de lo real y, por otro, que debemos situarnos o partir de una metafísica distinta que asuma que “el Ser es anterior a la nada” y que *el ser*

¹⁵¹ *Defensa de la filosofía*, p. 51-52. Pieper retoma el sentido primigenio del termino *theoría* para sostener que no es otra cosa que asumir una actitud frente al mundo únicamente con el deseo de que la realidad del mundo se “muestre” tal cual es; de aquí que contemplar sea, principalmente, dirigir una “mirada amorosa y sosegada sobre el amado”, sin imposiciones, arrebatos ni pretensiones. También distingue dos modos de conocer, el primero es propio de la *ratio* que se realiza mediante conocimientos discursivos, el segundo es el conocimiento contemplativo que supone una actitud abierta del *intelecto*, receptiva al objeto que se ofrece “gratuitamente”, así, el conocimiento humano es producto de la conjugación entre intelecto (receptividad) y *ratio* (actividad).

¹⁵² *Ibidem*, p. 53. Se requiere de silencio y “docilidad de la voluntad” para dejarse impregnar por lo real.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 90.

humano no ha sido arrojado a la existencia sin su consentimiento sino creado por Dios en un acto de amor libre y gratuito:

“¿no llamamos apetencia a la afirmación de lo que <<es bueno para nosotros y nuestros fines>> (amor concupiscentiae), mientras que llamamos amor en sentido estricto a la afirmación de lo que estimamos bueno en sí mismo?”[...] <<Todo ente, es bueno>>, *omne ens est bonum*, [...] resulta que dicha frase no significa nada sólido, excepto esto: el mundo, en cuanto creado, es querido por Dios, amado por él en su acto creativo y por consiguiente, bueno, sencillamente por el hecho de existir”.¹⁵⁴

Quizá, en esas palabras se encuentra cifrada parte de la respuesta práctica al problema del sentido de la existencia, pues si uno de los atributos de la voluntad Divina fuese el amor voluntario y perfecto significaría que Él ha otorgado la existencia a todo ente mediante un acto de amor, esto es, que todo lo existente es algo querido y aprobado”¹⁵⁵. Así, la existencia de cada ser humano no sería gratuita pues tal como el resto de los entes ha sido amado por Dios *a causa de sí mismo*, porque en el momento de su *creación todavía no existían sus cualidades, ni poseía mérito alguno*. Pieper deja entrever que al parecer la desesperación, la angustia y el miedo sólo han podido desarrollarse a partir de la *inversión* de la idea de *creación*.¹⁵⁶

Por otra parte, lo anterior se asemejaría a lo que ocurre en el plano afectivo, pues cuando amamos verdaderamente a otro ser presuponemos que *su existencia es algo bueno*, el punto de partida es un “sí lleno de amor y esperanza”. Por esto, para Pieper el que espera realmente deposita su confianza en el Ser Supremo, en la fuente de las fuentes, profiriendo un “sí a la existencia” porque la percibe como una *perfección* y entabla una relación distinta con el mundo y consigo mismo que se manifiesta en todos sus actos porque brota del *consentimiento*, de su amor. En última instancia, podemos argumentar que la esperanza se fundamenta en el amor porque presupone una relación viviente y libre con lo que nos rodea y con el prójimo, porque sólo podemos anhelar esperanzadamente algo que consideramos bueno, valioso y digno en sí mismo.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 62.

¹⁵⁵ Cfr.: B. Schumacher, *Una filosofía de la esperanza...* p.156, 157 y ss.

¹⁵⁶ Cfr.: *Defensa de la filosofía*, p.62-63. Específicamente dice: “ el filosofar, en cuanto realización humana ¿no está amenazado por la pretensión totalitaria del mundo del trabajo, por lo menos tanto como el dogma nihilista, según el cual, el mundo en su totalidad es absurdo, y todo lo que es, sólo es digno de perecer? ¿No habrá quizá comunicación subterránea entre estas dos amenazas?”. En otro texto, al que nos referiremos más adelante, afirma que sólo es posible hablar de aniquilación en sentido absoluto si antes se tiene en mente, incluso de manera velada o tácita, la idea de creación.

El reverso de esta actitud es la que asumen el orgulloso, para él no hay nada en la realidad que tenga valor ni merezca su confianza, por tanto, ninguna cosa y ningún ser pueden hacerlo feliz porque renuncia a la posibilidad, a la “apertura”.

Así, la confianza es indispensable para abrirse a la esperanza, asimismo, debemos señalar que, desde la perspectiva del filósofo católico, la incertidumbre que caracteriza la existencia es un elemento que nos muestra que la persona necesita apoyarse en otro ser, pero tal reconocimiento va precedido de un acto de libertad y amor que no puede exigirse. Por otro lado, el riesgo de ser traicionado es real cuando se deposita la confianza en otro ser humano tan falible como nosotros mismos, sin embargo, esto no ocurre ni ocurrirá si la confianza se deposita en el Ser Supremo, porque en Él se puede esperar de modo absoluto.

De aquí que la expresión adecuada sea “abandonarse en...”, sin miedos ni reservas. Aún más, desde la perspectiva de un creyente como Pieper esta *confianza absoluta en el Ser es la cimiento que hace posible acoger la vida y lo que posibilita la apertura a la totalidad de lo real.*¹⁵⁷

Hasta aquí, hemos señalado que Pieper reconoce que el objeto de la esperanza fundamental es la *beatitud*, esto es, la felicidad absoluta y realización plena de la persona; por otro lado, también hemos explicado que esa plenitud no es alcanzable

¹⁵⁷ No queremos dejar de señalar que esta idea de la confianza como elemento primordial para acoger la existencia dista mucho de ser sólo una idea romántica religiosa, que ya encontrábamos esbozada nítidamente en Marcel, pues a la luz de nuevas investigaciones en el campo de la psicología se sabe que sin una confianza “fundamental” o primaria en la existencia, cuyo origen se remontaría a la infancia y al entorno que construyan los padres y la sociedad misma, la psique humana se ve marcada en su desarrollo por una especie de *desarraigo que le impide a la persona relacionarse sin sufrimiento con su entorno y con el prójimo*. Las dos teorías psicológicas que nos han permitido comprender sin lugar a dudas que *la esperanza y la existencia misma requieren de un mínimo de confianza* son la “Logoterapia y la Resiliencia”. La Logoterapia, de la que nos ocuparemos con mayor precisión más adelante, fue acuñada por el neurólogo y psiquiatra austriaco Víctor Frankl (1905-1997).

Por lo que respecta a la teoría de la Resiliencia su nombre procede del campo de la física y aplicado a la teoría de los materiales designa *la capacidad que todo cuerpo tiene de soportar el embate de otro cuerpo*, es pues *la resistencia que poseen los cuerpos para ser atravesados por otros objetos*; ahora bien, parece que el primer psiquiatra que utilizó metafóricamente dicho término para referirse a *la capacidad humana moral y psíquica de sobreponerse a experiencias traumáticas, al sufrimiento*, fue J. Bowlby; nosotros en el presente trabajo nos referiremos a las investigaciones de los médicos Michel Manciaux y Boris Cirulnik; ya tendremos oportunidad de conocer algo más preciso sobre los trabajos de estos teóricos de la mente. El lector dispensará que no ahondemos más sobre las dos teorías mencionadas pero aquí únicamente pretendemos señalar que aunque el lenguaje y la concepción de Pieper tengan como base lo religioso, lo divino, sus meditaciones marchan en una dirección más fecunda.

mediante la sola fuerza humana, pues aunque el esfuerzo y compromiso de la persona son insustituibles dicho esfuerzo no basta para lograr *todo* lo que espera.

De hecho, la simple realización de lo que anhela como su bienestar personal presuponen, necesariamente, la ayuda del prójimo, por esto, el objeto y realización de la esperanza fundamental se inscriben en el orden del *donus* que requiere que el ser humano se encuentre abierto y disponible para la libre recepción de lo que el donador ofrece.

Ahora bien, Pieper, como Marcel, sostiene que en las situaciones más adversas la persona puede abrirse y comprender que su realización plena no dependerá de las cosas externas que posea sino “de lo que él mismo es como ser humano”, no menos que de la gracia que otro ser muestre hacia su persona; sin embargo, *puede rechazar esta esperanza fundamental, puede no querer que haya futuro.*

Incluso desde una perspectiva religiosa, como veremos con mayor detenimiento cuando hagamos referencia a la historia, constituye un error proclamar la certeza de la salvación tomando como referente la venida de Cristo, pues en virtud de que somos libres también podemos no creer y no salvarnos por nuestras acciones u omisiones; en este sentido, ni siquiera el sacrificio del hijo de Dios puede salvar a los creyentes en contra de su voluntad si no cooperan.

Así, la capacidad de acoger la esperanza fundamental se encuentra en todo ser humano pero depende de una elección personal acogerla y abrirse al don que ella entraña o rechazarla y hundirse en la desesperación, esto significaría que la desesperación no es un estado originario como defenderían los filósofos nihilistas sino consecuencia de un acto voluntario, de un rechazo manifiesto y asumido como actitud existencial y forma de vida.

f) Esperanza e historia

Ahora bien, es pertinente conocer el motivo fundamental por el cual la esperanza necesita de la trascendencia, de una metafísica de lo real inmanente e histórica pero

abierta a una dimensión de lo real transhistórico y atemporal, esta postura filosófica supone razones religiosas y éticas. Vale la pena pensar en las siguientes preguntas que formula Pieper:

“¿qué nos importa la edad dorada, <<el mundo sin engaño>>, <<el volver del hombre en sí>>, etc., si hemos de morir un día?, ¿qué esperanzas nos quedan mientras exista la muerte?

La esperanza se dirige a la <<salvación>>; pero la salvación no es nada si no nos libera de la muerte”.¹⁵⁸

Pieper piensa que de alcanzar “el reino de la libertad” sería irrelevante para la persona si ya no puede disfrutar de esa felicidad por la que luchó; efectivamente, no podemos negar que disfrutamos de beneficios y derechos como la educación pública y gratuita, por poner un ejemplo, sin haber participado directamente en su conquista; no obstante, siguiendo a Pieper, constituye un pobre consuelo decir que la persona deberá conformarse con saber que contribuyó con “la obra universal”, si fue ese el caso, porque *el ser humano “existente y vivo”, concreto, con un rostro, es el que actúa y padece la historia*¹⁵⁹.

Por más que se diga, el individuo no alcanza su plenitud fusionándose con la clase social ni *existiendo de manera apersonal* en el género humano; de hecho, para Pieper: “*la esperanza, lo mismo que el morir, sólo existe como acto personal*”¹⁶⁰. Le parece inaceptable hablar de esperanza si la persona concreta no puede gozar de lo que espera.

Cualquier persona, explica, se entusiasma al escuchar que la ciencia, la técnica y el saber en general progresan, sin embargo, rigurosamente hablando no se puede decir que todo ello le afecta en “su peculiaridad de ser que espera”: ¿[...] en qué sentido puede poner su esperanza en tales conquistas futuras? Quien espera no es un sediento de

¹⁵⁸ J. Pieper, *Esperanza e Historia*, p.85. En el apartado que lleva por título “Ubi Lenin, Ubi Jerusalén”, según esta conocida frase del mismo Bloch, Pieper formula su crítica de manera puntual a la concepción de la esperanza blochiana que, en su opinión, sólo se realiza en el ámbito político y social, *aprisionando la totalidad de lo real en la dimensión de la temporalidad*.

¹⁵⁹ J. Pieper, *El fin del Tiempo: Meditación sobre la filosofía de la historia* [Versión Castellana de Claudio Gancho], Barcelona, Herder, 1998, p.17. Por otro lado, esta obra como su *Esperanza e Historia* están dedicadas expresamente a la problemática con la que se encontró el filósofo a la hora de aceptar una esperanza puramente intramundana, o lo que es lo mismo para él, la asunción de un tiempo histórico cerrado.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p.86.

ciencia, sino de algo real que le hace partícipe de algo que le resulta bueno. Y esto, que es bueno, debe, alcanzarse también al otro lado de la muerte”¹⁶¹

El futuro visualizado como sociedad sin clases o reino de la libertad sólo puede interesar al ser humano, como ser que espera realmente, si ve que se encuentra conectado de algún modo con “su” destino propio, personal.

Por este motivo la esperanza debe extenderse más allá de la muerte¹⁶², pues de lo contrario, si la esperanza humana cuyo origen es la apertura radical al Ser y a la totalidad no puede superarla, entonces, es algo que *prolonga el anhelar humano injustificadamente*, es un engaño, un absurdo. De hecho, ningún proyecto por importante que parezca tendría sentido si todo termina con *la muerte, ella encarna la anti-esperanza, la destrucción de la proyección de la persona hacia el porvenir*. Así, lo que puede esperar la persona y encuentra dentro del mundo, así como una esperanza puramente intramundana, es insuficiente:

“[...] si la esperanza fuese de tal manera que no pudiese mantenerse firme en la situación del mártir [lo mismo sucede analógicamente con el enfermo incurable y el prisionero condenado a muerte] – entonces, a fin de cuentas, no habría absolutamente esperanza; no habría ninguna razón para esperar, es decir no habría esa consecución decisiva de la existencia humana que desde siempre ha sido llamada *salvación*; dicho de otro modo, la vida sería desesperada, sin esperanza”.¹⁶³

Es necesario que exista un *más allá*¹⁶⁴, o dicho en otros términos, que *el porvenir* personal y de la humanidad no sea pensado sólo en términos de historia para que tenga lugar la realización de la esperanza fundamental de cada ser humano, esto es, que *la muerte no sea el fin definitivo* para que el esfuerzo de cada ser humano ni su yo verdadero se pierda, sin que esto implique una dimisión íntima ni renuncia a seguir trabajando aquí en el mundo empírico: “Aunque la esperanza del cristiano no pueda fundarse en nada puramente intramundano, no es de tal índole que la realidad creada,

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 87

¹⁶² *Ibidem*, p. 88

¹⁶³ J. Pieper, *Glauben, Hoffen, Lieben apud* B. Schumacher, *Op. cit.*, p. 149.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p.87, 88 y 89. El más allá significa para Pieper un nombre para expresar la idea de que hay algo como una “orilla ultraterrena”, un futuro concreto que aguarda a cada persona y a toda la humanidad.

terrena y visible, el mundo ante los ojos, escape o tenga que escapar a la mirada y visión del hombre esperanzado”.¹⁶⁵

Esta postura filosófica no supone una huida de la realidad social y política para evadir la responsabilidad que la persona tiene con todo lo que le rodea, porque para Pieper la esperanza fundamental implica que el esperanzado realice de forma viva con su existencia que las cosas tengan un desenlace feliz. Por otro lado, todo parece indicar que para poseer alguna cosa, incluida la plenitud, es necesario seguir existiendo. Debido a esto Pieper supone que el alma es incorruptible. Por supuesto que lo que nos presenta el filósofo católico es *sólo una ‘conjetura’ para aceptar la trascendencia*, pues lo que pasa pos-mortem es incognoscible.

Como Marcel Pieper reconoce que para abrazar esta respuesta la persona necesita dar un salto justificado por el amor hacia sí mismo y hacia todos aquellos que sorprendió la muerte antes de ver realizados sus anhelos más profundos y merecidos. Y en su opinión, sólo un ser como Dios puede hacer que la muerte deje de ser una barrera infranqueable para la persona, sólo Dios puede garantizar la realización plena del objeto de la esperanza fundamental, es decir, *la salvación*. Por tanto, afirma: “si no existe ninguna esperanza ultraterrena, realizable al otro lado de la muerte, no hay ninguna esperanza”.¹⁶⁶

En otro texto podemos encontrar la misma afirmación: “*La esperanza como actitud humana, la que <<siempre>> y <<de por sí>> y <<en todos los casos>> es recta, sana y verdadera, sólo se da como esperanza en una salvación que no se puede fundamentar en nada humano*”.¹⁶⁷

Asimismo, en virtud de que la muerte es el obstáculo insalvable en medio de la historia universal de la humanidad es menester que siguiendo a Pieper hagamos algunas acotaciones al respecto; como punto de partida debemos tener presente dos cuestiones que se vinculan, la primera es que *no es la especie sino la persona el único ser existente*

¹⁶⁵ J. Pieper, *El Fin del Tiempo...* p. 145.

¹⁶⁶ J. Pieper, *Esperanza e Historia*, p. 88.

¹⁶⁷ *El fin del Tiempo.....*, p. 145

que busca su plenitud, y en segundo término que, por esto mismo, la historia no puede ser analizada como un proceso que acontece *al margen del destino de cada individuo*.¹⁶⁸

g) El fin del tiempo: El ser humano como señor del Apocalipsis

En efecto, lo que yace en el fondo de las preocupaciones de Pieper por la viabilidad de la esperanza histórica es el problema del *fin en sentido absoluto*, la posibilidad de que *la creación se revoque y desaparezca*, que el Ser retorne a la Nada¹⁶⁹. Se pregunta en qué sentido el ser humano puede poner su esperanza incluso si esta fuese puramente práctica e inmanente en conquistas futuras ante la posibilidad de una catástrofe como la que ya presenció la humanidad en Hiroshima.

Para el filósofo católico este acontecimiento ejemplifica que el ser humano puede tomar en sus manos el poder para destruir toda vida y poner fin al tiempo de la historia, que ya se ha convertido “en el amo de la temporalidad” pero mediante el poder de la aniquilación.

Por este crucial acontecimiento histórico hoy más que nunca debemos preguntarnos: ¿tenemos motivos para sostener que todo finalizará bien?

Pieper piensa que ni siquiera Bloch que elaboró una filosofía de la esperanza a nivel del proceso histórico de la humanidad profetizando *el reino de la libertad* tomó en serio el hecho histórico de *la posibilidad de una autodestrucción de la humanidad*.

La demostración del poderío destructivo de nuestra especie hizo ver a Pieper con profunda claridad que toda visión del mundo que prescriba una línea determinada de los acontecimientos históricos llámese idealismo, evolucionismo o marxismo, debía tomarse con reserva porque, como afirma: *no podemos estar seguros de la evolución triunfará sobre la miseria histórica del ser humano*.

Con mayor énfasis, se pregunta: “¿Qué certeza existe de que, no se vaya a producir en las próximas décadas el fin de la historia, en la forma de autoexterminio del ser humano [...]?”

¹⁶⁸ Cfr.: *Esperanza e Historia*, p.100

¹⁶⁹ *El fin del tiempo*, p. 59-60

¿Por qué sólidos argumentos puede acreditarse la esperanza de que el anhelo del ser humano por plena existencia se satisfará realmente por una actividad histórico-interior, sea ésta cual fuere?”¹⁷⁰

A primera vista la respuesta es negativa, pareciera que no tenemos ninguna garantía de que el ser humano deje de avocarse sistemáticamente a su destrucción; no obstante, Pieper esboza una salida que trataremos de exponer grosso modo.

En primer lugar, la historia no es un simple devenir natural¹⁷¹ que acontece en el marco de la temporalidad sino una síntesis que se produce mediante voluntades libres. Al introducir la noción de libertad en una filosofía de la historia no se puede predecir cómo será el desarrollo del futuro ni si nos conducirá necesariamente al progreso; en opinión de Pieper la idea misma de “progreso” resulta cuestionable si tomamos en cuenta : “las experiencias de las últimas décadas, la creencia de esa fusión del progreso técnico, cultural y ético –en cuya unidad debe además consistir la esencia de la historia- aparece como una ingenuidad ajena a los hechos reales [...] Nadie seguirá considerándola como seriamente indiscutible”¹⁷².

Por lo anterior, el acontecer de la historia es incomparable con el de la naturaleza porque no constituye un ciclo repetitivo.

En segunda instancia, Pieper piensa que dos son los excesos que estamos tentados a cometer al analizar los signos de la época; el primero consiste en pensar que disponemos de una fórmula práctica aclaratoria que nos desentraña el futuro de manera inequívoca, postura que asume el optimista, o asumir una actitud de resignación y agnosticismo ante cualquier intento de interpretar los datos para el porvenir como hace el pesimista.¹⁷³

Ambas actitudes cancelan la esperanza porque intentan suprimir la condición de *estar en vía*, mediante el optimismo o pesimismo tratan de sobreponerse a la inseguridad existencial recurriendo a un falso dominio del futuro. Pero si el punto de partida fuese

¹⁷⁰ *Esperanza e Historia*, pp. 89- 90

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 35-39

¹⁷² *El fin del Tiempo*..., p. 75

¹⁷³ Op. Cit.; es pertinente señalar que aunque Pieper afirme no haber encontrado en Kant ninguna salida satisfactoria para el problema de la historia su propuesta es muy parecida a la del filósofo ilustrado, basta examinar el opúsculo de 1798 que lleva por título “*Si la humanidad está en constante progreso hacia lo mejor*”, en el que plantea de manera evidente la relación fundamental entre esperanza e historia.

religioso y más específicamente, la promesa de Yahvé, veríamos que *el proceso histórico avanza por sí mismo hacia un fin entendido como salvación*.

Desde esta perspectiva, la actitud más acorde para el ser humano es albergar esperanza a pesar de todo, a pesar de Hiroshima y Auschwitz que ejemplifican la posibilidad real del fin de la historia temporal con el imperio del mal y del sufrimiento: “respetar fielmente la información empírica que afirma revelar lo futuro sin mostrarlo en realidad y que, si bien no priva al porvenir de su futuridad, e incluso la refuerza, pretende, sin embargo, iluminar la oscuridad del presente”¹⁷⁴.

Pieper propone una “vía media” fundada en la esperanza religiosa que reconozca y acepte el *misterio*¹⁷⁵, despojados de ilusiones y salidas fáciles; en su opinión la apertura del esperanzado al misterio estaría justificada por la limitación de nuestro conocimiento e ignorancia de la verdadera faz del proceso histórico en el que estamos inmersos”, porque no sabemos en qué momento ni el modo exacto en el que se puede realizar nuestra esperanza fundamental; así pues, opta por una esperanza realista y vigilante que no se encuentre enraizada en un optimismo simplista. Asimismo, tampoco es partidario del *pesimismo* porque de asumirlo no quedaría más que *entender el final de la historia como fin último*¹⁷⁶, como destrucción segura e irremediable de la vida humana. Sólo si se acepta el misterio la salvación sería posible a pesar del agravamiento de todos los males que presenciamos cada día porque incluso en el fracaso y sinsentido que representa la muerte misma personal y colectiva puede darse la verdadera realización de la esperanza fundamental de modo “oculto”.

Por otro lado, el análisis de los hechos históricos mediante categorías psicológicas, económicas o sociológicas¹⁷⁷ es necesario, pero el significado y sentido de la historia sólo es posible si se hace un esfuerzo por comprenderla como una totalidad. Esto es lo que hace Pieper cuando propone la dimensión del misterio, cuando sitúa como fundamento de la filosofía de la historia a Dios mismo, simplemente porque es el único

¹⁷⁴ *Esperanza e Historia*, p.98

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 43, asimismo, Cfr.: *El fin del Tiempo...*, p. 20

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 84

¹⁷⁷ Pieper comparte la crítica que Weber hace al hecho de que la *filosofía de la historia* ha dejado de existir como intento de explicación “total” y “unificada” de los acontecimientos históricos, se descalifica ese intento diciendo que es “teología disfrazada”, a pesar de que sin dicho intento la historia se presenta ante nosotros como un conjunto de acontecimientos carentes sentido, inconexos.

Ser que puede preservar de la nada nuestra persona y a la humanidad en general, porque estamos conscientes que el ser humano de la era atómica en un despliegue mayor de maldad puede borrar de la faz de la tierra toda vida, y porque si negamos la posibilidad de que la historia tenga un significado último o trascendente *la historia no parece tener sentido, resulta incomprensible*.

Debido a esto sugiere una comprensión acompañada de la fe: “sólo escuchando con fe acerca de un fin que se espera se pueden mirar los fenómenos concretos de la historia y ver en ellos y a través de ellos algo”¹⁷⁸.

Esta salida que ve Pieper al problema del fin y sentido de la historia hace posible que aunque gran parte de la humanidad sucumba debido a una catástrofe atómica haya lugar para la esperanza, sin embargo, parece que el puente que tiende del ámbito histórico al religioso es frágil. Esto es, su argumentación difícilmente resultaría convincente para una persona que no compartiera su fe religiosa. Por este motivo, la propuesta kantiana resulta más acabada, pues explicaría por qué motivos racionales prácticos *debemos* suponer una conexión entre ética y religión, no sólo para representarnos el curso de la historia sino también para responder la pregunta por el sentido de la existencia y del destino último de la persona concreta, pero de manera segura y en armonía con la facultad especulativa. Así pues, queden mencionadas estas dos cuestiones que aparecerán engarzadas en el esbozo sobre la concepción kantiana de la esperanza.

Una vez hecha la aclaración debemos continuar exponiendo las últimas pinceladas que da Pieper a su concepción sobre la esperanza. Entonces, en su opinión, la historia no se puede concebir sin representarnos un origen y una meta según el modelo judeo-cristiano, pues resulta imposible explicar a dónde se dirige, incluso concebirla como proceso.

De hecho, recordemos que la idea de *progreso* o de perfectibilidad de la humanidad son nociones prácticas que nos permiten cierta orientación y que sin convicción interna en que existe un sentido en cierto modo “absoluto” y “oculto” de la historia en su totalidad

¹⁷⁸ *Op. Cit.*, p. 47. En opinión de Pieper ese ‘ver’ es posible mediante las *profecías*, que no son imágenes literales del mundo, interpretaciones de la realidad, sino vaticinios que permiten comprender lo que ha sucedido y lo que sucederá; estas “visiones” anuncian acontecimientos que poseen relación con el *núcleo* de la historia, y no necesita apoyarse forzosamente en datos anteriores. Asimismo, pese a que *todavía no* se cumplan no pierden su validez ni quedarían desacreditadas, seguirían siendo *dignas de fe* porque Dios expresa su voluntad en ellas.

“no puede el ser humano tener estabilidad, sitio, ni orientación”¹⁷⁹; aún más, en opinión de Pieper *sin fe*, entendida como “acogida receptiva de la palabra revelada sobre la historia”, ni claridad y precisión formal que aporta la filosofía tal como enseñaron los profetas, no es posible ofrecer una respuesta acerca del fin del tiempo¹⁸⁰.

Ahora bien, si aceptamos la veracidad de las profecías, concretamente la del *fin del tiempo intrahistórico*, tendríamos que asumir que vendrá la ruina y que los males de la humanidad se agudizarán todavía más, porque así está escrito; Pieper sostiene: “En la tradición del pensamiento occidental acerca de la historia el estado final intratemporal tiene sobre todo un nombre: reinado del Anticristo”¹⁸¹.

Entonces, quizá nos preguntemos *¿cómo es posible que el ser humano albergue esperanza y pueda seguir viviendo a sabiendas de que el fin del tiempo se acerca o que, posiblemente, termine con una catástrofe provocada por él mismo?*

Ya habíamos adelantado que la muerte de la humanidad por una catástrofe atómica sólo puede ser superada si la historia no es un proceso cerrado referido a una dimensión de la temporalidad, es decir, si nuestra esperanza es trascendente y si suponemos la existencia de un Creador amoroso; es posible que la humanidad siga albergando esperanza en virtud de su fe en las promesas de salvación que Dios hizo, sólo Él y sólo así la actitud del ser humano ante el futuro puede no ser de desesperación; ya sólo Dios puede hacer que el fin del tiempo no sea el fin absoluto.

En efecto, Pieper hace ver que *el ser humano pudo haberse arrogado el poder de la destrucción pero no el de la creación en sentido absoluto* y, por tanto, tampoco el de la

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 43

¹⁸⁰ *Idem*

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 117 - 119. Resulta interesante la reflexión de Pieper sobre la figura del *Anticristo*, en efecto, hace ver que para la mentalidad moderna puede parecer anticuada y risible, pero para el creyente es una representación que le permite comprender *realidades intrahistóricas*; por ejemplo, cuenta que los pensadores ilustrados se mofaban de las representaciones medievales sobre *la crueldad del régimen del Anticristo*, específicamente, tachaban de “fantasía primitiva” al hecho de haberlo representado con un *horno de destrucción bajo el brazo*, lo que no sabrían, dice Pieper, es que *en dicha profecía había algo de cierto*; lo que les parecía inconcebible y anticuado rebasó con mucho lo que perpetraron los totalitarismos, las guerras y lo que aconteció en Auschwitz y en el resto de los campos de exterminio.

aniquilación en sentido absoluto; el retorno a la nada, la aniquilación en sentido radical sólo puede ser realizada por el Creador de esos entes, Dios.¹⁸²

Así pues, no se puede hablar de aniquilación en sentido absoluto porque “Dios ha creado los entes para que existan no para que se hundan en la nada”. Siguiendo a Tomás de Aquino Pieper hace ver que constituye una “*falsa semejanza divina*” creer que lo creado, el ser humano, tiene la capacidad para *no-ser*, es decir, *de disponer del origen de la nada como si estuviese en sus manos*; el ser humano, en tanto que también procede de la nada, es tan dependiente como cualquier otro ser, *no puede crearse ni aniquilarse así mismo*; en suma, únicamente puede ser absolutamente destruido por su propio Creador.

Con anterioridad hicimos notar la importancia de la tesis piperiana según la cual *el Ser es anterior a la nada*, en donde la existencia de todo ente es evidencia de un acto primigenio, profundo y *gratuito de amor*, que cada ser vivo como el ser humano mismo es algo aprobado, esto es, que *el Ser Supremo no sólo reconoce el bien intrínseco de los entes sino que crea esa bondad*, así pues, de esto se sigue que *el amor absoluto, verdadero y perfecto, Dios, no puede aniquilar lo que creo porque desea que siga existiendo*¹⁸³; porque cuando alguien ama con plenitud, sinceridad y fidelidad **desea que su bien amado permanezca siempre en el Ser**; o como afirmó el propio Marcel: “*Amar a una persona es decirle: “No morirás”*”; desde esta perspectiva lo opuesto al amor no es el odio sino la muerte, y el amor que Dios tiene por cada una de sus criaturas es lo único que ahuyenta la posibilidad de la aniquilación absoluta y garantiza la salvación y retribución de cada esfuerzo, nuestra esperanza misma. Así pues, desde esta visión ontológica *el ente se encuentra “por naturaleza” en tensión hacia su ser pleno y no hacia la nada*.

Asimismo, las concepciones del *Ser como viator*, *la existencia como apertura* y la dimensión del *don* hacen pensar a Pieper que lo existente continuará siendo:

¹⁸² *Ibidem*, páginas 60-68. Pieper explica que sólo Dios puede reducir a las criaturas a la nada, aunque no por un acto positivo sino mediante un cese (dejar de...), porque todo persiste en el ser en virtud de un acto divino; en su opinión no sería necesario que ocurriera “algo” para que la criatura volviera a la nada de la que procede, bastaría con que *literalmente no sucediera nada, bastaría con que la creación dejara de darse*: “Tan cercano a la nada está el centro más íntimo de nuestro ser que no es preciso superar ninguna <<distancia>>” (p.63). En efecto, sólo con que Dios retirara su acción presente y continua todo se hundiría en la nada.

¹⁸³ Cfr.: B. Schumacher, *Una filosofía de la Esperanza*, p. 158 y ss.

“Si la existencia terrena misma posee la estructura del <<todavía no>>, y si el ser humano se encuentra, verdaderamente, de camino, como un *viator*, hasta el mismo momento de la muerte, la esperanza que se identifica con nuestra existencia o es absurda, o encuentra su realización definitiva al otro lado de la muerte; más allá del <<aquí>> y del <<ahora>>: en una palabra, la esperanza existencial rebasa las fronteras de <<este mundo>>”.¹⁸⁴

A manera de resumen podemos decir lo siguiente:

Según los análisis de Pieper *la esperanza* tiene su origen en nuestra situación existencial de caminantes; *existencia* y *conocimiento* se encuentran estructurados bajo el signo de la esperanza porque son labores *interminables*, sin importar las metas alcanzadas siempre queda algo por saber o querer; en este sentido, la esperanza es el impulso responsable de mantener latente el deseo de continuar, pero, al mismo tiempo, es una respuesta a la inseguridad existencial del caminante que todavía no alcanza su cometido ni su plenitud y que en virtud de su fragilidad y finitud se encuentra expuesto de modo inevitable al fracaso y la muerte.

En opinión de Pieper la esperanza se distingue de cualquier otro vocablo porque designa algo bueno, bienvenido y amado pero su realización no depende exclusivamente del esfuerzo racional práctico de la humanidad; justamente, el hecho de distinguir dos tipos de esperanzas viene dada por la salvedad de que las esperanzas cotidianas, aquellas que se encuentran referidas a objetos materiales mundanos, se desvanecen con facilidad apenas algo externo no resulte como la persona había esperado; y por el hecho de que la plenitud a la que aspira la persona nunca alcanza a realizarse en este mundo; la esperanza fundamental, cuya raíz se hunde en el anhelo de felicidad absoluta y plenitud sólo se realizará si se reconoce la existencia de un ámbito distinto al de la sola praxis.

Así surge el ámbito del don, de la benevolencia y del amor como cimiento de la verdadera esperanza, de la esperanza trascendental, que consiste en un acto de amor y conformidad sin el cual la persona, sencillamente, es incapaz de abrirse a la totalidad de lo real ni de reconocer que la existencia es algo bueno en sí mismo. La capacidad de albergar la esperanza fundamental se encuentra en todo ser humano pero depende de

¹⁸⁴ J. Pieper, *Esperanza e Historia*, p. 106.

una elección personal y libre acogerla, abrirse, ser receptivo y estar disponible frente a la totalidad del mundo. Para Pieper una actitud como la que acabamos de reseñar surge del consentimiento y amor personal, pero su origen primero, la fuente es Dios, abismo insondable y tremendo que ha creado todo lo existente en un acto radical de amor libre y gratuito.

Por otro lado, a la luz de sus meditaciones descubre que la esperanza sin trascendencia no es verdadera esperanza, no sólo porque la persona se muere antes de alcanzar su plenitud existencial sino porque resulta insuficiente apelar a la especie como modo de realización humana individual; el esfuerzo que ha invertido cada ser humano en batallas personales que pueden parecer insignificantes para el espectador externo, así como las luchas sociales y primordialmente el sufrimiento del *mártir*, del ser humano bueno, íntegro, justo, etc., desembocarían en la nada, quedarían sin respuesta.

Del mismo modo, en su opinión, aceptar el porvenir de la persona y de la humanidad sólo en términos de historia temporal es clausurar la posibilidad de superar una autodestrucción de la humanidad; en ambos casos, sólo un ser como Dios puede garantizar la realización de la esperanza fundamental de cada persona e impedir que la muerte provocada por una catástrofe nuclear se vuelva fin último e irrevocable. Sin dejar de señalar que es una contradicción existencial y ontológica querer o tener inscrito en lo más profundo de sí mismo un afán de felicidad plena y no lograrlo nunca.

III. Las antípodas de la esperanza: angustia, miedo y desesperación.

“Y el dolor sin la vida no sería,
y la vida con el dolor es sólo para que el dolor la viva”

Fray Luis de León

a) La enfermedad mortal de la desesperación

En virtud de que deseamos presentar a nuestro lector un esbozo menos incompleto sobre el tema de la esperanza creemos conveniente referirnos, aunque sea de modo somero, a sus opuestos: *angustia*, *miedo*, *tedio* y *desesperación*; por un lado, esto nos permitirá apreciar la apertura crítica y profundidad con la que los filósofos de la esperanza han reflexionado sobre este tema y desechar la tesis de que ven en ésta un auténtico principio práctico constitutivo porque son simples optimistas ingenuos; asimismo, sólo muy modestamente, nos permitirá comprender por qué para ellos resulta vital hablar de esperanza ante acontecimientos históricos cruciales que han sido considerados como la demostración aplastante de nuestra impotencia como humanidad o que el ser humano se encamina hacia la nada. Desde cierta tradición filosófica que aún hoy tiene más seguidores que la filosofía de la esperanza, angustia y desesperación constituyen verdaderas experiencias metafísicas y existenciales que expresan lo fundamental de la realidad y condición humana.

En primer término, se dice que en el seno de la esperanza palpita un fino hilo de ansiedad o angustia quizá porque ella jamás podrá ser seguridad absoluta, asimismo, resulta innegable que estos sentimientos también tiñen la relación que el ser humano establece con su futuro; de hecho, el mismo pueblo hebreo creador del sentido genuino de la esperanza vaciló ante acontecimientos duros que parecían no tener sentido, basta con estudiar la larga y trágica historia de los judíos para comprender su esfuerzo por sobrevivir al infortunio. Conquistas sucesivas, ocupaciones, masacres, expulsiones y esclavitud son factores permanentes de su historia sobre la tierra.

Según narra el erudito y pionero en el tema de la esperanza en nuestra lengua don Pedro Laín Entralgo *era común escucharles gritar con desesperación ¡Marana tha!, (¡Señor, ven!)*¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Pedro Laín Entralgo, “*La espera y la Esperanza: Historia y Teoría del Esperar Humano*”, Madrid, Revista de Occidente, 1957. Debemos señalar que esta profunda y magnífica obra fue el primer

Así, en opinión de varios pensadores, entre ellos Marcel y Pieper, la verdadera enemiga de la esperanza es la *desesperación* porque sólo esta alcanza un estrato tan profundo y originario como aquella, no en vano Kierkegaard la llamó “enfermedad mortal”.

Efectivamente, en opinión del filósofo danés la *desesperación* representa una auténtica “perversión del espíritu” que se manifiesta como “discordia interna”,¹⁸⁶. La desesperación se origina en el yo eterno, en la parte más profunda del espíritu humano, y lo ataca, lo comienza a roer, pero como esa parte es inmortal hace que la persona no pueda morir, o por lo menos no hasta que cierta enfermedad mortal o incurable termine con el cuerpo; quien desespera no puede morir porque la desesperación nunca devora la eternidad del yo.¹⁸⁷

Por esto, la desesperación es *un suplicio dirigido al interior de la persona*, pero como su origen es el ‘yo’ propio y personal de cada ser humano es responsabilidad de cada uno abonar y hundirse en dicha autodestrucción; en opinión del Kierkegaard desesperar de uno mismo es “destruirse”, y lo que perversamente le duele al desesperado, lo que le pesa, es no poder consumir de una buena vez dicha destrucción, esto es, no tener el poder para aniquilar lo que hay de “eterno” en su persona.¹⁸⁸

Por esto, afirma que “*desesperar de sí mismo es querer des-hacerse del yo*”, esto es, empeñarse en ser un ‘yo’ que no se es, separarse y renunciar a esa parte indestructible, eterna. Y la prueba de que existe algo de eterno en el ser humano es, justamente, la “*impotencia de la desesperación*”,¹⁸⁹ la incapacidad para autodestruirnos; de no existir este rasgo de eternidad en nuestro espíritu no podríamos desesperar. Nos intuimos eternos porque no podemos aniquilarnos, porque esta aniquilación voluntaria se asemejaría a una operación de *desprendimiento de una parte de sí mismo*, algo que

acercamiento que tuvimos al tema de la esperanza, por ello, no podemos dejar de lado su herencia aunque nosotros sigamos por otros derroteros tenemos muy presente la investigación vital de este médico, filósofo y gran humanista español.

Por otro lado, Laín Entralgo explica que el término *marrano* originalmente se aplicaba a los judíos conversos, con dicha palabra se designaba a “un hombre estremecido por la esperanza de la venida del Mesías”.

Ibidem, p. 29, nota 9.

¹⁸⁶ Sören Kierkegaard, *Tratado de la Desesperación: La enfermedad mortal* [Versión Castellana de Carlos Liacho], Buenos Aires, Santiago Rueda, 1960. p. 23.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 28

¹⁸⁸ *Cfr.*, p. 30

¹⁸⁹ *Cfr.* p. 31, 32 y 33.

resulta sencillamente imposible. Desde esta perspectiva la desesperación es una enfermedad del espíritu, un mal que ataca y se oculta en lo más profundo de la persona y a veces se agazapa incluso en “el último fondo de la felicidad”¹⁹⁰.

Ahora bien, no obstante su origen ¿es posible curarnos de la desesperación, superarla?

La respuesta de Kierkegaard es afirmativa, y la manera de hacerlo es volviéndola por extraño que parezca *un camino para encontrar a Dios*¹⁹¹, aceptando nuestra parte “eterna” y reconociendo que existe y *se debe* al Ser Supremo. La respuesta que Kierkegaard ofrece al problema de la desesperación es religiosa y, según veremos enseguida, no es el único que piensa que la desesperación pese a nuestra condición frágil no deja de ser un acto voluntario, pero que puede encaminar al ser humano humilde, que sabe escuchar, hacia una experiencia profunda de amor y fe.

b) La desesperación como autofagia espiritual: Marcel

Según los análisis de Marcel como la esperanza no es un simple deseo ni un sentimiento vago de optimismo la angustia no puede constituir la antípoda de la esperanza, la angustia sólo expresaría la *vivencia indeterminada y prerreflexiva* de sentirse entregado al tiempo; si la esperanza es constitutiva, expresión de una estructura radical del ser, entonces, únicamente *la desesperación* puede ser considerada su verdadero opuesto.

En su opinión, *la desesperación se refiere al fracaso de un objeto determinado que produce un “suicidio anticipado”, un debilitamiento del vínculo que nos amarra a la vida y apaga nuestro “ardor por vivir”*.¹⁹²

Marcel hace ver que la desesperación supone también un conteo de posibilidades reales, de modo tal que cuando la persona dice: “no hay más qué...”, “está sintiendo en el fondo de su alma el choque sordo de la desesperación”; cuando esto ocurre la persona

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 37. Esto quiere decir que la persona puede aparentar ante los otros estar bien, incluso sentirse o creerse feliz pero la desesperación es un mal que se puede disimular que se agazapa y surge cuando menos los esperamos, su labor de destrucción se lleva a cabo por dentro, en los resquicios más íntimos de la persona.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 38.

¹⁹² *Ibidem*, p. 55. Marcel hace ver que “el ardor por vivir” disuelve todo aquello que se convierte en dificultad para existir, pero cuando interviene la desesperación el gusto por vivir se enfrenta consigo mismo y, entonces, la persona, literalmente, comienza a consumirse.

empieza a creer que lo que vive es inevitable, por esto, la desesperación humana es una especie de “fatalismo”, de *capitulación* como dice el filósofo francés, que se alimenta de un sentimiento de *impotencia e incapacidad para vivir* la existencia, para gozarla.

El estado incompleto e indigente de nuestra condición nos vuelve propensos a la esperanza pero también alberga la posibilidad de una “degradación de la existencia”¹⁹³. En efecto, cuando la persona *se convence a sí misma* de que lo que le ocurre es inevitable y se *desbarata*, lo que hace es *renunciar a ser ella misma y a seguir luchando*¹⁹⁴; es decir, asume y “colabora en su propia destrucción”; el desesperado, explica el filósofo francés, “queda fascinado ante su propia destrucción hasta el punto de anticiparla”; literalmente, *la persona empieza a consumirse en su sufrimiento*.

Entonces, la persona se instala en un *tiempo cerrado* y afirma que *ya no hay porvenir*. Por esto mismo, el otro nombre de la desesperación es “autofagia espiritual”, porque implica, como afirma el filósofo francés, *vivir una contradicción interna entre el deseo de realización y la imposibilidad de hacerlo*, es decir, el desesperado sufre porque en su interior se libra una batalla entre el deseo de felicidad y la negación de la misma. Por todo esto se puede decir que el error que comete el desesperado es aceptar y asumir como indefectible algo que <todavía no está decidido>, que vuelve su impotencia claudicación; en este sentido, el desesperado, explica Marcel, se condena y *se auto-traiciona* porque rompe su relación de fidelidad y amor con la realidad en que existe; en suma, acepta o *consiente* ser el despojo en el que lo convierte la enfermedad, el encierro o el sufrimiento.

c) Tedio existencial: el deseo de huir de uno mismo

Después de renunciar al futuro, a la confianza en la vida y de aferrarse a la soledad aparece el hastío por la vida o aburrimiento existencial pues ya no se espera ni se quiere nada, entonces, la relación con el mundo deja de ser importante, la relación con uno mismo y con el prójimo se vuelven una carga insoportable. Ahora bien, puesto que existe un trenzado existencial entre esperanza y voluntad podemos decir que el

¹⁹³ *Ibidem*, p. 44.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 49.

desesperado renuncia a su libertad dejándose arrastrar por los acontecimientos que vive (enfermedad, pérdida o fracaso).

En efecto, no podemos negar que la existencia se encuentra atravesada por hechos irrebasables como la finitud y expuesta a riesgos reales como el fracaso, sin olvidarnos del sufrimiento, por esto, en su origen se encuentra tanto la propensión a la esperanza como a la desesperación, sin embargo, a pesar de esos “males” el origen de la desesperación es una decisión libre, un acto de libertad mediante el cual la persona entrega su ser a la desesperación.

Así pues, cuando alguien cree que para ella ya no hay porvenir, en realidad está conjurando: “*no quiero* que para mí haya futuro”. En este sentido, situamos en la raíz de la esperanza ‘algo’ que se nos ofrece como un regalo y que depende de nosotros aceptar o rechazar¹⁹⁵; por todo esto, vivir la esperanza implica obtener desde lo más hondo de sí mismo la promesa de ser fiel en horas oscuras, sólo así nace la verdadera esperanza, quizá, no resulta exagerado señalar que antes de una verdadera crisis existencial la esperanza sólo es una mera propensión exaltada, una bella ilusión.

Por otro lado, Marcel también hace notar que el deseo de *distracción*, que debemos mencionar porque nos parece que es un mal generalizado de nuestro tiempo y síntoma explícito de desesperanza, *revela tedio existencial*, aburrimiento y deseo de “huir de uno mismo”, estos síntomas son un atentado contra la esperanza porque abonan una actitud de pereza para emprender cualquier proyecto y avocarse a la existencia, en suma, para dar la batalla.

La fuente del *aburrimiento existencial* se localiza en la *falta de realización personal*, esto es, en no haber encontrado la vocación propia, aquella actividad o modo de vida en la cual me siento vivo, útil y reconfortado; de aquí que la persona se experimente como un “vacío abierto”. Por esto, el filósofo francés no duda en definir el aburrimiento existencial como: “desocupación llegada a la conciencia más aguda de sí misma, el descompromiso, la deserción de una conciencia que ya no hace cuerpo con lo real”¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Cfr. p.72

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 157.

Por lo anterior, la disyunción es: *realizarse* o *evadirse*. La persona tiene que optar por alguna de las dos vías y asumir las consecuencias de su elección existencial. El ser humano no se encuentra inerte ante el mal del aburrimiento existencial, puede hacerle frente *dedicándose, entregándose y absorbiéndose* en todo lo que hace por humilde que sea su tarea. Ocurre que cuando el ser humano se entrega y se concentra en sus labores con *generosidad y disposición* va germinando en su interior la convicción de que su hacer es insustituible, como si nadie más que él pudiese *ofrendar* ‘ese’ pequeño esfuerzo, o bien, dice Marcel “como si se encontrara implicado en la plenitud”. Así pues, cuando la persona se avoca y se compromete amorosamente con lo que hace, entonces, de algún modo la vida “lo envuelve y le protege” del sentimiento de vacío y aburrimiento.

En suma, ante la condición dramática de nuestra existencia que es carencia pero por esto mismo apertura y libertad tenemos dos caminos: *encerrarnos en nosotros mismos*, negando la posibilidad del porvenir como si todo se repitiera indefinidamente hasta que la desesperación y el hastío terminen de minar nuestra existencia, o bien, *crear* y volver el problema de la indeterminación de la existencia “parte del aprendizaje de uno mismo”; esto último requiere de esfuerzo y trabajo, por tanto, de esperanza, quizá porque *un esfuerzo sin sentido y sin esperanza es insostenible*, por decirlo así, porque se asemejaría a un *suicidio práctico*.

- d) Los esperanzados como apóstoles del pensamiento humillado o sobre como la persona debe ser feliz en el esfuerzo asumido como inútil: Camus

A pesar de lo claro que parece el hecho de que la esperanza confiere sentido a lo que proyectamos hay pensadores que suponen que el ser humano puede y debe vivir sin esperanza, sin el sentido que ella aporta a la existencia y al esfuerzo humano.

Por ejemplo, Alberto Camus uno de los escritores más representativos de la literatura francesa de posguerra y teórico del existencialismo ateo afirma que: “si hubiera que

escribir la única historia significativa del pensamiento humano, habría que escribir la de sus arrepentimientos sucesivos y sus impotencias”¹⁹⁷.

Para Camus el mundo es una estructura irracional, nostálgica y absurda¹⁹⁸, por esto el ser humano posee sólo dos opciones: permanecer o salirse; de permanecer en el mundo a pesar del “clima mortífero que crea lo absurdo” se debe responder *por qué*; de optar por lo segundo la pregunta obligada es *cómo*.

Ahora bien, desde este presupuesto el pensador francés ve en la esperanza una contradicción que reside en el yo¹⁹⁹, “un engaño de quienes viven no para la vida misma, sino para una gran idea que la supera”, y que por esto mismo traicionan la vida. En efecto, una vez que la persona adquiere conciencia de lo absurdo de la existencia debe perder toda esperanza pues “no pertenece ya al porvenir”²⁰⁰; al descubrir la “absurdidad fundamental de la existencia”, explica Camus, algunos pensadores prefieren erigirse en “apóstoles del pensamiento humillado” con el objetivo de salvar la esperanza, no obstante, para él la *esperanza no corresponde a ninguna de las categorías racionales*, es nada más *un acto de fe*; y pese a que reconoce que la razón es limitada sostiene que *no hay nada más allá de ella*.²⁰¹

Desde esta perspectiva albergar esperanza es una “deserción de la realidad”, falta de compromiso con el mundo, dos motivos suficientes para desecharla; sólo hay ‘espera’, sabedora de lo absurdo del mundo y de la persona misma, espera sin trascendencia.

Lo primero que se puede objetar es que, como hemos señalado, la esperanza es un auténtico principio práctico existencial que permite proyectar y realizar mediante esfuerzo y trabajo creativo lo que la persona anhela; el compromiso práctico de mejorar

¹⁹⁷ Albert Camus, “*El mito de Sísifo*” [trad. Esp. Luis Echávarri], Buenos Aires, Losada, 2004. p. 31

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 42,43 y 63. En opinión de Camus el sentimiento de lo absurdo surge de una presencia común, no se encuentra sólo en el ser humano ni en el mundo sino en ambos; esto es, nace de la comparación entre un “estado de hecho” y cierta realidad, entre una acción y el mundo que la supera, nace de un espíritu que desea y el mundo que decepciona. Por otro lado, la persona que adquiere conciencia de lo “absurdo” queda ligada a él para siempre, por esto afirma: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se le viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía”. p. 15.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 20.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 45

²⁰¹ *Ibidem*, p. 49. Camus afirma que para “los apóstoles del pensamiento humillado” siempre hay “algo” más allá de la razón, y su error está en sostener la existencia de Dios negando la razón humana, es decir, su finitud e imperfección.

el mundo para el esperanzado *es un imperativo*, un deber irrecusable, del que proviene su derecho a esperar la felicidad y mejores condiciones de vida, de aquí que la auténtica esperanza sea co-esperanza, condición posibilitante para hablar de proyecto personal, histórico y político.

Asimismo, Marcel, Bloch y Pieper hacen ver que la esperanza es digna de llamarse ética cuando se precisa de razón, fuerza y voluntad para mantenerla, de modo tal que permita resistir y superar los tiempos difíciles o el fracaso mismo, que para el esperanzado nunca es definitivo, no mientras siga trabajando a brazo partido. Lo que pide Camus con su ilustrativo ejemplo de Sísifo²⁰²; aquél que según la mitología griega fue castigado por los dioses y obligado a empujar “eternamente” una enorme piedra hacia la cima para que finalmente volviera a caer, haciendo el trabajo de Sísifo interminable; es que *el ser humano asuma conscientemente que su esfuerzo es inútil*.

Que acepte el “castigo insoportable” de trabajar en vano, con la conciencia de que todo es absurdo, pues, según sus meditaciones: “no hay destino que no se venza con desprecio”²⁰³. En esta aceptación explícita y desnuda Camus ve la manera de hacer del “destino” un asunto puramente humano, en tanto que genera la conciencia de que “eres el dueño de tus días”. Al respecto podemos preguntarnos aunque todo termine con la muerte: ¿el ser humano puede ser feliz realizando un esfuerzo carente de sentido?

Camus responde que sí, porque el esfuerzo por la cumbre debe bastarnos, en su opinión, *la persona debe ser feliz en el esfuerzo asumido como inútil*.²⁰⁴

Para los filósofos de la esperanza, absurda resulta la petición de Camus pues en vista de que la esperanza hunde su raíz en el constitutivo afán de felicidad y mejoría que además, es inextirpable del ser humano, resulta insostenible que en la falta de esperanza y sentido sea posible felicidad alguna digna de ese nombre. Tal como hizo ver Pieper el conocimiento se encuentra positivamente estructurado bajo el signo de la esperanza porque es algo *inacabado* y la esperanza mantiene vivos los afanes del investigador que musita: “todavía no”. Por otro lado, sólo se puede hablar con sentido de esfuerzo cuando por lo menos, como hizo ver Bloch, existe cierta perspectiva de éxito, de

²⁰² Cfr. p. 133 y 134.

²⁰³ Ibidem, p. 135.

²⁰⁴ Ibidem, p. 138.

alcanzar la meta proyectada, sólo podemos referirnos a un auténtico esfuerzo cuando lo que anhelamos es posible, realizable.

Desde la filosofía de la esperanza *esfuerzo y trabajo son impensables e irrealizables sin el sentido que aporta la esperanza humana*; Otto Friedrich Bollnow, concuerda con la tesis de que “una existencia finita extrae su fuerza del futuro”²⁰⁵, es decir, que el ser humano no puede extraer fuerza ni motivación de un pensar y hacer carente de sentido, sino de la esperanza en un futuro mejor. De hecho, si nos avocáramos sólo al *presente* no podríamos reorganizar nuestra experiencia y seríamos incapaces de atribuir sentido a las cosas, al mundo que percibimos. En efecto, los animales comprenden lo real y responden mediante comportamientos adaptados, son capaces de percibir, memorizar y resolver lo que les plantea su entorno ecológico para sobrevivir; ahora bien, el ser humano en las primera etapa del desarrollo también se familiariza y responde a información sensorial elemental pero conforme madura y aprende a hablar las cosas dejan de sólo *condicionarlo*, porque aprendemos a construir *elementos simbólicos*, a sustituir los estímulos de las cosas por *pensamientos*. Entonces, cuando realizamos un trabajo o actividad pero *desprovistos de sentido nos sometemos a lo real e inmediato* sufrimos porque no comprendemos qué estamos haciendo, sólo respondemos. A continuación trataremos de ahondar en esta tesis.

e) ¡Aquí no hay preguntas! La negación de ‘sentido’ como tortura al prisionero del campo de concentración: Víctor Frankl

La concepción de la vida humana que propone Camus edificada sobre la idea del absurdo y un hacer sin sentido puede resultar interesante sólo como mero ejercicio intelectual, no obstante, resulta insostenible en la praxis concreta, se encuentra fuera de la *realidad afectiva y psíquica* del ser humano común. De hecho, la posibilidad real de que una persona traumatizada se reincorpore al mundo humano después de haber pasado por un hecho de tal índole que haya logrado fragmentar su personalidad dejándole una

²⁰⁵ Ver: Friedrich Otto Bollnow, *Filosofía de la Esperanza. El problema de la superación del existencialismo* [trad. castellana de Arturo Orías Medina], Buenos Aires, Fabril Editora, 1962. p. 83.

El filósofo y teólogo alemán dice textualmente: “Un hombre que no tiene ni esperanza ni temor vive sin participar de nada, sólo *en el mero presente*, no cumple más la tensa referencia al futuro de la cual la vida, como existencia finita, extrae su fuerza. Para quien ha olvidado el temor y la esperanza ha caducado la vida”.

herida depende de la “construcción de un sentido”; sólo cuando el ser humano construye o encuentra el *para qué* del hecho destructivo éste se vuelve soportable.²⁰⁶

Negar que exista “algún sentido” constituye un modo de tortura para la persona porque implica negarle esa pequeña y, en ocasiones, última veta de libertad mediante la cual puede apropiarse de determinadas experiencias para inscribirlas en su historia personal, implica arrebatarle la posibilidad de elaborar un sentido para que asimile su vivencia, es metódica y negativamente hablando *llevarla a la desesperación*, cosificarla, obligarla a asumir la condición de objeto, porque lo que le confiere humanidad a lo que nos pasa es la posibilidad de traducirlo en vivencia, en algo significativo para nosotros.

Recordemos que en los campos de concentración lo primero que decían al prisionero era *aquí no hay preguntas*; uno de los mecanismos que utilizaron las víctimas para sobrevivir fue “buscar significados ocultos”, sentidos que les permitieran *comprender* y *soportar* lo que estaban viviendo, en suma, defender ese último y precioso espacio de “libertad íntima”.

Efectivamente, nos parece que uno de los ejemplos más encomiables que clarifican la tesis que estamos defendiendo es la experiencia del médico alemán Víctor Frankl²⁰⁷,

²⁰⁶ Boris Cyrulnik, “*El amor que nos cura*” [trad. Castellana de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguiber], Barcelona, Gedisa, 2004. p. 15-24. Este neurólogo, psiquiatra y psicoanalista francés explica que ‘**el sentido**’ es un elemento precioso que le permite al ser humano “volver a tejer los primeros puntos del vínculo desgarrado”; en su opinión, la construcción de sentido es la actividad más íntima y significativa que permite desarrollar tanto nuestro sentido de pertenencia como proteger nuestra identidad, del mismo modo que nos capacita para construir lazos de solidaridad. El autor ejemplifica dicha tesis con el caso de una mujer llamada Germain Tillion dedicada a la etnología que fue deportada a un campo de concentración, por pertenecer a la Resistencia, en 1943; ella se avocó a comprender cómo funcionaba dicho campo y por la noche en los barracones daba charlas en las que les explicaba a sus compañeras lo que intentaban hacer con ellas y, curiosamente, la respuesta literal de sus interlocutoras entre ellas Genevieve de Gaulle-Anthonioz fue que: “*al escucharla, ya no éramos piezas, sino personas que podían luchar porque podían comprender*”; la capacidad para descifrar las cosas y hechos que las rodeaban las protegía moralmente y atenuaba sus miedos. En suma, “para no dejarse asesinar buscaban los significados ocultos”, los “cómos” y “porqués” de esa maquinaria. Así, una vez hecha la labor de *significación personal, de construcción de sentido*, aunado a los *recuerdos*, cuya labor es ayudarnos a construir nuestra identidad íntima, pudieron sobrevivir, revertir y transformar sus experiencias traumáticas; como estas dos mujeres que una vez liberadas de los campos de concentración se dedicaron a luchar contra la tortura y el hambre.

²⁰⁷ Víctor Frankl, “*El Hombre en busca de sentido*” [Trad. Esp. DIORKI], Barcelona, Herder, 2001. Este médico, neurólogo y psicoanalista austriaco es el creador de “la tercera escuela vienesa de psicoterapia”; entre 1942 y 1945 estuvo recluso en los campos de concentración de Auschwitz y Dachau; su testimonio es uno de los más valiosos debido a su minuciosidad y profundidad para comprender la experiencia del Holocausto, pero, principalmente, porque nos presenta un análisis finísimo de lo que significa ser “persona” en circunstancias tan adversas, desde una perspectiva antropológica, psicológica, religiosa, filosófica y existencial que guardan una relación con la esperanza. Por otro lado, al finalizar el tiempo de guerra Frankl diagnosticó que “el padecimiento de una vida sin propósito”, sin sentido, era la nueva enfermedad que asolaba el espíritu de la humanidad; el lector puede traer a la mente, por ejemplo, la postura existencial del mismo Camus. De aquí que su quehacer científico se haya centrado en una nueva forma de hacer psicoanálisis llamada *Logoterapia* [Frankl empleó este

quien fue testigo de que *la esperanza y el sentido* que ella aporta a la existencia a pesar de los mecanismos implementados para despojarles de todo rasgo humano, en varios de los casos, como en el suyo propio, hizo posible que los prisioneros se mantuvieran con vida no sólo biológica sino anímica y espiritual.

Como alivio y refugio contra el vacío y la brutalidad imperante en el exterior los prisioneros afianzaron su ser en lo único que no les podían arrebatar, en *su libertad interior*: “[...] las personas sensibles acostumbradas a una vida intelectual rica sufrieron muchísimo (su constitución era a menudo endeble), pero el daño causado a su ser ínfimo fue menor: eran capaces de aislarse del terrible entorno retrotrayéndose a una vida de riqueza interior y libertad espiritual”.²⁰⁸

Tal como sabemos por testimonios de los sobrevivientes en los campos de concentración el carácter humano y sus valores se quebraban a golpes, del mismo modo que se implementó lo impensable hasta entonces para reducir al prisionero a objeto de exterminio; no obstante, en esas circunstancias una mente analítica como la de Frankl pudo conocer de lo que estaba hecho el ser humano, constató que si bien es cierto que al ser humano se le puede arrebatar todo también lo es que *siempre le queda una pizca de libertad*, una “última libertad humana” que consiste en: “la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias”²⁰⁹. En virtud de esa libertad espiritual que no le pueden arrebatar la persona puede hacer posible que su vida tenga *sentido y propósito*, como único modo de salvarse y rebelarse contra sus verdugos.

término griego para definir su teoría, pues uno de los significados de *logos* equivale a *sentido, significado o propósito*.]; a diferencia de su maestro Freud que puso el acento en ‘la voluntad de placer’ y de Adler que enfatizó ‘la voluntad de poder’, Frankl se centró en la *voluntad de sentido*, pues en su opinión constituye una necesidad subyacente a la existencia y a la salud mental, “encontrar un significado a la vida propia” es aquello con lo que la persona le hace frente a la existencia y a sus experiencias de sufrimiento. Lo que hace valiosa desde un punto de vista ético esta concepción es que la existencia es una tarea de construcción personal y libre, aún en las peores circunstancias; además su propuesta no sólo es producto de la especulación pues tuvo la oportunidad de constatar que sus compañeros de encierro y él mismo se aferraban más a la vida cuando atenían un por qué, esto es, que no renunciaban cuando recordaban que tenían motivos por los cuales debían seguir luchando: ya una hijo, una hermana, un esposo, una investigación, un amigo, algo que terminar, etc.; y que *nadie más* en su lugar *podía suplirles*.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 57

²⁰⁹ *Ibidem*, p.79 y 100. Para Frankl la fortaleza íntima del ser humano puede elevarlo por encima de un “destino adverso”, de un destino que no hemos escogido y que nos rebasa, que sólo se puede enfrentar con “grandeza de espíritu”. Esto es fundamental para lo que señalamos arriba pues, en último lugar, lo que hace ver es que *el estado más íntimo del espíritu es responsabilidad de cada uno*, es un acto de libertad personal. Aquellos que volvieron su experiencia traumática una oportunidad para crecer espiritualmente constituyen pruebas vivientes de la grandeza humana, de que hay algo en el centro de la persona que los otros no le pueden arrancar, si ella no lo consiente.

f) Voluntad de sentido y esperanza

Ahora bien, lo que acabamos de señalar se conecta directamente con la esperanza; tal como ya sospechaban Marcel, Bloch y Pieper, cuando la persona realmente deja de ver hacia delante asumiendo que ya no hay una “meta futura”, sencillamente, se deja vencer, *se deja aniquilar*.

Frankl tuvo la oportunidad de constatar que aquella persona incapaz de albergar un mínimo de esperanza como último resquicio de libertad espiritual asumía con mayor facilidad que su vida confinada al encierro y atravesada por el sufrimiento carecía de sentido y valor; en consecuencia, al negarse a sí mismo cualquier posibilidad de futuro quedaba reducido a una vida puramente vegetativa: “El prisionero que perdía la fe en el futuro estaba condenado. Con la pérdida de la fe en el futuro perdía, asimismo, su sostén espiritual; se abandonaba y decaía y se convertía en el sujeto del aniquilamiento físico y mental”²¹⁰.

Cuando la persona se quedaba sin esperanzas y sin fe, explica Frankl, ni golpes, ni ruegos, ni amenazas lograban levantarlo, simplemente: “se entregaba y se quedaba tendido sobre sus propios excrementos sin que nada le importara”. Por esto, Frankl está convencido que la pérdida de la esperanza y del sentido de la existencia pueden causar la muerte, debido a la estrecha relación que existe entre el estado anímico espiritual y el cuerpo.

Cuando la esperanza en el futuro y la voluntad de vivir se paralizan “el cuerpo fenece”²¹¹; por el contrario, tener motivos, un por qué, una meta para vivir, nos protege de los golpes y permite soportar la existencia. Así pues, en su opinión es digna de compasión aquella persona que no vea ningún sentido, ninguna meta en su vida, porque de alguien que dice: “Ya no espero nada de la vida”. “No se puede responder nada”.

²¹⁰ *Ibidem*, p.110

²¹¹ Literalmente, afirma que constituye un acierto de Nietzsche haber descubierto que: “*Quien tiene algo por qué vivir, es capaz de soportar cualquier cómo*”. Ver, p. 112.

No obstante, Frankl fue uno de esos seres humanos que decidió vivir el misterio de la esperanza, mientras estuvo en el campo de concentración se repitió incansablemente: “no tengo intención de perder la esperanza y tirarlo todo por la borda porque nadie sabe lo que el futuro puede depararme y todavía menos la hora siguiente”²¹².

Finalmente, nos gustaría cerrar esta breve disquisición con una fecunda reflexión antropológica que hace Frankl y enfatiza, a pesar del horror presenciado, no la asunción de un optimismo simplista pero mucho menos un fatalismo inevitable al modo nihilista: “Nosotros hemos tenido la oportunidad de conocer al hombre quizá mejor que ninguna otra generación. ¿Qué es, en realidad, el hombre?

Es el ser que siempre decide lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo es el ser que ha entrado en ellas con paso firme musitando una oración”.²¹³

g) La angustia como modo auténtico de ser y existir: Heidegger

Volviendo al punto central de este apartado, ahora nos toca hacer algunas observaciones sobre el fenómeno de la desesperanza desde la óptica de Bloch, quien supone que la existencia humana se encuentra cimentada en la esperanza porque mientras estemos vivos no podemos dejar de esperar y trabajar por las cosas buenas que anhelamos. Asimismo, explicamos que la muerte represente una derrota personal pero mientras siga existiendo el colectivo, la especie humana, no nulifica ni detiene el proceso histórico; ahora bien, si la persona tiene la capacidad de *desesperar* es porque *siempre espera y quiere que algo mejor ocurra*; el proceso histórico mismo señala cada vez hacia cumbres más altas, menos inhumanas. Por otro lado, Bloch piensa que existen afectos originarios y positivos sin los cuales no podría darse la angustia y que “debemos” vivir en la esperanza si no queremos terminar en el absurdo.

En primer lugar, tenemos presente que Martín Heidegger, el pensador más grande del siglo XX, a diferencia de otros existencialistas, como por ejemplo Karl Jaspers cuyo

²¹² *Ibidem*, p. 120

²¹³ *Ibidem*, p. 126

único tema fue la existencia humana en sí misma y en relación con la trascendencia, adoptó un punto de vista existencial pero con vistas al descubrimiento y entendimiento del ser. Esto quiere decir que en su itinerario filosófico la pregunta por la existencia constituye sólo un paso previo a la pregunta por el ser, se ocupó de la existencia humana porque el ser se hace traslúcido en el “ente” que nosotros somos, porque, usando su terminología, el ser humano es el “ahí del ser”. La “pregunta” considerada por este filósofo “la cima suprema del saber” es lo que permite conocer el sentido del ser²¹⁴, por tanto, no debemos imputarle un punto de partida ajeno al que él mismo trazó; no obstante, una de las interpretaciones más sugerentes consiste en afirmar que existen elementos, por los menos, hasta la primera parte de su magistral obra “*Ser y tiempo*” para una visión no muy afortunada de la esperanza. Ahora bien, brevemente y tomando como referencia lo que acabamos de señalar, es menester saber de dónde nace *la angustia* heideggeriana, que constituye a todas luces una de las antípodas de la esperanza.

Primero, según el filósofo alemán, la angustia no se origina en la realización efectiva de la existencia, sino en una determinada posibilidad de la existencia; en el hecho de tener que “existir asumiendo siempre una posibilidad”²¹⁵. La angustia es la experiencia metafísica de la posibilidad. A los entes no humanos (árboles, piedras, pájaros, etc.,) el ‘ser’ se les ha dado de un modo cerrado, pero a nosotros él se nos ha dado de un modo abierto, porque “*somos lo que en cada caso decidimos ser*”; por esto mismo, en el lenguaje de Heidegger, ‘existencia’ significa que somos entes que existimos en tensión hacia nosotros mismos, porque nuestro ser no se presenta ante nosotros como algo ya decidido sino como quehacer o proyecto; por esto, existencia quiere decir “*poder ser*”.

El ser humano sabe acerca del ‘ser’ porque para él, ‘ser’ o no, está siempre en juego; en este sentido se dice que posee el privilegio de que el ser se revele en él, aunque viva angustiado por la “radical posibilidad” de ser cualquier cosa:

“La angustia “singulariza” al “ser ahí” en su más peculiar “ser en el mundo”, que en cuanto comprensor se proyecta esencialmente sobre posibilidades. Con el “por qué” del angustiarse abre,

²¹⁴ Martín Heidegger, “*El Ser y el tiempo*” [trad. Española de José Gáos], México, F. C. E., 2002. Ver párrafos: 1 y 2. Páginas 11-17. Heidegger explica: “Este ente que nosotros somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la “posibilidad de ser” del preguntar, lo designamos con el término “ser ahí” [...] El hacer en forma expresa y de “ver a través” de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente [el “ser ahí”] poniendo la mira en su ser”. P. 17

²¹⁵ *Ibidem*, [párrafo 40].

por ende, la angustia al “ser ahí” como “ser posible” [...] La angustia hace patente en el “ser ahí” el “ser relativamente al más peculiar ‘poder ser’”, el *ser libre para* la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo. La angustia pone al “ser ahí” ante su “ser libre para” (propensio in) la propiedad de su ser como posibilidad que él es siempre ya.”²¹⁶

Como puede leerse, la angustia para Heidegger no es una mera vivencia psicológica sino ontológica porque pertenece al orden del ser, asimismo, es el modo fundamental y originario de nuestro existir porque ella nos permite conocer nuestra condición de “*entes arrojados*” a la existencia para morir; de hecho, para él, la muerte es nuestra posibilidad más propia:

“El “estado de yecto” en la muerte se le desemboza más original y más perentoriamente en el encontrarse de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia “ante” el “poder ser” peculiar e irreferente e irrebasable [...] Éste no es un sentimiento cualquiera y accidental de “debilidad” del individuo, sino, en cuanto fundamental encontrarse del “ser ahí”, el “estado abierto” de que el “ser ahí” existe como yecto “ser relativamente a su fin”.²¹⁷

De aquí que desde su perspectiva filosófica existir *auténticamente* implica hacerlo desde la constante posibilidad del morir; excluir la muerte como fenómeno de la vida es despojarla de su carácter temporal, en este sentido, nuestra finitud es irrevocable, “peculiar”, “irreferente”, “cierta” e “irrebasable”²¹⁸. Por lo anterior, el modo auténtico de ser y existir sólo puede ser aquel que ponga ante sí en cada instante de su elección la irrevocable y real posibilidad de morir, esto es lo que denomina ‘temporeidad auténtica’; lo opuesto es escoger y asumir cualquier proyecto de vida, realizable por cualquiera, es lo que hace el ‘*das Man*’, uno de tantos, que se oculta a sí mismo su finitud y entrega su existencia a la masa.

Así pues, Heidegger hace de la angustia la vía más radical y evidente para que el individuo empírico alcance la existencia auténtica, aquella que se vuelve sobre sí misma. Por un lado, el ser humano ontológicamente angustiado lo está porque sabe que el conjunto de posibilidades de todo lo que puede ser lo rebasan y, no obstante, tiene que decidir, además del hecho innegable de que es un “ser-para- la muerte”.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 208

²¹⁷ *Ibidem*, p. 273

²¹⁸ Cfr. p. 282

En este sentido, *la angustia consiste en saber que vamos a morir, que la muerte es “la más cierta” de las posibilidades personales, “la más propia”* pues nadie puede evitarnos ese trago muriendo en nuestro lugar. Es también la última porque ya no se refiere a ninguna otra posibilidad. *En el presente estamos arrojados en el mundo teniendo que decidir, pero el futuro consiste en existir hacia la posibilidad última de no ser, de la nada.*

Tomando en cuenta el planteamiento heideggeriano: ¿para quien aspire a vivir de manera “auténtica” es posible albergar esperanza?

Tal como Heidegger ha definido autenticidad nos parece que la respuesta es <no>, y mucho menos si ella es aspiración a la plenitud, sería negar lo innegable, esto es, *la muerte*, nuestra finitud. La existencia auténtica puede ser en el mejor de los casos *angustia serena*, aceptación valerosa pero no esperanza. El lector puede establecer por sí mismo el contraste entre ambas posturas. Para los filósofos de la esperanza *el futuro auténtico* es un *tiempo abierto* y posibilidad de “inmortalidad”, de *plenitud* personal o como especie. Para el gran Heidegger sólo es auténtico el futuro cuando abre la mirada de la existencia hacia su irrevocable finitud, hacia la muerte, hacia la nada.

El hecho de que el ser humano se empeñe en conseguir la felicidad plena ganada con esfuerzo y trabajo, como *derecho, meta e ideal orientador práctico e histórico* aparece como una necedad, puesto que la grandeza humana desde la perspectiva de Heidegger sólo podrá conseguirse convirtiendo la angustia en “osadía creadora”. Esto es, crear a sabiendas de que nos espera la nada.

Quizá el error principal de una postura como la que proponen Heidegger y Camus sea no considerar, aunque sea como mera posibilidad, que la existencia humana pueda ser más que nada y estado angustioso, con todo y que sea verdad que moriremos, además de que es poco probable que un ser humano sin esperanza y apoyado en el absurdo, en el sinsentido y la angustia, se comprometa verdaderamente con el mejoramiento del mundo y la vida misma.

h) Desesperanza y responsabilidad política

Sin afán de entrar en controversias y siguiendo la vieja sentencia bíblica de que *por sus frutos los conoceréis*, en este caso aplicada a una propuesta filosófica, a un modo de pensar y de ser según una determinada concepción del mundo; no está de más mencionar que algunos autores piensan que Heidegger sufrió en carne propia las consecuencias prácticas de su filosofía, cuando intentó erigirse en “guía espiritual” del movimiento universitario durante el régimen nazi²¹⁹. En efecto, Colomer desarrolla concienzuda e imparcialmente algunos aspectos interesantes sobre este periodo de la vida del filósofo alemán, en la que a la par que desarrollaba su prolífico y profundo pensamiento sobre el <ser>, por unanimidad de votos y mediante la exclusión obligada de 12 profesores judíos, se volvía *Führer* (rector-guía) de la Universidad de Friburgo.

Su “misión espiritual” era llevar a Alemania a su destino y contribuir a construir el “nuevo Estado Alemán”. Durante este periodo se opuso a la quema de libros, del mismo modo que no obstaculizó los estudios doctorales de estudiantes judíos, pero sí se deshizo de aquellos judíos que preparaban con él la tesis, como por presiones editoriales, suprimió en la segunda edición de “*Ser y Tiempo*” la dedicatoria a su maestro Edmund Husserl, al mismo tiempo que se abstuvo de visitarlo personalmente o de ir a su entierro. Asimismo, se dice que evitó seguir tratando a su protector el arzobispo Goeber y que denunció a su colega Hermann Staudinger “por pacifista”, por cierto, futuro premio Nobel de Química.

Tampoco queda bien librado de la denuncia que hizo de su discípulo Max Müller por su “actitud negativa hacia el Estado nazi”. Así, afirma Colomer sobre Heidegger que: “*su fortaleza física y su vigor intelectual no anduvieron siempre a la par con su coraje moral*”.

Quizá, todo esto tenga como raíz su perspectiva filosófica según la cual “*filosofar es no salirse jamás de la pregunta*”, que nos lleva a una disyunción: *pensar o creer*. Por supuesto que el gran pensador de Messkirch acogió la primera opción, porque en la fe se encuentra ya, de algún modo, presente la respuesta, pero no podemos negar que “*permanecer en la ausencia de respuesta es una actitud nihilista*”²²⁰. Porque en aras de

²¹⁹ Eusebi Colomer, “*El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*”. Tomo III. Barcelona, Herder, 1993. Ver el capítulo octavo.

²²⁰ *Ibidem*, p. 463-464.

que no se tiene respuesta *se esquiva aunque sea sin querer la responsabilidad práctica, ética y política*, como de hecho parece que le ocurrió a Heidegger. En efecto, a la luz de las entrevistas, documentos, opiniones y reconstrucciones de pensadores serios, de la talla de Jaspers, que tuvieron la oportunidad de presenciar de manera cercana el desempeño del filósofo alemán durante ese periodo, Colomer reconocen que Heidegger jamás se pronunció de manera clara sobre su “desempeño político” *dentro de las filas nazis ni asumió las consecuencias de sus acciones y omisiones*; por el contrario, reiteradamente intentó justificarse, por tanto, sus evasivas hacen difícil eximirle apelando a puros factores externos.

En el mismo sentido, curiosamente Laín Entralgo²²¹ hace alusión a una entrevista, ocurrida después de 1945, que Heidegger solicitó para “disculparse” con su antiguo amigo el teólogo protestante Rudolf Bultman, quien al despedirse de Heidegger le dijo: “Ahora tendrás que escribir tus Retracciones como San Agustín, aunque sólo sea por amor a la verdad de tu pensamiento”; se dice que el rostro de Heidegger se convirtió en una máscara de piedra y que se despidió sin decir palabra.

Entralgo concuerda con Colomer en que ya *por orgullo o por cobardía* Heidegger no dejó un testimonio sincero y explícito que muestre una revisión de su pasado político, que posiblemente sí se produjo en su interior.

Revalorando lo que aporta Bloch al debate sobre la esperanza se puede establecer una relación distinta entre conciencia y tiempo en la que no nos conformemos con lo que ‘es’ sino con lo *‘deberá ser’*, así *nuestra finitud no se erige en obstáculo para albergar esperanza sino en aliciente*, en motivo que legitima el deseo de “una vida mejor”.

Recordemos los filósofos de la esperanza insistieron en que la esperanza requiere de un “salto” sobre el tiempo, de un impulso hacia la trascendencia también conocida como instalación del ser humano por un acto de amor y fidelidad hacia sí y hacia su prójimo en un *tiempo abierto*; lo opuesto a vivir sin compromiso y cómodamente en un tiempo

²²¹ Cfr.: Pedro Laín Entralgo, “*Esperanza en tiempo de Crisis*”. Madrid, Galaxia Gutenberg, 1993. Págs. 171-191.

cerrado, del “eterno retorno”, símbolo de la *renuncia voluntaria a seguir caminando*, evasión del deber ético y político de mejorar el mundo.

En efecto, tomando como punto de partida lo que ya hemos expuesto sobre Bloch podemos señalar que en su opinión existen varias faltas que se pueden cometer contra la esperanza y que de algún modo constituyen también un atentado contra el ser humano mismo, por ejemplo: “enajenación”, “sentarse a contemplar con nostalgia el pasado”, “satisfacerse con lo ya conseguido” y “rechazar la posibilidad de llegar a ser mejor”. Cada ser humano que dé cabida a estos modos de sentir y pensar desalentadores se instala en un tiempo cerrado, en la *desesperanza* que consiste en vivir sin ningún objetivo o fin por el que valga la pena esforzarse. Si lo que impulsa al ser humano, según tuvimos oportunidad de constatar en el apartado sobre Bloch, es lo posible, <lo que todavía no es>, entonces, carecer de anhelos y proyectos constituye el síntoma más agudo de la falta de esperanza.

Ahora bien, Bloch tiene presente que *el ser como posibilidad* con todo y que avanza hacia delante *puede finalizar en la “nada absurda”*²²²; cada instante que el ser humano vive se encuentra atravesado por una “tensión” entre lo que ya es y tiene y lo que le falta, “incitado hacia la plenitud”.

i) La desesperación no es un estado originario: Bloch

Lo que vive la persona aquí y ahora, el presente, es “visible”, no obstante, ahí mismo hay “algo” que aún puede y debe ser realizado, esta dialéctica o doble posibilidad se origina por un “estado abierto”, libre, de la existencia, es una especie de “inacabamiento humano” en el que los filósofos nihilistas leen impotencia y fracaso. Por esto mismo, Bloch pensará que la desesperación no es un estado originario de suyo sino que brota de una elección que, necesariamente, produce consecuencias en el mundo. El estado abierto de la existencia ofrece las dos posibilidades: esperanza o desesperación, realización suma o alienación; “la desesperación plena” pertenece a la categoría de libertad; por otro lado, la decisión concreta por el triunfo y la meta en la realidad

²²² Cfr.: E. Bloch, *El Principio Esperanza...*, p 125, Cap. XXI

práctica equivale a movilizarse en contra del fracaso, en contra de todos los fenómenos negativos que generan la angustia y la “nada”, como barbarie y guerra.²²³

La esperanza es constitutiva y más originaria que la angustia y la desesperación porque la humanidad desea estar mejor, porque posee voluntad y busca mejores posibilidades de futuro, su “a dónde y su por qué”; la esperanza es el principio que nos permite transitar la vida con *sentido*. Recordemos que Bloch tuvo presente que la muerte personal aniquila el esfuerzo y amenaza con devorarlo todo, tal como afirman los nihilistas, no obstante, la verdadera muerte a la que tiene que temer el ser humano, pues algo de cada esfuerzo siempre permanece en la especie, es aquella que se produce voluntariamente con “el rechazo del futuro”, con la falta de un proyecto, con el desprecio a trabajar por un ideal, con la renuncia a la esperanza, en suma, con el cansancio de luchar y vivir.

También para Josef Pieper, tres son las causas que pueden llevar a la persona a negar la esperanza: primero, *una convicción subjetiva u objetiva de que la obtención del objeto esperado es imposible de alcanzar*; segundo, *la falta de confianza* en sí mismo, en su prójimo y en el Ser Supremo, esto es, *negar la realidad del ámbito del don*, del amor y de la benevolencia; y, en tercer lugar, *una decepción profunda*.

Sin embargo, en el fondo de todas estas causas yace una obstinación voluntaria de la persona que consiste en “no querer aceptar la existencia de un camino”, negar su condición de caminante; la desesperación es una asunción del fracaso, una anticipación de la irrealización personal acompañada de la aceptación de que todo esfuerzo terminará en la nada, es: “querer que ya no quepa la realización del futuro”, en suma, un rechazo a la posibilidad de alcanzar la felicidad.

Si la esperanza se encuentra inserta en el ser de la persona puesto que encarna el anhelo de felicidad plena, entonces, sólo se puede perder mediante un acto de libertad; se puede decir que coincide con Marcel en que el desesperado es un ser humano que se debate entre el deseo de plenitud y la imposibilidad de tal realización. El desesperado se aferra a una ontología estática y cerrada porque da por hecho que ya no hay porvenir y anticipa su aniquilación; en el fondo es como si juzgara que no merece ser feliz. Hasta este punto

²²³ *Ibidem*, p. 241-242.

Pieper, Marcel y Bloch coinciden en que constituye un error considerar la desesperación un estado original.

Resulta interesante que Pieper centre su atención en un fenómeno profundo que ofrece un sesgo interesante para comprender mejor el fenómeno de la desesperación, el filósofo alemán detecta que el ser humano tiene un enemigo difícil de vencer por el cual se genera en los repliegues más profundos del alma, a veces sin advertirlo, el deseo de negarse a contribuir con la realización del ser propio, nos referimos a la acedia.

j) La acedia: pesadumbre y tristeza existencial

La acedia es un término que se originó en la cocina, en su significado de raíz designa lo que está echado a perder, lo descompuesto, especialmente, aquello que se ha *agriado* y no está en condiciones de comerse ni beberse, pues tanto el olor como el sabor hacen de eso descompuesto algo repulsivo para el gusto y dañino para el organismo.

En la teología escolástica la acedia (en griego *akêdia*) se define como: “cansancio del espíritu que le susurra al ser humano que no vale la pena esforzarse porque todo está perdido”²²⁴, por esto, se le denomina también *tristeza o pesadumbre espiritual*.

Es la *enfermedad interior* más atroz y desde la perspectiva religiosa constituye un pecado casi tan grande como el alejamiento voluntario de Dios, porque todo lo que se realiza aparece como algo *vacío y odioso*; es la peor de las *tentaciones* y según los monjes la más difícil de combatir, es “lo opuesto a la tranquilidad del espíritu”, también llamada “demonio del medio día”²²⁵. Se dice que atacaba al monje cuando el sol estaba en el punto más alto, en su cenit, entonces, él empezaba a sentirse *aburrido* porque experimentaba que el tiempo se alargaba y el día se hacía interminable, luego, lo invadía por completo el *desasosiego*, llenándolo de “dudas”, *pensamientos negativos* y *derrotistas* que le hacían *odiar su vida*.

²²⁴ F. Bollnow, *Filosofía de la esperanza...*, p. 97

²²⁵ Isabel Cabrera, “Ascetismo y mística del desierto”, en: *Religión y Sufrimiento*, México, UNAM, 1996. Págs. 87-103.

El asceta Evagrio Póntico conocedor inigualable del corazón humano llegó a decir que la acedia “*es el único demonio que se apropia por completo del alma*” porque te lleva a pensar en “lo poco que has logrado”, así como “en todo aquello que has perdido”, hasta que te invade una *sensación de sinsentido y tristeza*, tales dolores no puede menos que desgarrar el interior de la persona infectada por este mal:

“Con sus ataques a los monjes, comienza en la hora cuarta y no les deja hasta la hora octava. Primero le parece a uno que el sol, si fuera posible, se mueve lentamente que la duración del día es al menos de cincuenta horas. El monje siente necesidad de mirar continuamente por la ventana, de salir de su celda, de observar cuidadosamente al sol par comprobar lo lejos que está todavía de la hora nona [...] Poco a poco va dejando en su corazón un odio al lugar en que se encuentra, a su vida actual, y también al trabajo que realiza [...] Con otras palabras, no deja nada sin intentar para llevar al monje a volver las espaldas a su celda y a cesar en la lucha [...]”²²⁶

Asimismo, Casiano²²⁷, otro eremita del desierto concuerda en que la acedia es pariente cercana de la *tristeza* y que se basa en el *hastío*, en el *asco* hacia las cosas espirituales y que lleva al monje a *querer dormir todo el tiempo* y a *no querer despertar ni permanecer en su celda*; es una mezcla de *aburrimiento e inutilidad* que consumen a la persona.

Justamente, si destroza el interior del monje es porque le vuelve *incapaz de avocarse a vivir el momento presente*, de concentrarse y darse con todo su ser a algo o a alguien, como si estuviera emocionalmente muerto; por absurdo que parezca el monje no tiene ganas de trabajar ni de hacer oración, pero tampoco goza de no hacer nada, digamos que está sin estar. Tal como descubrieron los eremitas del desierto hace siglos la persona no logra erradicar de su interior la pregunta por el *sentido de su existencia y condición*, así después de mucho meditar, orar y trabajar, carcomía su corazón la pregunta: ¿qué sentido tiene esta vida mía de sacrificios, ayunos, vigiliyas y mortificaciones?

Del mismo modo, todavía hoy el ser humano sigue pidiendo razones para seguir adelante, para seguir viviendo, esto resulta más dramático si pensamos en el sufrimiento provocado por la mano del ser humano que parece no conocer límites

²²⁶ Anselm Grün, “*La sabiduría de los padres del desierto*” [trad. Española de Pablo García], Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001. P. 74-75

²²⁷ Jean Laporte, “*Los padres de la Iglesia: Padres griegos y latinos en sus textos*” [trad. José Francisco Domínguez García], Madrid, Ediciones San Pablo, 2004. Capítulo VII, pp. 607-628.

comparado con el pequeño grano de bien que puede hacer la persona de buena voluntad, es decir, la pregunta por el sentido de la vida hecha desde lo más hondo de sí y a la luz del horror que ha presenciado la humanidad puede, sin afán de exagerar, minar el gusto por la vida; es en este punto en donde emerge a todas luces la importancia vital de la esperanza.

Efectivamente, una vez que ya hemos descrito las características de este mal humano real y vigente tan escurridizo como destructivo y enemigo del asceta que se imponía como tarea diaria resistir los ataques de los “demonios” que intentaban desviarlo de su propósito de perfeccionamiento, santidad y salvación, debemos señalar que resulta asombroso que una de las prácticas más valiosas que haya ofrecido el maestro y asceta Evagrio Póntico para contrarrestar dicho mal sea específicamente: “Sembrar semillas de esperanza inquebrantables en nosotros”. [prak., 27]²²⁸.

Ante el sinsentido y tristeza existencial que carcome el interior, el alma, las emociones y la mente del ser humano hastiado, perdido e incapaz de sentir gusto por lo que hace, la respuesta es sólo una: “esperanza”. Por esto mismo, la esperanza es una *lucha activa contra la desesperación* que dura tanto como nuestra condición de caminantes, por esto es del todo pertinente referirnos a la acedia como un mal actual que aqueja a la humanidad postmoderna y que Frankl detectó como “ausencia de sentido”, como falta de motivos para seguir luchando y afrontar la vida. Ciertamente, si la posibilidad de caer en la desesperación como la de abrirse a la esperanza fundamental nos acompañan a lo

²²⁸ A. Grün, “*La Sabiduría de los padres del desierto*”, p. 82. El combate con los demonios, explica la intérprete y traductora, es un combate con uno mismo.

Evagrio y Casiano coinciden en que existen ocho “logismoi” o pensamientos de malicia: *gula, lujuria, avaricia, tristeza, ira, acedia, vanagloria y soberbia*; asimismo, explican que los demonios que atentan contra la carne (gula, lujuria) se alejan después de no sucumbir a ellos; no obstante, los que tientan al espíritu no se van nunca; la acedia, llamada la peor de las tentaciones, pertenece al campo espiritual y emocional.

Para luchar contra cada *logismo* Evagrio y Casiano ofrecen un método específico; en el caso de la acedia se recomienda el modo <<antirrhético>> Grün explica que “*Antirrhethikon*” es una obra en la que Evagrio tomando como eje las tentaciones de Jesús en el desierto recoge 487 frases de la Biblia para rebatir al demonio en sus tentaciones.

Justamente, la palabra griega ‘antirrhethikon’ significa que “tiene fuerza para contradecir” o “para refutar”. Consiste en dividir el alma en dos partes, una que anima y otra a la que debemos confortar; por ejemplo, la parte abatida dice “tengo miedo y no puedo”, la otra mitad henchida de fuerza responde con un salmo acorde: “*El día en que temo, Yo en ti confío*”. Esta operación consiste, como puede apreciar el lector, en “sembrar semillas de esperanza” pero no sólo en el ánimo y en el alma sino en la razón misma. Por otro lado, también se recomienda mansedumbre (permanecer y aguantar lo que sucede en nuestro interior), no intentar evadir lo que sentimos; asimismo, descubrir y encarar lo que se agita en nuestro interior, el motivo que genera nuestra intranquilidad.

Nos atrevemos a decir que esto mismo hizo Frankl con sus compañeros en los campos de concentración; sembraba en sus corazones semillas de esperanza al recordarles que su existencia por frágil, maltratada y disminuida que estuviera seguía teniendo valor; que tenía sentido seguir luchando, mantenerse vivos por todo aquello que amaban y que los seguía esperando.

largo de la vida es porque, tal como explicamos siguiendo a Pieper, en la raíz de la esperanza como en el amor hay algo que se le ofrece a la persona y que se puede rechazar. Mientras el ser humano espere algo mejor y mantenga intacta su esperanza fundamental será capaz de mantenerse en pie e incluso de sobreponerse al estado doloroso en el que lo dejen las crisis o el desmoronamiento de sus esperanzas cotidianas. Desde esta perspectiva, Pieper no aceptaría la tesis según la cual se puede seguir viviendo aún sin esperanzas cotidianas o fundamentales; esto es, perdiendo de la “nada”, tal como pretenden los pensadores nihilistas; simplemente ve en este modo de pensamiento pesimista un *síntoma de la decadencia*. Asimismo, sostiene que el creyente aunque sea un ignorante aventaja al incrédulo aunque éste último sea un erudito, pues el primero *en situaciones extremas tiene la capacidad de no desesperar*²²⁹; del mismo modo que en virtud de la esperanza su actitud ante el futuro no es de angustia sino de confianza y gozo.

Lo anterior no quiere decir que la persona ignore el conjunto de males que aquejan al mundo sino que se viva con la conciencia de ellos, con todos los signos de putrefacción social, en presencia del fin, pero *sin anular o evadir la actividad práctica intrahistórica*²³⁰.

Afianzados ya en una esperanza puramente práctica como la que propone Bloch, o bien, en una seguridad metafísica última respaldada por Dios como expresan Marcel y Pieper, de todas maneras, sea cual sea nuestra convicción la esperanza se expresa en fuerza para construir y en compromiso, aún más, en imperativo práctico.

En suma, por la esperanza la existencia es posible como acción y empeño dirigidos al futuro; la existencia necesita de esperanzas para no derrumbarse por desesperación, cansancio o tristeza. En efecto, para algunos teólogos después del holocausto la única esperanza de la que se puede hablar es de aquella que nos lleve a asumir un compromiso práctico absoluto, aquella que nos lleve a dar *testimonio*.

²²⁹ Cfr., J. Pieper, *El fin del Tiempo*, p. 43

²³⁰ Cfr., J. Pieper, *El fin del Tiempo*, p. 86

k) No desesperar. Un mandamiento del que se debe dar testimonio: Emil Fackenheim

“Sólo creo en los testigos que se dejarían degollar”
Pascal.

Etimológicamente mártir (del griego mártus) quiere decir *testigo*²³¹, el mártir es una persona que se hace matar para que se le crea, el mártir está tan convencido y comprometido con lo que ama que pone su fe por encima de su vida. El mártir garantiza lo que es como persona mediante un acto absoluto, da garantía de su fidelidad, amor y verdad ofrendando su propia vida.

Podemos no entender lo que hace, ni aprobarlo, pero nos queda claro que él se convierte en la prueba viviente de eso que sustenta, del más alto grado de amor, para el cual no hay discurso que valga. De aquí que el vocablo mismo implique en su origen judicial no sólo el acto de dar testimonio bajo juramento sino también la prueba viviente misma presentada.

El mártir se sobrepone al sufrimiento y al miedo para abandonarse en ‘algo’ más grande que él, pero al mismo tiempo, lejos de anularlo hace que aflore en plenitud lo que él es, no lo cosifica, no lo aliena, no lo aniquila, lo recobra, lo reconoce, *lo recupera en su yo más íntimo*, lo rescata en toda su dignidad.

En efecto, su confesión de amor y fe, que brotan de lo más hondo de su vida y corazón, muestran con claridad la veracidad de lo que sustenta, por esto mismo, se dice que el testimonio que nos ofrece el mártir es perfecto.

Desde esta perspectiva, no parece gratuito ni accidental que el héroe de Sartre, su *Barioná*, tan parecido a él, *termine ofreciendo su vida para testimoniar la nueva oportunidad que tendrá el mundo*.

Por otro lado, aunque para nosotros resulte incomprensible la acción del mártir, para él dar testimonio constituye un imperativo vital y existencial; el mártir asume como

²³¹ Cfr. André Comte-Sponville, “Mártir”, en *Diccionario filosófico* [trad. de Jordi Terré], España, Paidós, 2005.

Cfr.: Francisco Cueva, “Mártir”, en *Diccionario Teológico*. España, Clie, 2001.

Cfr.: Paul Poupard (coord.), “Mártir” en *Diccionario de las Religiones* [trad. de Diorki et. al.], Barcelona, Herder, 1997.

Cfr.: Oliver Brosse [et. al], “Mártir”, en *Diccionario del cristianismo* [trad. de Alejandro Esteban Lator Ros], Barcelona, Herder, 1986.

mandamiento *no desesperar* hasta el último suspiro. Podemos decir que para el mártir sólo *hay algo peor que estar muerto: no ser uno mismo*.

Efectivamente, tal como hiciera ver el teólogo Emil Fackenheim²³², a causa del Holocausto y, nosotros agregamos, del dolor que aqueja a la humanidad posmoderna que parece vagar sin sentido, albergar y vivir en la esperanza constituye un mandamiento del que se debe dar testimonio, precisamente porque estamos bordeando el abismo de la desesperación.

En opinión de Fackenheim, la esperanza atañe tanto al ámbito religioso porque señala un *mundo y un tiempo venidero*, como al ético porque designa un *tiempo futuro mundano*.

Este último es el que apreciamos con mayor claridad, principalmente, después de haber expuesto con Pieper el problema del fin de la historia como posibilidad real de que la humanidad se aniquile debido al mal uso de la energía nuclear y de la técnica en general. Ahora bien, según el teólogo, la responsabilidad, la obligación que cada uno de nosotros tiene ante los acontecimientos que vivimos es la de *ser testigos*, más que ser profetas²³³; del mismo modo como en la antigüedad *Israel fue escogido para ser testigo ante las naciones*.

En la interpretación religiosa que Fackenheim ofrece la raíz de la experiencia religiosa es el *pacto*, que sólo tiene sentido si aceptamos una dimensión mesiánica; es decir, si a pesar de las recaídas constantes del ser humano en el pecado existe un *futuro*.

Aunque el pacto se mantenga y Dios efectúe su promesa, es imprescindible que el ser humano cumpla con los mandamientos y trabaje con ahínco pero con la conciencia de que su esfuerzo no bastará para traer el reino divino a la tierra.

En la pregunta: *¿por qué no viene ahora el Mesías?* En lo que algunos teólogos han denominado *el silencio y abandono de Dios*, Fackenheim ve una oportunidad para probar nuestra fe, capacidad de respuesta, compromiso y acción.²³⁴

²³² Emil Fackenheim, *El mandamiento de esperar: respuesta a la experiencia judía contemporánea*. En: *El Futuro de la Esperanza*. Traducción de Luis Bittini y Ángel García Fluxá. Salamanca, Sígueme, 1973. Págs. 77-100.

²³³ *Ibidem*, p.80

²³⁴ *Ibidem*, p. 84

Y, en el caso concreto del pueblo judío Fackenheim piensa que el mayor acto de fe y esperanza que ha realizado es su determinación de vivir, de *sobrevivir* pese a todo y seguir educando a sus hijos en la fe judía; por esto mismo, en esta resolución el lamento del pueblo judío se volvió “voz de mando”²³⁵, en este sentido, repetimos con Fackenheim que: “debe de haber mandamiento donde hay esperanza”. En efecto, el mandamiento que sale de Auschwitz es que: “el judío tiene que ser testigo contra Hitler y todas sus obras. Al judío no le está permitido concederle ninguna victoria póstuma o retardada [...]”²³⁶.

Ciertamente, como hace ver Fackenheim, cientos de judíos morían sin esperanza en los campos de concentración pero los que lograban escapar lo hacían con la esperanza de “*poder contar la historia*”; que en el fondo significa, *testificar* contra el mal mediante la propia existencia.

Por esto mismo, el más esperanzado es el mártir.

Por otro lado, si el ser humano en general tiene prohibido desesperarse, pues esto implicaría su propia destrucción, al creyente le está doblemente prohibido porque implica darle todo el poder a aquél que ha demostrado que Dios está ausente de la historia, es entregarle un poder que no debe tener. Finalmente, el hecho de sobrevivir para testificar nos compromete a tener esperanza, porque como hace ver Fackenheim: “desesperarse sería pecado. El mandamiento de esperar es lo que te asegura que no sucederá un segundo Auschwitz, ni para los judíos, ni para nadie. Y no sucederá porque no debe suceder”²³⁷.

Fackenheim enseña que llenarse de desesperación es entregarse al opresor sin oponer resistencia, es cosificarse. Pero también se puede decir que si Dios existe se encuentra con la persona de buen corazón y, sin lugar a dudas, con el sufriente, *con la víctima*, con el mártir como hizo ver Elie Wiesel²³⁸:

²³⁵ *Ibidem*, p.97

²³⁶ *Ibidem*, p. 97

²³⁷ *Ibidem*, p. 98

²³⁸ Johann Baptist Metz, Elie Wiesel, “Esperar a pesar de todo: conversaciones con Ekkehard Schuster y Reinhol Boschert-Kimming”. Prólogo de Reyes Mate. Traducción de Carmen Gauyer, España, Trotta, 1996.

“Presencié otras ejecuciones. Nunca vi llorar a uno solo de esos condenados. Hacía tiempo que esos cuerpos resecos habían olvidado el sabor amargo de las lágrimas.

Salvo una vez. El *oberkapo* del comando 52 de los cables era un holandés: un gigante que superaba los dos metros. Setecientos detenidos trabajan bajo sus órdenes y todos lo querían como a un hermano. Nadie recibió nunca una bofetada de su mano, un insulto de su boca.

Tenía a su servicio a un niño, un *pipel*, como se les denominaba. Un niño de cara fina y hermosa, algo increíble en ese campo.

(En Buna odiaban a los pipel: a menudo se mostraban más crueles que los adultos. Un día vi a uno de ellos, de trece años de edad, golpear a su padre porque no había hecho bien su cama. Como el viejo lloraba calladamente, el otro rugió: <<Si no dejas de llora enseguida, no te daré más pan. ¿Entiendes?>>.

Pero el pequeño ayudante del holandés era adorado por todos. Tenía la cara de un ángel desdichado.

Un día, saltó la central eléctrica de Buna. Llamada al lugar, la Gestapo llegó a la conclusión de que era un sabotaje. Se descubrió una pista.

Ella conducía al bloc del oberkapo holandés. ¡Y allí se descubrió, en un registro, una cantidad importante de armas!

El oberkapo fue detenido inmediatamente. Fue torturado durante semanas enteras, pero en vano. No delató ningún nombre. Fue trasladado a Auschwitz. Y no se oyó hablar más de él.

Pero su pequeño pipel quedó en el calabozo del campo. Torturado igualmente, también permaneció mudo. Entonces los SS lo condenaron a muerte, como asimismo a otros dos detenidos a quienes se les había encontrado armas.

Un día que volvíamos del trabajo, vimos tres horcas levantadas en el recinto de llamada, tres cuervos negros. Llamada.

Los SS a nuestro alrededor, con las metrallicas apuntándonos: la ceremonia tradicional. Tres condenados encadenados y, entre ellos, el pequeño pipel, el ángel de los ojos tristes.

Los SS parecían más preocupados, más inquietos que de costumbre. Colgar un chico ante millares de espectadores no era poca cosa. El jefe del campo leyó el veredicto. Todos los ojos estaban fijos en el niño. Estaba lívido, casi tranquilo, y se mordía los labios. La sombra de la horca lo cubría.

El lagerkapo, esta vez, se negó a servir de verdugo. Tres SS lo reemplazaron.

Los tres condenados subieron a sus sillas. Los tres cuellos fueron introducidos al mismo tiempo en las sogas corredizas.

-¡Viva la libertad!- gritaron los adultos. Pero el pequeño callaba.

El testimonio de Wiesel es muy valioso para comprender la filosofía después del holocausto; este filósofo, psicólogo y literato nació en el pueblo de Sighet, Transilvania, cuna de diez mil judíos, hasta el verano de 1944 cuando los nazis impusieron la solución final y los transportaron a los campos de concentración.

La familia de Wiesel murió en los campos de Auschwitz y Buchenwald, él fue liberado en Abril de 1945, cuando tenía 16 años. Las corrientes más significativas que han alimentado su pensamiento son el existencialismo, el humanismo francés, la Biblia, el Talmud, La Cábala y el Hasidismo, entre otras.

-¿Dónde está el buen Dios, dónde está? –preguntó alguien detrás de mí.

A una señal del jefe de campo, las tres sellas cayeron. Silencio absoluto en todo el campo. En el horizonte, el sol se ponía.

-¡Descúbranse! –aulló el jefe del campo. Su voz estaba ronca. Nosotros llorábamos.

-¡Cúbranse!

Luego comenzó el desfile. Los adultos ya no vivían. Su lengua colgaba hinchada, azulada. Pero la tercera sogá no estaba inmóvil: el niño, muy liviano, vivía aún...

Más de media hora quedó así, luchando entre la vida y la muerte, agonizando ante nuestros ojos. Y nosotros teníamos que mirarlo bien de frente. Cuando pasé delante de él todavía estaba vivo. Su lengua estaba roja aún, sus ojos no se habían apagado.

Detrás de mí oí la misma pregunta del hombre:

-¿Dónde está Dios, entonces?

Y en mí sentí una voz que respondía:

-¿Dónde está? Ahí está, *está colgado ahí, de esa horca...*²³⁹

En efecto, las preguntas constantes en la obra de Wiesel son: ¿Dónde estaba Dios en cuando sus hijos lo necesitaban? ¿Cómo puedo permitir que el ser humano contaminar su creación?

Hasta ahora no hay respuestas convincentes, sin embargo, una de las expresiones más importantes dentro de su obra es: “...y a pesar de todo”.

Este “a pesar de todo” tiene sentido en la medida que el sufrimiento de las víctimas permanezca en la memoria humana, sólo si la humanidad se avoca a construir un futuro mejor, si nos damos a la tarea de construir fuentes de esperanza. Pero lo más importante es que aunque el silencio de Dios es aplastante, Wiesel hace ver que para el creyente Dios está presente cuando los seres humanos se aman y se ayudan, cuando se cobra conciencia de que el camino para llegar a Él es el prójimo, cuando nos hacemos responsables los unos de los otros, cuando luchamos por mejorar el mundo para que llegue el *Mesías*, o bien, cuando trabajamos a brazo partido para traer el reino de Dios a la tierra. En suma, cuando asumimos que *educar y recordar son lo mismo*, porque, como hace ver, el único lugar donde los muertos de los hornos crematorios descansan es en la memoria de los sobrevivientes y de los que nacimos después.

No en vano, para el teólogo Juan Bautista Metz²⁴⁰ *la pregunta teológica después del holocausto sea no sólo dónde estaba Dios en Auschwitz sino dónde estaba el ser humano*, por esto, como Fackenheim, considera necesario dar un fundamento a la esperanza basado en la memoria, en el

²³⁹ E. Wiesel, “La Noche”, En: F. Bárcena, C. Chalier, E. Lévinas, [et.al], *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*. Barcelona, Anthopos, 2004. P.137-1339.

²⁴⁰ Cfr.: J. B. Metz, E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo...*, págs.36-64.

imperativo de recordar. Que al mismo tiempo haga replantearnos *la autoridad que posee los que sufren*, esto es, una inversión necesaria de una moral centrada en el pecado a una moral centrada en el sufrimiento. Teniendo presente la dignidad del dolor e inconmensurabilidad del mismo, pues por más esfuerzos que hagamos para comprender o empatar con la experiencia del sufriente, jamás sentiremos su dolor, porque es su experiencia, su sufrimiento, su misterio.

Finalmente, me gustaría cerrar el trabajo con la siguiente leyenda Talmúdica:

“Un rey oyó decir que en su reino vivía un sabio, un hombre que hablaba todos los lenguajes del mundo.

Sabía escuchar el piar de los pájaros y comprender sus cantos.

Sabía interpretar el aspecto de las nubes y su sentido.

También sabía leer el pensamiento de los hombres.

El rey le dio orden de ir a su palacio.

El sabio llegó.

Dijo entonces el rey: “¿Es cierto que sabes todas las lenguas?”

-Sí, Majestad

¿Es verdad que sabes escuchar a los pájaros y que entiendes su canto?

-Sí, Majestad

¿Y es verdad que comprendes el lenguaje de las nubes?

-Sí, Majestad

¿Es verdad que sabes leer el pensamiento de otras personas?

-Sí, Majestad

Dijo entonces el rey: “En las manos, detrás de la espalda, tengo un pájaro.

Dime, ¿está vivo o muerto?

El sabio tuvo miedo, pues se dio cuenta de que, dijese lo que dijese, el rey podría matar al pájaro.

Miro al rey y guardó silencio un buen rato.

Al cabo, dijo:

-La respuesta, Majestad, está en tu mano”.

A los que preguntan por la esperanza de un futuro mejor únicamente se les puede responder como hizo este sabio.

Conclusiones

La espera no es esperanza, pero la esperanza siempre implica espera de algo “bueno”, un bien futuro profundamente amado y anhelado alcanzable por el esfuerzo y duro trabajo, que además enciende en el esperanzado un sentimiento de confianza y asentimiento personal. En efecto, con el pueblo hebreo la simple espera se volvió esperanza justo cuando asumió que la libre y omnipotente voluntad de Yahvé se revelaba en cada acontecimiento de la vida concreta, sin que ninguno de ellos se repitiera de la misma forma; bajo el imperativo de “recordar” surgió la historia lineal, y con esta la superación de *la visión cíclica del tiempo*. Con esta nueva y punzante conciencia del tiempo quedó echada la cimiento sobre la cual se erigió un modo libre y genuino de proyectarse hacia el futuro, de relacionarse con lo real y con el prójimo; esta abertura hecha a golpes sobre la dura piedra fue la que permitió rehacer el camino de la praxis y del pensamiento en tiempos de oscuridad, angustia, decadencia y muerte. Para Gabriel Marcel el punto de partida para una fenomenología de la esperanza es la limitación y dolor que aquejan la existencia, la fragilidad y vulnerabilidad de la vida humana, esto es, la categoría de *incompletud o carencia*, piensa que ahí mismo puede germinar la esperanza, o si se prefiere, que la desesperación no es la única actitud que nos queda frente al futuro. En efecto, un ser finito no puede no ver sus limitaciones e ignorar que mantiene una relación viva con la posibilidad de su propia nada, pero ésta sólo es *una posibilidad entre otras* que toma cuerpo o se encarna en mí cuando la asumo y voluntariamente la convierto en un elemento de mi ser y hacer, asumir la nada e inutilidad de la existencia no es la única opción, pues si la persona quiere puede asumir una actitud esperanzada, abierta y confiada e igualmente originaria porque florece ahí mismo en donde surge su impotencia; al ser humano no le corresponde la “nada” sino, *lo que no es todavía*.

Por esto, desde su perspectiva la esperanza es una categoría ontológica que pertenece a la dimensión del ser porque se encuentra expresada en la constitución humana como sentimiento existencial profundo de confianza, amor y fidelidad hacia la vida. Como categoría ética la esperanza constituye una “respuesta” que presupone un acto de libertad, la decisión voluntaria de albergar o no esperanza; cuando se le acoge la esperanza tiene el suficiente potencial como para movernos a querer trabajar para que ‘eso que esperamos’ y deseamos se realice. Asimismo, la esperanza marceliana por un acto de amor puede extenderse más allá de la muerte, la lógica y lo objetivamente

posible, no pone condiciones ni límites porque es una respuesta absoluta del ser humano a la vida, a la praxis y al ser infinito. En efecto, la esperanza se encuentra unida a la fe porque puede trascender todo condicionamiento y representación material específica, y porque puede contar con la “misteriosa colaboración” del Ser Supremo que en un acto de “gracia” complementa el esfuerzo humano. La esperanza unida a la fe constituye un elemento extra que ensancha las posibilidades humanas pues permite romper el círculo de la inmanencia de la conciencia que se hunde en la experiencia cotidiana, es como vacunar a la razón contra la docilidad de aquello que le enseña la experiencia como única vía de ser y actuar. A pesar de la profunda religiosidad de Marcel, el punto de partida para sostener la esperanza no es la existencia de un Ser Supremo más bien, si la esperanza es verdadera y auténtica entrega, nos puede conducir a la fe, al descubrimiento de un Ser Supremo pero como algo que se encuentra después de haber realizado una búsqueda y apertura personal propia. Si nos preguntamos ¿qué justifica que la esperanza se haga acompañar de la fe? Quizá, en última instancia, podemos arriesgarnos a decir que *constituye un acto de piedad y de amor que el ser humano tiene consigo mismo*, porque la fe implica enlazar o referir la existencia a un orden espiritual perdurable en el que el núcleo más íntimo de cada ser humano adquiere sentido y valor plenos. Tal como explicamos la metáfora del *eterno caminante* es la que mejor expresa la condición humana y que, valga decir, es tan vieja como la figura del patriarca Abraham que en un acto de fe y convicción emprendió un camino desconocido dejando tras de sí todo aquello que consideraba su hogar animado únicamente por la *esperanza* y la *promesa* de un futuro mejor, también para Marcel el ser humano es *Homo Viator* porque el camino de la libertad humana requiere de la esperanza, pues la acción que emana del juicio sólo se puede llevar a cabo si la persona tiene esperanza, si cree que puede cambiar las cosas; pero sólo puede albergar esperanza aquél que considere que su existencia es libre, puesto que caminar equivale a actuar, a trabajar para transformar el entorno, para tener un porvenir mejor. La figura del camino como historia lineal de la libertad humana, como proceso inacabable y progresivo también se encuentra en Bloch para quien “el reino de la libertad se constituye no como retorno, sino como éxodo”. Efectivamente, como hicimos ver para Ernst Bloch la esperanza es una característica de la materia porque es un conjunto de posibilidades aún no realizadas que están en espera, un proceso siempre abierto, campo propicio para que se originen o surjan nuevas formas de realidad y nuevos objetos en el mundo; la potencialización de la materia es la llave que posibilita la apertura del Ser, de la realidad

y la existencia. Por esto mismo, la esperanza está situada al *principio de todo proceso material* y su tarea es romper el movimiento circular del ser y acontecer, orientar y jalar todo proceso hacia un nuevo futuro; en este sentido, la esperanza es principio ontológico o constitutivo de todo acontecer y de todo proceso, tanto del mundo como de la historia. Desde el punto de vista ontológico, *la esperanza es el apetito* en el que consiste el ser humano como ser insatisfecho, porque él como la materia misma expresa una realidad no acabada, su indigencia se manifiesta como carencia, insatisfacción y hambre. La esperanza es el impulso o hambre de superación que lo obliga a movilizarse, a desarrollar sus capacidades para alcanzar un estado futuro más propicio; en esta lucha por la supervivencia y por la necesidad de procurarse lo que le falta, en suma, por su anhelo hondo y legítimo de bienestar y felicidad, la esperanza funge como un motor que empuja perennemente a la humanidad a progresar; esta lucha se escenifica en la historia. La historia para Bloch se presenta como un conjunto de posibilidades y de búsquedas, esto es, como *camino* progresivo, abierto y no concluso que va labrando el ser humano con sus esfuerzos hacia la plenitud, es pues, *éxodo*, camino hacia fuera, salida. Por otro lado, la esperanza como modalidad de la conciencia es “lo todavía-no-consciente”, aquello que anticipa algo mejor y que se verifica en la capacidad humana de soñar despierto en bienes futuros, en una vida mejor, que además incluye a nuestro prójimo. Hasta aquí, como hicimos ver, la esperanza no era más que una disposición puramente anímica o afectiva que alentaba y proporcionaba fuerza al ser humano para subsanar carencias. Sin embargo, cuando la persona se vuelve consciente de la dimensión del futuro y proyecta un fin que debe seguir su voluntad, esto es, cuando la razón ilumina esa propensión se vuelve *esperanza inteligida*, esperanza razonada, auténtico principio ético capaz de orientar la praxis hacia el *Bien Supremo*, hacia un estado de plenitud. Así, cuando la esperanza humana logra conjugar rectamente pensamiento (conocimientos) y voluntad de obrar (praxis) se vuelve *docta spes* guiada por la *utopía*, entendida como imperativo ético que marca lo que debe ocurrir para que el mundo mejore y la humanidad alcance la plenitud que tanto anhela. Efectivamente, Bloch acepta que “por y en” la condición finita del ser humano surge la esperanza, sin embargo, ella no posibilita la apertura al misterio ni la trascendencia religiosa. Por esto, *el reino de la libertad debe cumplirse en este mundo*, por lo demás, la esperanza trascendente constituye un falso consuelo, simple enajenación, en el que se refugia la humanidad para evadir su deber de luchar hasta el último aliento por mejores condiciones de vida en el mundo. Ciertamente, para Marcel y Pieper que defienden la

dimensión del *donum* es insuficiente la pura praxis humana para alcanzar el bien pleno, como creyentes proferirían: “espero más de lo que merezco”, porque la historia y el camino de la libertad son éxodo afianzado en una *promesa divina*. En contraste, un ser humano ateo y no por eso falta de compromisos éticos como Bloch diría: “espero lo que debo porque me esfuerzo y lucho por un futuro mejor”, pues no hay trascendencia; *el esperanzado es un mártir sin más allá*. Asimismo, como se expuso, Bloch corona su profunda fenomenología de la esperanza preguntándose: *¿Puede frustrarse la esperanza?* La respuesta de Bloch es afirmativa, la esperanza seguramente fracasará, sobre todo si ella no se ha fundado previamente en un análisis concienzudo y racional, así como, en una planificación de sus posibilidades reales, es decir, si ella se basa en puras ensoñaciones. Pero, si la esperanza es fundada, mediada, sabedora, en suma, inteligida, no sólo puede sino que, incluso, *debe ser decepcionada*. En efecto, *si la esperanza no corriera el riesgo de fracasar no sería esperanza sino seguridad*, los tres filósofos asienten y hacen ver que la esperanza no es seguridad porque nada es definitivo, debido a su apertura al futuro; además, a diferencia de la falsa esperanza, la esperanza auténtica incluso fracasando siempre aporta sabiduría y aprendizaje. Nos prepara para tomar las salvedades pertinentes para el futuro, es decir, “su negatividad es constructiva”. Nuestra esperanza debe ser frustrable porque ella no “pacta” con lo que ya se encuentra configurado en la realidad, con lo ya dado, sino con lo que todavía no llega, con lo que viene delante, con lo nuevo y mejor. La esperanza humana se tiene que encontrar en suspenso porque su tarea es romper el círculo de la experiencia como repetición cíclica e inmodificable, pero, principalmente, porque guarda una relación absoluta y radical con la libertad; pues si bien el ser humano, desde la perspectiva de Bloch, camina hacia la plenitud, puede porque es libre renunciar y contribuir para que todo termine en la destrucción. De aquí que la historia humana se presente como éxodo, como escenario abierto en el que no se puede predecir de modo contundente e infalible el triunfo o la derrota absoluta de la esperanza; lo correcto es hablar del mundo como “un laboratorio de posibilidades”, en el que la última palabra no está dicha; por la libertad humana la historia se presenta como un campo abierto y como un sistema procesual cuyo fin es un gran signo de interrogación; si bien, el rumbo de la humanidad no se puede predecir, una meta final como el Sumo bien o el reino de la libertad sí nos permite ver lo que no debemos permitir, lo que no debe ser porque degrada al ser humano. Otra característica de la esperanza ilustrada por la razón, auténtica o docta, es que *no cede ante los fracasos* pues la frustración de nuestras esperanzas puede

convertirse en un aliciente, en una “cuerda”, para seguir intentando avanzar; en este rubro se inserta lo que en el pensamiento de Bloch se llama *optimismo militante o fe práctica*. La fe de la que habló Bloch es un poder subjetivo que la persona cultiva para convencerse de que puede realizar todo lo que debe, todas las transformaciones necesarias para mejorar el mundo, es una decisión o acto de libertad que la persona esgrime en contra de todos los fenómenos (guerra, muerte, sufrimiento, etc.,) que pudieran minar, entristecer y debilitar su esperanza. Como se hizo ver, para cultivar una esperanza como la que propone Bloch se requiere una fortaleza moral y espiritual como pocos han tenido en la historia, por esto no duda en decir que “ser hombre en el sentido trascendental que constituye su fundamento significa traspasar”, abrir caminos mejores en nombre de la felicidad y dignidad humana, sin ignorar que mientras no alcancemos el reino de la libertad *miedo y fe son los dos componentes de nuestra esperanza, que la determinan no como seguridad sino como un afecto práctico militante*, por esta ambivalencia “la esperanza está proyectada hacia un punto de muerte como hacia un punto de luz y vida que no representa la última palabra para la frustración” pues siempre habrá posibilidades de lograr lo que la humanidad anhela porque aún no está dicha la última palabra, esto es, la frustración no representa la última palabra o la derrota de la esperanza porque “Allí donde alienta el peligro, allí crece también la salvación”. Por esto mismo, la esperanza seguirá al principio de todo anhelar, proyecto y lucha humana contra la denigración, porque *aún seguimos esperando en que lo mejor llegue*. También porque tal como enseñó Bloch, el *Abraham del siglo XX*, la negación del futuro, la desesperanza y el absurdo como modos de existencia son insostenibles e insoportables, porque si bien la esperanza no puede ser ni será seguridad, sí es fuente en la que se mitiga nuestra sed de sentido existencial. Para Josef Pieper como quedó explicado la esperanza tiene su origen en nuestra situación existencial de caminantes; la existencia como el conocimiento mismo se encuentran estructurados bajo el signo de la esperanza porque son labores interminables, sin importar las metas alcanzadas siempre queda algo por saber o querer, en este sentido, la esperanza es el impulso responsable de mantener latente el deseo de continuar pero, al mismo tiempo, es una respuesta a la inseguridad existencial del caminante que todavía no alcanza su cometido ni plenitud y que en virtud de su fragilidad y finitud se encuentra expuesto de modo inevitable al fracaso y la muerte. La esperanza se distingue de cualquier otro vocablo porque designa algo bueno, bienvenido y amado, pero su realización no depende exclusivamente del esfuerzo racional práctico de la humanidad; justamente, el hecho de distinguir dos tipos

de esperanzas viene dada por la salvedad de que las esperanzas cotidianas, aquellas que se encuentran referidas a objetos materiales mundanos, se desvanecen con facilidad apenas algo externo no resulte como la persona había esperado; también porque la plenitud a la que aspira la persona no alcanza a realizarse en este mundo. La esperanza fundamental cuya raíz se hunde en el anhelo de felicidad absoluta y plenitud sólo se realizará si se reconoce la existencia de un ámbito distinto al de la sola praxis. Efectivamente, el ámbito de la gratuidad, la benevolencia y el amor son el corazón o cimiento de la verdadera esperanza, porque ésta se fundamenta en un acto de amor y conformidad sin el cual la persona es incapaz de abrirse a la totalidad de lo real, ni de acoger la existencia como algo bueno en sí mismo. La disposición de acoger la esperanza fundamental se encuentra en todo ser humano pero depende de una elección personal y libre abrirse, ser receptivo y estar disponible frente a la totalidad del mundo. Como quedó demostrado, para Pieper una actitud como la que acabamos de reseñar surge del consentimiento amoroso pero su origen más radical es Dios que ha creado todo lo existente en un acto libre y gratuito de amor. Por otro lado, a la luz de sus meditaciones, la esperanza sin trascendencia no es verdadera esperanza, no sólo porque la persona se muere antes de alcanzar su personal plenitud existencial sino porque resulta insuficiente apelar a la especie como modo de realización humana, porque el esfuerzo que ha invertido cada ser humano concreto o el sufrimiento del mártir desembocaría en la nada, quedaría sin respuesta ni recompensa. En su opinión, aceptar el porvenir tanto de la persona como de la humanidad sólo en términos de historia temporal es clausurar la posibilidad de superar una autodestrucción, ciertamente, desde que el ser humano se volvió el señor del Apocalipsis, sólo un ser como Dios puede garantizar la realización de la esperanza fundamental de cada persona e impedir que la muerte provocada por una catástrofe nuclear se vuelva el fin último e irrevocable. Sin dejar de señalar que es una contradicción existencial y ontológica querer o tener inscrito en lo más profundo de sí mismo un afán de felicidad plena y no alcanzarla algún día. En primer término, desde una ontología del *no-ser todavía y apertura radical al ser*, Marcel, Bloch y Pieper coincidieron en que la esperanza tiene como origen el *estado menesteroso*, carente, indigente, vulnerable, frágil, finito e incompleto de la existencia humana; al mismo tiempo, en este estado se genera la necesidad de terminar con las carencias, es decir, surge en la persona un anhelo de plenitud existencial y *felicidad*. Por estos dos aspectos se puede decir que la esperanza pertenece a la constitución humana y que empuja perennemente al ser humano a forjarse mejores condiciones de

vida, esto último hace que la humanidad se encuentre en tensión hacia su plenitud y no hacia la nada. Asimismo, los tres pensadores enfatizaron que, si bien, el ser humano por naturaleza tiende a esperar “algo” la esperanza no es un simple hábito psicológico, ni impulso vital o estado de ánimo porque se cristaliza en un compromiso práctico, esto es, la esperanza se enlaza con la voluntad y motiva una acción que modifica el mundo para bien. Ciertamente, el esperanzado no se conforma ni se sienta a esperar a que algo bueno ocurra sino que hace lo posible para que se materialice. La esperanza es ‘espera’ pero siempre de algo *bueno, amado y bien definido* que se gesta en el interior, en lo más hondo, del ser humano pero que produce efectos materiales inmediatos y radicales en el mundo. En este sentido, mediante la esperanza se puede seguir viviendo incluso ante la pérdida de bienes que consideramos importantes; esto último nos remite *a la segunda raíz de la esperanza, la libertad*. En efecto, los tres filósofos afirman que sólo puede haber esperanza para una *existencia libre*, para aquella persona que asuma conscientemente que su situación existencial no es un mecanismo cerrado, necesariamente determinado, sino una existencia que acontece en un tiempo abierto, para quien el futuro sea promesa y tiempo de bonanza. Bajo la convicción práctica de que las carencias por las que atraviesa la humanidad no son perpetuas porque la mayoría de ellas -hambre, guerras, abusos, pobreza, etc.,- son generadas por el ser humano mismo, los filósofos de la esperanza suponen que el estado de plenitud o reino de la libertad política e históricamente hablando es alcanzable; siempre y cuando no se asuma una actitud quietista de cómoda resignación, o bien de evasión conformista ante el ‘deber’ irrestricto de trabajar en el mejoramiento del mundo. Sólo desde la perspectiva de la esperanza el mundo se presenta como aquello que ‘todavía’ *puede y debe* ser de otro modo. El mundo como *proceso abierto* constituye un conjunto de posibilidades que se concretan por el esfuerzo personal y comunitario, es decir, lo opuesto a una lucha circular sin sentido. Por esto mismo, resulta evidente que la esperanza es un auténtico principio práctico en el que la persona se apoya para superar una situación de carencia y sufrimiento, proyectando determinadas acciones que la plantan ante la posibilidad real de un bien futuro cuando el agente se permite actuar con conocimientos y evaluar la realidad en la que convive con su prójimo. En segundo lugar, *apertura y disponibilidad* son atributos indispensables de la esperanza porque nos permiten establecer un vínculo cooperativo y creativo con la historia, la experiencia y la realidad en general; en esta misma dirección, *fidelidad y confianza* constituyen elementos que hacen posible que el ser humano eche raíces en la existencia para que se abandone sin miedo y con

generosidad al vivir. Una persona esperanzada asume que lo que la rodea conforma un entramado de cosas valiosas y con sentido, aún más, que se encamina por los esfuerzos lentos pero progresivos de la humanidad hacia un estado mejor de existencia. Tomando como punto de partida una metafísica del ser como apertura, mundo y realidad no son ámbitos conclusos y cerrados porque si la esperanza orienta la voluntad del agente se vuelve un elemento subjetivo que detona una acción, entonces, él ser humano puede construir y modificar la historia hacia mejores condiciones de existencia. Asimismo, la esperanza es *irreductible*, su límite no está dado por la realidad empírica porque su papel es romper con la experiencia como repetición irremediable o circular, sólo así se concreta la posibilidad real de que algo nuevo surja. Del mismo modo, el ser humano será capaz de albergar esperanza contra todo pero sólo una vez que establezca un vínculo absoluto y amoroso o compromiso práctico consigo mismo y con el prójimo, él esperanzado no se dejaría apresar por lo que acontece de modo repetitivo en la experiencia porque será capaz de emitir juicios henchidos de amor y fe, supralógicos, sobrepasando las expectativas de lo que nos parece “objetivamente posible”. Por lo anterior, no obstante el poder que posee la esperanza de vivificar el corazón y la voluntad humana nunca podrá ser seguridad absoluta debido precisamente al amarre indisoluble que guarda con la libertad, con lo que todavía no está configurado en la experiencia pero que puede y debe ser de otro modo. Así pues, la esperanza es *afecto racional hacia un futuro mejor* que hace del ser humano un caminante; un mundo mejor, la plenitud o felicidad de la humanidad se construye como *éxodo*, no como retorno al dorado y mítico origen porque sólo desde esta perspectiva se desarrollan condiciones nuevas y, gradualmente, menos inhumanas de existencia. Efectivamente, como se hizo ver, de sostener un movimiento circular no es razonable referirnos a metas o fines, pues por definición dicho proceso surge y perece atado a una cadena causal; no es gratuito que para Marcel, Bloch y Pieper la libertad sea conquista y no condena, en suma, la que mejor expresa y describe la condición humana, es decir, nuestro *status viatoris*; si libertad y esperanza se implican se debe al hecho de que la primera se construye “caminando hacia delante”, explorando nuevas salidas, emprendiendo el viaje hacia el futuro guiados por la luz de la esperanza que alumbra el horizonte. Debido a esto, los filósofos de la esperanza ven en la historia una lucha por mejores estados de existencia, *un proceso abierto se que puede encaminar* hacia la humanización a pesar de los desoladores fracasos y golpes mortales que nuestra esperanza ha recibido, a pesar de Auschwitz e Hiroshima. En último lugar, recordemos que la esperanza resultaría algo

simplemente imprescindible para la vida humana porque supone una relación o interacción amorosa entre uno que *da* y otro que *recibe* y que nutre lo más recóndito del ser humano, su “yo profundo”; en este sentido para los filósofos de la esperanza no podemos excluirnos de la comunidad universal, pues sin la colaboración activa del prójimo es imposible hablar de proyecto existencial o histórico; a menos que se demuestre que realmente, no sólo como experimento mental, se puede vivir sin ayuda ni vínculos afectivos. Finalmente, la esperanza se hace acompañar de un mínimo de fe, entendida, como fuerza subjetiva que la persona cultiva para convencerse de que “puede” realizar todo lo que “debe” para alcanzar su felicidad y, por supuesto, para mejorar el mundo, porque es aquí, en este mundo, donde comienza la batalla sin tregua por la felicidad, por condiciones más dignas de vida que hagan posible nuestra realización. Por esto, de uno o de otro modo, los tres hicieron alusión a la necesidad de *templar la voluntad en la esperanza*, de modo tal que la persona se jure así misma no dejarse vencer ni renunciar a su esperanza de felicidad y plenitud a pesar de los sufrimientos que la vida le propicie. Justamente, uno de esos golpes mortales, quizá el único que puede aniquilar la esperanza y junto con ella el deseo mismo de vivir sea la *acedia*. No en vano fue considerada por los religiosos un “pecado” semejante al alejamiento voluntario de Dios, un demonio que persigue al ser humano y suele esconderse en los repliegues más hondos del alma alimentándose de la tristeza y del hastío, que nos susurra al oído que *nada de lo que hacemos vale la pena*, que *no tiene sentido seguir luchando*, y que se vuelve un suplicio interno que nos consume porque lo único que sentimos es asco, desgano, odio e intranquilidad. Sin embargo, pese a capacidad destructiva que posee este mal y al resto de los dolores que atraviesan la existencia, la desesperación y autodestrucción es el producto de una elección interna libre, por esto mismo, ante el sinsentido y aburrimiento existencial que carcomen el interior del ser humano angustiado, desesperado, hastiado, en pocas palabras nihilista, la respuesta es sólo una: “esperanza”, emprender una lucha activa contra la desesperación que dura tanto como nuestra condición de caminantes. Los motivos para seguir viviendo y luchando los tiene que construir la persona desde sí misma pues como hizo ver Frankl cuando se pierden las esperanzas y la fe, ni golpes, ni ruegos, ni amenazas logran levantarnos, simplemente, la persona “se entrega y se queda tendida sin que nada le importe”. Cuando la esperanza en el futuro y la voluntad de vivir se paralizan “el cuerpo fenece” por el contrario, tener un por qué y una meta para vivir nos protege de los golpes, soportar nuestra existencia. Así pues, es digna de compasión aquella persona

que no vea ningún sentido ni meta en su vida porque de alguien que dice: “Ya no espero nada de la vida”. “No se puede responder nada”. La concepción de la vida humana edificada sobre la idea del absurdo puede resultar interesante sólo como mero ejercicio intelectual, pero resulta insostenible en la praxis concreta porque se encuentra fuera de la *realidad afectiva y psíquica* del ser humano común. De hecho, la posibilidad real de que una persona traumatizada se reincorpore al mundo humano después de haber pasado por un hecho de tal índole que haya logrado fragmentar su personalidad dejándole una herida depende de la “construcción de un sentido”; sólo cuando el ser humano construye o encuentra el *para qué* del hecho destructivo éste se vuelve soportable.

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo, Félix. *Qué nos dicen los Santos*, Madrid, Raíces, 2000.

Bárcena, F., C. Chalier, E.Lévinas [et.al], *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Barcelona, Antrhupos, 2004.

Bloch, Ernst. *El ateísmo en el Cristianismo: La religión del éxodo y del Reino*, Traducción Española de José Antonio Gimbernat Ordeig, Madrid, Taurus, 1983.

Bloch, Ernst. *El principio esperanza [I]*, Traducción española y notas de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2004.

Bollnow, Friedrich Otto. *Filosofía de la Esperanza. El problema de la superación del existencialismo*, Traducción castellana de Arturo Orías Medina, Buenos Aires, Fabril Editora, 1962.

Bowker, John [comp.], *Diccionario Abreviado Oxford de las Religiones del mundo* [trad. del inglés Isidro Arias et. al.], Barcelona, Paidós, 2006.

Brosse, Oliver [et. al]. *Diccionario del cristianismo*, Traducción de Alejandro Esteban Lator Ros, Barcelona, Herder, 1986.

Browning, W. R. F., *Diccionario de la Biblia. Guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos* [trad. del inglés José Pedro Tosaus Abadía], Barcelona, Paidós, 1998.

Cabrera, Isabel, Elia Nathan (Comps.), *Religión y Sufrimiento*, México, UNAM, 1996.

Cabodevilla, José María. *La cucaña de la libertad*, Salamanca, Sígueme, 1977.

Camus, Albert. *El mito de Sísifo*, Traducción Española de Luis Echávarri, Buenos Aires, Losada, 2004.

Capps, Walter H. [et. al.]. *El fututo de la Esperanza*, Traducción española de Luis Bittini y Ángel García Fluixá, España, Sígueme, 1972.

Colomer, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Tomo III, Barcelona, Herder, 1993.

Comte-Sponville, André. *Diccionario filosófico*, Traducción española de Jordi Terré, España, Paidós, 2005.

Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1984, V. 2.

Covarrubias Orozco, Sebastián. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Castalia, 1995.

Cueva, Francisco. *Diccionario Teológico*, España, Clie, 2001.

Cyrulnik, Boris. *El amor que nos cura*, Traducción Castellana de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguiber, Barcelona, Gedisa, 2004.

Diccionario de uso del español de América y España, Barcelona, Vox, 2002.

Diccionario enciclopédico, Barcelona, Grijalbo, 1997.

Diccionario latín-español, español-latín, España, Sopena, 1985.

Enciclopedia Rialp, Tomo XI, Madrid, Rialp, 1972.

Frankl, Víctor. *El Hombre en busca de sentido*, Traducción española de DIORKI, Barcelona, Herder, 2001.

Fries Heinrich, *Conceptos fundamentales de la Teología*, Traducción española de Alfonso de la Fuente Adanes, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979.

Gabriel, Marcel. *Homo Viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Traducción María José de Torres, Salamanca, Sígueme, 2005.

García Gual, Carlos. *Diccionario de Mitos*, Barcelona, Planeta, 1997.

Gil Villegas, Francisco. *Los Profetas y el Mesías: Lukács y Ortega como precursores de de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, COLMEX / F. C. E., 1996.

Gómez, Carlos (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Gran Historia de la Humanidad, Tomo VIII: Imperialismo y Guerras Mundiales, Barcelona, Planeta, 2000.

Grimal, Pierre. *Diccionario de la Mitología Griega y Romana*, Traducción Española de Francisco Payarols, Barcelona, Labor, 1965.

Grün, Anselm. *La sabiduría de los padres del desierto*, Traducción Española de Pablo García, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.

Heidegger, Martín. *El Ser y el tiempo*, Traducción Española de José Gáos, México, F. C. E., 2002.

Herrero, Francisco Javier. *Religión e Historia en Kant*. Madrid, Gredos, 1975.

Hesíodo, *La Teogonía*, México, Porrúa, 1990.

Hildebrand, Dietrich. *“Las formas espirituales de la afectividad”*. Traducción española de Juan Miguel Palacios, España, Universidad Complutense, 1996.

Hildebrand, Dietrich. *La esencia del amor*, Traducción española de Juan Cruz Cruz y José Luis del Barco, España, EUNSA, 1998.

Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder, 1986.

Johnson, Paul. *La historia de los judíos* [trad. del inglés de Aníbal Leal], Barcelona, Vergara, 2003.

Kant, Emmanuel. *Filosofía de la Historia*, Traducción española de Eugenio Imaz, México, F. C. E., 1997.

Kant, Emmanuel. *Antropología en sentido pragmático*, Traducción española de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Kant, Emmanuel. *Lecciones de ética*, Traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Barcelona, Crítica, 1988.

Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, Traducción española, estudio introductorio, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro, México, UAM/Porrúa, 2001.

Kant, Immanuel. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2000.

Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Edición bilingüe, traducción y estudio introductorio de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1999.

Kessler, Hans. *Manual de Cristología* [trad. del alemán de Claudio Gancho y Marciano Villanueva], Barcelona, Herder, 2003.

Kierkegaard, Sören. *Tratado de la Desesperación: La enfermedad mortal*, Versión Castellana de Carlos Liacho, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1960.

Köning, Franz. *Diccionario de las religiones* [trad. del alemán de Eduardo Valentí Fiol], Barcelona, Herder, 1964.

Laín Entralgo, Pedro. *Esperanza en tiempo de Crisis*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 1993.

Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la Esperanza: Historia y Teoría del Esperar Humano*, Madrid, Revista de Occidente, 1957.

Laporte, Jean. *Los padres de la Iglesia: Padres griegos y latinos en sus textos*, Traducción española de José Francisco Domínguez García, Madrid, Ediciones San Pablo, 2004.

Liddell, Henry George and Scott, Robert (comps.), *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1968.

Metz, Johann Baptist, Elie Wiesel, *Esperar a pesar de todo: conversaciones con Ekkehard Schuster y Reinhol Boschert-Kimming*, Traducción española de Carmen Gauyer, España, Trotta, 1996.

Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*. Traducción castellana de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Mircea Eliade [ed.]. *The Encyclopedia of Religion*, v. 9, New York, Macmillan, 1993.

Mircea Eliade e Ioan P. Couliano. *Diccionario de las religiones* [trad. del francés de Isidro Arias Pérez], Barcelona, Paidós, 1992.

Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Traducción castellana de Rafael Fernández de Mururi Duque, España, Sígueme, 2001.

Peters, Curtis. *Kant's Philosophy of Hope*, American University Studies, 1980.

Pieper, Josef. *Defensa de la Filosofía*, Traducción española de Alejandro Lator Ros, Barcelona, Herder, 1989.

Pieper, Josef. *El fin del Tiempo: Meditación sobre la filosofía de la historia*, Versión Castellana de Claudio Gancho, Barcelona, Herder, 1998.

Pieper, Josef. *Esperanza e Historia: cinco conferencias en Salzburg*, Traducción española de DIORKI. Salamanca, Sígueme, 1968.

Poupard, Paul (coord.). *Diccionario de las Religiones*, Traducción española de Diorki [et. al.], Barcelona, Herder, 1997.

Rosenzweig, Franz. *La estrella de la Redención*, Traducción española y notas de Miguel García Baró, Salamanca, Sígueme, 1997.

Rovira, Rogelio. *Teología ética: sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1980.

Sartre, Jean-Paul. *Barioná, el hijo del trueno*. Traducción española de Tomás Alfaro y José Ángel Agejas. España, VOZ DE PAPAEL, 2006.

Sartre, Jean-Paul. *El ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Traducción española de Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1968.

Schumacher, Bernard. *Una filosofía de la Esperanza: Josef Pieper*, Traducción española de María Cristina Mazzoni, Navarra, EUNSA, 2005.

Schwarz, Balduin. *Del Agradecimiento*, Traducción española de Juan Miguel Palacios, Madrid, Ediciones Encuentro, 2004.

Serafín de Ausejo. *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Herder, 1963.

Tamayo Acosta, Juan José. *Religión, razón y esperanza: El pensamiento de Ernst Bloch*, Navarra, Verbo Divino, 1992.

Velasco, Fernando. *La esperanza como compromiso*, Navarra, Verbo Divino, 1990.

Yarza, Sebastián. *Diccionario Griego-Español*, Barcelona, Sopena, 1984.

Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zajor: La historia judía y la memoria judía*, Prólogo de Harold Bloom, Barcelona, Anthropos, 2002.