

Elpidología: la esperanza como existenciario humano*

ANDRÉS TORRES Q.**

RESUMEN

La esperanza pertenece al grupo de vivencias o experiencias fundamentales que llegan al fondo de la existencia, movilizandolos resortes de la vida y suscitando las cuestiones del sentido. En última instancia, el problema de la esperanza coincide con el problema de la existencia: es uno de sus aspectos radicales.

Palabras clave: *Espera, existencia, sentido, misterio, fundamento, trascendencia.*

Abstract

Hope belongs to those types of fundamental life experiences that reach the ground of human existence, setting in movement the impulses of life and raising the questions about sense. Fundamentally, the problem of hope coincides with the problem of existence, is one of its radical aspects.

Key words: *Expectation, existence, sense, mystery, ground, transcendence.*

* El presente texto ha sido publicado por la Conferencia Episcopal de Colombia, bajo el título..... y por Sal Terrae, bajo el título *Esperanza a pesar del mal* (2005).

** Docente de la Universidad Santiago de Compostela, España. Licenciado en Filosofía y Teología por la Pontificia Universidad de Comillas; doctorado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela. Doctorado en Teología, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Miembro de los Consejos de Redacción de las revistas Iglesia Viva, Sal Terrae y Concilium. Correo electrónico: atorres@usc.es

La esperanza pertenece al grupo de vivencias o experiencias fundamentales que llegan al fondo de la existencia, movilizandolos resortes de la vida y suscitando las cuestiones del sentido. En última instancia, el problema de la esperanza coincide con el problema de la existencia: es uno de sus aspectos radicales. Laín Entralgo lo ha expresado bien: “Lo primero que debe afirmarse acerca de la esperanza es la hondura y la universalidad de su implantación en el corazón del hombre.” (Laín 2, 10). Y no sin razón Landsberg, citado por él, ha podido afirmar: “Somos esperanza” (Landsberg, *Erfahrung des Todes*, Luzern 1937, en Laín 1, 542). Desde ahí, desde ese carácter hondo y totalizante, se comprende bien la insistencia de Gabriel Marcel: la esperanza es *misterio*.¹

LA NUEVA SITUACIÓN CULTURAL: NECESIDAD DE UNA “ELPIDOLOGÍA”

Misterio, en el sentido radical de afectar a la persona humana como tal, pues la esperanza en su sentido más hondo –y así enuncio una de mis hipótesis de trabajo– se sitúa en un nivel que es previo a toda filosofía, a toda ideología e incluso a toda religión. Éstas son ya justamente *respuestas* o intentos de respuesta a la abisal pregunta que ese misterio abre para todo hombre y toda mujer.

Eso explica la peculiar situación de la esperanza en nuestra cultura. Si antes su consideración pertenecía casi en exclusiva al ámbito religioso, hoy lo ha desbordado ampliamente, pasando a convertirse en preocupación general. Incluso es bien conocido el hecho de que su reviviscencia en la teología –justamente la *Teología de la esperanza* de Jürgen Moltmann– se debe en buena medida al impulso llegado desde la filosofía: desde *El principio esperanza* de Ernst Bloch.²

1. Para una visión sintética de la historia de la filosofía de la esperanza, además de las obras citadas, cfr. F. Kümmel, H. Weder, G. Sauter, *Hoffnung*, Theologische Realenzyklopädie, Studienausgabe XV (1993: 480-498); H.G. Link, *Hoffnung*: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3 (1974: 1157-1166); B. Schwager, *Espérance: Dictionnaire d'Éthique et Philosophie Morale* (ed. por M. Canto-Sperber), PUF (1996: 524-528). Ver también la síntesis que ofrece O. González de Cardedal, *La raíz de la esperanza*, Salamanca (1995: 470-481). Una historia amplia y detallada (auténtica cantera de información y materiales) la ofrece K.M. Woschitz, *Elpis. Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien-Freiburg-Basel, 1979.
2. Hay trad. española, pero citaré por la ed. alemana, *Das Prinzip Hoffnung* (1959), 3 Bde., Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1970).

En este sentido se ha hablado de *secularización* de la esperanza, hasta el punto de considerar tal diagnóstico como algo seguro y adquirido. Sin embargo, eso es sólo una verdad parcial, que, como toda verdad parcial, en su tendencia a hacerse total se hace injusta e incluso puede resultar superficial. En rigor, la esperanza no se ha “secularizado”, puesto que hoy como ayer también la religión se sigue ocupando de ella, y en ciertos aspectos con más hondura que nunca. Lo que ha sucedido es algo más sutil y profundo: la esperanza se ha *universalizado*; es decir, al reconocer a la religión como *una* respuesta específica, hemos tomado conciencia de la ubicación de un misterio que, como interrogante último y radical, afecta a lo *humano como tal*. Y en ese mismo movimiento descubrimos a un tiempo el carácter particular de las distintas respuestas y la evidencia de que todas ellas responden a una tarea común: el esfuerzo por encontrar aquella que sea la mejor para el bien de todos. Pues resulta evidente que la diferencia está en las respuestas, no en la pregunta, que, siendo humana, afecta a todos por igual.

Si esto se entiende bien, se comprende que no tiene sentido ese *fatal talante polémico* introducido por las luchas que marcaron la entrada de la modernidad. En lugar del afán cainita por descalificar o anular al otro, lo que verdaderamente interesa es el diálogo fraterno, la búsqueda de complementación, en la conciencia de que ninguna respuesta aislada será capaz de saciar del todo esa hambre abisal que se abre en los hondones donde brota la esperanza. De ahí que el primer deber de un planteamiento que quiera ser realmente moderno y justamente secular consiste en el esfuerzo por elaborar bien la pregunta común, para desde ella, y sólo en segundo lugar, proceder al análisis, al diálogo y, a ser posible, la mutua fecundación entre las respuestas.

Ese primer momento bien pudiera ser el papel de una *elpidología* (de *elpís*: esperanza) de nuevo cuño: un tratamiento que, antes de discutir las respuestas, se preocupa por abrir el interrogante decisivo del misterio; y, más en concreto, en lugar de establecer la disyuntiva entre religión y ateísmo reconoce la comunidad del punto de partida y busca la posibilidad de un nuevo encuentro, o al menos de colaborar en los trayectos todavía unitarios que se abren antes de llegar a la bifurcación de las respuestas.

RADICACIÓN ONTOLÓGICA Y “ESPERA” CÓSMICA

Para empezar, no sobra echar una ojeada, aunque sea muy rápida, a la radicación de la esperanza en la entraña misma de la realidad, de toda realidad. Ha sido mérito de Bloch el haber insistido en esto:

Espera, esperanza, intención hacia la posibilidad todavía no realizada: esto no es únicamente un rasgo fundamental de la conciencia humana, sino, comprendida concreta y justamente, [constituye] una determinación de la realidad objetiva en su conjunto. (Bloch I, 5)

El mundo no es un todo redondo y clausurado en quietud autosa-tisfecha. Al contrario, es dinamismo en constitutiva insatisfacción: “está lleno de una disposición a algo, tendencia hacia algo, latencia de algo” (I, 17). Todo él burbujea de “latencias y potencias”, de lo que todavía no es, pero que tiende a ser, de capacidades a la espera de realización, de conflictos y desarreglos que piden equilibrio, de frustraciones que tienden a curarse, de deficiencias en busca de plenitud, de hambres que ansían saciarse.

Es la ontología del *todavía-no*, como marca indeleble de una realidad que siendo, no es todo lo que podría ser, y que por eso se muestra como irrefrenablemente tratando de serlo. Esta intuición estuvo presente de algún modo a lo largo de toda la cultura, pues incluso las mismas concepciones cíclicas del tiempo veían siempre el presente como transición a un estadio ulterior. En todo caso, el descubrimiento de la *evolución* para la realidad cósmica y de la *historia* para la realidad humana ha convertido esa intuición ancestral en una evidencia cotidiana que empapa nuestra cultura, de suerte que hoy no podemos comprender verdaderamente nada con independencia de su génesis y de los procesos de su desarrollo.

En este sentido amplio, cabe hablar de una esperanza o mejor de una *espera cósmica*, que se diversifica conforme a los distintos tipos de realidad. Laín Entralgo, que ha criticado la falta de suficiente atención a este aspecto en Moltmann y Pannenberg e incluso en Bloch³, hace un amplio recorrido de las modalidades de esta “esperanza”. Para percibir su riqueza, vale la pena una enumeración, aunque sea meramente enunciativa, de su presencia en el largo trayecto que va de la materia al espíritu (Laín 2, 48-82).

3. “A mi modo de ver, en la antropología teológica de Moltmann, como en la de Pannenberg, no se hallan suficientemente elaboradas dos de las partes integrales de toda antropología: la científica y la metafísica.” “No hay duda: en la antropología de Bloch y en la de Moltmann es deficiente el costado científico.” (Laín 2, 265)

En la realidad *mineral*, señala como características la inercia, la conservación de la energía y la indeterminación (52-54). Respecto de la realidad vegetal y animal, indica: “En su misma esencia, la vida orgánica es futurición determinada y determinante.” (55). En la *vegetal* se manifiesta como “expectación pasiva e inconsciente: el vegetal existe quieta y asimilativamente abierto a su medio” (56). En la vida *animal* todo resulta ya más rico y complejo: “La vigilia y el sueño, la captura y la saciedad, el reposo y el juego, la agresión y la fuga, son los ciclos y ritmos de la existencia animal sano o normal” (57); el animal vive en estado de alerta, espera vigilante, protensión... (59). Se acerca, pues, a lo que será la esperanza humana; pero Laín –“apartándome de la letra de Santo Tomás, mas no del espíritu”– afirma que el animal es capaz de “espera”, mas no de “esperanza” en sentido propio (64; cfr. 56-66).

Permaneciendo todavía en este nivel, hay incluso una biología de la *espera humana* (66-79). En ella el cuerpo es “cauce” y “condición positiva” de la esperanza propiamente dicha (67); a diferencia de la del animal, que no puede resistir al instinto, la espera humana es “proyecto”, y como tal, suprainstintiva, suprasituacional, indefinida (70-72), con una anatomía, fisiología y una patología peculiares (72-77).

LA ESPERANZA HUMANA

Pero es claro que de esperanza en sentido pleno y riguroso sólo se puede hablar en su modalidad propiamente humana, pues es en ella donde el *todavía-no* toma conciencia de sí mismo, se hace pregunta expresa y se convierte en tarea fundamental. La carencia se experimenta como tal y la plenitud futura se hace presencia anticipada, como perteneciendo de algún modo a la definición del propio ser. Kant tuvo razón al situar en la esperanza una de las tres preguntas fundamentales, definidoras de la esencia humana. Sólo afrontado esta pregunta, cabe alcanzar coherencia en la comprensión del ser humano: “Un hombre sin esperanza sería un absurdo metafísico.” (Laín 2, 11)

Por eso la esperanza no puede quedarse en constatación estática, sino ha de convertirse necesariamente en movimiento *extático*, en tarea que pone en juego la vida misma. Bloch abre su obra fundamental afirmando que “es necesario (*es kommt darauf an*) aprender a esperar” (Bloch I, 1), y se extraña, tal vez con algo de exageración pero no sin cierta justicia, de que la esperanza

permanezca casi completamente “inexplorada como la Antártida” (I, 5). Por eso habla de la necesidad de elaborar algo así como “una enciclopedia de la esperanza” (Bloch I, 16).

Él mismo la ha emprendido en su obra capital. Laín Entralgo, por su parte, esquematiza en dos tramos una pequeña *historia reciente de la esperanza* (Laín 2, Epílogo (1978)). El *primero*, de 1940 a 1950, está marcado por la desesperanza, con el existencialismo y el predominio de los temas de la angustia. El *segundo*, de 1950 a 1960, supuso una inversión con el predominio de la esperanza, sobre todo gracias al impacto de Bloch, que escribe en 1938-1947 y revisa en 1953 y 1959.

Laín, que escribe esto en 1978, se incluye en el segundo tramo. Pero desde entonces hay que añadir un *tercer* estadio que, aleccionado por los dos anteriores, resulta menos unitario y muestra tendencias contrapuestas: por un lado, está el *desengaño posmoderno* como una especie de vuelta del primer estadio; por otro, una reviviscencia más crítica del segundo, que al renunciar al optimismo fácil no se resigna a un conformismo acomodaticio ni a una angustia inactiva. Mediante el cultivo de una *razón anamnética*, haciendo presente el sufrimiento pasado, no renuncia a la esperanza para las víctimas; y, escarmentado de las falsas utopías producidas por los “monstruos” de la razón dominante, no renuncia al trabajo por mejorar un futuro que siempre será imperfecto pero que puede ser mejor.

Resulta alentador –es un síntoma y una confirmación de la “universalización” aludida al principio– observar que este movimiento no sólo se produce al mismo tiempo en la filosofía y en la teología, sino que en general sucede en un clima de (mayor) diálogo. La Escuela de Frankfurt, en filosofía; la evolución de las teologías de la esperanza, de la política y de la liberación, en teología, muestran bien lo primero. El diálogo Bloch-Moltmann y Habermas-Metz, como puntos salientes de un proceso mucho más amplio, confirman lo segundo.

Dada la situación del mundo marcado a fuego por una injusticia y una violencia tan irracionales, que ponen en cuestión la misma racionalidad humana; y dada la conciencia, en crecimiento exponencial desde el impacto de la Revolución Francesa, de que afrontar esos problemas constituye la tarea fundamental para un planeta que no quiera dejar de ser humano, es evidente que la elaboración de una esperanza crítica debe convertirse también en una de las preocupaciones fundamentales para la teología actual.

FENOMENOLOGÍA DE LA ESPERANZA HUMANA

Tomando aquí fenomenología no en un sentido riguroso y estricto, sino como descripción de las manifestaciones de la esperanza en la vida humana, cabe señalar dos dimensiones principales que ayuden a ver tanto su riqueza como lo trascendental de sus preguntas.

La primera es, digámoslo así, de carácter *extensivo*, en el sentido que atiende a las distintas modalidades que la esperanza va revistiendo en su esfuerzo por llenar de contenidos el *todavía-no* de la vida humana en busca de su plenitud. Repasar *El principio esperanza*, de Bloch resulta en este sentido un ejercicio saludable e ilustrativo. Desde las esperanzas más elementales y concretas, como lograr comida, a las trascendentes y religiosas, como alcanzar la vida eterna, se extiende una inmensa gama que abarca lo individual y lo social, lo privado y lo político.

Esa gama se entremezcla con el recorrido que va de lo instintivo a lo consciente, de lo impulsivo a lo expresamente asumido: el instinto de conservación y el “hambre”, tan subrayados por Bloch, se prolongan en dos direcciones fundamentales. Por un lado, en los *afectos*, sobre todo en los afectos de *espera*, como el miedo, el temor, la esperanza y la fe, que consisten en ser constitutiva tensión hacia el futuro. Entre ellos, Bloch considera justamente que el “afecto de esperanza” es el más importante, “el más humano de todos los movimientos de ánimo y sólo accesible a los humanos” (PH 83; cfr. 49-86). Por otro lado, están los *sueños diurnos*, sueños de “ojos abiertos”, que exploran el horizonte, tratando de descubrir siempre nuevas posibilidades: desde los más básicos de las diferentes edades, que movilizan en tránsito de la infancia a la vejez, hasta los más elevados, que a través del arte y la religión exploran las más extremas posibilidades humanas (PH 86-128).

Pero más que detenernos en esta dimensión extensiva, interesa aquí atender a la profundidad *intensiva* que a través de ella se manifiesta. Es la que va de los bienes concretos al bien total: *de las esperanzas a la esperanza*. La persona humana no es, fuera de casos extremos patológicos, una multiplicidad dispersa, sino un proyecto unitario; de suerte que las distintas realizaciones son siempre intentos de anticipar la realización total, las esperanzas parciales son afluentes que buscan su unificación en el río unitario de la esperanza total y acabada. Laín Entralgo insiste lúcidamente en esta

implicación: “Esperar ‘algo’ supone esperar ‘todo’, aunque el esperante no lo sienta, y esperar ‘todo’ sólo es posible concretando el ‘todo’ en una serie indefinida de ‘algos’.” (Lain 2, 163). Por eso el hombre “espera siempre ‘algo’ y ‘todo’ a la vez”. “Desde su concreta situación personal, el esperanzado confía en ‘ser hombre’, ‘ser él mismo’ y ‘ser más en una situación futura” (170); más todavía: “...existir en el mundo es ‘estar siendo’ en camino o pretensión de ‘ser plenamente’.” (171)

Desde Aristóteles se ha reconocido la *felicidad* (*eudaimonía*) como meta definitiva de esa aspiración.⁴ Las dificultades surgen ciertamente a la hora de determinar la *figura concreta* que se atribuye a la felicidad. Han venido, y vienen, sobre todo, desde la discusión ética acerca de qué modelo de felicidad debe fungir como criterio supremo de moralidad: eudemonismo individual o universal, hedonismo, bien supremo... Pero no debieran oscurecer el significado –elemental y fundamental– de esta afirmación que todos entienden espontáneamente en su referencia a la experiencia ordinaria: la felicidad, como el estado donde, sin contradicciones, se realizarían todas las potencias, se manifestarían todas las latencias y se cumplirían todos los deseos y aspiraciones.

Para nuestro tema es justamente de importancia decisiva reconocer esta indeterminación, que es a la vez plenitud en cuanto preserva su apertura radical. Tal apertura, en efecto, permite escalonar la reflexión, introduciendo la diferencia que –como queda dicho– está exigiendo nuestra situación cultural.

LA ESPERANZA COMO INTERROGANTE ABIERTO

Al estudiar a Paul Ricoeur, Jean Greisch indica bien que, a este nivel, la idea de felicidad “aparece como el equivalente práctico de la idea de sentido”.⁵ Esto hace comprender con claridad la idea en que vengo insistiendo: situada la esperanza a su nivel último, todo intento de elaborar una comprensión de la misma se convierte inmediatamente en tarea abierta, es decir, en pregunta cuya respuesta no puede ser dada por resuelta, sino que ha de ser buscada y

4. Para una historia de este rico y difícil concepto, cfr. las síntesis de A. Kenny, *Happiness*, en J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts*, London (1969: 43-52); R. Spaemann, *Glückseligkeit*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3 (1974: 679-707).

5. J. Geisch, *Paul Ricoeur, L'itinerance du sens*, Paris (2001: 69).

justificada. Ni la respuesta religiosa, que permitía a San Agustín y a la escolástica medieval traducir la *eudaimonía* aristotélica plena por *beatitudo* o vida eterna, ni la atea, que da por obvio que cualquier traducción sólo es posible en la mera inmanencia, pueden darse en principio como indiscutibles. Lo único indiscutible es tal vez el fenómeno que en nuestra cultura galaico-portuguesa llamamos *saudade*, con afinidades profundas con la *Sehnsucht* romántica o la *dor* rumana y que personalmente he definido como la “inocencia del sentimiento”, todavía no decidido como “angustia” o “esperanza”, según encuentre o no un fundamento que le permita colmar su apertura.

Esta apertura se trasparenta en la pregunta kantiana: “¿Qué nos es dado esperar?” Kant, como es bien sabido, acaba dándole una respuesta religiosa. Pero *antes* hace ver que se trata de una pregunta *humana*; hasta el punto de que afirma no sólo que pertenece a las tres preguntas en las que “se unifica todo el interés de mi razón, tanto el especulativo como el práctico”, sino que ella es la única que “es práctica y teórica a un tiempo”.⁶ Y las tres se conjuntarán en la cuarta: “¿Qué es el hombre?”⁷

Al mismo tiempo, esta profundidad alcanzada por la pregunta permite subrayar un rasgo fundamental de la esperanza, crucial para nuestra cuestión. La esperanza es siempre de lo no seguro, de “lo que no se ve” (Hbr 11,1). Se refiere a algo que no tenemos, pero que *confiamos* alcanzar: *Bonum arduum, futurum et possibile*, decía Santo Tomás.⁸ Pero si “esperamos” y no “estamos seguros” –no vemos–, es porque ese algo no está totalmente disponible, no depende *sólo* de nosotros. De ahí la necesidad de un *motivo o fundamento* que haga de mediación entre el deseo y la realización, entre la espera y la esperanza. Propiamente, el adagio tomista debería explicitarse: *Bonum arduum, futurum et possibile et non totaliter in propria potestate*. La consecuencia es obvia: la realización de la esperanza plena –la felicidad o *eudaimonía*, como quiera que se la defina por el momento– será posible, *si y sólo si* existe un fundamento suficiente para la misma. De la existencia o no de ese fundamento dependerá la posibilidad o imposibilidad de la esperanza; y el modo de concebirlo determinará sus modalidades.

6. KrV A 804-805 / B 832-833; ed. Wischedel IV, 677.

7. *Vorlesungen über Logik*, A 26; ed. Wischedel VI, 448.

8. Cfr. sobre todo, 1-2 q. 40.

En realidad, con esto no hemos hecho más que llegar por un largo rodeo teórico a la pregunta tal vez más radical y universal de la humanidad: ¿Podemos ser felices, es decir, podemos satisfacer la plenitud que se anuncia –o parece anunciarse– en la esperanza, cuando ésta adquiere su figura más plena y definitiva? ¿Podemos esperar la realización plena de nuestro ser?

Tradicionalmente las *religiones* han dado una respuesta afirmativa, pues en definitiva ese es el significado de su oferta de *salvación*. La daban a pesar de las contradicciones concretas y de la presencia terrible del mal, porque contaban con un *fundamento*. Las modalidades podían ser distintas, pero ese fundamento era, en última instancia, el mismo: lo divino, como apoyo capaz de superar las contradicciones y vencer el mal; lo cual, fuera de ciertos sueños milenaristas, implica que la realización plena no puede ser inmanente, sino que sólo es posible en un más allá *trascendente*. Siempre ha habido algunas dudas, sobre todo de carácter práctico y vivencial; pero, en conjunto, era una evidencia teórica, bien respalda por una sólida plausibilidad social.

La situación es distinta para nosotros, pues la crisis de la modernidad ha cambiado radicalmente el panorama: la evidencia teórica ha sido cuestionada y la plausibilidad social se ha resquebrajado. La respuesta religiosa no ha desaparecido. Pero, por un lado, ha dejado de ser indiscutida y en adelante más bien ha quedado bajo la sospecha del escapismo o la alienación; por otro, ya no es la única, sino que ha de competir con otras ofertas, positivas o negativas, de sentido y esperanza.

Eso no significa que los *creyentes* deban renunciar a su pretensión de verdad. Sólo que ya no pueden darla por supuesta. Ahora deben reconocer el peso de las razones contrarias, entrando en un diálogo que afronte las críticas y ofrezca las razones. Un duro desafío y una larga tarea, que no pueden ser obviados y que no pocas veces causan honda inquietud. Pero que tienen también sus ventajas. La primera, que de ese modo tienen la ocasión de purificarse por la crítica y de enriquecerse con la aportaciones de las otras propuestas. Adolf Gesché ha insistido en este punto, hablando de la “paganidad indispensable” con que debe enriquecerse la esperanza cristiana, pues hemos comprendido que sólo *todos juntos* podemos atender la complejidad de lo humano.⁹ La segunda, que de ese modo la fe no hace más

9. A. Gesché, *El sentido*, Salamanca (2004: 143-156); la última frase remite a P. Bourdieu (p. 152).

que volver a sus orígenes más genuinos, retomando una preocupación constitutiva de su presencia pública: la de estar “siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza” (1 P 3,15).

LAS RESPUESTAS NO RELIGIOSAS

De ese modo la situación cultural ha agudizado al extremo las grandes y eternas preguntas. ¿Qué sucede, cuando intentamos *totalizar* la esperanza, poniendo en juego todo nuestro ser? ¿Cuál es su objeto, cuando descendemos a su nivel fundamental: “¿Qué esperamos? ¿Qué nos espera?” (Bloch I, 1). ¿Es necesaria y real la respuesta religiosa o, por el contrario, debemos resignarnos a los límites y contradicciones de una realización meramente mundana? Este es hoy el gran dilema. Agudizándolo, Bloch lo formuló en su última entrevista, diciendo que en última instancia es preciso escoger entre “nihilismo o metafísica de la esperanza”.¹⁰

La renuncia a la respuesta religiosa ha llevado a distintas alternativas que por claridad cabe dividir en dos posturas extremas, que acaban negando el mismo ser de la esperanza, y otras varias intermedias, más sutiles y matizadas, porque ni renuncian a la esperanza ni se atreven a afirmarla expresamente. Viven la insatisfacción de la pura inmanencia, sin dar el paso de afirmar la trascendencia. Pero por eso mismo, como veremos, resultan especialmente significativas para una respuesta religiosa que quiera ser verdaderamente crítica y en contacto vivo con las inquietudes actuales.

Las posturas extremas ofrecen rostros contrapuestos. El primero niega la esperanza trascendente, porque, en definitiva, creyendo conocer con seguridad la solución a la gran pregunta humana, no la necesita. El optimismo ilustrado del *progreso* y gran parte del *evolucionismo* decimonónico están en esta línea. Caso típico son las formas más simples de un *materialismo dialéctico* que ve el futuro determinado por leyes necesarias que acabarán realizándolo de manera inexorable.¹¹ Junto a ellas están otras no tan decididas, que o bien porque niegan la libertad humana o bien –como pudiera ser de

10. Cit. por Münster, *Ernst Bloch, messianisme et utopie*, Paris (1989: 270).

11. En realidad es la aspiración íntima del marxismo, moderada luego por las contradicciones de lo real. W. Schulz, *Grundproblem der Ethik*, Pfullingen (1989: 181) ilustra los términos en que Marx la expresa.

algún modo (sólo de algún modo, pues cuenta con el apoyo de la trascendencia: “*Foi en Haut et en Avant*”)¹² el caso de Teilhard de Chardin- creen leer con seguridad en los dinamismos cósmicos y humanos la figura final de la historia.

El segundo rostro es de signo contrario: no hay esperanza, porque el mundo es *absurdo*. Schopenhauer abre una línea de énfasis pesimista que con diversas ramificaciones llega a nuestros días con autores como Cioran o ciertas formas de desencanto posmoderno. El existencialismo, con el Sartre de *L'être et le néant* como exponente máximo, abrió otro frente más diferenciado pero de enorme repercusión cultural, bien representada por el “teatro del absurdo” de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, con autores como Beckett y Ionesco.¹³

Marcadas por este clima y muy escarmentadas por la historia, las respuestas intermedias lo son porque, por un lado, sienten con viveza las contradicciones de lo real, pero, por otro, no quieren ni rendirse al absurdo ni entregarse a la trascendencia. La Escuela de Frankfurt, con su *dialéctica negativa*¹⁴, representa todo un paradigma: no se puede afirmar un final positivo, pero se puede y se debe trabajar, tratando de eliminar en lo posible las negatividades concretas del presente. Camus, más vivencial, es acaso más pesimista, pero va en idéntica dirección: insiste en el absurdo y lo sostiene con vigor al nivel de la “sensibilidad”; pero advirtiendo expresamente que no lo toma como conclusión, sino “como un punto de partida”. Por eso no eleva su afirmación al nivel de “ninguna metafísica” ni de “ninguna creencia”.¹⁵ De ahí que tampoco renuncie al trabajo histórico ni niegue del todo un cierto sentido y una cierta esperanza.

12. *L'Avenir de l'Homme*, Paris (1959: 342, y *passim*).

13. Cfr. una buena exposición del clima y los autores en Pierre Brunel en su artículo “*Absurde*” de la *Encyclopaedia Universalis* 11, (68-69); aunque con distinta intención, ofrece también importante información R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona (2000).

14. Es el título de una obra de Adorno (Madrid 1075; el original, *Negative Dialektik*, es de 1966), especialmente enérgico en esta postura.

15. Conviene tenerlo en cuenta, pues su postura suele simplificarse en exceso, cuando él mismo es bien claro al respecto, como lo muestra el prólogo a *El mito de Sísifo*, de donde he tomado los entrecomillados (puede verse en A. Camus, *Ensayos*, Madrid, 1981: 91). Puede verse un buen análisis en P. Prini, *Storia dell'esistenzialismo*. Da

Este tipo de respuestas se encuadran en una sensibilidad muy extendida hoy, que busca por diversos caminos un “trascender sin trascendencia”: de Ernst Bloch a Luc Ferry¹⁶ se extiende toda una gama diferentemente matizada. Hasta el punto de que existen intentos de interpretar casi toda la gran filosofía moderna bajo este prisma de una “inmanencia interiorizada” y “horizontal”, sin excluir de ella ni siquiera a Kant y a Kierkegaard, a Blondel y a Marcel.¹⁷ Claro que esto tiene como contrapartida el ver que también Schopenhauer, Nietzsche o el mismo Sartre, “que se dan como inmanentistas”, “reintroducen subrepticamente lo trascendente: la santidad o el querer-vivir. el super-hombre o el eterno retorno, la evolución de las especies, la historia o el devenir del Espíritu son otras tantas realidades impersonales, exteriores y superiores a la experiencia individual, que engloban la subjetividad y fabrican su destino sin ella”.¹⁸

Conviene subrayarlo, porque este fenómeno resulta enormemente significativo pues manifiesta a un tiempo el hueco dejado por las respuestas meramente inmanentes y la dificultad de aceptar la respuesta trascendente. La “nostalgia de lo absolutamente otro” expresada por Horkheimer y la afirmación de Camus –“jamás partiré del principio de que la verdad cristiana es ilusoria, sino únicamente del hecho de que yo no he podido entrar en ella”¹⁹– lo muestran de manera más concreta y cordial. Por eso mismo constituyen también una llamada a reinterpretar teóricamente y a configurar prácticamente la esperanza cristiana, de modo que pueda ser comprendida en su verdadero sentido.

Kierkegaard a oggi, (Roma, 1989: 213-224). J. Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, SCM, Nordwich (1971: 384) indica todavía: “Si esto [su postura de rebeldía metafísica] implica una metafísica más afirmativa de lo que confiesa Camus, es objeto de debate.”

16. *El hombre Dios o El sentido de la vida*, Barcelona (1997).
17. Cfr., por ej., además de J. Ferry, R. Mishrahi, *Immanence-Transcendence*, en Encyclopaedia Universalis EU 11, 949-952. En este sentido va toda la interpretación de Y. Yobel, *Spinoza, El marrano de la razón*, Madrid (1995).
18. R. Mishrahi, L. c. Cfr. las hondas consideraciones de X. Tilliette, *La philosophie de l'inquiétude – Humanisme de la métaphysique – Métaphysique de l'humanisme*: *Giornale di Metafisica* 3 (1983: 419-432).
19. *El incrédulo y los cristianos*, en la edición citada, p. 326; vale la pena leer todo el texto (p. 326-330).

LA RESPUESTA RELIGIOSA

En efecto, el panorama trazado, aunque muy esquemático, permite comprender en su verdadero sentido la tarea de una respuesta religiosa dentro de la cultura actual. Por un lado, cuenta con la ayuda de un clima sensibilizado, curado de simplismos, lo cual le facilita el enganche con las inquietudes reales del tiempo; y, por otro, se encuentra con la dificultad de que los interrogantes se han hecho más agudos y las cuestiones más complejas.

Ha sido desvelada la ingenuidad de aquel *optimismo* que suprimía toda esperanza trascendente, apoyándose en que el progreso humano, la evolución cósmica o el trabajo histórico aseguraban un final feliz. Esa expectativa ha caído hecha trizas bajo los duros golpes de una naturaleza que con sus catástrofes deja ver la impotencia humana a pesar de los avances técnicos, y, sobre todo, de una historia que sigue produciendo violencia e injusticia, opresión de lo humano y destrucción del medio natural, que ni siquiera nos libra de la amenaza de acabar con la vida en el planeta.²⁰

Este sentido, la *pregunta* de la esperanza sigue hoy intensamente viva. Incluso un autor que como Adorno insiste tanto en la negatividad, no se cansa de repetir que, a pesar de todo, “la esperanza en una reconciliación es la compañera del pensamiento irreconciliable”²¹ y que “afirmar positivamente que la vida no tiene sentido sería exactamente tan disparatado como es falso su contrario” (p. 377). Reconoce incluso la fuerza de un dinamismo objetivo, de una llamada de lo real hacia la esperanza: “El abstracto nihilismo tendría que enmudecer ante la réplica ¿por qué entonces vives también tú?” (377). O, de modo más teórico, con frases como: “El curso del mundo se resiste a los esfuerzos de la conciencia desesperada por hacer de la desesperación lo Absoluto” (401). “En las grietas que desmienten la identidad lo existente se halla cargado con las promesas, constantemente rotas, de eso otro.” (401). Y, sobre todo, por la gran carga de implicación histórica que tiene la afirmación: “El concepto no es real, como querría el argumento ontológico; pero no podría ser pensado de no haber algo en la cosa que impulsase a él.” (402).

20. J. Ellul, *L'espérance oubliée*, Paris (1972, reeditada en 2004), habla de “la muerte de la esperanza” y hace un impresionante listado –acaso algo pesimista en exceso– de los síntomas.

21. O. c., 28.

Desde el punto de vista de una antropología existencial, Herbert Plügge muestra como el realismo de la esperanza, como carácter afirmativo de la vida, “sin negación”, se hace sentir incluso en los casos más extremos, cuando el cáncer parecería acabar con toda esperanza.²²

De hecho, en la pregunta tiende a hacerse sentir la presión objetiva de una esperanza en la realización plena, sólo frenada por la dificultad de admitir para ella un fundamento trascendente. Resulta claro en el marxismo, del que Walter Schulz dice muy bien: “Dicho sumariamente: la historia marxista de la historia vive en amplia medida (*weithin*) de una esperanza de la salvación secularizada, sin tener un garante para ella”.²³ Y Camus lo expresa elocuentemente al final de su ensayo: “Hay que imaginarse a Sísifo feliz.”²⁴ Elocuencia tan fina como prudente: sin el fundamento sólido de la trascendencia, sólo cabe *imaginar* esa felicidad, pues, en el fondo “sabe” que sin él no es ni puede ser verdad. La Biblia lo había dicho: “Si no creéis, no subsistiréis.” (Is 7, 9). Y Heidegger –significativamente, también en una entrevista final– lo reconoció de manera expresa: “Sólo un Dios puede salvarnos.”

De todos modos, ello no debe crear una falsa apariencia de seguridad. Es cierto que este clima abre un espacio sensible, donde la respuesta religiosa *puede* mostrar su significado genuino y su eficacia histórica. Pero ese espacio está intensamente habitado por la sospecha frente a todo recurso a una trascendencia objetiva. Karl Barth había advertido ya que Feuerbach, con su teoría de la *proyección*, constituía una pregunta que no sólo afectaba a la teología de su tiempo.²⁵ Y es evidente que el trabajo de los pensadores bautizados por Ricoeur como “maestros de la sospecha” ha sido implacable, con efectos que siguen dejándose sentir, irguiendo ante la conciencia actual el espectro de una fe que puede acabar minando la libertad o envenenando la fidelidad a la tierra.²⁶

22. *Über die Hoffnung: Wohlbefinden und Missbefinden*, Tübingen (1962: 38 ss); citada por F. Kümmel, L. c., 482.

23. O. c., 183.

24. L. c., 182.

25. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich (1960: 486).

26. En la importancia de esta sospecha para un pensamiento religioso crítico insiste con vigor J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. III Vers un paradigme herméneutique*, Paris (2004: 219-238).

LA RESPUESTA CRISTIANA

Concretándonos ya al cristianismo es claro que este desafío lo obliga a reexaminar las propias raíces y a recuperar el contacto con su experiencia genuina, para mostrar que la imagen auténtica del Dios de Jesús está en condiciones de afrontarlo. El carácter personal del Dios bíblico hace que la esperanza resulte central en la relación con él. Determina la concepción de la historia, que se articula fundamentalmente²⁷ como dialéctica de promesa-cumplimiento. Y empapa la vida de los fieles, transiéndola de confianza: desde los Salmos –“tú eres mi esperanza” (Sal 71,5)–, pasando por los profetas –“tú, esperanza de Israel” (Jr 14, 8; 17, 13), hasta la “esperanza contra toda esperanza” de San Pablo (Rm 4, 14). El anuncio es claro y se mantiene sin fisuras a lo largo de la tradición y la liturgia: “En tí, Señor, he esperado: jamás seré defraudado”, reza el *Tedeum*. El problema es hoy actualizar y hacer eficaz la comprensión de ese anuncio. Habrá que hacerlo atendiendo tanto al frente teórico como al práctico.

En el teórico hay a su vez dos aspectos principales. Ante a la insistente sospecha de mera proyección, deberá insistir en el *anclaje real* de la esperanza trascendente. Kant lo había hecho ya al mostrar que Dios, como postulado de la razón práctica, era necesario para salvar la realidad integral de la razón. Rahner lo prolongó de algún modo con su insistencia en la aspiración trascendental a un “futuro absoluto”.²⁸ Hoy conviene reforzar también su solidaridad con las exigencias de la razón teórica.

Ni el *credo quia absurdum*, ni siquiera el refugio en un “fideísmo wittgensteiniano”, son suficientes. Desde luego, tratándose de una visión global, que compromete no sólo la inteligencia sino también la libertad, no

27. Aunque no de manera exclusiva: en este sentido han ido algunas críticas al libro de Moltmann.

28. *Utopía marxista y futuro cristiano del hombre*, en *Escritos de Teología* VI, Madrid (1969: 78-86); *Fragmente aus einer Theologie der Hoffnung*, en *Schriften zur Theologie* VIII, 555-579.

cabe eliminar un fuerte componente opcional. Pero una teología que sepa actualizar su larga tradición de esfuerzo especulativo y de experiencia histórica no está sin recursos para mostrar que la fe en Dios es una interpretación fundada y “razonable” de la experiencia real humana. Las frases antes citadas de Adorno son prueba de que la empresa no es en modo alguno ajena a la sensibilidad actual; y lo confirman enfoques como los de Hans Urs von Balthasar, Hans Küng y Wolfhart Pannenberg, que insisten en la “confianza fundamental” (*basic trust*) presente ya en la más primera infancia, como epifanía de la estructura profunda de lo real.²⁹

De todos modos, creo que hoy la tarea decisiva está en un segundo aspecto: asegurar la *coherencia de la idea de Dios*. Coherencia hoy amenazada desde dos ángulos fundamentales: la aparente contradicción entre trascendencia y libertad, por un lado, y el problema del mal, por otro.

El primero radica en la sospecha de que atribuir carácter real a la esperanza trascendente lleva a la objetivación de lo divino, que de ese modo impediría la auténtica y libre realización humana: desde las acusaciones de Heidegger contra la onto-teología hasta las diversas propuestas de “inmanetizar la trascendencia”, esta sospecha se ha convertido para muchos en lugar común casi indiscutible. Pero no es imposible mostrar que la idea de *creación*, tomada en su radicalidad se opone radicalmente a toda objetivación, impidiendo cualquier concurrencia con la libertad y el ser de la criatura; y que, siendo creación *por amor*, sólo tiene sentido como apoyo y promoción de lo humano. La creación, justo porque se sitúa perpendicularmente respecto de toda acción categorial, es lo *otro* de toda acción mundana; lejos de interferir, funda, haciendo ser y obrar.³⁰ Lo comprendieron bien Schelling y Kierkegaard, insistiendo en que sólo un ser infinito y omnipotente puede

29. Cfr. H. U. von Balthasar, *El camino de acceso a la realidad de Dios*, en *Mysterium Salutis* II/1, Madrid (1969: 41-74); H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid (1979) y W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen (1983: 219-235). Pannenberg, que no coincide en todo con la postura de Küng, hace importantes puntualizaciones a las críticas que le dirige H. Albert, *Das Elend der Theologie: Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng* (1979). Son interesantes también al respecto las consideraciones de P. Berger, *A Rumor of Angels*.

30. Es la tesis central de mi libro *Recuperar la creación*.

entregar total y gratuitamente la criatura a sí misma.³¹ Y lo enfatiza la nueva cristología que en el misterio de Jesús de Nazaret comprende que cuanto más una persona se abre a Dios, más honda, libre y humana se hace su humanidad.

Acaso menos radical pero más eficaz, es la otra amenaza, la que viene del segundo ángulo: el del problema del *mal*. Paul Ricoeur³² ha señalado con insistencia, que también para Kant está aquí la raíz más honda del problema. Sin embargo, su proclamación del “fracaso de toda teodicea” –aceptado con demasiada facilidad por gran parte de filósofos y teólogos– indica que es preciso superar todavía el gran equívoco que sigue lastrando todo el problema. Mientras siga sin ser criticado el pre-juicio de que Dios *podría*, si quisiese, evitar el mal en el mundo, la imagen de un “dios” presentado como amor y a la vez “mandando” o “permitiendo” tanto horror, no puede honestamente ser aceptada. Si un mundo sin mal fuese posible, el grito de Camus en *La peste*, haciéndose eco de infinitos otros, sería irrefutable: no se puede aceptar un “dios” que crea éste en que “los niños son torturados”. Pero también aquí, justo tomando en serio la nueva situación secular, es posible mostrar que ese pre-juicio es falso y que, siendo contradictorio intentar unir finitud y perfección total, Dios se manifiesta justamente como el anti-mal. Lejos de mandar o permitir el mal, es aquel que, siempre a nuestro lado, nos acompaña en la lucha contra él en la historia y nos asegura la esperanza definitiva.³³ Whitehead lo expresó magníficamente: “El gran compañero, el que sufre con nosotros y que comprende.” Y el verdadero hilo rojo de la Biblia, leída sin ese pre-juicio, no hace más que mostrar a Dios que desde el Éxodo a la cruz está siempre al lado del oprimido y del que sufre, apoyando su lucha y alimentando su esperanza.

-
31. Es decisivo este punto y merecería más atención tanto por la filosofía que, con Camus, nivelando el ser de Dios con el de un ser sólo cuantitativamente superior, afirma: “Yo no puedo comprender lo que puede ser una libertad que me sería dada por un ser superior.” (L. c., 132). K. Jaspers supo verlo mejor.
 32. *La liberté selon l'espérance*, en *Le conflit des interprétations*, Paris (1969: 393-415): “Mal y esperanza son más solidarios de lo que nunca pensamos.” (p. 414). J. Greisch insiste, aprobándolo, en este rasgo de la filosofía de Ricoeur: cfr. principalmente *Paul Ricoeur. L'itinérance des sens*, Grenoble (2001: 397-434): “*La flèche de l'espérance*”.
 33. Es un tema al que atribuyo importancia central para la reflexión teológica; lo abordo en la tercera ponencia.

El frente teórico resulta, pues, decisivo en una cultura tan marcada por la crítica y la sospecha. Pero no basta quedarse en él: su verdadera fuerza sólo se manifestará si verifica su verdad mediante el compromiso real en el *frente práctico*. Únicamente las defecciones históricas de la comunidad cristiana pueden explicar la paradoja de que sea vista como enemiga del pobre y de la justicia una religión que tiene su núcleo en un *Dios-agápe*, que en los profetas afirma que sólo le conoce quien hace justicia al huérfano y a la viuda (Jer) y que en Jesús de Nazaret se identifica sin más con ellos, hasta convertir la lucha contra el hambre, la sed o la desnudez, es decir, contra el mal el criterio definitivo de salvación.³⁴

Por fortuna, la teología ha reaccionado. El Vaticano II proclamó oficialmente que “la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio”.³⁵ Y las diversas teorías de la praxis, desde la de la esperanza a las de la liberación, han mostrado y siguen esforzándose por mostrar que sólo es verdadera una fe que se traduce en eficacia histórica y un seguimiento del Nazareno que se identifica con su opción por los pobres, marginados y oprimidos.

Lo que precisamos hoy es tomarlo en serio, mostrando que no hay más honda “fidelidad a la tierra” que aquella que la vive movida por los dinamismos del “Reino que ya está entre nosotros” (Lc 17, 21) y que la esperanza, pese a Nietzsche, no es, como según él fue entre los griegos, “el mal de los males, el mal auténticamente *pérfido*”³⁶, sino la *beata spes*, que anima la vida y, venciendo la muerte, abre la plenitud donde “seremos personas verdaderamente realizadas”, porque el Dios que nos ha creado por amor y nos sostiene sin descanso “será todo en todos” (1 Co 15, 28).

34. Para volver a Camus, asombra que no sin fundamento en esos abusos se pueda escribir: “Comparto con vosotros [los cristianos] el mismo horror al mal. Pero no comparto vuestra esperanza y sigo luchando contra este universo en que unos niños sufren y mueren.” (*El incrédulo y los cristianos*, cit., 327)

35. *Gaudium et Spes*, No. 21.

36. *El Anticristo*, No. 23 (cfr. la ed. de A. Pascual, Madrid, 1974: 48-49). Es su interpretación del mito de Pandora, en el mismo sentido de Hesíodo. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* I, § 22, propone una interpretación positiva, según la cual “la esperanza es el bien que les queda a los hombres, el bien todavía no completamente maduro, pero tampoco todavía completamente aniquilado” (p. 389). Cfr. también H. G. Link, L. c., 1158.

