

HEROÍSMO Y UTOPIA

(O DE LA ESPERANZA)*

Jorge Peña Vial

Nuestro ambiente cultural denota cansancio histórico y ejercicio de la libertad en trivialidades. Es un ambiente poco propicio para la esperanza. El aún-no, propio de la condición humana, se niega en la anticipación antinatural del *no* de la desesperación y del *ya* en la presunción. En la desesperación el hombre niega su propio anhelo y en su raíz hay una perversa humildad denominada acedia. En las páginas que siguen, Jorge Peña describe la esperanza como el logro de lo “arduo posible” y distingue entre la esperanza en singular y las esperanzas. El autor intenta mantenerse en el plano natural de la reflexión filosófica y, desde textos clásicos sobre la esperanza, aborda los aportes contemporáneos de Pieper, Marcel, Landsberg y Bloch.

JORGE PEÑA VIAL. Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Es autor de *Imaginación, símbolo y realidad* (Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica, 1987) y *Lévinas: El olvido del otro* (Ediciones Universidad de los Andes, 1996). Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas (*Anuario Filosófico*, *Philosophica*, *Scripta Theologica*, *Estudios Públicos*, etc.), dedicando preferentemente su atención a temas de antropología y estética. Entre 1990 y 1995 se desempeña como director de Estudios de la Universidad de los Andes, y desde sus comienzos preside el Instituto de Filosofía de la misma universidad. Es profesor de Antropología Filosófica y Psicología.

* Texto de la conferencia pronunciada el 25 de junio de 1996 en el marco del seminario “Las virtudes de la vida”, organizado por el Centro de Estudios Públicos. En este volumen se incluyen, asimismo, las exposiciones de Pedro Gandolfo y Martín Hopenhayn. Las conferencias de Arturo Fontaine Talavera, Humberto Gianinni, Óscar Godoy, Agustín Squella y Ernesto Rodríguez aparecerán en las próximas ediciones de *Estudios Públicos*.

Estudios Públicos, 65 (verano 1997).

No parece temerario decir que nuestro ambiente intelectual y cultural denota falta de esperanza. Si bien la llamada posmodernidad celebra la diversidad y la diferencia, la emancipación individual frente al sistema y las totalidades racionalizables, es, a pesar de estos logros, una filosofía del cansancio histórico. Pareciera que la antigua categoría del deseo de poder ha cedido el paso a la de agotamiento. La libertad antes reclamada con energía se llena de agujeros y de vacío, se anquilosa, y al carecer de empeños en los cuales proyectarse socialmente, se trivializa. Es difícil pensar la libertad en una época de pensamiento débil, ética mínima y de un individualismo estrechamente burgués. Los enemigos de la libertad ya no son las ideologías totalitarias, sino el uso cada vez más banal de una libertad abocada a bagatelas de poca monta y escasa proyección, el aburrimiento, el hastío, la anomia cultural y espiritual, la frivolidad y el conformismo. Pareciera a muchos que ya no hay nada inédito que descubrir, ni posibilidades ni aventuras por intentar, ningún nuevo “ismo” o “neo” con el cual remozar lo que simplemente ya no da más de sí.

1. Cansancio histórico hacia fines de siglo

Nuestro paisaje cultural respira cansancio, decepción, falta de esperanza. Todos somos, de alguna manera, hijos de aquella pasión por la libertad que sembraron los años sesenta, de grandes e impacientes exigencias, muchas de ellas confusas, pero que en cualquier caso llevaban el sello de la diferencia y el atrevimiento frente a los consensos fácticos y las mayorías dominantes. Pero los actuales señores del mundo político-cultural hablan un lenguaje muy diferente; buscan el equilibrio, la eficacia y la higiene social. El mismo lenguaje pareciera haberse desgastado. Las palabras decisivas y nucleares (democracia, totalitarismo, fascismo, proletariado, revolución, progreso, ciencia) están degradadas y gastadas, han perdido su magia y su virtud operativa, carecen de significación y sentido. Ya no nos orientan ni somos capaces de reconocernos en ellas.

Tras el desfondamiento de las esperanzas mesiánicas puestas en el proletariado, después de desenmascarar las esperanzas tecnoeconómicas, las cegadoras utopías de las soluciones finales, del porvenir radiante, del progreso indefinido e infinito, vemos que es necesario poner límites a la creciente ola de desencanto y desengaño. Nos hallamos en el grado cero de las grandes mitologías, de los grandes ardores y de las grandes esperanzas. La guerra ya no se presta para ser transfigurada por no sé qué gran epopeya

nacional y el terrorismo ya no es legitimado por la ansiada liberación de los pueblos: se muestran en toda su crudeza y horror. Los sueños se han convertido en pesadillas; y son alucinatorios e históricos.

Sería imprudente llenar demasiado pronto el vacío dejado por el desmoronamiento de las grandes filosofías de la historia. Además, sólo puede reconstituirse poco a poco una esperanza si nos enfrentamos valientemente con las falsas esperanzas. Ya se ha jugado en demasía con la revolución. Nos levantamos arduosamente contra un nihilismo erizado de soflamas y estandartes para, curiosamente, instalarnos y volvernos cómplices de un nihilismo tranquilo, confortable y sonriente. Puede ser un camino peligroso, pero si optamos por el nihilismo, vivámoslo a fondo y con seriedad, sin devaneos lúdicamente estéticos. Kundera, desde su grato exilio parisino, puede darse el lujo de ironizar sobre el ingenuo voluntarismo de los que han creído tener entre sus manos el timón de la historia, para concluir que nunca ha habido nadie al volante de la historia. Pero curiosamente esta fatalista concepción de la historia se ve poblada de extraños e incontrolables demonios que parecen regocijarse en engañarnos, destruirnos y burlarse de nosotros. ¡La historia no está en otra parte!, afirmaba Havel en polémica con Kundera y, en general, contra quienes extrapolan su propio desencanto personal en derrotismo histórico. La política es un ámbito de responsabilidad, de virtudes públicas, de compromiso y participación. Havel, desde la cárcel, prefirió persistir con obstinación aparentemente inútil a permitirse la evasión pesimista, mostrando a la larga que los sistemas no son tan irreformables como imaginan los pesimistas, ni tan consolidados como quisieran los tiranos.

La libertad requiere de esperanza, pues constitutivamente está ligada a un determinado talante vital de innovación, fuerza, creatividad, aventura, riesgo; rasgos, todos ellos, difícilmente compatibles con una época de cansancio espiritual. Con agudeza dice Innerarity que “una libertad profunda es aquella que se realiza, que se hace vida, decide y compromete [...]. La libertad se hace así estilo, forma de vida, adquiere madurez y unos contornos definidos, resulta —en una palabra— real. Este es el motivo que me lleva a considerarla no tanto como algo de lo que se dispone, cuanto como un valor con el que se apuesta, invierte y juega”¹. La educación moral, en este sentido, consiste en aludir a los fines y despertar en el ánimo la ilusión de alcanzarlos. No se puede educar al que carece de ilusión, alegría o esperanza. Además, este tipo de educación no se aprende de modo abstracto, sino que se comunica e irradia desde la ejemplaridad concreta de la

¹ Daniel Innerarity, *Libertad como pasión* (Pamplona: Ed. EUNSA, 1992), pp. 25-26.

conducta del hombre excelente. De ahí la importancia de la gran literatura que, al presentar trayectorias vitales heroicas, es capaz de remover la mediocridad y de incitar a superarse. Efectivamente, el hombre sólo se realiza superándose, acortando la distancia entre lo que somos y lo que deberíamos llegar a ser. Se ha ejercitado en demasía la sospecha ante las grandes expectativas, y se ha anulado con ello toda aspiración a trascenderse. La educación de la esperanza requiere superar este clima de desencanto que recorta los horizontes de la libertad y la confina a lo inmediato.

La sumisión a lo fáctico, a lo que hay, a las debilidades del propio carácter consideradas como fatalidades inamovibles —“uno es como es”—, el dejarse aplastar ante la complejidad creciente de la tecnoestructura o de la administración burocrática —“no hay nada qué hacer”—, pareciera poner fin a todo intento de reforma y declarar de antemano la inutilidad de cualquier aventura o travesía. Para evitar el desajuste entre lo que se espera y lo que se obtiene, se recomienda ser cauto y no hacerse demasiadas ilusiones; son precisamente las esperanzas desmesuradas las que alimentan y acrecientan decepciones futuras. Se declara que ya no hay novedad, y el revolucionario es un ingenuo o un presuntuoso. Los grandilocuentes debates ideológicos están vetustos; los asuntos que ahora hay que afrontar son otros: la facticidad económica, la plausibilidad técnica y las estrategias para el consenso.

2. Juventud y esperanza

Pero, a mi entender, lo más grave no es el clima cultural de cansancio y tedio, sino que lo patético y novedoso es comprobar que la nueva generación —sin mayor culpabilidad de su parte— carece de recursos para transformar la sociedad y la cultura. Al menos una gran parte de la juventud está más avejentada que los mismos viejos, carece de fuerza, de capacidad de reacción, de intrepidez en sus decisiones.

La revolución sexual, que presuntamente liberaría energías largamente represadas por absurdas convenciones sociales y arraigados prejuicios y tabúes, estaba llamada a ser un caudaloso río que irrigaría el arte y la cultura de una creatividad nueva, fresca y vital, y haría a los jóvenes indómitos y llenos de fuerza transformadora. Sin embargo, las consecuencias que ha producido no fueron los esperados leones rugientes y acometedores, sino mansos y domesticados corderos, ávidos de su pequeña cuota de placer. La llamada revolución sexual ha matado y neutralizado la efectiva fuerza transformadora del *eros*, para desembocar en una sexualidad fácil,

tosca y barata, ajena a cualquier sublimación enaltecedora. Ha producido jóvenes que, creyéndose libres y liberados, son seres plenamente domesticados, sumisos, sin más proyecto que el panorama del fin de semana ni más promesa que la fiebre del sábado por la noche.

Nietzsche menosprecia sobre todas las cosas el egoísmo estrecho y confortable del hombre moderno que descansa en la felicidad barata y en la mísera satisfacción de sí mismo. Tal egoísmo es para él la señal del tipo humano más bajo, al que estigmatiza con el nombre de *último hombre*: “Por desgracia está cerca el tiempo del más miserable de los hombres, el que no sabe despreciarse a sí mismo. ¿Amor? ¿Creación? ¿Deseo? ¿Estrella? ¿Qué significan tales cosas? Así se pregunta el último hombre guiñando el ojo. La tierra se habrá hecho entonces más pequeña, y en ella andará dando saltos el último hombre que todo lo empequeñece [...]. Gozamos de nuestro pequeño placer del día y del pequeño placer de la noche, pero respetamos la salud. Hemos inventado la felicidad, dicen los últimos hombres y guiñan el ojo”². Sumergidos en la dialéctica del deseo y la decepción, han perdido todo idealismo y toda fuerza para trascenderse a sí mismos. Se ha extinguido y consumido vanamente su potencia creadora: ya no son tarea para sí mismos. “Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar”³. Abrumado por esta visión profética, aterrorizado por lo que venía, vanamente intentaba mantener el carácter heroico de la existencia humana tras la muerte de Dios, clamando: “Ay”, dice Zaratustra, “yo he conocido nobles que perdieron su más alta esperanza. Y desde entonces calumniaron todas las esperanzas elevadas. Desde entonces han vivido insolentemente en medio de breves placeres y apenas se trazaron metas de más de un día... Mas por mi amor y mi esperanza te conjuro: ¡no arrojes al héroe que hay en tu alma! ¡Conserva tu más alta esperanza!”⁴. El diagnóstico de Nietzsche es estremecedoramente ajustado a la realidad actual; él mismo contribuyó a desencadenarla pues desató las fuerzas dionisiacas sin orientarlas hacia ninguna idealidad o hacia una tan abstracta e irreal como la del superhombre. Desde sus coordenadas intelectuales no hay solución posible: quiere eliminar a Dios en beneficio del hombre, y luego no le perdona al hombre el no ser Dios, o su sucedáneo en forma de héroe, superhombre.

No cabe esperanza cuando las tendencias no se integran y unifican en pos de un ideal. La ética clásica es una moral de virtudes, es decir, de

² F. W. Nietzsche, *Kleincktauvagabe* (Ed. Kröner), VI, p. 20; trad. al cast. de Andrés Sánchez Pascual, *Así habló Zaratustra* (Alianza editorial), p. 40.

³ F. W. Nietzsche, *op. cit.* VI, 19; trad. *op. cit.*, *Así habló...*, p. 38.

⁴ F. W. Nietzsche, *op. cit.*, VI, 62; trad., *op. cit.*, *Así habló...*, p. 75.

tendencias naturales reforzadas y fortalecidas al orientarse teleológicamente hacia la virtud. La palabra virtud deriva etimológicamente de *vis*, fuerza. Así la *vis irascibile*, las tendencias irascibles o agresivas, se fortifican y encuentran su plenitud en la virtud de la fortaleza, la mansedumbre o paciencia; la *vis concupiscibile*, las tendencias concupiscibles, en la templanza, castidad o sobriedad. Las virtudes posibilitan la integración unitaria de los diversos dinamismos en el hombre y aseguran no sólo una racionalidad digna del hombre sino también un más pleno goce sensible. El viejo orden moral, por imperfecto que fuera, al menos apuntaba a las virtudes a través de las pasiones. Es la ausencia de pasiones el efecto más sorprendente y paradójico de la revolución sexual, y ya la educación no las finaliza ni las orienta hacia la virtud.

Allan Bloom, auténtico profesor universitario que realizó un brillante diagnóstico de la cultura actual en su afamado y polémico libro *The Closing of American Mind*, muestra su desconcierto y perplejidad ante la falta de entusiasmo de muchos de sus alumnos: “Los jóvenes, y no sólo ellos, han estudiado y practicado un *eros* lisiado que ya no puede remontar el vuelo ni contiene dentro de sí el anhelo de eternidad y el descubrimiento de la propia relación con el ser [...]. Yo creo que los estudiantes más interesantes son aquellos que no han resuelto el problema sexual, que son todavía jóvenes, inexpertos e ingenuos y que excitados por los misterios a los que aún no han sido plenamente iniciados, creen que el futuro les reserva muchas cosas y que todavía deben madurar para obtenerlas. Hay quienes son hombres y mujeres a los dieciséis años, y que no tienen ya nada que aprender en el aspecto erótico. Son adultos en el sentido de que ya no cambiarán mucho. Puede ser que se conviertan en competentes especialistas, pero su alma es chata y sin relieves. Para ellos el mundo es tal como se presenta a los sentidos; carece de encantos que hubiera podido poner la imaginación y está exento de ideales. Este espíritu chato es lo que la sabiduría sexual de nuestro tiempo conspira para convertir en universal”⁵.

Para Bloom, las facilidades sexuales de las que gozan los adolescentes cortan el hilo de oro que enlaza el *eros* con la educación. Viven experiencias fuertes para las que se requiere un mínimo de madurez humana, moral, sentimental y espiritual. Toman ese brebaje fascinante y acontece algo semejante a lo que pasa con la droga, que provoca más y más sed. Al poco en el adolescente sólo hay sed, porque todo lo demás le parece insípido. El riquísimo acompañamiento erótico, romántico, moral e ideal que

⁵ Allan Bloom, *The Closing of American Mind* (Nueva York: Simon and Schuster, 1987); trad. al cast. de Adolfo Martín, *El cierre de la mente moderna* (Madrid: Plaza & Janés, 1989), p. 126 (primer párrafo) y p. 138.

suele ir unido a la experiencia sexual, se desvanece como pompa de jabón y es considerado como superflua y vana ornamentación. A este paso, el amor romántico será algo tan lejano y distante como lo es la caballería andante.

Todo esto encuentra su expresión en el mundo de la música. Ya Platón enseñaba que para tomar la temperatura espiritual de un individuo o una sociedad, es preciso “observar la música”. Es que los vocabularios, los contextos de conducta del “pop” y del “rock” constituyen una genuina *lingua franca*, un dialecto universal de la juventud. La nueva esfera sonora es global. Traspasa lenguas, ideologías, fronteras y razas. El estrépito que llega a través de las paredes del edificio del vecino está resonando al mismo tiempo en una residencia universitaria de Chicago, en la sala de baile de Quito, por medio de un aparato de radio en Narvik, en un fonógrafo traga-monedas de Kiev y mediante una guitarra eléctrica en Bengazi. “Una gran porción de la humanidad entre los trece y veinticinco años vive ahora inmersa en esta constante baraúnda”⁶, dirá Steiner. El martilleo de música rock crea un espacio envolvente. Es la cultura de la juventud y pareciera que no existe en la actualidad ningún otro alimento equivalente para su espíritu.

No participo de los radicales juicios de Bloom acerca de la totalidad de la música rock, pero ha de reconocérsele que en líneas generales esa música estimula los elementos dionisiacos del alma. El dios pagano Dionisos “representa la savia de la vida, el fluir de la sangre a través de las venas, la excitación pujante y el misterio del sexo y la naturaleza: es el dios del éxtasis”⁷. La religión dionisiaca tiene como nota esencial la afirmación eufórica de la vida, hasta el éxtasis irracional, logrado a través de la danza y de la música. La ambientación del espectáculo de música rock busca destacar las fuentes irracionales de la vitalidad mediante ritmos musicales intensos, logrados en un ambiente de fuerte estimulación sensitiva, y, por consiguiente, de intenso placer auditivo, táctil, nervioso y corporal. La estimulación de una música a todo volumen, quizá la euforia del alcohol, cuando no el éxtasis de la droga, producen placeres intensos. Sin embargo, éstos no están vinculados a un contexto racional, no son el fruto de una actividad, de un sentimiento o una tarea por realizar. Tras el frenesí y la exaltación orgiástica, al día siguiente, habrá que despertar. Pero ya la vida cotidiana —no podía ser de otro modo— parecerá seca y aburrida. Nada igualará los momentos anteriores y los comunes placeres de apreciación de la vida

⁶ George Steiner, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*; trad. al cast. de Alberto L. Bixio (Gedisa, 1991), p. 150.

⁷ M. Morford y R. Leonordon, *Classical Mythology* (Nueva York: Longman, 1991), p. 261.

estarán obnubilados, pues la energía y la capacidad de placer han quedado gastadas y estarán agotadas. De este modo, sólo hay sitio para lo intenso, cambiante, tosco e inmediato; queda poco espacio para lo noble, sublime, profundo, delicado o de buen gusto. Pareciera que la única disciplina que aún subsiste nos la ofreciera el deporte, vinculado con las divinidades apolíneas de la buena figura y el “estar en forma”.

La atmósfera cultural en la que se mueve gran parte de la juventud no está integrada a la vida cotidiana, al resto de la cultura y al mundo de los mayores. Entre las vehementes consideraciones de Bloom selecciono una cauta y prudente: “El *rock* da en bandeja de plata a los niños, con toda la autoridad pública de la industria del espectáculo, todo lo que sus padres solían decirles que debían esperar hasta que fuesen mayores y comprendiesen para obtenerlo”⁸. Se les ofrece un éxtasis prematuro, sin esfuerzo, sin talento, sin virtud ni cultivo de las facultades. La vida tiene varias etapas, cada una con sus problemas, requerimientos y exigencias; pero este modo de saltarse etapas, afrontar experiencias sin la preparación del caso ni la madurez afectiva y espiritual, parece que conduce a una inevitable pérdida de la capacidad de entusiasmo, a la amputación casi definitiva de las grandes expectativas en un mundo que ya ha perdido todo color y brillo.

Juventud y esperanza se correlacionan en varios sentidos. La figura del joven es eternamente el símbolo tanto de la esperanza como de la magnanimidad. El joven tiene derecho a la grandeza. Tomás de Aquino consideraba que “la juventud es causa de la esperanza, pues la juventud tiene mucho futuro y poco pasado”⁹. Pero precisemos lo que es la esperanza.

3. Qué es la esperanza

A través de una descripción fenomenológica intentemos describir mejor esta virtud que parece coincidir con nuestra existencia entera. La pregunta radical para una persona y la sociedad radica en lo que cree, espera y ama. De partida, siempre se espera algo que se considera bueno para uno y, en líneas generales, está correlacionado con otros actos del sujeto como son el anhelo, la pretensión, el deseo, el hambre, la sed, el ansia, el propósito y la ilusión. La esperanza se diferencia, en una primera aproximación, de estos actos afines porque incluye, como nota propia, cierta confianza, un

⁸ Allan Bloom, *El cierre...*, trad., *op. cit.*, p. 76. Cfr: Ricardo Yepes Stork, *Fundamentos de antropología* (Pamplona: EUNSA, 1996), pp. 427-431.

⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 40, a. 6.

principio de certeza relativo a lo que se espera. Por ejemplo, puedo desear y anhelar algo que sé inalcanzable y que no conseguiré nunca, es decir, es algo que no espero. La esperanza no es de lo irrealizable sino de lo arduo posible, y, por tanto, conlleva cierta alegría confiada de que aquello bueno o amado a lo que se aspira, de algún modo se podrá realizar. Es una alegre expectativa. Sin duda pueden darse esperanzas vanas, que más pronto o más tarde se difuminarán. Pero lo que no puede darse es que quien espera, y en tanto y mientras espera, esté convencido de la futilidad e inanidad de sus esperanzas. Se requiere de una mínima convicción y confianza, puesto que no se espera lo que se tiene por imposible. Tampoco se espera lo que acontece de modo necesario e inexorable, lo que tiene que ocurrir. No se espera el atardecer o que caiga la noche. Eso simplemente ocurre. No se habla de esperanza cuando algo tiene que suceder ni cuando algo puede adquirirse fácilmente.

Los clásicos hablaron del *bonum arduum*¹⁰, del bien difícil pero posible que se espera. Algo que no está al alcance de la mano y que no está en mi poder alcanzarlo. Lo que se espera, propiamente, escapa al poder de disposición de la persona, pues nadie espera lo que él mismo puede hacer u obtener. Quien espera no tiene poder sobre ello; quizás puede hacer algo, preparar, disponer, pero todo eso no es lo decisivo. No se puede provocar, fabricar, construir lo que se espera. Decimos: “espero que tengamos buen tiempo”, “espero que el tren llegue puntualmente”, “espero estar sano para aquellos días”, esperamos que haya paz y no se desencadene la guerra, esperamos una buena cosecha, que los hijos maduren o tener una larga vida. Pero no tenemos poder sobre ello. Cuando el artista confía plasmar sus ideas en palabras o en piedras, y dice que espera lograrlo, establece que el éxito no depende en exclusiva de él. Y cuando el artesano señala que espera entregar su trabajo en el plazo convenido, nos está diciendo que dicho cumplimiento no depende sólo de él, sino de circunstancias y personas de las que no puede disponer. Se comprende que el padre pueda decirle a su hijo de tercero medio, tras un sermón de dudoso valor pedagógico, “espero que seas más estudioso a partir de ahora”; pero sería un desatino que el hijo le dijera a su padre “yo también lo espero”. Por eso puede decir Gabriel Marcel, muchas veces llamado el filósofo de la esperanza—y que, a mi entender, junto con Josef Pieper, Paul Landsberg y Ernst Bloch, son los que más en serio se han tomado esta virtud— que: “La única esperanza auténtica es la que se dirige hacia algo independiente de nosotros”¹¹.

¹⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 40, a. 8.

¹¹ Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (Paris: Vrin, 1949), p. 73.

4. Esperanza y esperanzas

Paul Landsberg, filósofo prematuramente muerto e injustamente olvidado, distingue en *Experiencia de la muerte* —pequeña obra que es una joya difícil de encontrar, pero que curiosamente se imprimió en Chile— entre la esperanza en singular —la esperanza fundamental— y las esperanzas en plural —las secundarias y triviales. Distinción entonces entre la esperanza fundamental, auténtica, acto de la existencia del ser personal, y otras comunes, diarias, que persiguen un fin intramundano, que aluden al “tener”, que esperan algo que se nos debe comunicar desde fuera, ya sea una noticia, un éxito, el resultado de un examen. “La esperanza —dice Landsberg—, acto de la existencia personal, difiere esencialmente de esos sentimientos múltiples que designamos como esperanzas de algo [...]. Las esperanzas y la esperanza parecen caminar ambas hacia el futuro; pero hay aquí dos futuros que forman parte de tiempos diferentes. El futuro de las esperanzas es el del mundo en el que se espera el cumplimiento de sucesos diversos. El futuro de la esperanza es el de mi persona misma, futuro en el que me cumpliré yo mismo”¹².

La esperanza no se dirige a algo que se puede “tener”, sino que está relacionado con aquello que profundamente se “es” y podría ser; tiende hacia la plenitud progresiva y permanente del ser personal. Como se ve, la esperanza fundamental carece de objetos existentes en el mundo, que sean objetivables, sino más bien es la confianza básica de que todo terminará bien, terminaremos bien tanto nosotros como yo mismo. Está relacionada con la confianza en el logro de la identidad, de la plenitud personal, ya sea en este mundo o en el otro, de que hay o se dará una autorrealización en el futuro. Su contrario no es esta o aquella decepción, sino simplemente la desesperación.

¹² Paul Landsberg, *Die Erfahrung des Todes* (Lucerna: 1937); trad. al cast. de Eugenio Imaz, *Experiencia de la muerte* (Santiago, Chile: Cruz del Sur, 1962), p. 49. Landsberg con verdadera finura fenomenológica, distingue entre la esperanza y las esperanzas, y cómo el derrumbe de éstas purifican y hacen posible la esperanza en singular: “Ni esa misma decepción general, suma de decepciones múltiples, que en español se llama desengaño, es equiparable a la desesperación, sino más bien una etapa de la *purificación* de la esperanza, que descubre su sentido propio trascendiendo el mundo. La esperanza tiende hacia el ser, hacia la actualización permanente y progresiva de la persona humana. Las esperanzas *anticipan* por imaginación, la esperanza crea por actualización. Las esperanzas vacilan, la esperanza afirma, pero lo hace por un movimiento creador de nuestra existencia entera. De igual manera, la desesperación tiende hacia la nada, mientras que la decepción no es sino la destrucción dolorosa de una anticipación imaginativa. Si *presumimos* que sin un impulso análogo a la esperanza los árboles no recobrarían en primavera la vida nueva de sus hojas, sabemos que el hombre, como persona espiritual, no puede subsistir un solo momento sin la esperanza. No ya esperar de esto o lo otro, sino la esperanza creadora, base natural de esa esperanza de la que se ha escrito que no nos deja perecer” (pp. 50-51).

Lo que es digno de estudiar es la relación dialéctica que se establece entre la esperanza y *las* esperanzas. La verdadera esperanza sólo se desarrolla y yergue su cabeza en el momento en que las esperanzas en plural se desvanecen definitivamente y se despojan de sus espejuelos. La desilusión y el desengaño juegan un papel positivo mientras no se clausuren en sí mismas y se abran a la esperanza, permitiendo que germine y arraigue. A través del desengaño se da una purificación de la esperanza; la caída de las esperanzas ilusorias puede permitir que brille la auténtica esperanza. Pero no se da de modo automático o necesario. Se requiere de un verdadero salto en el nivel del ser en que se desenvuelve la propia vida para adquirir esa confianza básica propia de la esperanza. Gabriel Marcel también ha distinguido entre un “yo espero” absoluto y “espero que...”. La esperanza tiende a trascender los diversos objetos asibles y tangibles, va más allá de todos los bienes objetivos y de cualquier transformación imaginable del mundo exterior. En este sentido, el término “desilusión” es ilustrativo y elocuente. La ilusión, quizá inevitable en los comienzos, consiste en creer que la adquisición de ciertos bienes, en cuya base está la salud, bastan por sí solos. Pero desde el fondo de nuestra alma siempre hemos esperado “otra cosa”, hemos esperado con cierta desmesura, sin medida, con una energía más vital e invencible que parece sobrepasar todo objetivo concreto. La desilusión es, pues, bastante más que la mera rectificación de un error. Puede ser, si no recaemos voluntariamente en el cinismo y la desesperanza, una liberación, un encuentro con la esperanza que ampliará el ámbito existencial de nuestra vida. A través de la desilusión, y quizá sólo a través de ella, se nos presenta la oportunidad de penetrar en el dominio de la esperanza. Marcel apunta que nadie está obligado a seguirla ni es imprescindible hacerlo. Se puede perder, por propia decisión, la esperanza fundamental, pero asegura que ella no es la que nos desilusiona pues es incommovible como la misma existencia¹³.

La desilusión nace de una experiencia, de esperanzas truncadas, vanas o que se descubren como irrealizables. Pero esto no cabe afirmarlo de la esperanza auténtica o en singular, porque el momento en que se manifieste plenamente su verdad será siempre inminente mientras dure nuestra vida. Ni aún al borde de la muerte estamos autorizados a decir: “lo he comprobado, no cabe realización posible en el futuro”. El desesperado, el que aparta de sí la esperanza fundamental, aunque pueda tener múltiples esperanzas superficiales que para él carecen de importancia, no es, propiamente, un desilusionado. No ha podido experimentar aún la irrealización, sino que la anticipa. Así precisamente define Josef Pieper la desesperación, como la

¹³ Cfr: Gabriel Marcel, *Homo viator* (París: Aubier, 1945), p. 60.

“anticipación antinatural de la no-plenitud”¹⁴. Esta anticipación contradice la condición de *viator*, del estar en camino en el aún-no, que es propio de la esperanza. El que espera, como veremos, no anticipa nada, y siempre se encuentra abierto a una realización futura, aunque no conoce su medida ni su tiempo.

Tanto la esperanza como la desesperación pueden combinarse diversamente entre sí y tener, según los casos, diversos grados de profundidad. Así, puede ocurrir que en la superficie de la esperanza fundamental y auténtica, en la periferia de esta esperanza profundamente arraigada, haya desilusión y desesperación de diversas clases, pero que no afectan para nada ni importan mayormente para esa esperanza anclada en los dominios más profundos del ser personal. Y por otra parte, como muestra Pieper, “un hombre desesperado en su fondo más último puede mostrarse completamente “optimista” —para otros y para sí mismo— en los penúltimos dominios del ser; por ejemplo, en el campo de la naturaleza y de la cultura, si sabe cerrar herméticamente la cámara más íntima de la desesperación de modo que no puede salir ningún quejido”¹⁵.

Para un cristiano el tratamiento de la esperanza como virtud meramente natural o filosófica, como hasta ahora la hemos considerado, será siempre quedarse en los prolegómenos, a medio camino, en un horizonte recortado. Las esperanzas deben participar de la esperanza, no deben constituirse en obstáculo de la esperanza, de un ser creado directamente por Dios y destinado a la comunión con Él en Cristo. En este sentido, decía San Juan de la Cruz, que para esperar solamente en Dios hay que desesperar de todo lo que no es Dios. Es que la esperanza tiene una dinámica propia que conduce o bien a Dios o a la nada. A esta dinámica alude Gustave Thibon cuando se refiere a la fecundidad de la ilusión: “¿No tienes ilusiones que perder? Mala señal, porque tampoco tendrás verdades que descubrir. Hay dos maneras de perder la ilusión: prolongarla, purificarla hasta Dios, o disolverla en la nada. El sueño es una gestación que puede terminar en la esterilidad de un aborto o en la fecundidad de una nueva vida. El día en que, bajo el peso del dolor y las decepciones, el hombre advierte que esta vida es absurda y que nada verdadero ni puro puede florecer en la tierra, se encuentra ante dos caminos: subordinar del todo su esperanza purificada al bien absoluto que reside fuera de este mundo, o dejarse hundir lentamente en los pequeños placeres y deberes

¹⁴ Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales*, trad. al cast. de Raimundo Pániker (Madrid: Rialp. 1976), p. 389.

¹⁵ Josef Pieper, *Las virtudes...*, *op. cit.*, p. 390.

cotidianos, cayendo en esa actitud escéptica que lleva de la mano a un pragmatismo demasiado realista y estrecho”¹⁶.

Se trata de no matar el anhelo que se dirige al infinito y a lo eterno, aunque lo haga por caminos diversos y desviados. En el amante repleto de ilusiones, en el revolucionario con su utopía en estado puro, e incluso en el disoluto (porque la disolución sigue siendo un sueño y un intento de conquistar lo absoluto), ese sueño puede retornar a Dios; pero nunca podrá darse en una existencia tibia, rodeada de comodidades, asentada en tierra firme y ya sin ningún anhelo que tienda a lo absoluto e incondicionado. El más allá o es el sueño consolador de un paralítico, o la meta de aquél cuyo impulso impetuoso supera los límites del espacio. Esta vida, con todos sus afanes de bien, verdad y belleza misteriosamente entremezclados con sufrimiento y sin sentido, en el claroscuro de luces y sombras, o es el beso de una novia, que no es casi nada pero lo anuncia todo, o es el engaño más siniestro ideado por el más cruel sádico del cosmos (o llámese como se quiera: naturaleza, azar, necesidad, poder autogenerador, emergencia de la razón o sinrazón). Si bien debo admitir que el fundamento de la esperanza radical de un cristiano se encuentra en Dios, por algo se trata de una virtud teologal, tiene una estructura interna que cabe considerar filosófica y fenomenológicamente, otorgándonos así una visión profunda de las categorías existenciales en las que se desenvuelve la vida humana.

5. Estructura interna de la esperanza como aún-no

El concepto de *status viatoris* manifiesta una visión radical de la vida humana y caracteriza a la esperanza. Se opone al *status comprehensoris*, el estado propio de quien posee la felicidad. “El ‘aún no’ del *status viatoris* —dice Pieper— incluye en sí dos aspectos, uno negativo y otro positivo: el no ser plenitud y el ser encaminamiento hacia la plenitud”¹⁷. La parte positiva de este estar intrínsecamente encaminado hacia la plenitud, en la que se fundamenta toda justa aspiración, procede de la confianza básica de que el camino tiene un feliz término. La contraparte de esta confirmación en el bien que se da de modo pleno en el *status comprehensoris*, es la irrevocable fijación de la voluntad en la nada. Ser criatura es, como lo diría Heideg-

¹⁶ Gustave Thibon, *Notre regard qui manque à la lumière* (Perú: Fayard, 1956); trad. al cast. de Julián Urbistondo (Madrid: Rialp, 1973), p. 174. Antes había dicho: “En realidad todo el mundo busca a Dios, puesto que todo el mundo busca lo imposible” (p. 13).

¹⁷ Josef Pieper, *Las virtudes...*, *op. cit.*, p. 370. Cfr. pp. 369-375.

ger, “estar sosteniéndose dentro de la nada”, “sobrenadando en la nada”¹⁸; pero, además, y esto no lo advierte ni dice Heidegger, significa al mismo tiempo estar fundamentándose en el ser absoluto, orientarse hacia el ser, hacia la plenitud del ser propio y el Ser divino. Tomás de Aquino, en el *De Potentia*, se hace la siguiente objeción: dado que todo ser procede de la nada ¿acaso su movimiento propio no se dirigirá a la nada? Contesta diciendo que ése no es el movimiento propio del ser natural, el cual siempre se dirige hacia el bien, hacia el ser¹⁹, y que incluso la decisión por la nada, para ser posible, ha de tener la apariencia o la máscara de una decisión por el ser.

La persona que aún no es todo lo que es y todo lo que está llamada a ser y puede ser, tiene dos peligros para su consecución y logro. Por un lado, la desesperación, en el que el aún-no de la condición humana lo convierte, anticipándose, en un rotundo no; por otro, la seguridad de la plenitud o posesión, denominada presunción, donde el aún-no se transmuta en ya. La esperanza, como virtud del hombre en camino, se mueve entre estas dos anticipaciones que niegan la realidad de nuestra condición de *viatores*, tanto la anticipación antinatural de la plenitud (presunción) como la anticipación antinatural de la no plenitud (desesperación). La única respuesta que corresponde a la situación real de la existencia humana es la esperanza. Se trata de una de las más primarias actitudes del sujeto en su esfuerzo por encaminarse hacia su plenitud. En la consideración teológica de esta virtud se considera que esa plenitud a la que se encamina la esperanza es una felicidad o plenitud que no se “deben” a la naturaleza del hombre, como es participar sobrenaturalmente en el Ser divino que es posible por Cristo. Si bien estamos conscientes que una consideración más radical de la esperanza exige abrirse a los horizontes sobrenaturales de la gracia, preferimos quedarnos en los umbrales de un tratamiento sólo filosófico.

La actitud de esperar que tiende, como hemos visto, hacia el aún-no de la plenitud natural, requiere de dos virtudes conexionadas y que hacen posible el despliegue de la esperanza: son la magnanimidad (grandeza de alma) y la humildad. “El ímpetu auténtico de la esperanza natural desemboca, después de recibir su forma, en la virtud de la magnanimidad. La humildad es la barrera protectora y la canalización de esta desembocadura”²⁰. La magnanimidad es la tensión del alma hacia cosas grandes. Es magnánimo el que busca y se exige lo grande, y en ese empeño se dignifica

¹⁸ Martín Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, trad. al cast. de Xavier Zubiri (Santiago, Chile: Cruz del Sur, 1963), p. 51.

¹⁹ Cfr: Tomás de Aquino, *De Potentia*, 5, 1 obj. 16.

²⁰ Josef Pieper, *Las virtudes...*, *op. cit.*, p. 378.

y enaltece a sí mismo. Es magnánimo el que no permite que le recorten el horizonte de sus posibilidades; el que no renuncia a la ambición por la seguridad; el que no se deja engañar por falsas libertades únicamente abocadas a elegir entre trivialidades; el que aborda las grandes cuestiones, las que dan sentido y finalidad a una vida; el que no se refugia en consensos fácticos sino que decide luchar por la justicia y la verdad. Aristóteles consideraba que la grandeza del alma es el ornato de todas las virtudes. No hay virtud en el pusilánime, en la persona de ánimo pequeño y pueblerino. La vida ética es resolverse por lo mejor, por las más altas posibilidades de nuestro ser, es cultivar nuestro mejor yo, encaminarse resueltamente hacia lo sublime, a lo que otorga honra. Implica una fuerte e inquebrantable esperanza, una confianza casi provocativa²¹.

La humildad, que en apariencia se opone a la magnanimidad, no es sólo una virtud olvidada, sino, sobre todo, mal interpretada. Precisamente la piedra de toque de la auténtica humildad es su armonía y convivencia con la magnanimidad. La soberbia no radica primariamente en determinado comportamiento externo o en tener actitudes arrogantes ante los demás. Es, ante todo, una postura que se adopta ante Dios: es fundamentalmente negar nuestra dependencia de Dios como creaturas. Por eso que la humildad, antes que otras cosas, es el reconocimiento de nuestra condición de creaturas, el consentimiento a un ser que nos ha sido dado, la aceptación de esta realidad primaria de nuestro ser. Por cierto que esta opción radical, reconocernos o no como creaturas, tendrá luego consecuencias en nuestras relaciones con los demás. La humildad, que nos lleva a aceptar nuestra realidad, es la norma negativa de la magnanimidad, la cuerda que mantiene unida a ésta a la realidad concreta impidiendo que se desorbite en sus pretensiones. La conjunción de la magnanimidad, que coloca a la persona ante sus propias posibilidades, y la humildad, que otorga realismo, previene ante falsas expectativas y neutraliza el orgullo que suele amenazar a los espíritus fuertes, surge la virtud de la esperanza tanto natural como sobrenatural. Por eso es que la pérdida culpable de la esperanza sobrenatural tiene dos raíces: la falta de grandeza de ánimo y la falta de humildad.

En la desesperación el hombre niega su propio anhelo. El pensamiento teológico ha señalado que no es un pecado más grave, pero sí el más peligroso y corrosivo. Amenaza desde dentro la vida moral del hombre pues la realización de la persona está vinculada a la esperanza²². El principio y la

²¹ Cfr: Tomás de Aquino, II-II, q. 129, 6.

²² Por eso, San Juan Crisóstomo en su Comentario al Evangelio de San Mateo dice: "No es tanto el pecado como la desesperación lo que nos precipita en la perdición" (86, 4). Y Tomás de Aquino: "Si realmente no se pudiera perdonar el pecado, no sería pecado desesperar del perdón de los pecados" (*De Malo* 3, 15).

raíz de la desesperación proviene del vicio de la acedia o pereza espiritual. Debemos intentar quitarnos de la cabeza la concepción usual de pereza para poder comprender algo de lo que es la acedia. Lo opuesto a la acedia no es la diligencia o laboriosidad sino precisamente la magnanimidad. La acedia es una “especie de tristeza”²³ de cara a la realización de las más altas posibilidades de la persona, una especie de vértigo por las responsabilidades que implican o los compromisos que se asumen. No se tiene ni ánimo ni voluntad para realizar lo grande que hay en cada uno o para actualizar lo que uno está llamado a ser. Es una especie de humildad pervertida, un apocado deseo de no complicarse la vida. Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, libro dedicado a la desesperación, caracteriza magistralmente la acedia como un no querer ser lo que Dios quiere que seamos, no querer ser realmente lo que se es, “un desesperado no querer ser uno mismo”²⁴.

La desesperación es una de las hijas de la acedia. Son notables los finos análisis realizados por Tomás de Aquino cuando describe con finura el cortejo que suele acompañar a la desesperación: por momentos nos parece como si estuviera describiendo la fisonomía espiritual de nuestro tiempo. Así los otros hijos de la acedia —sólo puedo enumerar algunos— son: la vagabunda inquietud del espíritu (*evagatio mentis*), vana palabrería (*verbo-sitas*), afán de novedades (*curiositas*), la necesidad de dispersarse (*importunitas*), la falta de sosiego interior (*inquietudo*), la pequeñez de ánimo (*pusillaminitas*).

Hemos visto cómo la esperanza no sólo presupone la grandeza de ánimo sino también la humildad. Si cruzamos tímidamente el umbral natural, vemos cómo San Agustín en su *Comentario a los Salmos* dice que “sólo al humilde le es dado esperar”²⁵. Por eso es que para Tomás de Aquino la oración es la lengua de la esperanza, pues tanto la desesperación como la presunción impiden la auténtica oración. Un hombre desesperado no reza, porque no espera; un hombre seguro de su poder y de sí mismo no reza, porque confía únicamente en sí mismo. Quien reza espera en una bondad y en un poder que van más allá de sus propias posibilidades. En este sentido, la oración es esperanza en acto, es la exteriorización y manifestación de la esperanza, en ella se expresa la esperanza misma²⁶. Al respecto, Pieper al

²³ Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I-II, q. 35, a. 8; II-II, q. 35; *De Malo* q. 11; *De Veritate* 26, 4, ad. 6.

²⁴ Cfr: Sören Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. al cast. de Carlos Liacho, (Buenos Aires: Santiago Rueda), libro III, cap. 2, pp. 57-82. Describe cuatro formas de desesperación: no querer ser uno mismo, querer ser otro, no querer ser un yo absolutamente, y querer ser sí mismo desesperadamente.

²⁵ San Agustín, *Comentario a los Salmos*. Citado por Pieper en *Las virtudes...*, *op. cit.*, p. 403

²⁶ Cfr: Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II q. 17, a 4.

comentar la frase del evangelio de “que es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer” (Lc. 18,1), dice: “Se afirma en ella la constante necesidad de la esperanza, la cual es lo bastante humilde para suplicar de verdad, y al mismo tiempo tiene la suficiente grandeza de ánimo para, cooperando, esperar la plenitud”²⁷. Asimismo la esperanza teológica supera de modo vital, no teórico, la antítesis entre la justicia divina y la misericordia divina, dos atributos divinos y desde nuestra perspectiva temporal irreconciliables. La consideración exclusiva de la justicia divina conduce a la desesperación; tener en cuenta sólo la misericordia divina lleva a la presunción.

Pero en estas últimas aseveraciones ya hemos cruzado el umbral filosófico en el que nos hemos querido mantener. Es precisamente en este ámbito, estrictamente natural, donde en el siglo XX se ha dado un impresionante intento de pensar filosóficamente la esperanza. Me refiero a la monumental obra de Ernst Bloch. Los rótulos escolares sitúan a Ernst Bloch bajo la denominación de “marxismo esotérico”, movimiento revisionista que nace en Alemania tras la primera guerra mundial y al que pertenecen George Lukács y Karl Korsch.

6. Ernst Bloch: La enciclopedia de la esperanza

Bloch es el autor que más ampliamente ha tratado el tema de la esperanza: es la columna vertebral de toda su búsqueda e investigación. Su obra manifiesta una notable continuidad, desde su primer libro *Espíritu de la utopía*, en 1918, hasta su voluminoso *El principio esperanza*, en tres tomos publicados sucesivamente entre 1954 y 1959. Este libro fue acusado de herejía y revisionismo, lo que causa su exilio a Alemania Federal donde acepta una cátedra en Tubinga hasta la fecha de su muerte en 1977. Llama la atención la amplitud temática de los temas abordados, desde la ópera de Mozart, pasando por el análisis de la estructura del *happy end* de las películas, las utopías sociales desde Platón a Marx, Don Quijote, la fuga de Bach, etc., conjunto variado, multicolor, al que Bloch gustaba de calificar de “enciclopedia”. Todo esto escrito de una manera vivaz, directa, concreta, con una musicalidad en el estilo y una belleza en la forma literaria poco frecuente en los escritos filosóficos. No sé si seguirá siendo válido lo señalado por George Steiner respecto de Bloch: “Pasará mucho tiempo antes de que la estructura revolucionaria de *Das Prinzip Hoffnung*, de

²⁷ Josef Pieper, *Las virtudes...*, *op.cit.*, p. 403.

Ernst Bloch, que es en parte viaje épico, en parte memorias imaginarias, en parte tratado ontológico y, desde el comienzo hasta el fin, experimento lingüístico, sea comprendida, y mucho más tiempo antes de que se la utilice”²⁸.

Para Bloch, el hombre se encuentra alienado porque esencialmente es un ser incompleto y en tensión hacia la plenitud. El marxismo sería la primera doctrina que ha introducido la noción de futuro en la visión teórica y práctica de la realidad; sólo en el marxismo la utopía se concilia con la realidad haciéndose utopía concreta, esperanza. Bloch estudia detenidamente la categoría de posibilidad y las categorías anexas: el aún-no, la nada y el todo. Lo posible objetivo y real le ofrece el fundamento para la esperanza humana.

En *Ateísmo en el cristianismo* afirma: “donde hay esperanza hay religión; pero no la tesis inversa (donde hay religión hay esperanza), referida a las religiones dictadas desde el cielo y desde la autoridad”²⁹. Intenta por caminos de esperanza y utopía evitar la caída en el nihilismo. Lo que entiende por esperanza lo manifiesta en difusas y brillantes imágenes: “felicidad, libertad, inalienación, edad de oro, país donde fluye leche y miel, eterno femenino, toque de trompeta de Fidelio, conformación en Cristo del día después de la resurrección”³⁰. Bloch muestra que el hombre en múltiples formas se abre a deseos, proyectos y sueños que buscan anticipar nuestro futuro. Los hombres tienen “sueños de una vida mejor”³¹, aspiran a una vida perfecta, plena, “a un mundo sin engaño”, “llegar a casa”, a la paz, a la libertad y al pan, al cielo en la tierra, quieren “convertir el mundo en hogar del hombre”, “hacer que el mundo sea morada”, un mundo en el que hombre sea un hombre y no un lobo para el hombre, un *regnum humanum*, obtener la “identidad del volver del hombre en sí con el mundo logrado para él”³². Este último bien, identidad del hombre que vuelve en sí con el mundo logrado para él, es, para Bloch, el “sumo bien de todos los esperados en la esperanza”³³, es “lo que mitológicamente siempre se ha imaginado como cielo”³⁴. Expresamente quiere reducir su inventario a lo no ilusorio de las imágenes de la esperanza, y cuando emplea expresiones bíblicas como reino

²⁸ George Steiner, *Extraterritorial-Papers on Literature & the Language Revolution* (1971); trad. al cast. de Francisco Rivera (Barcelona: Barral editores, 1973), p. 204.

²⁹ Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, (Frankfort: Suhrkamp Verlag). Edición italiana (Milán: Ed. Feltrinelli, 1971), p. 31.

³⁰ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Vol. (Berlín, 1954-1959), p. 1.627.

³¹ Ernst Bloch, *Prinzip Hoffnung*, *op. cit.*, p. 9.

³² Ernst Bloch, *Prinzip Hoffnung*, *op. cit.*, p. 368; las restantes citas son de p. 1162, p. 6, p. 390, p. 1.618, citadas por Pieper, *op. cit.*, p. 76.

³³ Ernst Bloch, *Prinzip Hoffnung*, *op. cit.*, p. 1.627.

³⁴ *Ibidem*, p. 9.

celestial, está hablando únicamente del “cielo en la tierra”. Y si habla de la “utopía del reino”, ésta encierra una negación de un Dios en las alturas, porque “ni lo hay ni lo habrá jamás allí”³⁵. Lo esperable se limita a lo que ha de realizarse en el mundo; el resto se excluye de toda consideración como ilusoria.

La esperanza en Bloch alude únicamente a lo que el hombre puede aspirar a construir en la tierra. Pero lo que ahora nos parece grotesco, tras los acontecimientos de que hemos sido testigos a fines de siglo, una vez que se ha disipado la ilusión marxista, es que Bloch pretenda concretar la esperanza: que lo esperable sólo pueda realizarse mediante la transformación socialista del mundo. Sólo con una benevolente sonrisa se pueden citar algunas frases suyas como: “todo lo que no es ilusorio en las imágenes de la esperanza se encamina hacia Marx”; “el marxismo es la salvación de la entraña buena de la utopía”³⁶. Suena delirante sostener que únicamente en los países en que se implantó el marxismo se ha empezado a realizar el sueño del *regnum humanum*³⁷. Bloch, con audacia, cultura y temeridad, realiza una total relectura gnóstica de la Biblia para concluir que “Marx actualizó lo único de la herencia profética del judaísmo que continúa influyendo y la hace importante”³⁸, o la fórmula aún más escandalosa de “*Ubi Lenin, ibi Jerusalem*”³⁹.

Quizás lo más fácil es burlarse de estas expresiones y de este burdo utopismo de Bloch, fuente de tantas tragedias y desoladores desengaños. Intenta revitalizar el marxismo con seductoras imágenes de la esperanza, roba las imágenes trascendentes de la Biblia, pero les rehúsa el fundamento. Su mismo intento de convertir la tierra en un cielo ha sido la vía más rápida para convertirla en un infierno. Pero hay algo innegable, a mi entender, que se expresa en la fuerza de sus palabras y que nos sugiere la íntima sabiduría que se aloja en el lenguaje. Y es que es propio de la naturaleza del hombre el anhelar una plenitud y una felicidad que espera, pero que él mismo no puede proporcionarse. Cuando a toda costa intenta conquistarla se da una peligrosa correlación dialéctica que termina enlazando, de hecho, el más desaforado optimismo progresista con la más sombría de las filosofías de la desesperación.

La esperanza del hombre es de tal especie que parece que no puede satisfacerse en el campo de la historia. Así concluye Julián Marías su libro *La felicidad humana*: “Para el hombre es un imposible necesario: no pode-

³⁵ *Ibidem*, p. 1524.

³⁶ *Ibidem*, p. 16.

³⁷ Cfr: *Ibidem*, pp. 1618 y s.

³⁸ *Ibidem*, p. 705.

³⁹ *Ibidem*, p. 711.

mos renunciar a ella, pero, por lo menos en la tierra, es imposible. Nos aparece como una empresa humana. ¿Frustrada? En cierta medida sí, pero propia de esa criatura que somos los hombres. El hombre es una realidad utópica, que es y no es, que es lo que todavía no es y tal vez no puede ser. Consiste en ser una realidad proyectiva, futuriza, deseante, nunca lograda, nunca concluida, en suma, utópica. A eso precisamente corresponde la felicidad como imposible necesario. Nuestra vida consiste en el esfuerzo por lograr parcelas, islas de felicidad, anticipaciones de la felicidad plena. Y en ese intento de buscar la felicidad se nutre de ilusión, la cual, a su vez, es ya una forma de felicidad”⁴⁰.

7. La muralla de la muerte

La piedra de toque de toda filosofía acerca de la esperanza, el océano donde van a morir los riachuelos de la esperanza o a transfigurarse definitivamente, es la inescapable realidad de la muerte. Tanto la filosofía iluminista del progreso, el evolucionismo o la religión de lo social y sus mañanas radiantes, suelen escamotearla. Antes que despunte y alborée esa edad dorada, ese reino de paz, justicia y libertad, hay un hecho cierto en nuestra vida, el único cierto, que hará que esos sueños se disipen como pompas de jabón. Bloch es consciente del problema y habla de la muerte como una tremenda “no-utopía”. Tratará de superarla a través de la conciencia de clase, que sería el “*novum* contra la muerte”⁴¹, y con ello intenta concluir la traducción de la esperanza cristiana en términos inmanentes. Pero ¿qué importa la edad dorada, el “volver del hombre en sí”, el conseguir la reconciliación entre la naturaleza y la sociedad, si al cabo, a la vuelta de la esquina, nos espera la muerte. Ya lo advertía con agudeza Gabriel Marcel: la esperanza se dirige a la “salvación”; pero la salvación no es nada si no nos libera de la muerte⁴². Muere la persona, no la clase social, ni la sociedad, ni el cosmos. La esperanza, lo mismo que el morir, es en definitiva un acto individual. Puede que me entusiasmen las posibilidades futuras de la sociedad, de la ciencia, de los viajes interplanetarios y de los nuevos canales de comunicación. Pero, todo aquello, no afecta para nada al ser de quien espera. Con el término “más allá”, al “otro lado”, términos naturales para

⁴⁰ Julián Marías, *La felicidad humana* (Madrid: Alianza, 2ª ed., 1989), pp. 384-385.

⁴¹ Ernst Bloch, *Prinzip Hoffnung*, *op. cit.*, p. 1380.

⁴² Cfr: Gabriel Marcel, *Le mystère de l' être* (París: Aubier, 1951).

épocas y personas que no se encierran en la temporalidad, se alude al futuro concreto que nos espera, sean cuales fueran nuestra opinión o la información que disponemos al respecto. Pieper, a mi entender el más lúcido filósofo acerca de la esperanza, es tajante y concluye: “En todo caso, si no existe ninguna esperanza ultraterrena en este sentido, es decir, realizable al otro lado de la muerte, no hay ninguna esperanza. Y la perspectiva de que, posiblemente, después de siglos, haya en el mundo una sociedad ‘sin clases’ o, formulado en términos kantianos, una ‘sociedad burguesa que administre generalmente el derecho’, o ‘un nuevo grado de cosmogénesis y de universalización’ (Teilhard de Chardin), sólo me interesará, en cuanto ser que espero realmente, si puede concebirse conectada de algún modo con la esperanza ultraterrena que afecta a mi propio destino más allá de la muerte. En cambio, las expectativas de futuro histórico-intratemporales decididamente pertenecientes ‘al acá’, en las que la muerte y ‘nuestro’ futuro en el más estricto sentido, que nos espera a todos, queda fuera de la cuenta, son, en exacta conversión de la expresión corriente, algo así como el ‘consuelo ultraterreno’, consuelo abstracto y equívoco por completo, que remite al hombre a algo que existe ‘más allá’ de su existencia concreta”⁴³. La contrapartida más triste, según Lewis, es la del incrédulo magnánimo que se esfuerza desesperadamente en no perder lo que llama fe en el hombre⁴⁴.

En todo caso, pareciera que hubiera una intercomunicación subterránea entre todas las esperanzas intramundanas nobles (democracia, reino de la libertad, sociedad sin clases o como se quiera), si no comportan discriminación y exclusivismos, con esta esperanza radical que atestigua una y otra vez que nuestra esperanza se dirige hacia algo que ninguna actividad de transformación del mundo puedo lograr. Del mismo modo que la teología habla de una fe implícita a quien considera que es Dios quien salva al hombre, también podría darse una esperanza implícita en todo lo noble que se persigue. Quien verdaderamente espera, se mantiene abierto a una plenitud cuya hora le es tan desconocida como su realización concreta.

La utopía expresa nuestros valores que, en cierto sentido, expresan por sí mismos nuestras necesidades. A este título, la utopía no puede ser concebida únicamente como una evasión fuera de lo real. Sin embargo, siempre en torno a las ideas sublimes vienen a aglutinarse la buena y la mala fe, la ilusión y la hipocresía. Debemos saber conjurar tanto el necio idealis-

⁴³ Josef Pieper, *Hoffnung und Geschhchte* (Munich: Kösel Verlag, 1967); trad. al cast. por Diorki (Salamanca: Sígueme, 1968), pp. 88-89.

⁴⁴ Cfr: C. S. Lewis, *The Problem of Pain*; trad. al cast. de Susana Bunster (Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 3ª ed. 1991), p. 70.

mo como el peor de los realismos, tanto al utópico fanático como al cínico desengañado. Aspirar a ser a la vez empíricos y revolucionarios, permitir un intercambio sistémico y fluido entre la realidad y nuestros ideales. Que nuestros ideales se flexibilicen y corrijan al contacto enriquecedor de la realidad. A su vez, estar atentos para que los ideales no se petrifiquen y rigidicen, para que no se tornen distantes de la realidad que deben iluminar y vivificar. Debemos ser simultáneamente realistas e idealistas, sensibles a los hechos y abiertos a los valores, al presente vivido y al futuro posible. Es necesario ejercer el discernimiento en la esperanza, por lo que esperar no sólo significa esperar en el futuro algo bueno para quien espera, sino sobre todo tener un motivo de tal expectativa. Hay algo que se presupone al deseo de algo bueno en el futuro, que es el motivo y el fundamento de la esperanza. Sólo a través de la reflexión y la contemplación teórica puedo ponderar tal motivo y tal fundamento. “El futuro sin punto de partida es vaciedad. Y una esperanza sin fundamento, sin un motivo que la preceda y nos preceda, podría muy bien llamarse desesperación”⁴⁵. A este respecto, son luminosas las palabras de Marcel: “amar es decirle al otro ‘Tú no morirás’”⁴⁶. El fundamento de la esperanza radica en aquel a quien se cree y ama. □

⁴⁵ Josef Pieper, *Über die Schwierigkeit heute zu glauben* (Munich: Kösel-Verlag, 1974); trad. al cast. de Juan José Gil Cremades (Madrid: Rialp, 1968), p. 164.

⁴⁶ Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, op. cit., p. 412.