

LAÍN ENTRALGO: ANTROPOLOGÍA DE LA ESPERANZA Ed. Labor, 1978

Introducción: Historia del esperar humano.

(En san Agustín)

... Un hombre es cabal y plenamente hombre, para san Agustín, cuando, sin dejar de vivir *distendido* en el tiempo, vive también *intentus* y *extensus* hacia el fundamento transtemporal de su existencia (**Conf.** XI, c 29, n 39). Entonces descubre que el objeto de su esperanza yace en el fondo mismo de su memoria; o, con otras palabras, que el término de la esperanza cristiana, la fruición interminable de Dios, no es sino un retorno al origen. La existencia temporal del hombre tiene su fundamento en la eternidad, y por la eternidad se halla envuelta; su 'intensión' y su 'extensión' no son, a la postre, sino el acto de asomarse –introspectiva o memorativamente en aquélla, esperanzadamente en ésta- a la linde humana entre lo temporal y lo eterno. Pero la esperanza cristiana está ineludiblemente sometida a la inquietud, porque para nuestra naturaleza caída el tiempo es siempre ocasión de pecado, o, por lo menos, riesgo de consumirse en la vana esperanza terrena de lo futuro y transitorio. Sólo cuando la esperanza de los bienes futuros y transitorios –*ea quae futura sunt*- se ordena dentro de la expectación del bien supremo, trascendente y eterno –*ea quae ante sunt*-, sólo entonces puede decir el hombre que ha arrojado en Dios su cuidado de existir: su 'inquietud' subsiste, porque siempre la lleva en su seno el tiempo del hombre, pero entonces la carne 'descansa en la esperanza' (**De civi. Dei.**, XIII, 20) (pp 15-16)

(En santo Tomás de Aquino).

Santo Tomás enlaza en armónica unidad funcional las pasiones, las virtudes naturales y las virtudes teologales del hombre. En este caso, la pasión irascible de esperar, la virtud cardinal de la fortaleza y la virtud teologal de la esperanza.

Para ello comenzó por mostrar la relación analógica entre la esperanza como pasión y la esperanza como virtud. Una y otra son la activa aspiración hacia un bien futuro, arduo y posible; una y otra tienen como sujeto propio la parte apetitiva del alma; una y otra –aquélla casi siempre; ésta, siempre y necesariamente- requieren el auxilio de una *virtus aliena*; una y otra son propias de la existencia temporal, aúnan la confianza y el temor, entran en relación con el amor y la creencia, tienen en la desesperación su movimiento opuesto. Mas no era esto suficiente, porque la gracia no es una superestructura paralela a la naturaleza. Mediante la doctrina tomista de la fortaleza, la pasión de esperar y la magnanimidad infusa, llegó a ser un momento constitutivo –corporal, sensible, dinámico- de la esperanza teologal. En cuanto sentida por un animal dotado de razón, la pasión natural de la esperanza pide abierta o secretamente su coronación por una virtud teologal; en cuanto que ejercitada por un hombre *in via*, la virtud sobrenatural de la esperanza necesita ineludiblemente su apoyo en el movimiento de un apetito sensitivo, y por esto ciertos estados psico-físicos pueden mover a una desesperación teologal. (p 18)

(San Juan de la Cruz) a fuerza de aniquilar sus recuerdos en el trascurso de las 'noches', encuentra que la esperanza es capaz de dar vida nueva a su memoria. 'Para que la esperanza sea entera de Dios, nada ha de haber en la memoria que no sea Dios' (**Subida**, III, 2, 11). (p 19).

(Esperanza de los reformados)

‘El protestantismo –ha escrito Aranguren– no ha nacido de la concupiscencia, como pensaba el P. Denifle. Ha nacido de la desesperación’...

Pero cuando la Reforma protestante realmente surge, es cuando Lutero logra el consolador hallazgo de la ‘fe justificante’, la íntima y vívida convicción de que la fe, entendida como pura confianza en Dios, puede, sin obras, justificar al cristiano... la fe queda entonces reducida a ser mera *fiducia*: esto es, confianza, esperanza...

Tal actitud ante la esperanza escatológica origina una nueva forma de esperanza terrenal. En efecto, Lutero distingue y separa crudamente en el hombre individual el cristiano y el ciudadano, la intimidad y la vida externa y civil, la actividad religiosa y las acciones sociales. Al *homo interior* luterano corresponde como actividad más propia y decisiva la fe justificante, la salvadora confianza en Dios; pertenecen, en cambio, al *homo exterior*, las obras temporales, visibles, mundanas, cualesquiera que sean su índole y su contenido. El hombre, en cuanto ser temporal y terreno, puede esperar lo que le plazca. ‘Actúa, obra con fuerza e intensidad, da satisfacción esforzada y plenaria a los impulsos de tu vida, a través del orden racional en que existen’: tal es la consigna de la esperanza terrenal del luterano. Los juicios de Hegel acerca del Estado prusiano, la ‘moral del trabajo’ y el nietzscheano ‘pesimismo de la fortaleza’, tienen en su almendra esa estimación luterana de la esperanza terrenal. (pp 22-23)

(Esperanza de los desengañados)

El hombre se cree Dios, pero se ve a sí mismo como un Dios impotente, esto es, como un Dios imposible; siente agitarse en su alma la ambición de lo infinito, pero su vida le descubre que esa infinitud se halla aherrojada. La nostalgia romántica, el *mal du siècle*, el *Weltschmerz*, no son otra cosa que el término de esa amarga e inevitable experiencia: quien frente a la realidad advierte que ya no puede ser Dios creador, pronto acaba sintiéndose Dios fracasado. El reverso del Romanticismo se halla constituido por la desesperación solitaria de quienes, viviendo bajo un cielo sin Dios, se sienten condenados en la tierra a una existencia de dioses fracasados. (p 28)

(Crisis contemporánea)

‘Forzado a hacer pie en lo único que le queda, su desilusionado vivir’ (Ortega), el hombre de nuestro siglo ha pensado que existir humanamente no consiste sino en esto: en aceptar con resignación trágica el deber de crear día a día su realidad propia, bajo un cielo sin Dios y dentro de un mundo sin sentido. Al ‘Yo soy Dios’ de sus abuelos, a opuesto el ‘Yo soy mi libertad’ de los que en ser libres cifran todo su haber. Tal ha sido la actitud cardinal del espíritu de Occidente, desde que el curso de la historia ha mostrado a todos, a fuerza de dolor, la radical inanidad de la esperanza progresista; con otras palabras, desde que para todos se ha hecho patente la crisis del mundo moderno. (p 29)

Una de las más sutiles e inmediatas expresiones de las crisis históricas consiste en la desaparición del futuro previsible... La temporal contingencia de la realidad humana necesita apoyarse a la vez en el pretérito y en el futuro, en una visión del pasado y en una previsión del porvenir. El más negro y penoso presente puede ser bien soportado, cuando el recuerdo y la esperanza, la historia y la profecía, sirven de andadores a la existencia: éste era el caso del siglo XIX, tan cómoda y seguramente instalado entre su idea evolucionista de la vida pretérita y su visión progresista de la vida venidera.

He aquí, sin embargo, que la historia humana ha dejado de ser previsible. La catástrofe y la felicidad son o parecen ser igualmente posibles ante la mirada de los que avizoran el porvenir... La existencia humana, desprovista de los andadores en que se apoyaba, ha comenzado a sentirse históricamente insegura, azorada, ansiosa. Digámoslo con la palabra

inevitable: angustiada. En tal situación, ¿cómo han sentido los hombres la esperanza?... (p 30).

Diríase que Heidegger invierte de un modo implacable y sistemático todas las tesis tradicionales relativas a la esperanza. Para el pensamiento tradicional –Kant y Hegel comprendidos-, el futuro auténtico es el de la esperanza; esto es, aquel que pone a la existencia ante su inmortalidad y su posible infinitud, ante la plenitud de su propio ser. Para Heidegger, en cambio, sólo es auténtico el futuro cuando abre la mirada de la existencia hacia su indudable finitud, hacia la muerte, hacia la posibilidad de no existir, hacia la nada. La esperanza de una posibilidad de ser, cualquiera que ella sea, es inauténtica; sólo sería auténtica la angustiada abertura de la existencia hacia la posibilidad de no ser... Para Heidegger, la magnanimidad es la conversión de la angustia en osadía creadora, la grandeza de quien sabe vivir y crear apoyando su pie sobre la nada... (pp 30-31)

(Sartre)

...El hombre es un deseo de ser Dios; pero Dios es impensable e imposible, no existe y no puede existir; luego el hombre es una pasión inútil. Ahora bien: si el hombre no puede esperar lo que espera, ¿qué deberá esperar?... si quiere vivir de acuerdo con su propio ser, el hombre debe no esperar, y así evitará el riesgo de desesperar. La esperanza es la vana ilusión de los ‘indecentes’ y los ‘serios’; de todos cuantos quieren engañarse respecto a sí mismo, admitiendo la existencia de un mundo de valores y realidades dotado de objetividad. La desesperación sería el sentimiento de los semi-cobardes y semi-resueltos; de los que –como Baudélaire- tienen demasiada lucidez para ser ‘serios’ y hartos poco arrojo para ser ‘libres’. Ni esperanza ni desesperación, sino desesperanza: tal sería el lema de la lucidez y la decisión sartrianas. El hombre debe aceptar serena y animosamente la realidad de su condición humana, conquistar paso a paso su propia libertad, dar cara a la angustia de existir, inventar sus propios valores y comprometerse virilmente en la realización de éstos, aun sabiendo que el término de su empeño es la nada. (p 32)

(Gabriel Marcel)

La esperanza no es, ante todo, el mero *deseo*. Tampoco el *optimismo*, ni la nuda *vitalidad*. Si de la esperanza se distinguen el deseo, el optimismo y la vitalidad, opónense a ella la *inesperanza* y la *desesperación*. Llama Marcel *inesperanza* a la angustia inconcreta, indeterminada y prerreflexiva de sentirse entregado al tiempo. La conexión entre esta experiencia de Marcel y los análisis existenciales de Kierkegaard y Heidegger es evidente. Cuando la ‘inesperanza’ se refiere a un objeto determinado, se trueca en *desesperación*.

¿Qué es entonces la esperanza?... La respuesta de Marcel puede ser comprendida en esta serie de asertos: el ser de quien espera es un ser deficiente y perfectible; la realidad en general es creativa y rebasa el orden de la mera previsión; la relación del esperanzado con la realidad adopta la forma de una relación ‘yo-tú’, en la cual el ‘tú’ es un ‘Tú’ personal y absoluto; la relación con el ‘Tú absoluto’ en que la esperanza consiste es a la vez una respuesta y un salto a la trascendencia.

La existencia humana es riesgo y aceptación del riesgo. De aquí el carácter de *prueba* que tiene la vida humana, y por ende toda situación desde la cual se espera. Con su deficiencia y en su cautividad, el esperanzado es un hombre en la prueba. *Vita probatio est*: quien no sienta así su propia existencia, ése vivirá el deseo y la desesperación, aunque el placer parezca envolverlo.

¿Qué puede, qué debe hacer el hombre frente al riesgo y la prueba? Dos reacciones son posibles: la retracción y la creación...

Mas también es posible que el alma salga de la prueba entregándose resuelta y animosamente a la creación, la comunión y la esperanza. Así considerada, 'la esperanza consistirá en tratar la prueba como parte integrante de uno mismo y, a la vez, como vicisitud destinada a reabsorberse y transmutarse en el seno de un determinado proceso creador'. Creador en el doble sentido que ya conocemos: en cuanto que supone una actividad personal de la existencia esperante y en cuanto que depende de la realidad en que se espera, creadoramente animada desde su fondo por un Tú absoluto y providente. En el 'Yo espero en ti', el Tú absoluto es a la vez lazo viviente de mi relación con el tú empírico y particular de mi esperanza, y última garantía de ésta.

Esta reacción esperanzada a la *prueba* exige valentía y sacrificio, y, por tanto, libertad. Instalado en su libertad, el hombre creador y esperanzado confía en la creatividad del Tú absoluto que activamente yace en el fondo mismo de lo real y entrevé como posibilidad el remedio de su deficiencia. Como dice Marcel y había dicho san Agustín, 'la zona de la esperanza es también la zona de la plegaria'. (pp 33-34)

... Hay crisis histórica, enseñó Ortega, cuando se quiebra el sistema de creencias sobre que venía descansando la existencia del hombre, y que por tanto habrá de ser ineludible e inmediatamente sustituido por otro. En su misma raíz, en el fundamento metafísico de su inteligencia y su voluntad, la existencia humana posee una estructura a la vez 'pística' (*pistis*, la fe, la creencia), 'elpídica' (*elpís*, la esperanza) y 'fílica' (*philía*, la amistad, el amor). Porque la necesidad de creer, esperar y amar pertenece constitutiva e ineludiblemente a nuestro ser, 'somos' nuestras creencias, nuestras esperanzas y nuestras dilecciones, y con ellas contamos, sabiéndolo o no, en la ejecución de cualquiera de los actos de nuestro vivir personal. En una época de crisis, por tanto, se esfuman nuestras anteriores creencias y esperanzas, pero no la constitutiva dimensión humana del creer o el esperar. Muy al contrario, es entonces cuando ésta aparece desnuda y acremente. (pp 34-35)

Teoría de la esperanza

(Minkowski)

(Su idea de la esperanza), tiene su fundamente en la idea bergsoniana del tiempo... el hombre, movido por la espontaneidad viviente y creadora de su primario 'impulso personal' (*élan personnel*), convierte ese 'devenir' en 'porvenir', y como tal lo vive: 'el *élan vital* -escribe Minkowski, desarrollando el pensamiento de Bergson- crea el porvenir ante nosotros, y sólo él lo hace'. En la temporalidad de la existencia humana, la dimensión que llamamos 'futuro' o 'porvenir' tiene primacía sobre las restantes y actúa determinadamente sobre ellas.

... ¿cuáles son las figuras temporales en que se manifiesta nuestra vivencia del porvenir, la experiencia personal del porvenir 'vivido'? Para nuestro autor, esas 'figuras' se ordenarían entre escalones sucesivos: en el primero, la vida se enfrenta con lo inmediato bajo forma de actividad y espera; en el segundo tiende hacia lo mediato a través del deseo y la esperanza; en el tercero pone su tema en lo absoluto mediante la plegaria y el acto ético. La perspectiva del porvenir va así ganando alcance y majestad, hasta hundirse en la irrebasable región del misterio.

Opónese a la actividad, en ese primer plano del porvenir inmediato, la *espera* (*attente*)... la espera engloba todo el ser viviente, suspende su actividad y le fija, angustiado, en la expectación de lo que va a ocurrir. El temor, la ansiedad y la angustia se oponen ahora a la alegría elemental de vivir de la actividad no cohibida por el medio; la expansión vital se trueca en estrechamiento del ser viviente; la vivencia del tiempo como marcha o avance hacia el porvenir es sustituida por otra de signo inverso: el porvenir viene hacia nosotros para hacérsenos presente. La espera, en suma, pone a la vida ante la perspectiva de la muerte.

El segundo de los ‘escalones’ del porvenir vivido se hallaría constituido por el deseo y la esperanza. La *esperanza (svoir)* va ‘más lejos’ que la espera y se orienta hacia ‘un porvenir lejano, más amplio, lleno de promesas’... La esperanza nos libera de toda espera ansiosa y se halla en más íntima conexión con el yo: mi esperanza ‘me permite refugiarme en mí mismo, para mirar desde allí desarrollarse la vida en torno a mí’. También ‘hacia adentro’ va la esperanza ‘más lejos’ que la espera; quien espera vive más dentro de sí mismo que quien aguarda.

El tercero y último ‘escalón’ del porvenir llega hasta la linde de lo absoluto, y nuestra relación con él adopta la forma de la plegaria y el acto ético. La *plegaria* de que habla Minkowski no es un acto religioso confesional, sino un fenómeno vital y prerreligioso que hace naturalmente posibles las plegarias de todas las religiones. Es la única actitud posible frente a un porvenir que supera nuestra personal y humana capacidad de esperar: ‘hay circunstancias en la vida – escribe Minkowski- en que la esperanza parece demasiado débil, y entonces oramos’; cada cual a su manera, habría que añadir. En la plegaria nos ‘elevamos’ por encima de nosotros mismos y de todo cuanto nos rodea, y dirigimos nuestra mirada hacia un horizonte infinito, hacia una esfera más allá del tiempo y del espacio, llena de grandeza y de claridad, pero también de misterio. (pp 35-37)

(Le Senne)

... por tanto, procurando que su espíritu alcance una anticipada posición de la salvación que busca; en suma, esperándola. ‘La investigación de la salvación comienza por la esperanza’, curiosa actividad espiritual ‘que nos rehúsa lo que nos da’ y se nos muestra como ‘la presencia de una ausencia, el ser de un no-ser, el porvenir en el presente, y al mismo tiempo el presente en el porvenir’.

Ya frente al tema de su meditación, Le Senne se apresura a distinguir entre la *esperanza infinita*, ‘esperanza de nada’ o ‘estado de esperanza’ (*espérance*), y las *esperanzas concretas (svoirs)*. Aquella es metafísica, indeterminada, desinteresada, prevoluntaria e incalculable; estas otras son psicológicas, determinadas, interesadas, sujetas a la voluntad y al cálculo. En la esperanza infinita, que expresa la pretensión de absoluto ínsita en el espíritu humano, no cabe la decepción; las esperanzas concretas, en cambio, pueden decepcionarnos y quedan aniquiladas cuando pretenden apresar la esperanza infinita en lugar de recibir su prestigio... La esperanza infinita necesita determinarse. Pero acaece, según Le Senne, que, cuando se determina, se corrompe: ‘la esperanza concreta es debida a una corrupción de la esperanza infinita por obra de la determinación’. La determinación de la esperanza infinita es, en fin de cuentas, la ‘degradación’ que en ella produce su forzosa realización a través de un cuerpo. El ‘espiritualismo’ de Le Senne le induce a un error antropológico que habremos de examinar y corregir en páginas ulteriores. Más que causa de la ‘degradación’ de la esperanza humana, el cuerpo es su condición positiva. La ‘redención del cuerpo’, ¿no era parte esencial del objeto de la esperanza de san Pablo? (pp 38-39)

(Bollnow)

La esperanza sería la ‘estructura fundamental de la vida’...: ‘La esperanza es más originaria que el cuidado, y sólo en el horizonte de la esperanza puede aquél ser netamente comprendido’. De ahí que todo el existencialismo, en cuanto construcción filosófica, deba ser revisado desde su fundamento. (p 39)

(Brednow)

... esencial conexión entre la esperanza y la vida: ‘si se quiere vivir, si existen tendencias vitales, se espera; o dicho de otro modo: la vida sin esperanza es difícilmente pensable’. La

esperanza es ahora una tendencia vital y primaria, no dirigida a un objeto determinado y subsistente mientras dura la vida. (p 40)

(Bloch)

La esperanza es para Bloch una ‘conciencia anticipadora’. Bloch piensa que la esperanza subjetiva, con la que se espera, debe estar ‘segura y cierta’ de sí, ‘aun cuando lo indicado por ella, es decir, la esperanza objetiva, cuyo contenido se espera, sea en el mejor de los casos sólo probable y... no esté en absoluto garantizada de un modo seguro y cierto’. La falta de garantías objetivas en lo esperado angustia. La angustia sin base se supera poniendo una seguridad subjetiva, que se concreta en un optimismo militante. En éste, la ardiente esperanza, inflexible y activa hasta lo último, se atreve a ‘ir al frente’. (p 42)

(El recorrido de todos estos autores parece abrirnos a la *antropología de la esperanza*, que ellos han construido complementariamente desde el análisis de la existencia propia, la especulación teórica y la observación de la realidad del hombre enfermo o del proletario. En el fondo de todos ellos parece latir la creencia de que la tan denunciada ‘crisis de la cultura moderna’ no es sino un accidente convulsivo en la historia de Occidente que puede, debe y tiene que abrirnos a nuevos horizontes más justos, más humanos, más personales. ¿También más religiosos? (pp 43-44)

La reacción cristiana

El cristiano trata así de vivir y asimilar su momento histórico, el actual. Y muy especialmente en el tema de la esperanza, atribuyendo resueltamente un carácter colectivo al bien esperado. Tal es, en mi opinión, el primer rasgo de la actual teología de la esperanza. ‘El objeto de la esperanza es, en rigor, el destino total del mundo y de la humanidad’ (Daniélou)...

El segundo de los rasgos doctrinales de la nueva teología católica de la esperanza consiste en una profunda y depurada estimación cristiana del mundo natural y del mundo histórico; de tal modo, que ya resulta impropio la contraposición de una actitud ‘religiosa’ y otra ‘intramundana’ –como si aquella hubiese de ser puramente escatológica- en la concepción de la esperanza. En primer término, porque en la idea cristiana de la esperanza humana es parte esencial la relación entre el hombre y el mundo, y en segundo, porque la esperanza intramundana puede ser y es a veces formalmente religiosa... (p 45)

Capítulo I

Cuerpo y espíritu en el acto de esperar.

De acuerdo con este esquema ternario, la actividad humana de esperar puede ser entendida viendo al hombre desde fuera de él, desde una idea de Dios y desde la propia intimidad. En el primer caso, la espera será el modo de conducirse el ‘animal racional’ hacia el futuro; en el segundo, el rostro temporal de un proyecto de edificación; en el tercero, la experiencia íntima de nuestra condición tempórea y futurizadora... (p 48)

I. Introducción cosmológica al estudio de la esperanza.

‘Si nos representamos –dice Burckhardt- la imagen de un individuo que conociera de antemano el día de su muerte y la situación en que entonces ha de encontrarse, o la de un pueblo que supiese por anticipado el siglo de su extinción, ambas imágenes nos mostrarían como consecuencia necesaria una confusión de todo querer y todo aspirar, los cuales sólo se

desarrollan por completo cuando el hombre vive y actúa *ciegamente*, esto es, por sí mismo y siguiendo sus propias fuerzas internas... Un futuro previsto es un contrasentido'. (p 49)

2. El futuro de la realidad inanimada.

3. El futuro del vegetal y del animal.

La vida vegetal es, como he dicho, expectación pasiva e inconsciente: el vegetal existe quieta y asimilativamente abierto a su medio. Sólo en un sentido muy lato puede ser llamada 'espera' esta futurición vegetativa de la planta. (p 56)

... El animal, es 'estado de alerta' realiza el ápice de sus posibilidades vitales. Por eso decía Santo Tomás que son las pasiones animales de la *irascibilitas*, y no las de la *concupiscibilitas*, las que más se acercan al nivel psicológico de la condición humana. Cuanto mayor era la dificultad de la situación propuesta, tanto más se parecían al hombre los antropoides de los célebres experimentos de Köhler, tanto más llegaban a la cima de la 'simiedad'.

Pero ese estado, ¿qué es, desde el punto de vista de la temporalidad del animal? La respuesta es obvia: el 'estado de alerta' es la 'espera' vigilante del animal frente a la inmanencia de vicisitudes especialmente favorables o amenazadoras. Lo cual nos permite afirmar que *la futurición de la existencia animal tiene su forma más propia en la espera. Vivir animalmente es, en su más honda y específica raíz, estar a la espera, ejercitar una espera predatoria o defensiva.* (pp 58-59)

Comencemos por definir ordenadamente los conceptos que sirven de fundamento a la teoría de la espera animal: impulso vital, tono vital, vigilia, alerta y alarma. Escribió Spinoza, con expresión que conmovió a Unamuno: *unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* (**Ethices**, III, prop. VI). Esa metafísica tendencia de cada cosa a 'perseverar en su ser' reviste en el animal forma de *impulso vital*, ímpetu primario hacia la realización del futuro propio de su animalidad específica e individual. A él se refieren, en última instancia, el *énhormon* o *impetum fascines* que Kaau-Boerhaave vio en los escritos hopocráticos, el *appetitus* de la biología medieval, la 'fuerza vital' y el *nisus vitalis* de los naturalistas del siglo XVIII, el *élan vital* de Bergson, la *libido* de Freud, la *hormé* de los estoicos y de von Monskow, la 'tendencia prospectiva' de Driesch y la 'vitalidad' de Ortega. En su esencia, la vida animal es, como dice Zubiri, 'protensión', activa tendencia hacia el futuro; de ahí que el impulso vital posea un carácter radicalmente 'apetitivo' y que, como W. Stern ha demostrado, la orientación protensiva del presente hacia el futuro (expectación) aparezca en la primera infancia antes que la referencia retrospectiva hacia el pasado (recuerdo). Para que el impulso vital sea biológicamente eficaz, es decir, que posea de manera constante un 'tono' determinado: es el *turgor vitalis* del romántico Troxler, el *biotono* de Braun y de Ewald, el *tono vital* de Zubiri. La relativa estabilidad del tono vital, regulado por el complejo mecanismo que luego he de mencionar, permite que la vida zoológica sea a la vez inquietud constante y seguridad relativa, y sirve de lecho a las dos primarias expresiones de la temporalidad animal, la anticipación expectativa y el recuerdo... (pp 59-60)

... la actividad lúdica –animal o infantil- hace siempre referencia al futuro del individuo que juega, prepara para él... (p 61)

(Juego de un perro con una pelota)... El curso total de fenómeno puede ser concebido, por tanto, como un proceso circular, puesto que, en su configuración, la cadena de causas y

efectos vuelve sobre sí misma: es el 'círculo figural'. En la incesante relación del ser viviente con su medio, la sensación depende del movimiento, y éste depende de la sensación. (p 62)

... En cada uno de sus estado vitales un chimpancé puede esperar varias cosas; pero esas cosas se hallan *siempre y necesariamente* entre las que de modo inmediato le pueden sugerir, conjugándose, el ocasional apetito de su instinto y el contenido de su campo perceptivo. Con otras palabras: la libertad y la inteligencia abstractiva y generalizadora son radicalmente ajenas a todos los niveles de la vida animal, comprendido el de las especies que solemos llamar 'antropoides'. Apartándome de la letra de Santo Tomás, mas no de su espíritu, afirmaré, en consecuencia, que el animal es capaz de 'espera', mas no de 'esperanza'. (p 64)

En resumen: la vida del animal en vigilia es radical y constitutivamente vida de espera...

... Más que 'pasión inútil', la espera biológica es, según san Pablo, *apokadokía*, 'anhelante expectación' de un modo de ser a través del cual pueda la realidad animal alcanzar esas *eleuthería tēs dóxes* o 'gloriosa libertad' a que aspiran, gimiendo, todas las cosas creadas. (p 66)

II. Biología de la espera humana.

... Gabriel Marcel afirme con laudable frecuencia la constitutiva 'encarnación' de la existencia humana; pero cuando especula sobre la esperanza sólo acierta a ver en el cuerpo lo que éste tiene de 'cárcel'. ¿Acaso nuestro cuerpo no es 'cauce' y 'condición positiva' de nuestra esperanza, además de ser la prisión que la pone a prueba? En tanto que 'espera' real y física de un individuo psicosomático, la 'esperanza' humana tiene y no puede no tener una biología. Por ésta accederemos al estudio de la entera y cabal esperanza del hombre. (p 67)

1. El proyecto como forma primaria de la espera humana.

(Ante la persona que decide ayunar) ... nuestro asceta nos habrá revelado la existencia de dos modos de la conducta humana absolutamente ajenos a la capacidad del animal: la resistencia a las sugerencias de orden instintivo que el medio ofrece y la autodeterminación de la propia conducta en un futuro remoto, enteramente distinto del presente en que esa resolución haya sido tomada. 'El hombre es el animal que puede decir no', escribió Scheler. 'El hombre es el animal que puede prometer', había dicho Nietzsche. Primera conclusión: a diferencia de la espera animal, la espera humana puede consistir en la renuncia a las satisfacciones instintivas que el medio brinda y el cuerpo apetece; el hombre, movido por sí y desde sí mismo, es capaz de una espera radicalmente suprainstintiva.

... (pero) no es sólo suprainstintiva; es también –valga la palabra– sobresituacional. Lo que el animal espera se halla siempre sugerido por la ocasional conjunción entre el estado de su apetito instintivo y el contenido del medio: ... Una madre puede esperar la carta de su hijo en cualquier situación, aunque esa carta no haya sido prometida. Segunda conclusión: el hombre puede esperar eventualidades absolutamente ajenas al contenido propio de la situación en que se encuentra. (pp 68-69)

... Tercera conclusión: en el seno de una situación determinada, y sin salir de ella, la espera humana puede optar entre un indefinido número de posibilidades diversas. Cada situación nos permite esperar una verdadera infinidad de eventos deferentes.

En abrupto e insalvable contraste con la espera animal, *la espera humana es suprainstintiva, supasituacional e indefinida...* (p 69)

... ‘Prosiguiendo la formalización –dice Zubiri, autor de este fundamental razonamiento antropológico-, llega un instante en que la estabilidad biológica depende de que el hombre se haga cargo de la situación. Aquí la formalización desgaja (pero tan sólo exigítivamente) algo que es puramente anímico, la inteligencia, y aparecen los estados mentales mal llamados superiores. Sin cuerpo no existirían en cuanto estados, pero sin alma no serían lo que son. lo anímico es algo exigido por lo somático como condición de su estabilidad fisiológica y dinámica. Prosiguiendo por esta vía, el alma cobra rango preponderante y constituye una de las posibilidades propias de la persona humana y, a la vez, una de las posibilidades de que el cuerpo tenga vida viable, normal y estable.’ (p 70)

... para que el hombre, en cuanto individuo psicósomático, no se pierda entre las innumerables posibilidades biológicas que le ofrece y le impone su alta capacidad de formalización –esto es, para que su existencia sea biológicamente posible-, es necesario que esa existencia suya sea un ‘hacerse cargo de la situación’ y, por lo tanto, que opere en ella una genuina inteligencia. En virtud de una exigencia de su cuerpo, el hombre tiene que ser cuerpo y alma, de tal modo que en él ‘todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico’ (Zubiri). La unidad estructural alma-cuerpo no es, pues, ‘una interacción causal, ni un quimérico paralelismo, ni una unión, sino una verdadera unidad primaria’.

... con ello queda inexorablemente rota y abierta la cerrada relación del animal con su medio. Tal es la grandeza y la flaqueza del hombre. Para poder subsistir se ve forzado a vivir en su situación *desde fuera* de ella. El hombre es un animal descentrado por su inteligencia, ‘excéntrico’, como dice Plessner, y, por tanto, biológicamente inseguro... (pp 70-71)

... Una respuesta se impone: el ‘hacerse cargo de la situación’ adopta forma de ‘espera humana’ cuando el hombre ordena todas esas posibilidades –aprovechando algunas, abandonando u olvidando otras- en torno a una sola, bien procedente de las que la situación le brinda, bien inventada *ex novo*; es decir, moviéndose hacia la realización de una posibilidad voluntariamente destacada entre las restantes y ‘proyectada’ hacia el futuro. *La forma propia de la espera humana es, pues, el proyecto*. El cerebro humano, dice Zubiri, no piensa, pero pone al hombre en la situación de tener que pensar... : el cerebro humano no proyecta, pero pone al hombre en situación de tener que proyectar. Como la del animal, la vida del hombre es constitutivamente ‘espera’; pero con la capacidad de formalización y la inteligencia propias del ser humano, lo que hasta él venía siendo ‘espera instintiva’ –o, si se quiere, ‘espera sensitiva’- da un súbito salto hasta un nivel nuevo y se trueca en espera proyectiva’... (pp 71-72)

2. Anatomía y fisiología de la espera humana.

El individuo lobectomizado, animal u hombre, ‘carece de la base de una continuidad rítmica para que sus acciones adquieran un carácter continuo y se desarrollen en el debido orden... El animal se encuentra con que, en definitiva, en cada momento puede tener un tono vital insospechado y poco congruente con el que antes tenía... Lo que asegura el plan de conducta de la vida animal es *la estabilidad del tono vital* que resiste a todas las innovaciones. Ahora bien, ésta es la estructura fundamental que yo llamaría *regulación de la estabilidad*’ (Zubiri). De ahí que el trastorno básico consecutivo a la ablación del área prefrontal sea la *versatilidad*. La cierta, pero insuficiente referencia de la ‘esperanza vital’, como potencia anímica indiferenciada, a la ‘persona profunda de Kraus, tiene su estructura real en este amplio sistema neuroendocrino que va desde las hormonas hipofisarias, suprarrenales y tiroideas hasta la corteza del lóbulo frontal.

He aquí, en sucinto resumen, las actividades biológicas que, reguladas por ese sistema, desempeñan una función básica en el ejercicio de la espera humana: el sostenimiento del apetito vital de futurición o impulso de ‘vivir hacia adelante’, y por consiguiente ‘hasta el fin’; el gobierno del curso sucesivo del tono vital y, por tanto, el juego de la primaria tensión biológica entre la expectación y la memoria; la afirmación de la propia individualidad, bien bajo forma de reacciones de alerta y alarma, bien como protección y defensa de ‘sí mismo’ (Murphy, Rof, Horney); la inhibición de la ansiedad y la angustia que produce una actividad vital desordenada. ‘Si se considera la existencia humana más bien necesita explicación el hecho de que el hombre no tenga angustia casi nunca, que el hecho de que a veces la tenga angustia’ (Schneider). Es verdad: sin la sutil y constante vigilancia cortical, la actividad diencefálica sumiría al hombre en angustia vital permanente. (p 74-75)

... en el hombre ‘todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico’...La esperanza vital, el apetito de futurición, es, en efecto, una bestia (Bernanos) en el hombre, un primario impulso biológico; pero no es menos cierto que en la existencia humana no hay *espérance* sin *spoir*, ni *spoir* que de algún modo no aspire a convertirse en *espérance*. (p 75)

3. Patología de la espera humana.

III. Introducción pneumatológica al estudio de la esperanza.

El concepto de ‘espíritu’ es rigurosamente cristiano. Antes del Cristianismo, sólo de manera muy parcial y velada entrevió la mente humana la existencia de una realidad inmaterial e inmortal, capaz de intimidad, autoposición, libertad e inteligencia. (p 77)

1. La esperanza del espíritu puro.

2. La esperanza del espíritu encarnado.

El modo más propio de la sucesión del espíritu es, como sabemos, el movimiento instantáneo. Como testimonio de la condición espiritual del alma humana, hay ‘casos-límite’ en los cuales la vida psíquica acontece de un modo subitáneo, fulgurante: la intelección de la verdad evidente, la decisión de la voluntad en el acto libre y la iluminación, como revelada, con que en nuestro interior aparecen las invenciones felices de nuestra mente, sean geniales o modestas, son otros tantos ejemplos de la instantaneidad de la vida espiritual del hombre... (p 79)

La adivinación, la magia y la ciencia son actividades humanas muy distintas entre sí. Pero por debajo de sus ingentes diferencias, las tres coinciden en algo: las tres son expedientes de una misma pretensión, el dominio y el conocimiento del futuro, y en las tres se revela la condición espiritual del hombre... el hombre demuestra que su inteligencia es capaz de envolver al cosmos y de contemplarlo desde fuera de él, siquiera sea de modo parcial o extraviado. Demuestra con ello, en suma, que él es espíritu, además de ser cuerpo material. (p 81)

Es y tiene que ser distinto del espíritu humano ante su propio futuro. Mañana, el año próximo, ¿qué será de mí? No lo sé. Mas tampoco puedo resignarme a una total ignorancia: soy inteligencia, y en cualquier situación, por oscura que parezca, no puedo dejar de saber algo, aunque no logre pasar de la conjetura. Ese ‘saber’ acerca de mi propio futuro, ¿puede ser la previsión científica? En modo alguno. La más certera previsión del acontecer cósmico no anularía mi libertad y la de quienes me rodean... Sólo un recurso tengo a mi alcance: aceptar

la sucesión temporal de mi propio cuerpo –con sus edades, sus ritmos vitales y sus procesos fisiológicos- y proponerse dentro de ella una meta hasta la cual pueda llegar mi libertad finita y encarnada. *Por una exigencia inexorable de su realidad, el espíritu encarnado se ve obligado a existir proyectando su propio futuro...* (p 81)

En suma: *el cuerpo del hombre ‘exige’ que la espera humana sea un proyecto, y el espíritu humano –el espíritu encarnado- ‘se ve obligado’ a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto. El proyecto –un proyecto forzosamente atenido a las posibilidades de la realidad corpórea en que el espíritu humano se encarna- es, pues, la forma propia y primaria de nuestra espera.*

Una cuestión surge inmediatamente: si la espera humana es proyecto, ¿qué relación puede existir entre ella y la esperanza?... (p 82)

Capítulo 2: El proyecto, la pregunta y la espera.

La forma primaria de la espera humana es el proyecto. Lo más propio del hombre, por otra parte, es ‘estar en la realidad’: muy convincentemente lo ha demostrado Zubiri. (p 83)

I. Proyecto y pregunta.

... notas con que la realidad se nos muestra... La realidad, en efecto, es para mí ineludible, resistente, asombrosa, inteligible y poseíble. (p 83)

1. La experiencia de la realidad.

(La realidad) es por lo pronto *ineludible*. El hombre existe (Zubiri) estando en la realidad y abierto a ella... ‘si puede moverse entre irrealidades es porque de modo inexcusable él es un animal de realidades’... No hay duda: para mí, en cuanto hombre, la realidad es ineludible. (p 84)

La realidad es también *resistente*... Digo que algo es real cuando ofrece resistencia a mis sentidos o a mi pensamiento... ‘Realidad –dice una vez Ortega- es la contravoluntad, lo que nosotros no ponemos; antes bien, aquello con que topamos’. (p 84)

No es ajena a la resistencia de la realidad su condición de *asombrosa*. Lo real es para el hombre siempre capaz de novedad y, por tanto, de apariencia imprevista y sorprendente... Por eso pudo decir Platón que el asombro es el ‘principio de la sabiduría’ (**Theaet.** 155, d 2-3).

La realidad nos asombra en cuanto que nos es ajena, nos resiste y rebasa los límites de nuestra finitud. ...asombrándonos, la realidad se revela capaz de darnos más o algo distinto de lo que de ella esperábamos... Si a la realidad se le ‘da crédito’ es porque ella es en sí misma ‘creíble’ y ‘credenda’, poseedora y merecedora de crédito. (p 85)

(Las características anteriores de la realidad la hacen) *inteligible*... Sin una intelección parcial de lo real, éste sería puro ‘En sí’ compacto y nauseabundo (Sartre), mas no resistencia y problema; con esa parcial intelección, no sólo ‘damos crédito’ a la realidad, también nos ‘damos cuenta’ o ‘damos razón’ de ella. Esto es: nos la contamos o explicamos inteligiblemente. En castellano andaluz, ‘dar una razón’ equivale a dar una noticia susceptible de ser entendida por quien la oye. (p 85)

... En rigor, y puesto que la inteligencia del hombre es ‘inteligencia sentiente’ (Zubiri), habrá tantas formas de entender como de sentir, aun cuando esto no excluya la exigencia de una intelección suprasensorial. Pero sensorial o suprasensorial, la intelección es siempre parcial y susceptible de error. La inteligencia del hombre es incapaz de ‘agotar’ la realidad. Mírese a ésta de un modo o de otro: siempre resultará que su seno es inagotable. ‘La naturaleza le gusta ocultarse’, decía Heráclito... Si nuestra intelección fuese completa y evidente, la realidad dejaría de ser ‘credenda’ y prometidora y se haría ‘intelecta’ y concebida; con ello, el futuro se trocaría en eterno presente. (p 86)

Entendiendo humanamente la realidad, la poseemos, la hacemos nuestra: la realidad es *poseible*. No es otro el fundamento de la fruición de investigar y entender. Quien sabe algo cierto y profundo acerca de una zona cualquiera de la realidad, posee su secreto y es capaz de dominarla... : ‘y quedeme, no sabiendo, toda ciencia trascendiendo’, dice san Juan de la Cruz. Toda historia del mundo moderno es una tiránica aventura presidida por la convicción de que conocer es poseer...

La realidad, en suma, es *a la vez* misterio y problema... (p 86)

2. Proyectar y preguntar.

Mi contacto con la realidad me la muestra ineludible, resistente, asombrosa, inteligible y poseible. Mi vida, por otra parte, es futurición, y lo es de un modo constitutivo y radical. Soy y tengo que ser sucediendo hacia el futuro con un movimiento doble, cósmico y espiritual, continuo e instantáneo. ¿Cuál habrá de ser, según esto, el modo de mi contacto con la realidad? Ya lo sabemos: el *proyecto*. (p 87)

... el proyecto es, por lo pronto, una volición y una pregunta. Proyectando, yo quiero algo de la realidad, comprendida la de mi propio ser y –de modo expreso o tácito- pregunto algo. Desde el seno más íntimo y libre de mi voluntad aspiro a ser: ‘ser’ es lo que yo quiero de la realidad, llegar a ‘ser’ médico, coleccionista de mariposas o empresario industrial. Pero la realidad es para mí resistente, asombrosa y sólo parcialmente inteligible. Por tanto, para llegar a ser eso que yo quiero ser, por necesidad habré de preguntar y preguntarme acerca del modo de poder serlo... Por eso todo proyecto debe resolverse, apenas formulado, en una ráfaga de interrogaciones. (p 88)

En suma: *mi viviente y constitutiva necesidad de futurición y el modo de mi relación con la realidad son la causa de que mi existencia sea proyecto y pregunta*. Vivir humanamente es proyectar y preguntar; quien proyecta, pregunta, y quien pregunta, proyecta. La pregunta es la expresión racional del proyecto; el proyecto es el fundamento vital o existencial de la pregunta. (p 88)

3. Pregunta y posibilidad.

Etimológicamente, ‘preguntar’ significa, en consecuencia, ‘sondear el fondo de un río o de un estanque con una pértiga’, y por extensión metafórica, ‘sondear el interior de un hombre’... la pregunta consiste en la posibilidad de una u otra respuesta.

¿Quiere esto decir que todas las preguntas tienen respuesta posible? De ningún modo (puede haber respuestas posibles o imposibles) (p 89)

.. ¿qué es lo que hace que (algo) no suscite en nosotros el ‘cuidado’? La respuesta es obvia: nuestra personal existencia no es puesta en juego por ellas ... Mas tampoco deja de tener

hondo sentido antropológico el hecho de que el hombre pueda proponerse preguntas cuya respuesta sabe imposible. Esta lúdica actividad del espíritu humano -...- posee doble significación. Positivamente, por su mera existencia, revela que el ámbito de la mente humana es infinito, puesto que el hombre, mediante su inteligencia y su imaginación, puede aspirar a 'saber todo' y 'ser todo', hasta lo que es o parece absurdo: el sentido de la operación poética es, *verbi gratia*, 'crear lo que no se ve', según la fórmula de Unamuno... Negativamente, en cuanto que opuestas a las de respuesta congruente, estas preguntas absurdas constituyen el contorno que da riesgo de 'no ser' a la existencia de aquellas otras: mi formulación de una pregunta susceptible de respuesta idónea se halla rodeada por la extraviada o lúdica posibilidad de recurrir a otras carentes de contestación. (p 90)

'Ser algo más' ¿Es que el hombre, en el curso de su vida, puede llegar a 'ser más' de lo que era? Así lo dice nuestro lenguaje cotidiano, con un sentido meramente externo y social: 'X va para más', 'X es más que Y'. Pero también es posible entender esas expresiones en un sentido ontológico, y en tal caso, 'ser más' equivale a realizarse más acabadamente a sí mismo cumpliendo más depuradamente la propia vocación... (pp 91-92)

Vivir humanamente en este mundo es proyectar, proyectar es preguntar, y preguntar es querer ser algo de lo que uno puede ser. Toda pregunta tiene un 'quién' y un 'a qué'. En nuestro caso, ¿quién pregunta? Ya lo sabemos: yo, tú o el otro; un hombre concreto. ¿Qué pregunta ese hombre? También tenemos respuesta: pregunta el modo de llegar a ser algo de lo que él quiere ser. Y ese hombre, ¿a qué pregunta? Pregunta, veámos, a la realidad, a su propia realidad y a la del mundo. Mas preguntando al 'qué' de la realidad, ¿no se dirige, en rigor, a un 'quién', un 'quién' distinto del interrogante y merecedor de 'crédito'? Conservemos en la memoria esta grave interrogación. (p 92)

... Tres eventualidades distintas, fracaso, muerte y despersonalización, pueden hacer que yo 'no sea' lo que yo aspiraba a ser. Mi posibilidad de 'ser' se halla circunscrita y amenazada por mi varia y constante posibilidad de 'no ser'. Más concisa y generalmente: la pregunta es una pretensión de ser que incluye la posibilidad de 'no ser'. La pregunta abre a la mente humana la perspectiva de su propia finitud y de la nada, puesto que 'nada' es 'no ser'. En esto, Heidegger y Sartre aciertan planamente. Pero, ¿es sólo 'nada' la perspectiva que a la existencia del hombre abre la pregunta? Y, por otra parte, la 'nada' de 'no ser algo', ¿es equiparable a la 'nada' de 'no existir' o 'no ser en absoluto'? (p 93)

... La pregunta abre a la mente humana, sí, la perspectiva de su finitud y de la nada, mas también revela una parte de las creencias sobre que se apoya la existencia interrogante. Procuremos entender la total estructura de la pregunta desde este nuevo punto de vista. (p 94)

II. Pregunta y creencia.

I. La creencia en W. James y en Ortega.

(W. James) 'En la creencia, el objeto no sólo es percibido, sino que llega a tener realidad. La creencia es el estado mental o la función cognoscitiva de la realidad'. En el acto de creer desaparece de la conciencia humana 'la agitación teórica' propia de la duda, y la existencia del creyente reposa sin violencia en la realidad de lo creído: 'la creencia es el sentido de la realidad'(...) la creencia es un elemento constitutivo y radical de la vida humana: 'Sólo dejamos de creer una cosa cuando creemos más firmemente otra que contradice a la primera... Creemos tanto como podemos. Si pudiéramos, lo creeríamos todo... El hecho rector de la

creencia es nuestra primitiva credulidad. Comenzamos por creerlo todo; todo lo que es, es verdad... ‘La prueba más segura de nuestra inmortalidad –(James)...- la tenemos en la conmoción de nuestra vísceras deseándola’; y el mismo principio vale, según él, para nuestros temores y esperanzas. (p 95)

Ortega, por su parte, ha opuesto temáticamente las ‘ideas’ a las ‘creencias’, y ha mostrado la primaria importancia de estas últimas en la constitución del fundamento de la existencia humana. Son las creencias, por oposición a las ideas, ‘el continente de nuestra vida’; son, por otra parte, ‘las ideas que somos’, no ‘las ideas que tenemos’; vivimos en ellas, estamos en ellas, y no nos encontramos con ellas, sino en ellas: en nuestras creencias ‘vivimos, nos movemos y somos’;... actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos y pensamos, son todo menos ‘evidentes’; lo evidente, por muy evidente que sea, no nos es realidad, no creemos en ello; de nuestras ideas nos separa una distancia infranqueable, la que va de lo real a lo imaginario; con nuestras creencias, en cambio, estamos inseparablemente unidos... Dudar es ‘estar en lo inestable en cuanto tal’; y así, en el fondo, ‘creemos’ nuestra duda. Las ideas inventadas por la mente humana como respuesta a la experiencia de la duda, llenan los huecos y escotillones que esta última abre en la tierra firme de las creencias. (p 96)

(Marías) ‘El hombre vive, pues, fatalmente cercado de incertidumbre... y tiene que habérselas con lo que no le es presente ni dado’. En tales condiciones, ¿cómo puede el hombre vivir? ‘¿Cómo es posible que no sucumba de terror y angustia, de perplejidad, al verse rodeado de realidades latentes, con las que no cuenta;... al no saber, sobre todo, qué va a ser de él y de todo lo que le rodea un instante después, y tener que vivir proyectado hacia ese futuro arcano? Al hombre no le queda otro remedio que ‘vivir de *crédito*’, atendido a sus ‘creencias’. Mediante mis creencias tengo lo que no tengo en realidad ahora y necesito *ahora* para vivir; en ellas me está presente lo latente. Y puesto que la mayor parte de la realidad con que el hombre se ve obligado a contar está para él latente, la creencia es ‘el sujeto primario de la verdad’; es ‘la verdad en que se está’ o ‘estado de verdad’, por oposición a la verdad conocida y conquistada por de las ideas...: las creencias pueden perderse por volatilización y por intelectualización; las ideas pueden convertirse en creencia, y éstas en ideas. (p 97)

2. ¿Qué es una creencia?

... Cabe responder a esta interrogación desde tres puntos de vista: el psicológico, el moral y el metafísico. Psicológicamente, la creencia es un componente fundamental y latente de la existencia humana, conexo con la afectividad, la voluntad y la inteligencia, por obra del cual discernimos lo que para nosotros es real de lo que no lo es. ‘El creer está en el afecto, pero lo que se cree está en el conocimiento’, decía ya Hugo de san Víctor. Moralmente, llamamos ‘creencia’ a nuestra relación con todo aquello por lo cual somos capaces de sufrir y, en el caso más grave, de morir. Lo creído se define, en el orden moral, porque no sabemos vivir sin ello. Somos capaces, es verdad, de combatir y aun de morir por las ideas, pero sólo cuando expresan creencia subyacentes; ...

Más nos importa ahora el punto de vista metafísico. Mirada desde él, ¿qué es la creencia? A mi juicio, una estructura básica y prejudicativa de la existencia humana, por obra de la cual el hombre siente como ‘realidad efectiva’ la constitutiva ‘abertura a la realidad’ de su ser, y descubre que allende el límite de su propia finitud hay necesariamente algo sin lo cual no le sería posible existir. Esa ‘necesidad’ a que alude el adverbio ‘necesariamente’ es a la vez subjetiva y constitutiva, psicológica y ontológica...

Esta triple concepción de la credentidad humana –psicológica, moral y metafísica- permite comprender claramente el decisivo y fundamental papel que las creencias desempeñan en la

conciencia de la continuidad y del sentido de la vida personal. Sólo por la perduración de unas cuantas creencias básicas puedo sentirme hoy “el mismo” que ayer; y, por el contrario, siéntese el hombre “otro” del que era –con “otredad” que puede ser normal (conversión) o patológica (despersonalización)- cuando cambia el contenido de sus creencias. De ahí, como veremos, la existencia de una conexión íntima entre éstas y la vocación personal: el hombre cree a través de su vocación (pp 97-98) [Cfr *PF.*]

W. James y Ortega han puesto de relieve la radical ‘credulidad’ del hombre: el hombre no puede dejar de creer en algo, es naturalmente crédulo... A la índole ‘credente’ o ‘credencial’ de nuestra mente -...- hay que agregar, complementariamente, la condición ‘credenda’ de la realidad a que el ser humano se halla abierto... (pp 98-99)

Esta triple concepción de la credentidad humana –psicológica, moral y metafísica- permite comprender claramente el decisivo y fundamental papel que las creencias desempeñan en la conciencia de la continuidad y del sentido de la vida personal. Sólo por la perduración de unas cuantas creencias puedo sentirme hoy ‘el mismo’ que ayer; y, por el contrario, siéntese el hombre ‘otro’ del que era –con una ‘otredad’ que puede ser normal (conversión) o patológica (despersonalización)- cuando cambia el contenido de sus creencias. De ahí, como veremos, la existencia de una conexión íntima entre éstas y la vocación personal: el hombre cree a través de su vocación. (p 99)

3. Clasificación de las creencias.

4. Firmeza de las creencias.

... Que el fanatismo –acorazamiento de las creencias por obra del temperamento, el hábito social y la voluntad- preste a veces al dato de creer un plus externo de falsa firmeza, no altera sustancialmente la verdad de mi aserto. ‘Aunque la fe provenga del oír, la confirmación de la fe procede del ver’, decía san Bernardo; y san Juan de la Cruz enseñó que la dolencia del amor creyente no sana ‘sino con la presencia y la figura’. La creencia en la realidad presente de lo que se ve es de mayor firmeza que la creencia en la realidad futura de lo que no se ve y se espera. Por eso pudo escribir Santo Tomás de Aquino que el acto del que cree –incluso aunque esa creencia sea la fe teologal- de algún modo se parece al acto del que duda, del que sospecha o del que opina (*Summa Theol.*, II-II, q. 2, a. 1) (p 102)

5. Pregunta y creencia.

‘Aquello que el hombre desea y estima que puede conseguir –dice Santo Tomás- cree que lo conseguirá; y de tal creencia en el conocimiento precedente nace en el apetito el movimiento que llamamos *fiducia*’ (*Summa*, I-II, q. 40, a 2)... pregunto qué hora es porque ‘confío’ en obtener una respuesta idónea. (p 103)

... mi pregunta me abre *a la vez* al ser y a la nada. La creencia y la confianza me ponen en la expectativa ‘de ser’ y me revelan, por tanto, mi constitutiva abertura al ámbito ‘del ser’, de la realidad. De ahí el placer de la investigación prometedora... (p 103)

Pero si la pregunta me abre al ser, también me abre al ‘no ser’, a la nada, y precisamente por la vena de desconfianza, duda o ‘defianza’ que en su interior corre. Siempre es posible que la respuesta a mi interrogación ‘no sea’; es decir, que el término del empeño existencial que ella representa sea para mí un ‘no ser’, una ‘nada’. Por el solo hecho de existir, la pregunta me

revela que mi ‘ser’ se halla ante la perspectiva de la ‘nada’, y que hacia ésta puede deslizarse en su ineludible caminar hacia el futuro. Toda pregunta es *simultáneamente* una pretensión de ‘ser’ y de ‘nada’. ¿Qué sentido tiene esta doble azorante posibilidad, en relación con la estructura de la espera humana?... (p 104) [Cfr *PF*.]

III. Pregunta y creación.

... En rigor, todo acto personal es acto de creación. Veámoslo desde el punto de vista de nuestra pesquisa. (p 105)

1. Vida personal y creación.

En la urdimbre del acto personal cabe siempre distinguir ‘lo recibido’ y ‘lo puesto’, y este segundo ingrediente es siempre una obra –egregia o gregaria- de humana creación. (p 106)

2. La obra creada.

(Cada obra humana es) fuente de nuevas posibilidades para la existencia humana. ‘Toda realidad finita –ha escrito Zubiri- es emergente, es el acto de unas virtualidades. Si en ellas no vemos más que las potencias de la naturaleza humana, la historia no sería sino mero desarrollo de lo que el hombre ya era. Esta fue la idea del siglo XIX. Pero en la historia no sólo se producen actos, sino que se producen, además y anteriormente, las propias posibilidades que condicionan su realidad. De ahí la enorme proximidad de la acción histórica al acto creador. La historia es lo más opuesto al mero desarrollo biológico, a la pura ‘evolución’. En el primer hombre estaban ya dadas todas las potencias humanas, pero no lo estaban todas las posibilidades de la historia de la humanidad. Por eso, la estructura del espíritu como productor de historia no es explicación de lo que estaba implicado, sino ‘cuasi-creación’... (p 106) [Cfr *PF*.]

... Todas estas obras (humanas) son fuentes de nuevas posibilidades para la existencia humana; nuevas posibilidades de fruición estética, de saber filosófico, de intelección del universo, de satisfacción de la sed, de enfrentamiento con el futuro... En cuanto que ente cuasi-creador, el hombre, imagen y semejanza de Dios, *petit Dieu*, según la fórmula leibniziana, no crea y no puede crear nuevas realidades, pero sí nuevas posibilidades de contemplar y manejar la realidad, nuevos modos de ser ella y nuevos modos de ser en ella y con ella; a la postre somos seres. La creencia abre la existencia concreta del hombre a la realidad en que él constitutivamente está; su personal creación le pone directa e inmediatamente ante la novedad del ser (cfr Zubiri). (p 107)

3, La actividad creadora: sus notas descriptivas.

(Notas de la actividad ‘creadora’): la originalidad, la osadía, la gratuidad, la contingencia, la abertura a la infinitud, el gozo doloroso. Examinémoslas una a una.

(*Originalidad*)... esta honda frase de nuestro pueblo: ‘Cada uno es cada uno’

El propósito de originalidad exige *osadía*... ¿Ante qué es osado, frente a qué se arriesga quien quiere existir creadoramente? En el orden psicológico y sociológico de su existencia, ante el fracaso; desde punto de vista metafísico, ante la nada... El fracaso es la amargura de ‘no ser’ en que termina cuando no es real y verdaderamente creador, el ‘arrojo de ser’ del aspirante a la originalidad.

(*Gratuidad*) ... Al término de un penoso trabajo de búsqueda, del modo más imprevisto otras veces, la ‘idea feliz’ llega a la mente como un súbito regalo.

(*Libre y contingente*) ... la actividad creadora, expresión cimera y paradójica de la libertad humana, porque la rebasa, es en sí misma perfectamente contingente: puede acontecer y no acontecer y ser de un modo o ser de otro, con una determinación que se escapa por completo a nuestra voluntad y a nuestras leyes y previsiones.

Mayor importancia tiene para nuestro empeño la *abertura a la infinitud* que lleva consigo el acto creador... Puesto que es creador, el hombre es infinito. ¿Qué sentido tiene este aserto?

1°. La actividad creadora es, como sabemos, a la vez necesaria y contingente: necesaria, porque pertenece a la *naturaleza del hombre*, el cual sin esa actividad no sería lo que es; contingente por su carácter aleatorio y gratuito...

2°. Esa virtual infinitud de la acción creadora permite al hombre inferir que la realidad es para él inagotable, ‘infinita’... Dios es creador de ‘lo que hay’; imagen y semejanza de Dios, el hombre es ‘cuasi-creador’ de ‘lo que es’.

3°. (*Gratis*) Toda ‘idea feliz’ es siempre un ‘regalo para quien como suya la concibe. Nada más ‘suyo’ que esa idea; nada, a la vez, más gratuitamente ‘recibido’ que ella... Cualquiera que sea su ulterior modo de comportarse como ente libre, el hombre creador infiere que en el último fondo de ‘lo que hay’ late ‘lo que hace que haya’ y, por consiguiente, la constitutiva *religación* de su persona y de toda la realidad (Zubiri) ... ‘Nada hay más fecundo que la infinitud’, gritaba Nietzsche en **La gaya ciencia**. Es verdad; y por serlo, la fecundidad de la actividad creadora es la instancia que mejor nos pone ante la perspectiva de la infinitud en que somos.

... ‘Cuando realizo una obra que me parece particularmente personal, cuando mi impulso *personal* se manifiesta en su forma más pura, ¿no llego a sentirme muy próximo a la divinidad, y esto, no porque yo quiera afirmar así, con orgullo, que soy un dios, sino tan sólo porque siento que, en mi humildad, saco de fuera de mí, de una potencia que me rebasa, todas las fuerzas vivas de mi inspiración y de mi obra?’

(*Gozo doloroso*) Todo arte romántico es la expresión del gozo doloroso y del dolor gozoso que suscita en el ente humano la inferencia creadora de su propia infinitud; y todo el tiránico descarrío del Romanticismo, el resultado de haber creído infinitud *simpliciter* lo que no pasa de ser infinitud *secundum quid*. (pp 108-114) [Cfr **PF, EE 135** y “*Sic Deo fide*”]

4. Pregunta y creación.

Volvamos a nuestro problema: la estructura antropológica de la pregunta. Una pregunta es perfectamente equiparable al disparo de una saeta. Aquello que preguntamos es la saeta misma; la cuerda elástica que la impulsa, el radical e inexorable ímpetu de futurición que late y opera en el fondo de nuestra existencia; el arco en que la cuerda se apoya, las creencias que dan a nuestro existir su fundamento inmediato y le abren a la realidad; el blanco a que la flecha apunta, la creación de nuevas posibilidades de ser –de nuevos ‘seres’– en nuestra interrogante y activa relación con la realidad; la posibilidad de no alcanzar el blanco, el riesgo de que nuestro conato interrogativo quede en ‘nada’; la eventualidad de que el arco no posea resistencia suficiente, el momento de desconfianza que casi todas nuestras creencias llevan a su entraña. El hombre interrogante puede hacer enteramente suya aquella frase de Aristóteles que tanto gustaba a Ortega: ‘Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco’ (**Eth. Nic.**, I, 1, 1904 a 1) (p 114) [Cfr **PF.**]

IV. Pregunta y comunidad.

1. La pregunta a otro.

En la inmensa mayoría de las preguntas, el ‘qué’ de su ‘a qué’ es otro hombre, un ‘quién’. Pregunto a otro, y mi interrogación es una de las formas en que se expresa verbalmente esa estructura radial de la existencia humana que llamamos ‘coexistencia’ y ‘convivencia’... Lo importante ahora es observar que, cuando interrogo, convivo... (G. Marcel) ‘¿En qué condiciones emplearé yo la segunda persona?... Yo no me dirijo en segunda persona sino a aquel que es mirado por mí como capaz de responderme de cualquiera manera que sea – incluso si esa respuesta es un *silencio inteligente*-. Allí donde ninguna respuesta es posible, no hay lugar para él.’ (p 115)

... Para que la pregunta tenga respuesta idónea es preciso que las creencias sobre que se apoya sean ‘concreencias’ y que la creación a que tiende sea de algún modo ‘concreación’... (p 116)

2. La pregunta en soledad.

... El artista, el filósofo, el hombre de ciencia preguntan en soledad por el camino que puede llevarles al logro de la forma a que aspiran: la acertada sucesión de palabras o la línea y el color en que se revele sin mancha ni arruga su originaria intuición de la realidad. Ese es el ‘qué’ de su pregunta. ¿Y el ‘a quién’? ¿A qué preguntan, estando solos? Por supuesto no se interrogan a sí mismos: eso supondría que ellos ‘ya sabían’ la respuesta, y lo que precisamente acontece es que no la saben...

Sólo una respuesta cabe: esos hombres preguntan a la realidad que no son ellos y en que ellos son; preguntan a ‘lo otro’. Y en ‘lo otro’, ¿no están acaso implicados ‘el mundo’ y ‘el otro’, con un género de implicación –‘yo y el mundo’, ‘yo y el otro’- distinto en cada caso? Los análisis fenomenológicos de Max Scheler y Martín Buber han demostrado que el hombre vive radical y originariamente en el ámbito del ‘tú’: sólo con la maduración de la conciencia psicológica se llegan a escindir la relación ‘yo-tú’ y la relación ‘yo-ello’, y esto acaece de tal modo que todo ‘yo-ello’ hace siempre referencia a un tácito ‘yo-tú’... Ser hombre es estar abierto a los otros, ‘ser-con-los-otros’. (p 116-117)

... Toda lengua compromete a un pueblo; toda palabra se funda sobre oyentes que convienen en el mismo *universo del discurso* que el hablante... (p 117)

3. El ‘Tú’ absoluto.

Llevemos nuestro análisis hasta el fondo. En cuanto conato de creación, la pregunta abre la existencia humana, no sólo a ‘lo que es’, término formal del acto creador, y a ‘lo que hay’, materia de las cuasi-creaciones humanas; también a ‘lo que hace que haya’. Quiera él verlo o no, el hombre creador –el hombre en cuanto persona- infiere en el fondo de la realidad la operación metafísica de una instancia fundamentante y donadora... ¿no quiere esto decir que en ese último fondo se conduce como un ‘tú’, el ‘tú’ que da fundamento a todos los ‘tús’ empíricos, el ‘Tú absoluto’? (p 118)

V. Estructura de la espera humana.

... El *proyecto* es la forma propia y primaria de la espera humana.

...la *pregunta*, a su vez, no es en el orden real otra cosa que un proyecto de ser lo que no se es y –aunque no se piense en ello- de que sea lo que no es. El proyecto y la espera se convierten entre sí... -... si la espera del hombre es un presente sucesivo consciente de su futurición y

cuidadoso de ella-, esperar será, por lo pronto, preguntar. El análisis de la espera nos conduce necesariamente al análisis de la pregunta. (p119)

Siete momentos distintos hay que considerar en la espera:

1°. La *finitud*. Sólo un ente a la vez finito e inteligente es capaz de preguntar y, por lo tanto, de esperar al modo humano... El alma racional es *quodadmodum omnia*, decían los medievales, siguiendo a Aristóteles.

2°. La *nada*. La posibilidad a que tiende mi pregunta puede 'no ser'... (Heidegger y Sartre). Por tanto, mi espera me pone ante el 'no ser', me hace existir dentro del horizonte de la 'nada'.

3°. La *realidad* en cuanto tal (W. James, Ortega y Zubiri)

4°. El *ser*... La fecunda distinción metafísica entre 'lo que haya' y 'lo que es' (Zubiri) permite entender la creación humana como una faena 'ontopoética'. En cuanto que actividad lograda, la espera humana es la conversión sucesiva de la realidad en ser.

5°. La *infinitud*... Esperar confiada, creadora y satisfactoriamente es sentir que uno es de algún modo infinito. Si el hecho de creer nos lleva, según Hegel, al reconocimiento de 'nuestra finitud ante lo Eterno', la actividad de crear nos permite descubrir nuestra infinitud ante lo temporal.

6°. La abertura a *lo fundamentante*. La actividad creadora hace al hombre patente que el trasfondo de 'lo que hay' es, como dice Zubiri, 'lo que hace que haya'; esto es, que el fundamento último de la realidad no es sólo 'fundamental', es también 'fundamentante'. A quien sabe esperar, la existencia se le abre al descubrimiento de su constitutiva 'religación'.

7°. La *comunidad*... Sólo espera el hombre, dice G. Marcel, 'en el nivel del *nosotros*, si se quiere, del *ágape*, y en modo alguno en el nivel de un yo solitario que se hipnotizase sobre sus fines individuales'.

No es ocioso subrayar de nuevo que la espera humana es todo eso a la vez. Nunca la confianza del esperante carecerá de una veta de desconfianza; nunca, por lo tanto, faltará en él una temerosa advertencia de su propia finitud... (pp 119-121)

Ejercitando su constante espera, el hombre manifiesta ser el *animal insecurem* de las descripciones de Peter Wust... En el hombre cierta radical 'inseguridad' pertenece a lo normalidad de la existencia. En ella tiene su fundamento antropológico y de ella procede por exageración morbosa la llamada 'neurosis obsesiva'. (p 121)

Capítulo 3: La espera y la esperanza.

I. La espera en la vida del hombre.

Una visión sinóptica de todo cuanto llevo expuesto permite advertir sin esfuerzo que la 'espera' es a la vez una disposición y una actividad primaria del ser humano; ...'La función primaria y más esencial de la vida', piensa Ortega que es especulativa. En la espera, en efecto, se actualiza y manifiesta algo tan radicalmente atañadero a la existencia terrena del hombre como es su temporeidad, su condición tempórea; y, por otra parte, el individuo humano no puede esperar sin hacer algo, sin operar... (p 123)

1. La espera como hábito entitativo.

... en cuanto ser viviente, el hombre no puede no esperar, existe y tiene que existir esperando: por eso he dicho que la espera es un *hábito constitutivo* de su primera naturaleza, uno de sus 'modos de ser' más radicales y permanentes. La 'pre-tensión' en que humanamente se realiza

la radical ‘pro-tensión’ del ser viviente (Zubiri) es la espera humana. Esta constituye, pues, un hábito humano y personalmente biológico, el hábito de ser en el tiempo ‘carne espiritual’; en términos de biología, el aspecto elpídico del tono vital del hombre. (p 124)

(los) estados psicosomáticos [son] diversamente animosos frente al futuro. La espera del varón es más activa y autosuficiente, la de la mujer, más entregada y receptiva; nuestro esperar de la primavera difiere de nuestro esperar del otoño... (p 124)

En cuanto hábito biológico de nuestra existencia, la espera es el apetito de seguir viviendo humanamente o, si se prefiere una fórmula más escolar, el modo humano del instinto de conservación. En su constante espera, el ser del hombre pretende existir en el futuro siendo a la vez ‘hombre’ y ‘él mismo’; y quien dice ‘en el futuro’, dice ‘siempre’. Mi espera me hace aspirar a seguir viviendo ‘como hombre’ y ‘como yo’... (p 124)

‘... La religión ha venido a confirmar la esperanza (*l’esperance*) que daba la naturaleza’ (Maine de Biran)... y el tajante texto que Antonio Machado pone en la pluma de Juan de Mairena: ‘Vivir es devorar tiempo: esperar; y por muy trascendente que quiera ser nuestra espera, siempre será espera de seguir esperando’. ¿Y cómo olvidar la entrañable aspiración del hombre Miguel de Unamuno, desesperado porque su potente espera vital no llevaba en sí, viva y compacta, la certidumbre de su personal inmortalidad? Utilizando una sutileza del idioma francés, que distingue entre *attente*, *espoir* y *espérance*, podríamos decir que, por una radical exigencia de nuestra biología, no es posible una *attente* (un acto de aguardar, un ‘aguardo’) por completo carente de *espoir* (de más o menos confiada espera vital) y de *espérance* (de más o menos confiada espera trascendente).

El hombre no puede no esperar cuando ‘aguarda’ y cuando ‘está a la expectativa’, porque su misma existencia es, biológicamente, ‘espera’... (p 126)

2. La espera como actividad.

El hábito constitutivo que es la espera vital se expresa como *actividad* empírica -se moviliza y actualiza de manera íntima o exteriormente perceptible- en el curso real de la vida; el *appetitus* se trueca así en *passio*. El resultado será la alarma, el temor o la desesperación, cuando el futuro inmediato se muestre amenazador... Durmiendo o en vigilia, vivir es para el hombre esperar, y esperar es moverse ‘apasionadamente’, actuar hacia el futuro a lo largo de la línea melódica de las diversas ‘pasiones’ en que se realizan su ser y su vida. (p 127-128)

II. Modos de la espera: espera y fortaleza.

1. La espera como expectación y como creación.

... El expectante actúa ‘en la realidad’. Lo cual equivale a decir que en la actividad de la espera hay que distinguir dos momentos: lo que el expectante recibe de la realidad y lo que él pone en ella, lo asumido o apropiado y lo estrictamente creado...

Hay ocasiones en que la espera toma apariencia de pura y pasiva recepción: tal es el modo de esperar de la *expectatio*. Entregado entonces el hombre con mayor o menor confianza a la providencia donadora de una *virtus aliena*, quiera otorgarle. (Cfr lotería o el Éxodo); por eso he propuesto llamar ‘esperanza mosaica’ a este modo de esperar. Pero, en rigor, ¿se trata en la expectación de una mera recepción pasiva e inactuante? En modo alguno. Mientras espera, el expectante puede entregarse a la actividad de la plegaria y se entrega siempre a la actividad del proyecto. (pp 128-129)

Por otra parte, la recepción de lo esperado no es nunca, como vimos pura adición mecánica, sino incorporación viviente, apropiación: en definitiva, ‘recreación’. (p 129)

... Goya afirmaba no ser deudor sino de “Velázquez, Rembrandt y la naturaleza”; con lo cual venía a decirnos que su inmensa originalidad no se hallaba exenta de “deudas”. En rigor, en toda creación humana hay siempre una deuda, y crear humanamente no es otra cosa que dar nuevo ser a lo recibido, “recrear”. Una expresiva sentencia de Heráclito –“si no se espera, no se dará con lo inesperado”- cobra así profunda e iluminadora significación. (p 130) [¿Cfr final de *EE 135*?]

Llamo *inane* a la espera cuya entrega es laxa, fungible y superficial. El hombre, punto menos que indiferente a la realidad propia de lo que espera, no pretende ahora sino ‘pasar el tiempo’... El expectante se mueve hacia posibilidades de ser que apenas le importan;...; desea, en suma, que en aquella ocasión su vida sea ‘pasa-tiempo’...

Más que el ‘yo’, el sujeto de la espera inane es el ‘se’ impersonal, el *Men* heideggeriano, un ‘se’ especialmente inconsistente y laxo... No es esto una rareza excepcional. Muchas personas o seudopersonas hay cuya vida apenas pasa de ser la espera inane y sucesiva de las distintas posibilidades que el mundo les va ofreciendo, hasta que una de ellas es -¿quién lo diría?- su propia muerte. (p 132)

Límite extremo del modo inane de la entrega a la actividad de esperar es la conversión de este ‘pasar el tiempo’ en un resuelto ‘matar el tiempo’. Quien no pretende sino ‘pasar el tiempo’, se limita a dejar fluir la novedad; quien sañudamente ‘mata el tiempo’ se ha propuesto aniquilar antes de nacida toda posibilidad que pueda afectarle. (p 132)

Modo distinto de la espera es el que antes he llamado *circunspectivo*. La entrega del esperante, más profunda e intensa que en la espera inane, se propone ahora el logro de algún deseo enderezado a la consecución de un bien (placer) o a la evitación de un mal (dolor). Aspira el hombre en tal caso a ‘tener’ lo que espera... Es la relación entre el hombre y la realidad que G. Marcel ha llamado *avoir*. Metido acerdamente en su propia intimidad, el esperante pretende dominar y manejar sus propias posibilidades de ser sin identificarse del todo con ellas, pero extrayendo de ellas todo el caudal de fruición que puedan contener en su entraña...

¿En qué consistirá la actividad de esperar para quien así viva? Por lo pronto, en ‘hacer lo pertinente’. De ahí el imperativo de una doble circunspección o mirada en torno a sí (para evitar o conseguir)... Su espera es circunspectiva desde el punto de vista de la evitación y desde el punto de vista de la adecuación... (p 133)

... la historia de Occidente ha creado un tipo humano en el cual la espera circunspectiva es hábito principal: el ‘hombre moderno’, y el ‘burgués’...

La circunspección tiene como supuesto principal la desconfianza, y como utopía la autosuficiencia. El burgués aspira a lograr lo que espera sin otro recurso que su *virtus propria*: tal es la significación elpidológica de la previsión, la organización racional y la técnica. Apoyado en ellas, trata de gobernar el futuro mediante las fórmulas ‘espero que’ y ‘espero de’, referibles en último extremo a la que en verdad constituye su ideal, al ‘cuento con’. Desconoce, por tanto, la actitud típica de la esperanza genuina, tan fielmente expresada por el ‘espero en’. El jefe que dice a subordinado... ‘Cuento con que usted hará lo que yo espero’. O sea: imperio sobre la realidad y calculable utilización de ésta al servicio de los intereses propios.

Para quien así espera, ¿qué serán el buen éxito y el fracaso? La respuesta es clara: el buen éxito, fruición de un logro previsto; el fracaso, decepción por advenimiento de lo inesperado. Esperando lo que él se proponía, he aquí que la vida pone a este hombre ante el vacío, ante la nada. En la espera circunspectiva, el advenimiento de 'lo inesperado' es, en principio, un suceso perturbador, hasta cuando resulta favorable su efecto; tanto más lo será cuando llegue a producir decepción. Ello determina la génesis de dos hábitos contrapuestos: el optimismo y la desesperación. Aquel es el talante que engendra la repetición del buen éxito y la confianza en él; esta otra, el modo de ser que va forjando la reiteración del fracaso...el fracaso puede arrastrarle en los casos extremos hasta el crimen y el suicidio. No es otra la causa de la mayor frecuencia de este último en las zonas sociales de vida muy racionalizada y previsoras.

La espera circunspectiva no lleva en su seno una implícita consideración de la muerte propia; ésta no pasa de ser un azar que sobreviene al esperante 'desde fuera de él', como la fulguración de un rayo o el atentado de un criminal. El burgués típico vive 'cerrando los ojos a la muerte'; de ahí su deseo de morir inconsciente, dormido, y el prestigio de la eutanasia en ciertas áreas de la burguesía. Esa espera incluye, por definición, sólo objetivos pertenecientes a la existencia terrenal, puesto que sólo ellos son previsibles y manejables... Hablar de la muerte en el seno de una sociedad típicamente burguesa, ¿no constituye un signo evidente de 'mal gusto'? Lo cual no es óbice para que la espera circunspectiva termine en el suicidio... (pp 134-135) [Cfr *PF* y *EE 186*.]

El modo más profundo de la entrega corresponde a la espera *auténtica* o *radical*. En ella no se entrega el hombre a la mera degustación del paso del tiempo, ni al simple logro de un objeto deseado, sino al cumplimiento de una vocación personal. Con otras palabras: es 'auténtica' o 'radical', en este sentido, la espera que cuenta lúcidamente con la posibilidad del fracaso y de la muerte. (p 135) [¿Cfr *EE 186*?]

Delicado y hondo fenómeno humano el de la 'vocación', ese llamamiento íntimo a ser de un modo y no de otro. 'Sólo se vive a sí mismo –escribe Ortega-, sólo vive, de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero *sí mismo*'. Vocación, según esto, es el quehacer que hace al hombre coincidir consigo mismo; 'la realización de nuestro fondo personal', según la fórmula de Marías. En otra página contrapone Ortega la afición y la vocación. Aquella consiste en la satisfacción de un apetito, en la gustosa captación de lo que ante nosotros hay; la vocación, en cambio, es la 'sensación dolorosa, angustiosa, de que no hay algo que es menester', y exige necesariamente la faena de crear eso que no hay. Ella es, en fin, la secreta voz que 'propone' y no 'impone' al hombre lo que éste tiene que hacer; pero de tal índole es su 'proposición' que, si libremente no la aceptamos, dejamos *eo ipso* de ser nosotros mismos. (pp 135-136)

... la vocación es, pues, el quehacer sin el cual no podríamos seguir siendo nosotros mismos. Quien es traidor a su vocación propia incurre en falsedad, vive en 'falso' y deja de ser 'el mismo'. No nos arredre el afirmar que ese hombre 'muere'. Hay, en efecto, varios modos de morir, y uno de ellos, distinto de la 'muerte biológica' o pérdida de la vida terrena, es la 'muerte biográfica' de quienes siguen una vida individual distinta de aquella a que su vocación les llamaba. El 'aburrimento' (de *ab-horrere*, 'horrorizarse de') no es otra cosa que el enojoso sentimiento de hacer algo para lo cual somos 'cadáveres biográficos'. Dentro de la ordenación zubiriana de los modos de hacer la propia vida, el aburrimento es 'agente' y acaso 'actor', mas no genuino 'autor' de sí mismo. Aburrirse, en suma, es expiar el delito de haber traicionado la propia vocación. (p 136)

No sólo vivimos personalmente *en* el cumplimiento de nuestra vocación; en cuanto personas, vivimos también *de* ese cumplimiento. Bastan estas dos expresiones para advertir la esencial relación que existe entre la vocación, la creación y la creencia. La vocación es el cauce propio de la creación humana y la forma expresa de su esencial gratuidad; por eso la sentimos como un ‘llamamiento’ que desde el trasfondo de nuestro ser nos impulsa a hacer algo con originalidad, a ‘crear’... No menos clara es la conexión entre la vocación y la creencia. Vivimos en nuestras creencias y de nuestras creencias, oímos decir a Ortega; vivimos personalmente en el cumplimiento y del cumplimiento de nuestra vocación, digo yo ahora. El ejercicio de cumplir la vocación personal nos pone en contacto inmediato con las creencias sobre que nuestra vida se apoya y, por lo tanto, con lo real: la vocación es a la vez el camino de la existencia auténtica y el modo más personal e intransferible de nuestra humana versión a la realidad. Para mí es máximamente ‘real’ aquello en que yo me ejercito cuando existo cumpliendo mi vocación; todo lo demás me parece un poco fantasmal, salvo si choca conmigo. (pp 136-137) [*Para las últimas 3 citas, cfr PF y toda la problemática de la elección.*]

... Es cierto que el hombre tiene que cumplir su vocación genérica –la pura y mostrenca ‘hombredad’- de un modo individual, mas también es cierta la proposición recíproca: el geometra tiene que cumplir de modo genérico su vocación individual; A saber: siendo hombre y cumpliendo fielmente aquello a que como hombre está ‘llamado’... (p 138)

Quiero subrayar, en fin, la intimidad del vínculo que une entre sí la vocación , el sumo bien y la muerte. Todo aquello a que un hombre vocacionalmente aspira –con otras palabras: todo lo que un hombre auténticamente espera- es su versión personal del sumo bien... Un hombre aislado no concibe el sumo bien si éste no incluye de algún modo aquello a que su personal vocación tiende...: un sumo bien ajeno a la vocación genérica de todos los hombres –‘ser hombre’- y a las innumerables vocaciones personales en que esa genérica vocación se singulariza –ser geometra, músico...-, ni sería ‘bien’ ni merecería el adjetivo de ‘sumo’. Puesto que, en cuanto personas, vivimos del cumplimiento de nuestra vocación, la entrega auténtica, radical o vocacional a la espera asume lúcidamente el riesgo de morir: sólo arrojando con resolución la posibilidad de una ‘muerte biológica’ puede ser evitada con seguridad la caída en una ‘muerte biográfica’...

Si muerte y vida son sueño,
si todo en el mundo sueña
yo doy mi vida de hombre
por soñar... (Ángel Ganivet)

No se me atribuya una intención melodramática...Afirmar tan sólo que no es verdadera una vocación si no es capaz de mantenerse fiel a sí misma, como Santo Tomás decía, *circa pericula mortis*... (pp 138-139) [*Cfr EE 186 y PF.*]

(Qué relación tiene la esperanza con la magnanimidad) Gracias a la magnanimidad y a la fortaleza, la pasión de esperar se hace plenamente humana y verdaderamente radical. Ahora bien, nuestro análisis nos ha permitido comprender que el camino real de la magnanimidad es la vocación. Moviéndose según ella y dando ser a todo aquello que vocacionalmente sea él capaz de crear -...-, el hombre emprende de modo razonable las más altas cosas a que sus recursos alcancen y sabe lograrlas según aquella insuperable fórmula de la espera auténtica que nos legó Francisco Aldana: ‘Sin que la muerte al ojo estorbo sea.’ (p 140)

III. Modos de la espera: espera, angustia y esperanza.

(Hay que considerar la espera) desde el punto de vista de la ambivalente tensión entre los dos movimientos afectivos sobre que se apoya: la confianza y la defianza... Lo propio de la seguridad es más bien ‘oponerse al temor que pertenecer a la esperanza’, declara Santo Tomás; a la existencia del hombre *in via* pertenece esencialmente una *anxietas dubitationis*. San Agustín, por su parte, ve en la vida terrenal una constitutiva *inquietudo*. (p 140-141)

1. Espera confiante y espera defiante: sus formas.

Cuando en la espera inane predomina la defianza, esa espera adopta la forma del *disgusto*... Dis-gusto: lo que altera o quita el ‘gusto’ de ir viviendo, lo que destruye la cotidiana y leve satisfacción de ir pasando el tiempo sin contrariedad e impide la anodina y rutinaria complacencia con que en ciertas ocasiones decimos: ‘El gusto es mío’... (p 141)

Frente al disgusto, la *esperanza trivializada o despreocupación*: es el modo de la espera inane cuando en el afecto sobre que se apoya domina la confianza. Obsérvese que con ello la ‘espera’ se trueca resueltamente en ‘esperanza’, aunque ésta sea todavía harto inconsistente y trivial. (p 141)

Como el disgusto es la forma más tenue y mundana de la angustia, la despreocupación es el modo más superficial y tenue de la esperanza... (pp 141-142)

Más graves son las formas que en la espera circunspectiva reviste el predominio de uno u otro afecto. Para quien espera circunspectivamente, el fracaso es el definitivo ‘no ser’ de las posibilidades que su proyecto contemplaba; por tanto, la amarga experiencia de la decepción y la inferencia vital y prejudicativa de la ‘nada’. El hombre que así considera sus fracasos, ¿cómo espera, cuando habitualmente desconfía de su buen éxito? Evidentemente, en desesperación. En su más estricto sentido, la *desesperación* no es, como suele pensarse y decirse, un ‘no esperar nada’, sino un esperar temiendo vehementemente que ‘no será’ –que será ‘nada’- aquello que se espera; estado de ánimo que se hace hábito afectivo o talante cuando el circunspecto se halla convencido de su ‘mala suerte’ o cuando, pese a su circunspección, la torpeza o la desmesura le inducen a proponerse metas para él inalcanzables. De ahí el gran número de los desesperados desde que el mundo moderno, montado vital e históricamente sobre la espera circunspectiva, ha mostrado la vanidad de las esperanzas terrenas que encendió en el corazón de los hombres. (p 142)

El contrapunto de esta desesperación es la *esperanza confirmativa u optimismo del hombre que habitualmente confía en el cumplimiento de sus previsiones...* Un hombre desesperado en su último fondo –observa Pieper- puede aparecer como ‘optimista’ para los otros y para sí mismo en los dominios penúltimos del ser, por ejemplo, en los que atañen a los ingredientes naturales de la cultura, si sabe cerrar herméticamente la más íntima cámara de la desesperación, de modo que no pueda salir de ella ningún quejido; y es bien expresiva la virtuosidad que en esto ha logrado el hombre mundano de nuestra época’. No es el optimismo, como sostiene G. Marcel, un hábito psicológico cualitativa y radicalmente distinto de la esperanza correspondiente a la esperanza circunspectiva, esto es, a la confianza en la calculabilidad y previsibilidad del futuro. (p 142-143) [Cfr *PF* y *contemplación para alcanzar amor*, sobre todo el ‘*suspice*’.]

2. La angustia.

Más atentamente deben ocuparnos las formas defiante y confiante de la espera auténtica o radical. Es ésta, como sabemos, una espera vocacional que ha sabido asumir con lucidez mayor o menor la posibilidad de la muerte; o, desde otro punto de vista, la espera vocacional del sumo bien. (p 143)

¿Qué espera el creador por vocación? La verdad es que no se contenta sólo con que su obra personal 'sea'; pretende también que esa obra suya 'siga siendo'; en último extremo, que 'sea siempre'; que sea *aere perennius*, según la fórmula clásica... Genial o modesto, el hombre creador aspira a que el valor de su creación sea 'reconocido' en un orden de la realidad donde impere la ley del 'siempre'... Pero la existencia humana, ¿permite, en realidad, el 'siempre'? ¿No se halla abruptamente conclusa por una muerte inexorable? Mi segurísima muerte y la muerte no menos segura de todos mis congéneres, ¿no impiden *a radice* la posibilidad de que 'sean siempre' cualquier acción o cualquier valor de mi vida? La muerte convierte en radicalmente problemática la realidad del 'siempre'... (p 144)

La ideal del 'siempre' no ha sido idéntica a lo largo de la historia del hombre. En el curso de la cultura que solemos llamar 'occidental', la concepción griega del 'siempre' difiere esencialmente de la concepción cristiana... El sabio helénico pensó que el saber verdadero -...- consiste en un tránsito súbito y cierto del 'ahora' al '*siempre*'... Roto, mediante la inteligencia, el velo de la apariencia ocasional de las cosas, la mente alcanzaría la contemplación de 'lo que es' y se movería así en el ámbito del 'siempre', porque el ser es 'lo que siempre es'. La concepción cíclica del tiempo -...- se halla en esencial conexión con este modo de concebir la significación y el alcance del saber. Bien distinta es la concepción cristiana 'siempre'... 'Como era en el principio, y ahora y siempre, y por los siglos de los siglos'... Instalado en su idea del tiempo, el cristiano necesita que su 'siempre' lo sea 'por los siglos de los siglos', conforme a la especial significación de la palabra siglo que en los escritos de san Pablo descubrimos; esto es, según una sucesión de épocas que, a través de la historia, llegue hasta la 'consumación de los siglos'... por modo cristiano o por modo secularizado, después del Cristianismo toda verdad humana es a la vez verdad en esperanza y esperanza de verdad... (pp 144-145)

Concebido el 'siempre' a la manera griega, el lado negativo de la vivencia del tiempo –la defianza frente al futuro- se halla integrado por la melancolía y el tedio; entendido el 'siempre' a la manera cristiana, el lado sombrío de vivir humanamente la propia temporalidad se expresa a través de sentimientos muy distintos de los dos mencionados... Desde nuestro punto de vista, la angustia es el sentimiento correspondiente a la espera auténtica o radical cuando en ella predomina la defianza. (p 145-146)

Los sujetos de naturaleza sana (cfr. Leopardi y Rilke) suelen salir del lance transmundano la angustia y la defianza en habitual, animosa y activa *desesperanza*. Esto es: resolviéndose con entereza a seguir creando sólo apoyados en la radical e irresoluble incertidumbre acerca de la realidad del 'siempre' a que en su intimidad aspiran... mas tampoco son capaces de convertir en confianza la grave defianza ontológica que en su ánimo domina. (p 146)

Desde hace varios decenios, la angustia es para el hombre de Occidente estas tres cosas: un concepto ontológico, un sentimiento del alma sana o del alma enferma y una fastidiosa, pero significativa moda literaria. La angustia, nos dicen los filósofos, desde la publicación de *Sein und Zeit*, es el radical temple del ánimo de la existencia, en cuanto que arrojada a ser en el mundo y hacia la muerte... Los médicos y los psicólogos describen, por su parte, el

sentimiento de la angustia... :Siente el enfermo que en aquel momento todo le puede pasar... y por eso teme perderse a sí mismo... (pp 146-147)

La ‘nada’ ante la cual me pone mi muerte, ¿es la ‘nada’ *simpliciter*, la ‘nada’ total o absoluta, o sólo ese ‘no ser algo’ a que se refiere el ‘no ser’ de mis posibilidades proyectables? No lo sé, y este no saber es lo que realmente me angustia: mi angustia ante la muerte consiste en un ‘no saber lo que va a ser de mí’...

Ante las situaciones proyectables de mi futuro, mi espera puede quedar reducida a dos preguntas: ‘¿Qué voy a ser yo? ¿Qué va a ser de mí?’ En la primera de ellas late la dubitante pretensión de la *virtus propria*; en la segunda, la inexorable necesidad de contar con una *virtus aliena*. Ante la muerte, en cambio, sólo una pregunta puedo hacer: ‘¿Qué va a ser de mí? Nótese el distinto sentido del verbo ‘ser’ en esas dos interrogaciones. El ser del ‘ser yo’ es concreto, finito, contorneable; hállese nítidamente circunscrito por todo lo que ‘yo no soy’ o ‘no voy a ser’. Por contraste, el ser del ‘ser de mí’ se halla constitutivamente referido a un término metafísico envolvente, gratuito, fundamentante: en él yo voy a ser lo que ‘de mí sea’; algo ajeno, en principio, a mi decisión de ser. (p 148)

... En la espera auténtica y defiante, la defianza no es nunca ‘certidumbre negativa’, como nunca es ‘certidumbre positiva’ la confianza de la espera auténtica y confiante. Machaconamente he insistido acerca de la esencial ambivalencia del sentimiento confianza-defianza. Así, la angustia aguda de la desesperación y la angustia mitigada y crónica de la desesperanza no anulan totalmente la esperanza en el alma; tan sólo la reducen a un mínimo... Por desesperanzada que sea, la ‘desesperanza’ no deja de ser ‘espera’... (p 149)

... El suicida espera en el ‘ser’ y desespera de la ‘vida’; esperando un posible ‘ser’ inédito y dispensador de reposo, destruye el ‘vivir’ que le amarga y deshace. Frente a él, el desesperanzado desconfía de ‘ser’ –en el sentido de ‘ser siempre’-, mas no deja de esperar en la ‘vida’; por eso sigue viviendo y creando, y por eso el suicidio es un poco frecuente entre los que han sabido trocar la angustia en verdadera desesperanza... (p 149)

*Dije a mi alma: serénate y espera sin esperanza,
porque la esperanza sería esperanza de lo erróneo; espera sin amor,
porque el amor sería amor a lo erróneo; queda, es cierto, la fe,
pero la fe y el amor y la esperanza, todo ello está en la espera. (Eliot)*

... La espera auténtica y defiante se expresa bajo forma de angustia y desesperanza. En polar, mas no excluyente oposición con ella, la espera auténtica y confiante se manifiesta como *esperanza genuina*. (pp 151-152)

3. Génesis de la angustia.

... la orientación de la espera humana hacia un predominio habitual de la esperanza o de la desesperanza se halla condicionada por una serie de momentos casuales. Reducibles a estos tres: la constitución psicosomática, el mundo histórico y social y el tipo de vida social... (pp 152-153)

No hay duda, la constitución psicosomática, el mundo histórico y social a que se pertenece y el tipo de la vida personal que se hace y se goza o se sufre condicionan la orientación de la espera hacia la esperanza o hacia la angustia y la desesperanza, pero no pasan de condicionarlas, no las determinan de manera necesaria. Por su constitución misma, el ser humano es, como sabemos, suprasituacional. Dentro de esos diversos momentos causales,

condicionadas por ellos, deciden en última instancia la naturaleza, la libertad y la voluntad del individuo... (pp 153-154) [Cfr *problemática del 'estar situado': diferencia entre el hecho de 'estar situado' (pasivo) y la acción de 'situarse' (activo)*](*Siempre la ambivalencia entre lo pasivo y lo activo.*

Cfr **primer modo de orar** (¿)]

Con sutileza y lucidez extraordinarias subraya W. James la esencial relación mutua entre la creencia y la voluntad. Impulsado por su pragmatismo, llega hasta a identificarlas: “La voluntad y la creencia –escribe– son un determinado modo de la relación entre los objetos y el yo, son dos nombres de un mismo fenómeno psíquico”. Una creencia espontánea –por ejemplo, la que atañe a la realidad del mundo exterior– sería una volición inconsciente. ¿Quiere decir esto que el hombre puede creer a voluntad? En modo alguno, contesta James. En la vida humana hay conversiones súbitas y gratuitas, y no sólo de orden formalmente religioso. Un hombre que durante años ha oído con indiferencia una proposición moral, puede sentirse cordialmente adherido a ella, sin proponérselo, un día cualquiera. ‘Pero nuestra voluntad puede conducirnos gradualmente al mismo resultado. *Necesitamos tan sólo obrar fríamente, como si la cosa en cuestión fuese real; y continuando del mismo modo, acabará por desarrollarse tal conexión entre ella y nuestra vida, que lo repetido llegará a hacerse real.* Se ligará tanto al hábito y a la emoción, que el interés que tomemos por ella será el característico de la creencia. Aquellos para quienes ‘Dios’ y el ‘Deber’ son meros nombres, podrán convertirlos en mucho más sólo con sacrificarles algo todos los días. Pero todo esto es bien conocido en la educación religiosa y moral.’ (p 154) [¿No podría afirmar lo mismo ignacio, pero con tal de caer en la cuenta de que no es la única dimensión? Cfr **primer modo de orar** y **repeticiones**]

(Secreta relación entre la creencia y la libertad) ... El ejercicio continuado de nuestra libertad puede conducirnos a una adhesión real a determinadas creencias: si yo *quiero* residir habitualmente en Inglaterra, resido allí durante años y años y no soy muy viejo, con frecuencia acabaré pensando y creyendo ‘a la inglesa’ en muchos órdenes de la vida. Recíprocamente, la adhesión real a una determinada creencia condiciona el ejercicio de mi libertad e incluso el modo de vivir y entender la libertad misma: un cristiano no vive y no entiende su propia libertad como un deísta o como un ateo. ¿Habremos de entregarnos, según esto, a un relativismo radical? ¿Deberemos negar la existencia de verdades “suprasituacionales”? La verdad es que éstas existen y que nadie lo ha dudado en serio. Si Dilthey y Sartre no hubieran creído y pensado escribir para todos los hombres y no sólo para los de su país y los de su tiempo, es seguro que no habrían escrito. (pp 154-155) [Cfr *relación con el primer modo de orar* y **PF**, sin olvida **Autobiografía 8.**]

... Por lo que a la libertad toca, es preciso distinguir, con Zubiri, tres modos de entenderla: libertad como ejercicio, como liberación y como constitución. Como *ejercicio* o ‘uso de la libertad’, es algo interior a la vida, y en este sentido decimos de un acto que es libre o que no lo es. Como *liberación*, la libertad es el acontecimiento radical de la vida: la existencia humana misma es libertad; existir es liberarse de las cosas, y gracias a esta liberación podemos volvernos hacia ellas para entenderlas o modificarlas. Como *constitución libre*, la libertad es la implantación del hombre en el ser como persona, y se constituye allí donde se constituye la persona, en la religación. Lo mismo el uso de la libertad que la liberación emergen de la radical constitución de un ente cuyo ser es libertad. El hombre está implantado en el ser. Esta implantación que le constituya en el *ser*, le constituye en ser *libre*. El hombre *está siendo* libre, lo está siendo efectivamente. La religación, por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente, el hombre adquiere su libertad y se constituye en ser

libre por la religación. La libertad –que es siempre libertad ‘para’, y no sólo libertad ‘de’- no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. Sin religación y sin lo religante –Dios- la libertad sería para el hombre radical desesperación. (p 155) [Cfr *EE 135* y “*Sic Deo fide...*”]

... ¿Cómo es posible el ateísmo, siendo así que el hombre está constitutivamente religado a Dios? ¿Cómo el hombre puede *encubrir* a Dios? Puede hacerlo, porque su ‘vida’, a veces, le oculta la verdad de su ‘ser’. La ‘personidad’ del hombre, su condición de persona, es, en cuanto tal, la máxima simplicidad; pero esa simplicidad debe ser conquistada a través de la complicación de la vida, de la real y efectiva ‘personalidad’ de cada uno. ‘La tragedia de la personalidad es que, sin vivir, es *imposible* ser persona; se es persona en la medida en que se vive. Pero cuanto más se vive, es *más difícil ser persona*’. de ahí que una vida rica, compleja y eficaz –la llamada ‘vida moderna’- suele ocultar al hombre la radical religación de su ser personal y, por consiguiente, su relación con Dios. ‘Es posible que se diga que hay quien renuncia de tal modo a Dios, que no admite ni el endiosamiento de la vida. Mas, ¿de dónde recibe su fuerza y su posibilidad esta actitud, sino de ese omnímodo poder de negar, tras el cual se oculta la omnipotencia del negador y de la negación? Negar, en el ateísmo, el endiosamiento de la vida, es expeler la vida fuera de sí mismo y quedarse solo, sin la propia vida. No se ha endiosado la vida, pero sí la persona. El ateo, en una u otra forma, hace de sí un Dios. El ateísmo no es posible sin un Dios.’ (pp 155-156) [Cfr *contemplación para alcanzar amor* y “*Sic Deo fide...*”]

Estas consideraciones de W. James y de Zubiri nos permiten entender claramente la diversa orientación de la espera hacia la esperanza o la desesperanza. ¿Cuándo un hombre será habitual y expresamente esperanzado? Cuando sepa descender a través de su vida hasta la radical simplicidad de su ser personal, acierte a descubrir allí que su espera es constitutivamente ‘fianza’ y, aceptando su descubrimiento, quiera elevar esa ‘fianza’ a ‘confianza’. Hay constituciones psicósomáticas, situaciones histórico-sociales y vicisitudes de la vida biológica y personal que hacen sumamente fácil ese proceso; otras lo harán difícil, y hasta heroico. ¿No es a veces heroico esperar *in spe contra spem*, como san Pablo aconsejaba? Reconozcamos que la crisis del mundo moderno ha hecho especialmente difícil esa elevación de la ‘fianza’ a ‘confianza’. A fuerza de dolorosas decepciones de hecho, la historia ha roto el ‘sistema elpídico’ que desde el siglo XVIII ha regido la vida del hombre de Occidente –el progresismo-, mas no el prestigio que desde entonces viene gozando el exclusivo atenuamiento del ser humano a los recursos de su nuda naturaleza. Tras la quiebra del idealismo y del positivismo, el europeo lúcido no ha podido seguir confiando en sí mismo, en cuanto que *ens historicum*, y no ha sabido –ni querido- dejar de confiar plenamente en sí mismo, en cuanto que *ens personale*; ha seguido creyendo, por tanto, que una acción humana es tanto más valiosa cuanto más ‘exclusivamente humana’ es, cuanto menos lleve implicada en su estructura una apelación a la Divinidad. A todos ha llegado en mayor o menor medida la eficacia de esta creencia histórica, y de ahí el evidente prestigio secular de las actitudes y conductas ‘desligadas’. (pp 156-157) [¿Cfr *EE 50*?]

En tal situación, ¿qué podía hacer el hombre? En esquema, una de estas tres cosas: suicidarse, convertirse a una nueva esperanza o hacer de la desesperanza un hábito histórico ejemplar. Así ha sido. Los suicidios se han hecho más frecuentes, han menudeado las conversiones religiosas o seudorreligiosas al cristianismo, al marxismo o, quién pudiera pensarlo, al racismo fascista, y han logrado prestigiosa vigencia social la angustia y la desesperanza. Para muchos europeos del siglo XX, un “heroísmo desesperanzado” –“a veces desesperado”- ha sido la forma suprema de la vida humana. La “fianza” de la espera se ha hecho en ellos

“defianza”. Queriendo creer, porque tal creencia ha seguido siendo prestigiosa, en la radical finitud de la existencia y en lo total desligación del acto de libertad, han llegado a creer, han creído efectivamente en ellas: unos, los superficiales, desconociendo su propio fundamento, perdiéndose en la fronda de su vida y en la activa afirmación de su desesperanzada fe nueva; otros, los cautos, cerrando voluntariamente los ojos del alma a las instancias metafísicas que desde el fondo de su persona y en el seno de sus actos creadores piden la abertura de la existencia humana a la infinitud y la gratuidad; otros, en fin, los extremados, haciendo de la desesperanza una surte de “religión humana” y declarándose dioses imposibles e inútiles. Todos, ya se ve, queriendo libremente ser lo que son, poniendo su libertad al servicio cotidiano de una previa voluntad de desesperanza.

Pero el fondo de la existencia humana no deja de ser el que real y verdaderamente es, aun cuando nuestra voluntad y nuestras creencias históricas lo encubran o lo deformen; la ‘fianza’ de la espera pide ser ‘confianza’, aunque ésta, en una existencia sujeta a la temporeidad y a la contingencia, no pueda dejar de ser ‘defiante’. Nuestra ‘espera vital’ tiende, naturalmente, a ser ‘esperanza’... Es cierto que en la actual situación del mundo predominan la tiniebla sobre la luz y el desengaño sobre la ilusión. Este innegable hecho, ¿podrá impedir que nuestra libertad, exenta de ilusiones falsas y de creencias parasitarias, trueque en recién nacida confianza, en confianza viva y estremecida, la tendencia a ‘ser siempre’ que late sin descanso en la realidad misma de nuestra espera? La existencia del desesperado, ¿es en rigor una existencia resueltamente ‘desnuda’, o es más bien una existencia artificiosamente ‘manca’? Que cada cual, en insobornable soledad, inquiera la respuesta de su propio corazón. (pp 157-158) [Cfr *PF*.]

IV. La esperanza natural.

... la espera –espera vital, pura y simple espera, elemental y básico *spoir*- es un hábito de la naturaleza primera del hombre consistente en la necesidad vital de desear, proyectar y conquistar el futuro. El esperante aspira a “seguir siendo”. Forma primaria de la espera humana es el *proyecto*, el cual implica con necesidad metafísica la *pregunta* y la *fianza*...: la “insegura seguridad” de seguir siendo que corresponde a un ente cuyo ser es creado y contingente, inteligente y falible. El hábito entitativo de la espera se actualiza de un modo concreto y determinado en el acto de *aguardar* (*attendre, attante*). (Cfr el “sala de espera” del castellano)... “Aguardo” es el acto de esperar aguardando;...

La espera –y su actualización concreta, el aguardo- puede adoptar modos muy diversos. Hay un modo más operativo, la *creación*, y otro más receptivo, la *expectación*; ... Desde el punto de vista de la entrega del esperante, hay también varios modos de esperar: el *inane*, el *circunspectivo* y el *auténtico* o *radical*. Hay, en fin, los modos de esperar que corresponden a la realización psicológica de la fianza sobre que la espera se apoya: la *espera defiante*, cuando en esa realización predomina la defianza o vivencia de inseguridad, y la *espera confiante*, cuando es la vivencia de seguridad o confianza la que prevalece. La espera defiante puede ser, según la hondura de la entrega, *disgusto*, *desesperación*, *angustia* y *desesperanza*: la espera confiante se hace, a su vez, *esperanza trivializada* o *despreocupación*. *Esperanza confirmativa* u *optimismo* y *esperanza auténtica* o *genuina* (*espérance, hope, Hoffnung, speranza*); la confianza del que espera “ser siempre”. Quiere decir ello que ni en la desesperanza deja de haber espera, ni en la esperanza genuina puede faltar la inseguridad.

En sentido técnico llamo, pues, *esperanza* a un hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital; y desesperanza al hábito opuesto, consistente en desconfiar por modo más o menos extremo del logro del ser a que la espera tiende.... (pp 158-160) [Cfr *PF*.]

1. Descripción de la esperanza.

(Bollnow) ... distingue entre ‘las esperanzas’, en las cuales lo que se espera es siempre un objeto bien determinado (‘espero que mañana haga buen tiempo’), y la ‘esperanza’, es estado del alma cuando la empapa un ‘temple anímico esperanzado’ (...); la cual, para este autor, no tiene un objeto determinado e intuitivamente representable... No menos tajante es su distinción entre el aguardo (*Erwartung*) y la esperanza (*Hoffnung*). El aguardo puede referirse a lo grato y a lo ingrato, y la esperanza sólo se refiere a lo grato; lo que se aguarda es más determinado que lo que se espera [...]; el aguardo es una espera atenta y embargante; en la esperanza hay mayor libertad interior; el futuro el aguardo apunta a un tiempo “cerrado” por la previa posibilidad de aquello que se aguarda; el futuro de la esperanza es, por el contrario, un tiempo “abierto” a un horizonte de posibilidades no previsibles.

(Pero esto no es toda la realidad)...; no hay bien particular que no aspire al “sumo bien”, ...: no hay “tiempo cerrado” -...- sino en el seno de un tiempo indefinidamente abierto... En resumen: esperar “algo” supone esperar “todo”, aunque el esperante no lo sienta expresamente, y esperar “todo” sólo es posible concretando el “todo” en una serie indefinida de “alcos”. (p 162-163) [Cfr **PF**.]

Marcel, por su parte, contrapone a la esperanza genuina, cuyo objeto es siempre incomputable, imprevisible y gratuito, la esperanza espúrea de todo lo que puede ser más o menos reducido a previsión y cálculo, y discierne resueltamente de aquélla el deseo, el optimismo y la vitalidad: el deseo se refiere a algo concreto, y la esperanza a la ‘restauración de un orden viviente en su integridad’, a ‘la salvación’; el optimismo se funda en una visión contemplativa o ‘espectacular’ de los eventos futuros, y la esperanza es una implicación personal del esperante en lo esperado; la vitalidad es una realidad biológica, física: la idea de una “física de la esperanza”, dice Marcel, sería absurda y contradictoria. ¿Es esto cierto?... (Cfr crítica de Laín: “Sí, en cuanto a la expresión externa; no, en cuanto a la estructura fundamental”... “en la vida real, ¿sería posible sin la esperanza, la compatibilidad del futuro?... ¿Es posible una esperanza que no lleve en su raíz el deseo, el *appetitus*, y que, en la línea de su objeto -...- quede ajena al optimismo?... “¿cabe desconocer la existencia de una biología –esto es, de una “física”- de la esperanza?” Por lo tanto, Laín ve en Marcel (y en Bollnow) un excesivo “espíritu de dicotomía”).

Igual actitud debe adoptarse frente a la aposición entre lo proyectado y lo gratuito, lo cierto y lo incierto. Todo proyecto supone, como vimos, un margen de gratuidad; y para ser verdaderamente “mío” en mi existencia terrena, todo lo gratuito ha de tomar figura de proyecto. Lo más cierto del futuro es siempre algo incierto:... Por el contrario, nada que no me sea absolutamente imposible puede ser para “absolutamente” incierto. (p 163-164) [Cfr **PF**.]

... La esperanza, espera confiada, puede adoptar en la existencia concreta formas muy diversas: puede ser esperanza trivializada o despreocupación, esperanza confirmativa u optimismo, esperanza auténtica o radical; pero en todos los casos –sépallo o no, quiéralo o no, acéptelo o no el esperante- se refiere a un ‘ser feliz’ y a un ‘ser siempre’, porque una y otra pretensión pertenecen esencialmente a la estructura del acto personal... (p 164) [Cfr **PF**.]

Tal como yo la entiendo, la esperanza natural puede quedar satisfactoriamente descrita estudiándola, siquiera sea de modo sumario, en relación con la confianza, con el ‘todo’ de la realidad y con el fundamento de ese ‘todo’. La ulterior consideración del objeto y del sujeto de la esperanza completará este rápido cuadro descriptivo. (p 165) [Cfr **PF**.]

... La confianza del esperanzado exige de éste actividad y osadía, le mueve a la magnanimidad (Santo Tomás); por tanto, a la concepción de proyectos tan altos y arriesgados como la razón y la prudencia consientan, y a la resuelta y resolutiva ejecución de lo proyectado en ellos. En la vida real no puede y no debe haber ‘esperanzas hesiódicas’ y ‘esperanzas mosaicas’ esencialmente puras: una confianza que no se refiera a la vez a la *virtus propria* del esperante y a la *virtus aliena* de la realidad que le circunda y fundamenta es extraña a la verdadera esperanza.

Confianza no es seguridad; la esperanza es siempre insegura, nunca excluye totalmente la defianza. (V.c. la confianza en Dios)... La confianza, segura en cuanto a Dios *a parte Dei*, es necesariamente insegura en cuanto al que confía, *a parte confidentis*, y esto la tiñe de defianza...

¿En qué confía el confiado? Confía a un tiempo en la virtualidad de su *virtus propria* y en la *virtus aliena*. Con el margen de reservas y cautelas que la nunca excluible defianza imponga, confía en la realidad, en el “todo” de lo real... Por ser ‘coligente’ (Zubiri), la inteligencia humana se ve constitutivamente obligada a pasar – a intentar pasar- del ‘algo’ de lo entendido al ‘todo’ a que lo entendido pertenece. Lo mismo acaece a la confianza: su descanso en ‘algo’ nos refiere ineludiblemente al ‘todo’ en que ese ‘algo’ se halla inscrito, al ‘todo de la realidad’. El ‘con’ que eleva la fianza a confianza –mi efectiva aceptación de la primaria e indiferenciada fianza de la espera- exige, por la índole misma de mi condición de ‘espíritu encarnado’, esa irradiante referencia al ‘todo’. ‘Confiar’ es ‘fiar-con’. (pp 165-166) [Cfr ‘*Sic Deo fide...*’]

... ¿Cuál es la estructura real de ese ‘todo’ y, por lo tanto, del ‘con’ de la confianza? Su estructura material comprende, a un primer examen, el universo inanimado, la esfera de lo viviente y el mundo humano. La confianza en ‘algo’ implica la confianza en el cosmos, en la vida biológica y en los hombres. El individuo más ‘desconfiado’ no podría existir sin ese trino conjunto de confianzas... La estructura formal del ‘todo de la realidad’ se manifiesta en la mutua y necesaria referencia de los ‘alcos’ al ‘todo’ y del ‘todo’ a los ‘alcos’ que lo integran. Confiando en ‘algo’ tengo que confiar en el ‘todo’ a que pertenece; y, por otra parte, mi confianza en el ‘todo -...- no puede ser real y efectiva más que actualizada o concretada en uno o en varios ‘alcos’. Una ‘esperanza universal’ sólo es humanamente posible cuando alguna ‘esperanza determinada’ la expresa y ‘realiza’; ... Sin ‘esperanzas determinadas’ no hay ‘esperanza universal’, y sin ocupación concreta no hay real disponibilidad.

... La actividad “personal” del hombre –que, para ser verdad “personal”, tiene que ser en alguna medida “creadora”- hace patente que aquello en que confía la confianza es algo a lo cual corresponden las siguientes notas: la gratuidad conquistable, la condición fundamentante, la trascendencia y la infinitud. El último fondo de la realidad es, a los ojos del hombre, fontanal y religante (Zubiri), envolvente o abarcante (Jaspers)... (pp 167-168) [Cfr **PF**.]

... En su raíz, esperar es saltar con los ojos abiertos desde el presente concreto hasta el último fondo e la realidad... (p 168) [¿*Tendría esto que ver con la experiencia de **Autobiografía 8**, i.e., lo que me deja “alegre y contento” sería lo único que me abriría a la esperanza? En este sentido todo lo que se “agotase” en el presente carecería de horizonte de esperanza.*]

... ¿somos esperanza? “La esperanza es la estofa de que está hecha nuestra alma”, dice G. Marcel... La esperanza genuina, nunca vivida como absoluta “seguridad”, es el hábito de nuestra segunda naturaleza a que naturalmente tiende la espera y en el cual ésta se transforma cuantas veces la constitución psicosomática, la situación histórico-social, el tipo de vida personal y, en último extremo, la libre voluntad, no actúen eficazmente contra tal

tendencia; esto es, cuantas veces la fianza de la espera no se convierta en angustia y desesperanza habituales. (p 169) [¿Cfr *primer modo de orar?*]

Opone Bollnow la esperanza al “cuidado” o “cura” (*Sorge*) de la analítica existencial de Heidegger. “La esperanza, -escribe- es más originaria que el cuidado, y sólo en el horizonte de la esperanza puede ser rectamente concebido este último... Sin esperanza, toda resolución se lanza hacia el vacío... El cuidado debe ser siempre rebasado por una esperanza que le soporte y envuelva”. Bollnow es víctima de una extendida y cómoda tendencia a la “estratificación” de la realidad. en rigor, la esperanza es siempre más o menos “cuidadosa” (y en esto tiene razón Heidegger), y el “cuidado” es siempre más o menos esperanzado (en lo cual acierta Bollnow). La radical *inquietudo* de una existencia libre y futurizadora tiene que ser a la vez esperanza y angustia, así en los casos de esperanza más viva como en los de más amarga desesperanza.

En la concreción de su vida individual, el hombre se *siente* esperanzado y desesperanzado, porque *es* esperante; puede *vivir* en confianza y en defianza porque entre las propiedades más esenciales de su fondo metafísico está la de *ser* “fiante”. También *es* creyente y amante, aun cuando en su vida empírica tantas veces *sienta* la duda y el odio. Recuérdese lo dicho acerca de la estructura a la vez pística, elpídica y fílica de la existencia humana. El hombre *es* creyente, esperante y amante; y, como fundamento de su creencia, de su espera y de su amor, *es* religado (Zubiri). El drama de la existencia humana consiste en la discrepancia que su libertad introduce constantemente entre su “vida” y su “ser”, entre lo que él vive y lo que él es. (pp 169-170) [Cfr *PF* y *problema de la indiferencia*.]

2. Objeto de la esperanza.

... ¿Qué es lo que el esperanzado espera? Ya lo sabemos: espera siempre ‘algo’ y ‘todo’ a la vez. Espera el logro de la concreta posibilidad de ser que él ha proyectado, para en ella seguir siendo él mismo todo lo plenaria y omnímodamente que la concreta facticidad de su existencia terrena le permita. Desde su concreta situación personal, el esperanzado confía en ‘ser hombre’, ‘ser él mismo’ y ‘ser más’ en una situación futura. (p 170) [Cfr *PF*.]

Yo espero “algo”: ... La consecución de lo que espero me traerá: 1°. Una fruición más o menos intensa y profunda. 2°. La posesión de un modo de ser en el cual mi vida será más rica que antes, porque el logro de lo esperado me permitirá ser y hacer cosas que antes no me eran posibles, y más limitada, a la vez, porque, porque la nueva situación encauzará y determinará mi destino personal obturando alguna de mis posibilidades anteriores. 3°. En consecuencia, una nueva etapa en el “camino del ser” que mi persona ansía y proyecta desde el fondo de sí misma, porque existir en el mundo es “estar siendo” en camino o pretensión de “ser plenamente”. Si no fuera así, yo no hubiera esperado verdaderamente aquel “algo”. Espero, en suma, “seguir siendo yo mismo” y “poseer mi propia vida” de un modo cada vez más rico, profundo y lúcido.

(Cfr alusión a Freud y Adler) ... El crecimiento biológico y psíquico de un individuo humano es el curso de una ‘lucha por la autorrealización’, lucha en la cual se va conquistando la paulatina conversión del ‘yo ideal’ en ‘yo real’. Pues bien: cuando yo espero ‘algo’, e independientemente del particular contenido de ese ‘algo’, mi esperanza se mueve hacia la meta sucesiva y ascentente que Karen Horney ha llamado ‘autorrealización’.

Desde un punto de vista subjetivo, esa meta tiene un nombre muy preciso: es la ‘felicidad’. El hombre espera su felicidad –y por tanto, la felicidad- a través de los sucesivos ‘algos’ a que sus proyectos tienden. (pp 170-171) [Cfr *PF*.]

¿En qué consiste esa felicidad? Es la coincidencia entre lo que el hombre quiere ser y lo que real y efectivamente es, hemos oído decir a Ortega... Nuestro apetito de felicidad nos proyecta siempre hacia la trascendencia, hasta cuando más inmanente parece, porque nuestras aspiraciones sólo son verdaderamente personales –esto es, creadoras- cuando secretamente aspiran a ‘ser siempre’ y a ‘ser todo’. Y estas expresiones, ¿qué son, sino modos humanos de nombrar lo trascendente? El bien que un hombre espera es siempre el ‘sumo bien’, de otro modo, ese hombre no seguiría esperando después de haber logrado el bien particular de una de sus ‘esperanzas determinadas’. Pero el ‘sumo bien’ es por definición infinito, y quien espera es una persona individual y finita. ¿Cómo, entonces, podrá poseer ese bien infinito y total a que su esperanza aspira? Sólo esto le cabe pensar: que el ‘sumo bien’ de su individual persona es la participación plenaria en un ‘Sumo Bien’ trascendente a la realidad humana, la plena posesión de ‘todo lo que él puede ser’ en el seno de un Bien que es ‘Sumo’ porque envuelve y fundamenta ‘todo posible ser’. El hombre espera por naturaleza algo que trasciende a su naturaleza: lo natural en el hombre es abrirse a lo trans-natural. La descarriada ‘gran esperanza’ de Nietzsche –la conversión del hombre en Superhombre- era sólo descarriada en cuanto que atribuía a ese ‘Superhombre’ una condición ‘meramente natural’ y ‘meramente histórica’. Otro tanto cabe decir, pienso, de la esperanza marxista en un insuperable ‘estado final’ de la humanidad. (p 172) [Cfr **PF**.]

... esa trascendencia del objeto que la esperanza espera no es un ‘más allá’ sobreañadido [...], sino el último y definitivo término de referencia de nuestro cotidiano esperar; término *realmente* contenido, a manera de fundamento creador, en cada uno de esos parciales y concretos bienes a que apuntan los proyectos de la esperanza de cada día... En efecto, espero mi salvación eterna ‘a través’ de las acciones terrenales que a ella puedan conducirme y como posesión definitiva e integral de todos los bienes particulares que esas acciones conquisten y contengan... (pp 172-173)

Con otras palabras: *la esperanza genuina es el hábito psicológico en que de modo afirmativo se expresa tempóreamente la religación del hombre*, y la desesperanza, la forma negativa del curso temporal de la desligación. Un hombre esperanzado es un ser racional que afirma vital y sucesivamente su condición de *ens religatum*; la afirma en cuanto que el objeto de su esperanza es, de manera más o menos explícita e ilustrada, la ‘deificación’ de su persona; y espera esta “edificación” en la medida en que una persona creada y finita puede ser deificable. Que el ateo no llame ‘Dios’ al fundamento de su religación, ni ‘deificación’ al término de su esperanza es –a este respecto- cosa secundaria. Un hombre desesperanzado es, por el contrario, un ser racional que niega en el tiempo su constitutiva religación; y la niega, esto es lo decisivo, confirmándola, haciendo objeto de su desesperanzado o angustiosa esperanza el ‘endiosamiento’ de su propia persona, es decir, una ‘deificación desligada y autónoma no referida al *ens fundamentale* de su *religatum esse*. Reléase a esta luz la obra de Leopardi, y la de Baudelaire, y la de Sartre, y se hallará la confirmación objetiva de mi aserto. (pp 173-174) [Cfr **PF**.]

En suma: el ‘todo’ en que necesariamente se articula el ‘algo’ de mi particular esperanza es a la vez trascendente, fundamentante y compartido. Sabiéndolo o no, aspiro a una felicidad en que el vivir sea convivir, convivencia, ‘convivio’. También en el orden de la mera naturaleza es *una spes* la esperanza en que confluyen todas las esperanzas y las esperanzas de todos los hombres. (p 175)

3. Sujeto de la esperanza.

... ¿Quién espera en la esperanza humana? ... Espera un hombre. Espera un ente finito e inteligente, que no se conforma con su propia finitud; por lo tanto 'precario'. En cuanto que conoce inteligentemente su propia finitud, y en cuanto que, por conocerla, no se contenta con ella, el hombre es un ente cuyo modo primario de ser es la *prex*, el 'ruego'. Vivir humanamente es vivir 'en precario', en instancia de la plenitud que se espera. El proyecto, la pregunta y la creación son las formas naturales de la precariedad humana; la plegaria – *precaria*- es su forma religiosa. (p 175-176) [Cfr **PF**.]

... Propio del ente humano es 'ser siempre'; pero durante su existencia mortal, ese 'ser siempre' es forzosamente un 'ser hacia'.

De ello se deduce que nada deja de esperar en la realidad psicosomática del ser humano; que todo espera en ella, porque todo en ella se mueve sin tregua hacia el futuro. Espera el hombre con su apetito sensible y su voluntad, deseando y queriendo el objeto de la esperanza; espera con su inteligencia, moviéndose intelectivamente hacia la concepción de los proyectos de ser en que esa esperanza se concreta y hacia la posesión de las verdades que la operación intelectual conquista...; espera también con su cuerpo...; espera con su acción, como parte de una humanidad que se realiza históricamente; espera, en fin, con su memoria, en cuanto que con ella actualiza, entre todo lo que él ha sido, aquella parte que mejor puede servir para el logro de lo que esperanzadamente anhela. La mutua y esencial relación entre la memoria la esperanza que Platón, Aristóteles y Santo Tomás descubrieron en el dominio de la psicología natural, y San Agustín y San Juan de la Cruz pusieron de manifiesto en el campo de la psicología espiritual, tiene su fundamento real en la constitutiva temporeidad de la existencia humana, la cual se distiende hacia su pretérito (memoria) para mejor conseguir el término de su distensión hacia el futuro (esperanza)... (pp 176-177) [Cfr **PF**; *primer modo de orar; problema del tiempo y petición de la primera petición de los Tres pecados, EE 48.*)

... 'Carrerilla para saltar hacia el futuro', llama Ortega al recuerdo. Desde cada uno de sus presentes, el hombre se proyecta hacia el tiempo venidero en un acto de futurición más o menos esperanzada o angustiosa, y asume a la vez su pretérito, bien para aceptarlo, usándolo como fundamento y material del porvenir, bien para dejarlo al margen de su vida personal en un acto de arrepentimiento. En este sentido, el movimiento existencial más radicalmente contrario a la esperanza es la confusión moral que precede al verdadero arrepentimiento. (p 177)

Más intensamente se acusa la peculiaridad del tiempo de la esperanza, comparándolo con el de la desesperanza y la angustia. Desde Kierkegaard sabemos que el presente de la angustia es la decisión pura, exenta, 'desarraigada'. El angustiado se angustia porque tiene que decidir libremente, y uno de los términos de la opción *puede ser* la nada. El objeto de la angustia es la nada, afirma Kierkegaard; y tras él, cada uno a su modo, eso enseñan Heidegger y Sartre... Lo importante es que, en cuanto que experiencia vital, el presente de angustiado es una decisión 'arraigada' en el ser que se es y en el ser que se proyecta y espera; por tanto, en el fondo infinito y fontanal de la realidad. Tan 'arraigada' es a veces esa decisión, que el presente parece ser redonda plenitud, coherencia instantánea, súbita fusión del pretérito y el futuro. (Cfr falsa esperanza de los estupefacientes), la exaltada esperanza natural del trance creador y del enamoramiento, la esperanza sobrenatural del místico, culminan en la vivencia de un 'instante infinito', en el cual las raíces de la existencia parecen prolongarse hasta los últimos confines de la realidad, para absorber súbita y gozosamente toda su savia. Sólo la conducta entera del esperante permitirá discernir lo que en esta experiencia haya de auténtico o de morboso... (p 178) [Cfr *el tiempo en EE*.]

El presente de la esperanza genuina se halla, pues, entre la ‘suspensión sobre el abismo’ que es el presente de la angustia y la ‘vivencia de la plenitud’ de aquellos que, como decía Leopardi, creen ‘agotar la vida en un momento’. En la angustia, el ‘ahora’ queda subjetivamente reducido a la expectación de un ‘nunca’ definitivo: el porvenir desaparece por anulación. En el éxtasis de la dicha o de la embriaguez tóxica, el ‘ahora’ es vivido como la puntual condensación del ‘siempre’: el porvenir desaparece por asunción. En la esperanza, en cambio, el ahora es un ‘todavía’ implantado en un ‘siempre’ sustentador o –cuando la confianza gana consistencia y firmeza- en un ‘siempre’ forzado a ‘no ser todavía’. ‘Siendo todavía’ en cada uno de los instantes en que se desgrana el ‘siempre’, o ‘siendo siempre’ hacia una plenitud que ‘todavía no es’ plenitud real y efectiva, el esperanzado vive la continuidad – en definitiva, la unidad metafísica- del presente, el pasado y el porvenir. Tal es la estructura de la existencia humana que en San Agustín, San Juan de la Cruz, Miguel de Unamuno y Antonio Machado –en aquellos por el camino de la fe, en éstos por el de la voluntad de fe- se hizo experiencia y palabra. Esperar ‘ser siempre’ en cada uno de los ‘todavía’ de la existencia tempórea es el modo humano y terreno de ser eterno, ‘lo eterno en el hombre’, según el famoso epígrafe de Scheler. (p 179) [Cfr *el tiempo en EE.*]

La diversa actitud frente a la significación del presente en la total temporalidad de la existencia humana permite también distinguir las concepciones católica y protestante de la esperanza. Para el católico, el tiempo del hombre *in via* es constantemente tiempo de perfección o tiempo de defección, porque a sus acciones personales corresponde siempre un merecimiento graduado y propio; por tanto, el presente puede en principio poseer todos los valores imaginables, desde el infinitamente positivo de la *conversio ad Deum* hasta el infinitamente negativo de *aversio a Deo*. Desde el punto de vista soteriológico, el tiempo personal es para el protestante, en cambio, una sucesión de instantes con sólo dos posibilidades infinitas y contrapuestas: la posibilidad de ganar o conservar la fe, que conduce a la esperanza de una salvación ‘segura’, y la de caer en infidelidad, con el subsiguiente temor de una condenación ‘cierta’. De ahí el cariz trágico y angustioso que la vivencia del presente – y, en consecuencia, de la esperanza- ha tenido siempre en la espiritualidad del Protestantismo, frente al más atemperado y alegre modo de la confianza católica. Bastará, para demostrarlo, una rápida comparación entre Kierkegaard y San Francisco de Sales. (pp 179-180) [Cfr *el tiempo en los EE.*]

... Aunque el individuo esperante no lo sienta así, su espera es siempre co-espera: ... Por consiguiente, su esperanza es co-esperanza, en doble y muy profundo sentido: desde el punto de vista de lo esperado, porque el bien que constituye el objeto de la esperanza genuina es, como sabemos, un bien compartido; desde el punto de vista de quien espera, porque la existencia de éste es en todo momento co-existencia. Ni el objeto ni el sujeto de la esperanza humana podrían ser descritos sin apelar a la fórmula “yo en nosotros” o al “yo soy nos-otro, nos-uno” del **Cancionero** unamuniano. Muy certera y sutilmente lo ha descubierto y expresado G. Marcel. “Yo espero en ti para nosotros” es la fórmula marceliana de la esperanza genuina; un “nosotros” que por lazos cada vez más tenues, pero no por ello menos reales, se extiende a toda la humanidad, desde Adán hasta el fin de los tiempos. Existiendo, coexisto con todos los hombres; esperando, coespero con los hombres todos. Mi esperanza me hace amar a los hombres, porque esperamos juntos, y mi amor a los hombres me mueve a esperar con ellos y para ellos. La historia es, según esto, el inmenso despliegue temporal de la esperanza humana, y el saber histórico, la pesquisa de un recuerdo al servicio de una esperanza; del porvenir que se desea y se espera depende, ante todo, la historia que se escribe. Así enseñó San Agustín a entender el curso del acontecer histórico; y secularizada y naturalizada ya esa común esperanza, así ha seguido viéndolo la historiología progresista de

los siglos XVIII y XIX. Después Spengler y Toynbee, ¿dónde está el historiólogo que con plena suficiencia técnica reconquiste esa visión elpídica de la historia universal? ¿Lo será Bloch? (pp 180-181) [*¿Cfr contemplación de la Encarnación?*]

(Cfr crítica del “yo espero en ti para nosotros” de G. Marcel, para el que sólo la fórmula “yo espero en ti” expresaría la verdadera esperanza) ... El amante ‘espera en’ su amada; por esperar en ella, ‘espera de’ ella; y como consecuencia de ese esperar ‘en’ y ‘de’ ella, ‘espera que’ ella le recuerde y escriba cuando ocasionalmente se separen. La más pura y desinteresada esperanza interpersonal se ve forzada a realizarse en una serie de sucesivos ‘espero que’, esto es, en una sucesión de proyectos ocasionales y concretos. ... Sólo ante el Tú que sirve de último y gratuito fundamento a la realidad de todos los posibles ‘espero que’ –el Tú que llamamos Dios, deshaciendo el antropomorfismo a que con nuestro pronombre le sometíamos-, sólo ante Él será el ‘Esperar en’ la única fórmula posible de nuestra esperanza. (p 181) [*¿Cfr la “alabanza” del PF?*]

Mas tampoco la expresión ‘yo en nosotros’ logra agotar el sujeto de la esperanza humana. A través de cada hombre ‘espera’ todo el cosmos: en la realidad del hombre adquiere culminación y sentido el movimiento cósmico mineral, vegetal y animal. Si el hombre no es una ‘pasión inútil’ -...-, tampoco será un ‘movimiento inútil’ la dinámica evolutiva del universo. Poco importa que esta ‘co-esperanza cósmica’ sea entendida con Bergson, con Teilhard de Chardin, con Marx o con otro que alcance a formular doctrina más certera y satisfactoria de la evolución. Lo importante ahora es descubrir que ya en el orden natural –y también en el sobrenatural, según el capítulo 8 de la Epístola a los Romanos-, el sujeto de la esperanza humana es un ‘yo en el universo’; o, mejor, un ‘yo con el universo’... (pp 181-182) [*Cfr contemplación para alcanzar amor.*]

3. Ascética de la esperanza.

... dentro de una constelación circunstancial favorable, un mínimo empleo habitual de la voluntad hará al hombre esperanzado; en el seno de una circunstancia adversa, sólo una voluntad vigorosa y tenaz –en ocasiones, sólo una voluntad calladamente heroica: *spes contra spem*- podrá hacer esperanza la espera. Como contrapartida, la esperanza constituida al favor de la vida tenderá fácilmente a degenerar en optimismo o a caer, si el viento cambia, en súbita desesperación; blanda y tibia esperanza, frente a la que nace a través del dolor y la desolación, *in terra difficultatis et sudoris nimii*, según la fórmula agustiniana (**Conf.**, X, 25) (p 183)

Nuestro tiempo –tiempo de tribulación y de crisis- proscribire el optimismo y da ocasión propicia a la desesperanza sincera y a la esperanza genuina. Nace aquella cuando el alma se deja llevar por la circunstancia histórica. Hácese esperanza la espera cuando, por contraste, el alma sabe llegar al fondo de sí misma a través e todo lo que el cuerpo y el mundo han puesto en ella, y en el seno de la desolación histórica, de la enfermedad o de la angustia descubre que la realidad, más allá del tiempo y de la muerte, mana de un fondo creador, gratuito y obsecuente:... (p 183) [*Cfr contemplación para alcanzar amor.*]

... Cuatro recursos principales constituyen esa ascética (de la esperanza): la consideración de la vida como prueba, la práctica del sacrificio, el ejercicio de la creación y la meditación de la muerte. (p 184) [*Cfr EE 322.*]

... o la vida es prueba, o la vida es absurda. El dolor, la limitación, la forzosidad de vivir en avidez constante, ¿tienen sentido o carecen de él?... En principio, el hombre no acepta el

dolor: trata de evitarlo con sus técnicas, y cuando lo sufre puede rebelarse contra él en un acto de desesperación. Pero desde el instante en que, pasada ésta, ‘hace suyo’ el dolor inevitable, su misma aceptación le revela –muy oscuramente, a veces- que el sufrimiento *no es absurdo*, aunque lo *parezca*, que la aflicción tiene en sí misma un ‘sentido’. Ya antes de que Esquilo escribiese *páthei máthos* –que el padecimiento es fuente de enseñanza- sabía la humanidad que no es posible la perfección sin el dolor; y desde un punto de vista meramente natural, éste es el sentido del padecer humano... (p 184)

Este concepto de la vida engendra *eo ipso* la paciencia y la resignación. Como ha mostrado Marcel, la *paciencia* consiste en ‘dar tiempo’ a lo real; por tanto, en esperar de un modo o de otro, siempre ‘da de sí’ y merece ‘crédito’. (Heráclito: ‘quien no espera –quien no ejercita la paciencia-, no alcanzará lo inesperado’). *Resignación* es la apropiación del fracaso. No digo ‘aceptación’: ésta puede no ser otra cosa que un mero soportar lo inevitable, un ‘conllevarlo’, según la expresiva palabra castellana; digo ‘apropiación’, incorporación positiva del fracaso a la vida personal, como ocasión para reordenarla. Todo fracaso puede ser motivo de un verdadero ‘renacimiento’. (p 185)

¿Acaso no es éste el sentido más profundo del *sacrificio*? En el sacrificio, resignación consumada y perfecta, hay a la vez renacimiento y ofrecimiento. Renacimiento, por lo que el sacrificio tiene de ‘mortificación’. Llamaban los romanos, *mortificatum granum* a la semilla que deja de ser semilla, por haber germinado ya. De manera análoga, la mortificación sacrificada mata parcialmente al hombre, haciéndolo nacer por tercera vez. Se comienza a vivir naciendo desde el vientre materno a la existencia física; se nace por segunda vez, cuando, pasada la puericia, despierta poco a poco el alma a la vida personal e histórica; llega un tercer nacimiento cuando la mortificación del sacrificio nos hace despertar a la vida en que el dolor cobra su sentido, la transvida de la esperanza. En ella se expresa y realiza la condición oblativa del sacrificio: éste es ofrecido o inmolado por quien lo sufre, allí donde su existencia, sabedora y aceptadora de su límite –sufrir es sentir la realidad concreta y la limitación de nuestro ser-, divisa su constitutiva relación con la fuente primaria de toda posible novedad y, por consiguiente, con la novedad que tan virginal y prometedoramente esplende en el *novus ordo* de la vida renacida... (p 185)

Todo aquel que quiere vivir vocacional y creadoramente –quien sigue su vocación, crea- se halla siempre en camino hacia la esperanza; y más cuando la *creación* cobra forma de magnanimidad o ‘razonable empresa de cosas altas’... la creación y la magnanimidad no son patrimonio exclusivo de los hombres eminentes o geniales. En su medida, todo hombre puede ser creador y magnánimo, hasta los que ganan el sustento en la más humilde y servil de las faenas. El fracaso, el dolor y el sacrificio nos abren el alma a la esperanza auténtica; mas también el buen éxito de nuestras hazañas personales, siempre que en éstas queramos sentir la verdadera intimidad del proceso de creación a que deben su existencia. (pp 186-187)

La prueba, la paciencia, la resignación, el sacrificio y la creación se dibujan inexorablemente sobre el fondo de la muerte propia; la actitud personal ante ella otorga el último sentido a todas esas acciones humanas. De ahí que resignarse, sacrificarse y crear sean siempre –siquiera de modo implícito- *meditar sobre la propia muerte*... ‘Sentimos la realidad, el fundamento de la vida –ha escrito Zubiri-, en aquellos casos en que el que muere lo hace haciendo suya la muerte misma, aceptándola, como justo coronamiento de su ser, con la fuerza que le viene de aquello a que está religado’. Por eso la *praemeditatio mortis*, que siempre puede ser motivo de desesperación, acaba siempre haciéndose venero de esperanza genuina... (pp 187-188)

Para el hombre actual no es cosa fácil esperar con firmeza una existencia personal y venturosa allende la muerte. Aunque hendido y crítico, el mundo histórico que le envuelve está exclusivamente ordenado a la seguridad y al goce de la vida terrena. Su mente, todavía formada en la cautelosa soberbia del pensamiento moderno –pese a cuanto se diga, el hombre sigue dudando de todo menos de sí mismo-, se resiste a concebir y aceptar lo inexperimentable; y, por supuesto, a imaginarlo con la ingenua sencillez de un fray Luis de Granada. La esperanza genuina, por otra parte, no es y no puede ser certidumbre, y la menesterosidad del espíritu de nuestro siglo pide certidumbres absolutas, sea racional o sentimental la vía de su acceso a ellas. Sería necio desconocer todo esto... (p 188)

5. Deformaciones de la esperanza.

‘Naturalizan’ abusivamente la esperanza los que conciben la satisfacción de ésta como un proceso sólo dependiente de la naturaleza humana. Esperar con esperanza es para el hombre una actividad natural, aunque tal ‘naturalidad’ pertenezca a la naturaleza que solemos llamar ‘segunda’, la que constituyen los hábitos formados en nuestra vida real y efectiva, por tanto en la sociedad y en la historia, pero sólo es genuina la esperanza cuando nos abre la existencia al ámbito de una realidad transnatural. Tal es el drama de nuestra esperanza; que pide más de lo que nos puede dar aquello que nos pone en el trance de pedir. (p 189)

La naturalización de la esperanza ha revestido una forma ‘biológica’ o instintiva y otra ‘racional’. Según aquélla, el propio impulso vital, que en sí mismo es apetito, lleva también en sí mismo la capacidad de alcanzar su definitiva satisfacción. Entendido como teoría del apetito de futurización de la vida, el evolucionismo biológico ‘puro’ no es otra cosa que una gigantesca naturalización de la esperanza humana. Eso pretendió ser la obra de Spencer. Frente a ella la cosmología y la historiología de Hegel han tratado de convertir la espontaneidad en ‘idea’: el despliegue temporal de la razón no sería otra cosa que el curso racional, dialéctico, de la esperanza natural de un espíritu que se basta a sí mismo. Hegel y Spencer –y con ellos, Comte y Marx- son las cimas en que culmina esta naturalización de la esperanza del hombre moderno. (pp 189-190)

(Peligro de ‘espiritualización’: Marcel y Le Senne). No fundada en una ‘física’ la ‘metafísica’ de la esperanza se trocaría en metapsíquica evanescente y sentimental. Maine de Biran decía que la esperanza genuina o religiosa (*espérance*) ha venido a confirmar la esperanza espontánea (*espoir*) que nos da la naturaleza. Tal aspecto es verdadero, pero incompleto; porque el cumplimiento definitivo de nuestra esperanza no debe ser sólo una ‘confirmación’, mas también una ‘realización’ transnatural e inimaginable de lo que la naturaleza humana, cuerpo y alma, doliente y esperanzadamente pide en el curso temporal de su existencia. Un espléndido verso de Maragall –‘Sia’m la mort una major naixença!’- expresa muy certera y vigorosamente esta concepción integral de la esperanza humana. (p 190)

V. “Beata spes”.

En cuanto aspira a ‘ser siempre’, la esperanza humana es trascendente a la muerte, rebasa el límite de la existencia proyectiva; en cuanto que existe apoyada sobre una donación fundamentante y gratuita, la esperanza –que siempre es, como sabemos, interrogación confiada o confianza interrogante- supone el coloquio metafísico y transverbal con un ‘Tú’ absoluto. Esperando así, el hombre da figura tempórea al sentimiento y a la realidad de su religación: espera *en* ‘lo que hace que haya’, en la Divinidad. La esperanza, en suma, sólo

puede ser genuina siendo de alguna manera religiosa. De alguna manera: la pseudo o cuasirreligiosa del marxista auténtico o la formalmente religiosa del cristiano y el musulmán verdaderos. (p 191)

(La esperanza en los griegos) El querer seguridad en la espera les llevaba a menospreciar la esperanza o hacer ambiguo el sentido de ésta; lo cual no era óbice para que su espera –su actitud frente al futuro- tuviese carácter religioso. (p 191)

He aquí, pues, las etapas sucesivas de la ascensión. La espera, hábito entitativo de la primera naturaleza humana, se hace esperanza, hábito de segunda naturaleza, cuando el hombre confía con firmeza mayor o menor en la consecución de aquello hacía que la espera primariamente se mueve: ‘seguir siendo’. La esperanza, a su vez, llega a ser genuina, auténtica o radical cuando ese ‘seguir siendo’ cobra de modo resuelto y lúcido la expresión a que naturalmente tiende: ‘ser siempre’. Si el hombre se entrega a la conquista de ese ‘ser siempre’ con magnanimidad y fortaleza –esto es: arrostrando, si fuese preciso, hasta el riesgo de perecer en la empresa-, la esperanza se constituye en ‘virtud natural’. Y en cuanto la posesión y el ejercicio de esta virtud reconocen y aceptan su constitutiva religación al fundamento de la existencia propia y de toda realidad –más precisamente: en cuanto el hombre, con la orientación que sea, espera en ‘lo que hace que haya’, o en ‘lo Abarcante’, o en la Divinidad-, el esperar alcanza la condición de ‘virtud natural religiosa’. El panteísmo, el deísmo, el teísmo y el ateísmo, cuando éste es algo más que una actitud tópica y superficial, son las cuatro formas principales de la ‘religiosidad natural’ a que en su marcha ha llegado la sucesiva perfección de la esperanza... Muy buena parte de la ciencia contemporánea ha sido elaborada por investigadores cuya existencia se apoyaba expresa o tácitamente sobre una creencia y una esperanza en las virtualidades de la ‘Divina Naturaleza’. 0, en el caso del materialismo –no dialéctico o dialéctico- en la capacidad protensiva de la ‘Divina Materia’. (pp 191-192)

La esperanza humana puede detenerse ahí: basta tender la vista en torno para advertirlo. Pero si el espíritu es consecuente, ¿podrá dejar a su esperanza en ese nivel? Si el hombre espera lo que él no tiene y han de darle, ¿dejará de pensar en el modo histórico y en el modo personal del merecimiento, la donación y la recepción del bien que espera: el ‘Sumo Bien’, la participación real y efectiva de su persona en la infinitud vivificante de algo que merezca el nombre de Dios? ¿No sentirá ese hombre en la intimidad del alma que todo su ser debe elevarse a una manera de esperar esencialmente superior a la naturaleza humana? Quien así piense y sienta se hallará en la linde misma de la esperanza que San Pablo llamó ‘bienaventurada’, *makaría elpís* o *beata spes* (Tit., 2, 13); en una palabra: de la esperanza cristiana... (p 192)

En quien vive cristianamente, la esperanza *espera* una donación, la del Sumo Bien que constituye su objeto, y *es* a la vez donación, regalo, gracia. La esperanza cristiana no es la mera ‘sublimación’ de la esperanza natural, no una simple ‘coronación’ de los deseos humanos: es el fruto de una ‘regeneración’ de nuestra naturaleza adquirida por la Resurrección de Cristo (I Petr., 1, 3), infundida por el bautismo, sostenida por la fe, conservada por la vida sacramental y amisible por el pecado... (p 193)

Epílogo: Esperanza, historia y escatología.

... En el curso de su vida –había escrito el Sartre de *L'Être et le néant*-, el hombre es como un asno con una zanahoria ante sus ojos, que al andar él mismo desplaza: va constantemente avanzando hacia una posibilidad que su carrera vital le hace descubrir, que no es otra cosa que

su propia carrera, y que por ello se define como posibilidad esencialmente inalcanzable; esto es, como imposibilidad. Hasta su extinción con la muerte, nuestra existencia sería un proyecto a la vez ineludible e irrealizable, forzoso e inútil. ‘Pasión inútil’ es el hombre, según la famosa sentencia de ese libro famoso... (cfr referencia de las distintas visiones de la esperanza en los últimos años) (pp 195-196)

I. Esperanza, historia y utopía: Bloch.

Bajo una u otra forma –progreso indefinido, diversas doctrinas acerca de un ‘estado final’ de la humanidad: Hegel, Comte, Marx-, el mundo secularizado anterior a la crisis de la cultura burguesa atribuía al curso de la historia un sentido a la vez inmanente, racional y confortable: inmanente, porque se hallaría contenido en los senos de la historia misma; racional, porque parecía susceptible de ser aprehendido y expresado por la mera razón; confortador, porque sería capaz de otorgar apoyo al hombre en la tarea ineludible de ir haciendo su vida... (pp 196-197)

1. La esperanza, principio. (Ernst Bloch)

(Originalidad y mérito de Bloch) ...ha sabido llamar ‘esperanza’ a la pulsión que lanza al individuo humano y a la humanidad *in genere* hacia el futuro, ha convertido en ‘principio’ a la esperanza – con lo cual ésta, sin haber dejado de ser ‘virtud’, hunde sus raíces en la realidad del hombre y en la realidad a secas- y se ha acercado al fundamento antropológico de la conexión entre el individuo, la sociedad y la historia. “Lo que todavía no se ha hecho consciente en el hombre” (por tanto, lo que en él no ha pasado de ser un impulso primario o tendencia natural) se correspondería plenamente con “lo que todavía no se ha hecho real en el mundo” (por tanto, lo que para su existencia genérica sigue siendo mera posibilidad, pero posibilidad natural e históricamente realizable. “¿Puede quedar defraudada la esperanza? (se pregunta Bloch)... El esperar puede quedar defraudado. Desde luego. Entonces, ¿cuándo no es vana, cuándo no defrauda la esperanza? Yo veo la respuesta bloquiana como una suerte de ‘imperativo categórico de la esperanza’; más precisamente, como un mandamiento central de una ética que en la esperanza tiene su nervio: si esperas en la historia lo que todo hombre de buena voluntad puede y debe esperar, no quedará defraudada tu esperanza’. Optimismo, desde luego. Y a la vez prueba...

... ‘¿En qué me es lícito poner mi esperanza y qué, por tanto, debo esperar?’; ... ¿qué relación tiene que existir entre la esperanza y la realidad para que así sean y deban ser las cosas? (pp 200-202) [¿Cfr **PF**.]

... Bloch ha visto a Prometeo como la figura mítica en que tienen su nervio todas las utopías de la humanidad. No es, por tanto, un mortal que para hacerlo de todos roba un bien a los inmortales, sino el símbolo supremo del más permanente y más central empeño de todos los hombres: ir imaginando y realizando las sucesivas aspiraciones y novedades que les acercan hacia su plena identidad consigo mismos y con la naturaleza. (p 202)

(Sentido de la utopía en Bloch) ... el término de la aspiración que ser rigurosamente intramundano, puramente natural e histórico, y la utopía se convierte en proyecto de transformación del único mundo que existe: éste en que vivimos, imaginamos, pensamos y trabajamos.... (p 203)

... la ‘razón utópica’ –que por serlo no es anticientífica, sino trascientífica- da cuenta de la relación entre la esperanza y la realidad; en definitiva, del contenido de la historia.

‘El concepto más propio de la ciencia histórica es y seguirá siendo el *novum*... Pero lo que Bloch se propone no es reiterar la tesis de la novedad, el inacabamiento y la inquietud como conceptos historiográficos, sino poner esa tesis en conexión con su ideal de ‘principio esperanza’. (p 203)

... Allí donde está el peligro, -allí crece lo que salva”, dicen unos versos de Hölderlin que Heidegger adoptó y glosó en su meditación sobre la técnica. Y Bloch replica: “Donde crece lo que salva, -crece también el peligro”. A medida que va siendo más adecuado al sentido y a la meta de la historia, el *novum* histórico –por ejemplo, la racionalización técnica del mundo- muestra más patentemente la ambigüedad entre la promesa y la amenaza que late en él; lo cual, pienso, obliga a potular para la esperanza la “astucia” que Hegel atribuyó a la dialéctica de la razón... (p 204) [¿Cfr la posible dialéctica de *EE 10*?]

Puesto que las conclusiones de la razón utópica no son científicamente verificables, ¿cómo puede ser justificada su aceptabilidad, esto es, la peculiar forma de su verdad? ¿Quién garantiza tal aceptabilidad y tal verdad? El pensamiento tradicional se apoyó en la infalibilidad de Dios: ‘Dios no puede engañarse ni engañarme’. Hegel respondió con su concepción idealista del Todo: ‘Lo verdadero es lo total’. Antropologizando a Hegel, Bloch pone su fe en el hombre mismo, genéricamente considerado: ‘La realidad mundana del hombre –viene a decirnos- hace y hará patente que su aspiración hacia la total perfección de su naturaleza estaba y está plenamente justificada’. La ‘fe en Dios’ habría quedado definitivamente sustituida por una no menos firme y sustentadora ‘fe en el hombre’. Ahora el problema consiste en saber si para ser como es, más aún, para ser a secas, la realidad humana exige o no exige desde el fondo de sí misma una realidad trans-humana.

¿En virtud de qué puede ser y llega a ser real el curso de la historia? ... si, como cree Bloch, toda la realidad es materia, forzosamente habrá que concluir que la acción histórica del hombre no es sino la respuesta que se da a sí misma una materia capaz de interrogar; conclusión cuya razonabilidad, pienso, tendría que ser demostrada. (pp 204-205) [Cfr *PF*.]

... la filosofía bloquiana de la esperanza pretende ser una meta-religión. Trata de ofrecer aquello que, desmitificadas, racionalizadas y antropologizadas, tendrán que ser en el futuro todas las religiones; en consecuencia, aquello que bajo forma de ateísmo consciente y reflexivo es capaz de heredar la más central aspiración de todas las creencias religiosas. La meta-religión de Bloch, pretende ser, por tanto, una ‘religión en la herencia’; herencia que en el fondo no sería sino ‘esperanza en totalidad’, porque en la esperanza tiene su nervio más íntimo el fenómeno religioso. ‘Donde hay esperanza, hay religión’, dice textualmente *Das Prinzip Hoffnung*... su tácita o expresa discusión con el cristianismo, puesto que el cristianismo es la religión de la cual más directamente habría de ser heredero el marxismo europeo, y el tinte de algún modo ‘religioso’ que cuando llegan a su término ostentan muchas de las expresiones de ese pensamiento.. ‘Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un cristiano puede ser un buen ateo’, dirá Bloch en *Atheismus und Christentum*. En modo alguno es un azar que en su máximo libro Jesús sea casi tantas veces citado como Marx. El problema consiste en saber cómo la esperanza atea y mundana de Bloch puede heredar la esperanza teísta y transmunda, escatológica, en que tiene su esencia el cristianismo... (pp 205-206) [¿Cfr el “para” del *PF*?]

(Detrás del ateísmo de Bloch están Feuerbach, Schelling y Marx) ... Para Feuerbach, Dios, y por excelencia el Dios cristiano, no sería sino la personalización ideal de los deseos del hombre. Por tanto, *homo homini deus*; un ‘hombre’ genérico, reintegrado y constituido por el amor interhumano. Schelling, poco antes, había hecho procesal la edificación natural del

hombre. La constitución del *Homo-Deus*, ‘extática’ o ‘mística’ para Feuerbach, es par Schelling progresiva e histórica. El hombre no se hace instantáneamente Dios, no es Dios en el presente sensible; más bien va haciéndose Dios en el proceso de su historia. Marx, por su parte, convertirá en histórica y dialéctica la reducción materialista de Feurrbach; el hombre, dice, ‘no es cosa dada desde la eternidad y siempre igual a sí misma’. La ‘crítica del cielo’ se hace así ‘crítica de la tierra’, de lo que en la tierra ha hecho y está haciendo el hombre. Por obra del trabajo activo y de la transformación revolucionaria del mundo, la religión se mostrará como ‘opio del pueblo’; y como Hombre-Dios, el hombre que hace inútil a Dios, porque realiza en sí lo que Dios míticamente había personificado, lo será la humanidad entera cuando haya quedado total y definitivamente resuelto el conflicto del ser humano con la naturaleza y consigo mismo; ese pertinaz conflicto que hasta hoy ha hecho injusto y penoso el curso de la historia. (pp 206-207) [Cfr **PF**. ¿Podríamos relacionar todo esto con **EE 322**?]

... Cuando con su realización terrena ha contribuido a que muchos vivieran explotados y humillados, es cierto que la religión ha sido el ‘opio del pueblo’; pero la religión ha sido también, dice Bloch, el más engalanado y aun el entero edificio de la voluntad de un mundo mejor’; por tanto, el baluarte de la esperanza, aunque ésta proceda entonces de una ‘escisión religiosa del hombre entre su manifestación presente (lo que él está siendo) y su esencia no presente (lo que él será al realizarse plenamente en otro mundo, *in patria*, en el sentido teológico de la expresión)’ con tal planteamiento del problema, el tema de la escatología aparece resueltamente ante la mirada de Bloch, y esto le propone la tarea de naturalizar e historificar, trocándola en ‘utopía realizable’, la ‘promesa’ que para el cristiano da fundamento a su esperanza sobrenatural y escatológica. (p 207) [¿Cfr **PF**?]

Dos conceptos básicos se articulan en esa utopía bloquiana: el *homo absconditus*, versión naturalizada e historificada del *Deus absconditus* de los teólogos cristianos, y el *non omnis confundar*, calco pre-escatologizado y cuasi-personalizado del *non omnis moriar* del poeta pagano. (pp 207-208)

Homo absconditus. Dios, piensa Bolch, no es sino la personalización mítica del ‘futuro anhelado’ del hombre; por tanto, una hipótesis mitificada de la esperanza humana. El hombre en el mundo, la realidad del hombre-mundo, es ‘un inmenso receptáculo de futuro’ que la acción histórica va haciendo sucesivamente presente. Cuantas veces, en ‘la oscuridad del presente vivido’, surgen el asombro originario y la pregunta radical, otras tantas brilla de repente el *éskhaton*: ‘cada instante... contiene potencialmente la fecha de la consumación del mundo’. Ahora bien: ¿en qué puede consistir esta consumación ese *éskhaton*? Para la esperanza del creyente, en la recepción de lo que Dios ha prometido y, en su medida haya merecido el hombre: resurrección, plenitud inédita, vida eterna. El presente así calificado oculta y revela parcialmente, a la vez que la verdadera realidad del hombre, al *Deus absconditus* de la creación y la promesa. Para Bloch, en tal consumación ‘potencial’ y ‘anticipativa’ se articulan unitariamente el hombre hacia el cual se va, que a lo largo de la historia es y no puede dejar de ser *homo absconditus*, y la situación de la vida terrenal en que el hombre buscador se identifique con el hombre buscado, el modo de la existencia colectiva en el cual ese *homo absconditus* llegue a hacerse *homo patens*: el estado final anunciado por Marx. (p 208)

El ‘espacio hueco’ que el vacío de Dios hace descubrir en sí al ateo consciente de serlo, otorga a éste un plus de libertad. Pero con ello comienza para él su más profundo problema, porque esa libertad no podría dejar de serle angustiosa mientras él no logre llenar de esperanza verdadera, y luego de auténtica realidad, la oquedad que en él dejó lo antes

fundamentante y promisor... Escribe en *Das Prinzip Hoffnung*: 'El pensamiento religioso del reino –esto es, la concepción cristiana de la *vita venturi saeculi*- no coincide totalmente, ni en su alcance ni en su contenido, con ningún reino de la utopía social... Contiene... un *absolutum* en el cual deben desaparecer todavía otras contradicciones, además de las sociales, y en el que se modifique también el entendimiento de todas las conexiones hasta ahora habidas'. Y poco después, en *Naturrecht und menschliche Würde*, 'Derecho natural y dignidad humana', dirá: 'Una sociedad sin antagonismos internos tendrá firmemente en su mano, no hay duda, todos los destinos del mundo...; pero, justamente por esto, de manera tanto más perceptible destacarán en ella las indignidades de la existencia, desde las quijadas de la muerte hasta los reflujos vitales que son el aburrimiento y el hastío'. Desaparecidas las formas de su vigencia propias de la sociedad de clases, esto es, los modos conflictivos con que el no-ser se hace patente en esa sociedad, 'los mensajeros de la nada cobran un nuevo rostro, ahora mucho menos imaginable, ... y aparece más fuerte que nunca la cuestión de aquello que realmente no concuerda con la vida'. (pp 208-209)

El problema de la muerte como aniquilación surge así y echa anclas en la mente de Bloch. La muerte, 'la más dura no-utopía', vendría a ser, en frase feliz de Moltmann, el Convidado de Piedra de la sociedad sin conflictos de Marx. Sólo donde la muerte 'haya sido devorada por la victoria', sólo donde el ser haya vencido definitivamente a la nada, y el 'no-ser-todavía' se trueque en verdadero 'ser-ya', sólo allí y sólo entonces quedará resuelta y superada la última contradicción del hombre histórico. (p 209)

... Desde que sobre la tierra existe, el hombre ha querido siempre vivir más allá de la muerte, y de mil modos distintos ha manifestado su creencia en la realidad de ese pervivir suyo...; con su razón utópica, el filósofo Bloch intenta racionalizar la utopía que tal creencia encierra en su seno. Desde luego, sin abandonar sus principios básicos. Frente al problema de la muerte – escribe-, 'la cosmología comunista, lo mismo que ante otros temas, ... es una mediación dialéctica del hombre y su trabajo con el sujeto posible de la naturaleza'. El marxismo llegaría así a su meta suprema.

Dos problemas integran la respuesta bloquiana al viejo problema de la inmortalidad del hombre: uno subjetivo, la expresión utópico-retórica de su menester; otro filosófico, una concepción de la existencia humana capaz de otorgar a ese menester justificación válida. El primero dice: *non omnis confundar*, 'no sólo lo que yo soy quedará confundido en la realidad del cosmos'. El segundo es la atribución de una 'extraterritorialidad frente a la muerte' al núcleo más central de nuestra existencia. (p 210)

(Cfr la contraposición entre el instante y la duración temporal en el pensamiento filosófico) Desde Platón, por lo menos, viene rodando por las mentes la idea de que 'lo instantáneo' es la forma en que se manifiesta o realiza 'lo que está más allá del tiempo', lo no-tempóreo; algo, en consecuencia, que por esencia escapa a la caducidad. No es ajeno Bloch a esta venerable tradición. En la oscuridad del instante vivido, el hombre accede a lo más profundo de su realidad: 'a su fundamento fundador, a la desnuda existencia de su ser'. Este oscuro núcleo de nosotros mismos, 'fundamento tanto de la caducidad como del futuro', y precisamente por serlo, no puede hallarse sometido a la caducidad y a la muerte. Frente a una y a otra, el 'núcleo de la existencia' sería 'extraterritorial'; no porque proceda, como el alma para Platón, de una zona de la realidad distinta del reino fugaz de los fenómenos a que pertenece la 'cáscara' de ese 'núcleo', sino porque está ordenado hacia un *éskhaton* de logro, en el cual lo interno será lo externo y, por ello, habrá vida sin muerte. 'La utopía del *non omnis confundar* -escribe Bloch-, (la negación a la muerte ¿? sólo afecta) a la cáscara que rodea al contenido del sujeto (la cáscara: lo fugaz y caduco en nosotros), pero sólo a ella. El núcleo del existir no

es afectado por la muerte, y cuando al fin este núcleo sea logro y realidad, mostrará su extraterritorialidad frente a la muerte'. Así, 'siempre que nuestro existir (el existir de nuestra vida mortal y sucesiva) se acerca a su núcleo, comienza una duración que... contiene *novum* sin caducidad'.

Hasta los hombres más habitualmente entregados a la fruición y al dolor de la vida que pasa han sentido alguna vez dentro de sí, frente a la perspectiva de la muerte, la íntima punzada del 'hambre de inmortalidad' que gritó Unamuno o del *Numquid durabo?* de Alberto de Bollstädt... (pp 210-211)

2. Sujeto y objeto de la esperanza histórica.

... ¿quién espera, quién es el sujeto del acto del esperar?... Bloch da una respuesta inicialmente tan certera como ambiciosa. 'Puesto que el hombre es naturaleza humana –viene a decirnos-, en él esperan a la vez la naturaleza y la humanidad. Aquélla en cuanto que él es *naturaleza*; ésta, en cuanto que su naturaleza es *humana*. Sólo teniendo en cuenta los dos términos esenciales de la realidad del hombre, lo natural y lo humano, y sólo integrándolos adecuadamente entre sí, sólo así podrá ser bien entendida mi concepción de la esperanza como principio'. Nada más cierto. Pero ¿cómo concibe Bloch la 'naturaleza' y la 'humanidad' del hombre?

Cuando yo espero como hombre, toda la naturaleza espera. Hay que decidir, sin embargo, si espera *en* mí, si espera *con*-migo o si espera *de* mí. La decisión de Bloch es tajante e integral: la naturaleza espera a la vez en mí, conmigo y de mí. Espera *en* mí, porque, como enseña la antropología del materialismo dialéctico, yo soy materia cósmica que en el curso de un proceso evolutivo por sí misma se ha hecho capaz de esperar: materia esperante. Materialmente, valga la redundancia, soy materia; formalmente, una especificación consciente y esperanzada de la materia. Espera la naturaleza *con*-migo, porque cuando yo, hombre, espero como me es lícito y debido esperar –operativamente orientado, por tanto, hacia un bien que a un tiempo sea mío y de todos-, conmigo está ella aguardando su humanización. Ella y yo somos dos términos en el proceso dialéctico del 'todavía no': ella como etapa de la realidad en que el 'todavía no' es mera tendencia inconsciente; yo como naturaleza en cuya existencia el 'todavía no' se ha hecho experiencia pensable e impulsora. Espera, en fin, *de* mí, porque su esperanza mediante la realización de mi esperanza –sólo, por tanto, mediante mi trabajo y mi esfuerzo transformador- puede ser efectivamente cumplida. 'Espera, esperanza, intención hacia una posibilidad que todavía no ha llegado a ser: todo esto –escribe Bloch- no es tan sólo un rasgo fundamental de la conciencia humana, sino, concretamente justificado y aprehendido, una determinación fundamental dentro de la realidad objetiva en su totalidad'. (pp 212-213)

(Cfr cuatro niveles en la evolución de la realidad contenidos en el Principio esperanza) 1. La materia cósmica, comprendida en ella la biosfera no humana, nivel en el cual la pulsión evolutiva inherente a lo real se va haciendo esperanza biológica, *spes mere animalis*. 2. Lo que en la vida y en el ser del hombre no ha pasado de ser pura tendencia instintiva; con otras palabras, la forma preconsciente de la esperanza humana. 3. El variadísimo conjunto de las formas todavía mitificadas o insuficientemente racionales en que a lo largo de la historia se ha ido realizando y sigue realizándose la condición utopizante de nuestra naturaleza: mitos, religiones, ritos, arquetipos, sueños, ilusiones, juegos. 4. La esperanza del hombre y de los hombres como 'utopía racional', tal como el marxismo la ha puesto en evidencia; por tanto, la que tiene como fundamento teórico-práctico el trabajo, la transformación revolucionaria del mundo hacia su definitivo estado de 'patria' y la concepción dialéctico- materialista de la

realidad y la historia: '*docta spes* dialéctico-materialistamente concebida', en términos del propio Bloch... (pp 213-214)

... esa universal y ascendente sinfonía de la esperanza del hombre. Dos términos dialécticamente unidos entre sí, razón y esperanza, le sirven de permanente nervio: ni razón sin esperanza, ni esperanza sin razón. (p 214)

... ¿quién espera? Después de lo expuesto, pienso que la respuesta de Bloch podría ser lícitamente reducida a esta fórmula: 'Espera un *quién*, el *quién* de la persona esperante, en el cual se actualiza racionalmente la esperanza implícita de un *qué*, el *qué* de la naturaleza entera'. O bien, a esta otra: 'Espera un *qué* evolutiva y racionalmente realizado como *quién*.' Tesis que, cualquiera que sea su formulación, propone de manera ineludible el problema de explicar con la razón, no con el mito, la transformación de *qué* en *quién*. (p 215)

Admitiendo... la doctrina de la evolución biológica, ¿cómo puede explicarse que la esperanza animal, cuyo sujeto es un *qué*, llegue por simple transformación evolutiva a convertirse en esperanza humana, que tiene un *quién* como sujeto?...

(Bloch): 'El animal se relaciona con el objetivo de sus actos según sus ocasionales impulsos apetitivos, al paso que el hombre lo imagina, además'. Algo análogo se lee en su consideración del cuerpo –insuficiente, pienso- como fundamento real de los impulsos: 'El hombre no sólo conserva la mayor parte de los impulsos animales, sino que produce otros, nuevos respecto de aquéllos; es decir, que en él no sólo su cuerpo es susceptible de afectos, también su yo'. Pues bien; ¿cómo en la evolución de la realidad cósmica se ha producido tan tajante novedad cualitativa?

(Desde la cosmología marxista) En el curso de la evolución del cosmos, y en virtud del dinamismo que en sí y por sí misma posee la materia, ésta llega a adoptar configuraciones o estructuras a las cuales pertenecen como propiedades nuevas la conciencia de ser 'yo', el deseo imaginativo, la permanente insatisfacción con lo logrado y su conversión en progreso histórico, la ordenación racional de los impulsos hacia la meta de una autoposesión suficiente, la decisión libre ante las sollicitaciones del mundo y todas las notas que, conexas con las mencionadas, sean descriptivamente discernibles en la peculiaridad de la conducta humana. Lo cual plantea al hombre de ciencia dos cuestiones complementarias... La primera: conocer de manera científica y suficiente cómo de hecho el animal ha llegado a ser hombre... La segunda: explicar de un modo a la vez racional y suficiente cómo de la estructura material que llamamos 'vida biológica', a la que como propiedades operativas pertenecen los impulsos puramente animales, han podido surgir las formas de la actividad y de la conducta que consideramos específicamente humanas; o, lo que viene a ser lo mismo, entender como actividades meramente estructurales de la materia la inteligencia abstractiva y simbólica, la génesis y la autoposesión de la propia intimidad, el libre albedrío y la forzosidad de realizar la vida como historia... (pp 215-216)

Actitud contrapuesta: la de aquellos que ante la faena de entender las peculiaridades de la actividad y la conducta del hombre afirman la rigurosa necesidad de admitir en la realidad de éste la operación de un principio no material, transmaterial, llámese alma racional, espíritu personal o como se quiera. (Al margen de los distintas formas de explicar el ejercicio de la libertad, la intelección abstractiva...). Pero sea cualquiera la plausibilidad de cada uno de ellos, algo puede y debe decirse de todos: que ninguno resuelve de forma científica y filosóficamente satisfactoria, por tanto conclusiva, el hecho de que la ingestión inconsciente de un determinado fármaco -...- suscite actos de intelección, de creación o de esperanza genuinamente 'espirituales'. (p 217)

... En la espera de la esperanza auténtica, ¿quién espera, quién es el sujeto del acto de esperar?...

1. Espera en primer término y en su plena integridad la realidad psicoorgánica que físicamente es la persona del esperante: una conciencia capaz de formular preguntas, de forjar proyectos y de tomar decisiones hacia el futuro; una subconsciencia en cuyo seno están operando los impulsos de que se hablará más adelante; un cuerpo material y funcionalmente ordenado a la actividad de esperar -...- por un determinado sistema endocrino y neurofisiológico...

2. Espera de manera mediata, y tanto que especie o género natural -...-, la humanidad entera...
... Mi esperanza personal es a la vez específica –por tanto, biológica-, social e histórica. 3. En tanto que histórica, mi esperanza lleva dentro de sí a la sociedad y la especie

Repitamos la interrogación inicial: en la espera de la esperanza auténtica, ¿quién espera? Inmediatamente, la entera realidad psicoorgánica del esperante. Mediatamente, la humanidad entera. Últimamente, el todo de la realidad cósmica; por tanto, la materia del mundo, en el sentido que a la palabra ‘materia’ –*dynamēi on...*- da Aristóteles, no como mera masa sensible sometido a las leyes de la determinación mecánica... En esperanza y en realidad, la materia se humaniza con la existencia del hombre.

No sólo por vía evolutiva llega a humanizarse la materia; también por vía operativa. Más concisamente: la materia se humaniza *en* el hombre y *por* el hombre. Ante todo merced al trabajo humano... cada vez que una mente humana piensa en el universo entero desde este excéntrico rincón de él, su entera realidad material queda en cierto modo ‘centrada’ por aquélla y, por lo tanto, en cierto modo ‘humanizada’.

(Cfr dos textos importantes: Rom 8, 19-22 y la sentencia del Seudo-Areopagita según el cual ‘es la ley de la divinidad que las obras inferiores (la materia cósmica) sean conducidas hacia las supremas (Dios) a través de las medias (los hombres)’. La evolución del cosmos, el trabajo y el saber serían los caminos reales de aquella ‘liberación’ y de este ‘ascenso’. (pp 218-223)

B. Qué es lo que hace esperar. Basta proponerse esta cuestión para responder que en la motivación de la esperanza humana se articulan entre sí una impulsión y una atracción, algo que nos impele a esperar y algo que como deseable posibilidad de nuestra existencia nos incita y atrae al ejercicio de esperar.

Por lo que toca al momento impulsivo de la esperanza, Bloch distingue muy finamente entre la ‘pulsión radical’ del vivir (*Drang*), la manifestación de ella como ‘aspiración’ (*Streben*), el sentimiento subjetivo de la aspiración o ‘anhelo’ (*Sehnen*), las varias orientaciones de éste, pan, sexo o poderío, por tanto los ‘impulsos’ o ‘instintos’ cardinales (*Triebe*), y la proyección desiderativa de éstos hacia un objetivo concreto, el ‘deseo’ (*Wunsch*). El cuerpo es el fundamento y el campo de esta sucesiva creación vivencial y operativa de *élan vital*, digámoslo bergsonianamente, propio de la realidad humana y radical de ella. (pp 223-224)

(Cfr razones de Bloch en su repulsa a la psicología profunda)

1. Sea entendido como libido (Freud), como impulso de poderío (Adler) o como inconsciente colectivo (Jung), el fondo de la vida y el alma del hombre que describe la psicología profunda no deja lugar a la novedad biográfica e histórica; más aún, excluye *a radice* las categorías ‘frente’ y ‘novum’, tan rigurosamente esenciales en la realidad y en la teoría de la esperanza. La sublimación de que habla el psicoanálisis freudiano, valga este ejemplo, no trae consigo novedad, porque no pasa de ser transformación de la libido.

2. La psicología profunda al uso considera entre los impulsos fundamentales o la libido, o el apetito de poder, nunca –o apenas- el hambre, no obstante la hondura y primariedad de este agujón en la realidad y en la dinámica de la vida.... lo cual conduce irremisiblemente al

desconocimiento o a la subestimación del más básico y –entre el pueblo- más nombrado de los instintos, el de conservación.

3. Tanto Freud como Adler y como Jung, dan carácter absoluto a sus respectivos puntos de vista interpretativos y desconocen la variación material y formal que los impulsos fundamentales del hombre experimentan con las condiciones económico-sociales del sujeto y de la situación en que existe, y por tanto con el transcurso de la historia. (pp 224-225).

... El impulso no se transformaría en deseo, y por tanto en esperanza, si la concreta realidad sobre que se proyecta –alimento y situación que lo garantice, objeto sexual, posibilidad de mando o de eminencia...- no fuese atractiva para el que, deseándola, espera algo para sí y de ella. Pues bien, ¿qué es lo que realmente sucede en el hombre y en el mundo cuando se produce un deseo esperanzado, y cuándo es verdaderamente humana, por tanto auténtica, la esperanza contenida en él? (Respuesta de Bloch):

1. Para que se convierta en deseo esperanzado, en el seno del impulso de que se trate – hambre, libido, afán de poderío- tiene que operar el que Bloch llama ‘impulso de la autoampliación hacia delante’ o, dicho más concisamente, el ‘impulso de ser más’, según una fórmula expresiva varias veces usada por mí; impulso presente en todos los hombres, pero más vigoroso en unos que en otros. Un temple fundamental del ánimo y de la conducta, la ‘espera activa’, es su consecuencia inmediata; la cual puede y debe transformarse –cuando’el hambre se trueca en fuerza explosiva contra la prisión de la miseria, dice Bloch- en genuino ‘interés revolucionario’.

2. La formulación del impulso como deseo activo exige que el sujeto imagine creadora y utópicamente -...- lo que de nuevo y satisfactorio pueda tener aquello cuya imagen futura atrae y la vía por la cual tal novedad y tal satisfacción pueden ser alcanzadas.

3. De este modo actúa la ‘conciencia anticipadora’ y se constituye la forma primaria de utopía: el ‘ensueño diurno’ (*Tagtraum*), con sus cuatro caracteres cardinales, la ‘vía libre’ (*freie Fahrt*) o conciencia de la libertad para concebirlo, el ‘ego sostenido’ (*erhaltenes Ego*) indemne permanencia de la identidad psicológica de la propia persona, la ‘mejora del mundo’ (*Weltbesserung*), porque hacia ella aspiran siempre las aspiraciones de la imaginación vigil, y el ‘viaje hasta el término’ (*Fahrt ans Ende*), porque sólo con la plenitud puede contentarse el anhelo de que originariamente proceden.... (pp 227-228)

(Qué se espera) ...El sumo bien ha ido adoptando figuras diversas en el transcurso de la historia; pero en todo caso muestra tres notas esenciales, la ‘perduración’, la ‘unidad’ y la ‘ultimidad del fin’. (Respuesta de Bloch): Dos son como sabemos, los tiempos de su respuesta. El primero es ortodoxamente marxista. ‘El hombre -...- vive todavía y por doquier en la prehistoria... *La génesis real no está, sin embargo, en el comienzo, sino en el fin*, y sólo se inicia cuando la sociedad y la existencia llegan a ser radicales, esto es, cuando se atienen a la razón. Ahora bien: la raíz de la historia es el hombre que trabaja y crea, que transforma y rebasa todo aquello con que ha de habérselas. Tan pronto como el hombre se haya comprendido y haya fundado lo suyo, sin enajenación ni alineación, en una democracia real, entonces surgirá en el mundo algo que se nos aparece a todos en la niñez y en donde nadie estuvo todavía: patria’. El segundo es, si se me permite la expresión, incoactivamente transmarxista: aquel en que Bloch especula acerca de lo que la vivencia del tedio y la inexorabilidad de la muerte pueden ser en la ‘patria’ así concebida y esperada. (pp 230-231)

... tres actitudes cardinales pueden ser deslindadas en el diverso conjunto que forman quienes admiten la posibilidad real del sumo bien: la ‘actitud Narciso’, la ‘actitud Prometeo’ y la ‘actitud Pigmalión’.

No me parece impertinente personificar en Feuerbach la ‘actitud Narciso’ ante la consecución y la posesión del sumo bien. ...’Por ser los hombres lo que somos, por aspirar los hombres a lo que aspiramos, en nosotros se está haciendo presente y real eso a que tradicionalmente se ha dado el nombre de Divinidad’. De ahí que la secularización de la escatología cristiana no sea problema para Feuerbach, como –tácitamente al menos- va a serlo para Marx. Feuerbach, Narciso de la nuda realidad humana.

Una explícita sentencia del propio Marx hizo de Prometeo símbolo y patrono de la utopía marxista... ‘Tanto por ser lo que soy como por hacer lo que hago, merezco y voy a lograr todo lo que necesito’; tal es la prometeica declaración de principios del hombre marxista, declaración de principios del hombre marxista y, en consecuencia, la clave de su idea del sumo bien, entendido éste como definitiva posesión intramundana de la integridad de nuestra naturaleza genérica. Marx, en suma, transporta la escatología a la historia, y la concibe como la etapa final y suprema de la existencia del hombre sobre la tierra; un sumo bien cuya consecución, contra lo que habían afirmado los escolásticos, no exige la intervención de una *virtus* ajena a la humana y superior a ella. Tal es la clave de la esperanza implícita en la ‘actitud Prometeo’.

El presupuesto antropológico de la concepción de la cristiana del sumo bien puede tener un claro símbolo helénico en la que antes he llamado ‘actitud Pigmalión’... (pp 232-233)

(¿La esperanza en Bloch es ‘terrena’ e ‘histórica’, y en Laín ‘espiritualista’ y ‘religiosa’? Respuesta de Laín:)

1º. ... en modo alguno es ‘espiritualista’ -...- mi personal concepción de la esperanza. Con acierto o sin él, mis consideraciones acerca de ella tienen como punto de partida la condición somática del hombre y, por consiguiente, la estructura y las exigencias del cuerpo humano. 2º. Que a mi modo de ver no es procedente la contraposición de una actitud ‘religiosa’ y otra ‘intramundana’ en la concepción de la esperanza, por lo menos si la religiosidad de que se trata es la cristiana. En primer término, porque en la idea cristiana de la esperanza es esencial la relación entre el hombre y el mundo. En segundo, porque la esperanza intramundana puede ser y es a veces esencialmente religiosa. Lo que concede genérica condición religiosa a la esperanza del hombre es, en efecto, el hecho de que el objeto material del esperar, cuando éste se radicaliza, sea un bien total y absoluto, un ‘sumo bien’, aunque, como es el caso en cuantos esperan un plenificante estado final de la historia, el sumo bien parezca ser puramente terrenal e histórico. Lo cual obliga a plantearse el problema de si el materialismo marxista, más precisamente, lo que en el materialismo marxista es moral, creencia y metafísica, no será, antes que un ateísmo, como suelen decir quienes lo profesan, una concepción monista y panteísta de la realidad, un panteísmo de la materia, como inagotable fuente de posibilidades. 3º. Que frente a la doctrina de Bloch, como frente a cualquier otra medianamente seria, mi actitud no quiere ser y no es la simple oposición excluyente, ni siquiera un eclecticismo complementador, sino, si a tanto llego, la asunción y el involucramiento. Más que desconocedor del marxismo y más que antimarxista, yo quisiera ser, tanto en mi conducta como en mi pensamiento, circun-marxista y trans-marxista, hombre que procura envolver y asumir las aportaciones positivas del marxismo en una concepción de la realidad más amplia y menos doctrinaria que el materialismo dialéctico –ortodoxo, leninista, revisionista o evolutivo- de los seguidores de Marx. (pp 236-237)

II. Esperanza, promesa y escatología: Moltmann.

4º. La ‘afirmación cristiana del mundo’. Ahora el cristiano contempla y vive las realidades terrestres, sean naturales o artificiales, como entes dotados de sentido en la economía de la creación y la salvación. Sin mengua del carácter misterioso, sobrenatural y gratuito de la

esperanza teologal, ésta no es ahora para el cristiano una ‘doble esperanza’, sino una ‘esperanza continuada’. Así fue la de Santo Tomás de Aquino, fray Luis de Granada, fray Luis de León y Maragall, y así es -aun cuando mucho menos imaginativa- la de tantos cristianos actuales. (pp 240-241)

‘El cristianismo que en su integridad no sea totalmente escatología, en absoluto tiene nada que ver con Cristo’ (K. Barth) (p 242)

‘Sólo el desesperado sabe de la fe y sólo el desesperar rectamente enseña la fe’ (Brunner)... ‘... La esperanza cristiana no consiste en la prolongación sobrenatural de la vida después de la muerte, sino en el vencimiento de la muerte, en la resurrección de los muertos, en el triunfo de la vida divina sobre la vida humana, que es muerte’... (p 242)

... ‘El sentido cristiano de la historia lo da la esperanza de que la historia profana forma parte del sentido (misterioso) que la historia sacra desarrolla; esto es, la esperanza de que no hay finalmente más que *una* historia, de que *toda* historia es al final historia sacra’ (P. Ricoeur) (p 243)

... Por razones inherentes a su modo de entender la relación entre el hombre y Dios, el cristiano protestante siempre ha vivido la virtud de la esperanza de modo mucho más patético que el cristiano católico. Si a esto se unen dos hechos históricos conexos entre sí, que las sociedades con predominio protestante han sido aquellas en las cuales el modo ‘moderno’ de vivir ha cobrado mayor fuerza, y en las que, por consiguiente, se han hecho más sensibles las consecuencias de la crisis histórica de la cultura burguesa, tal y como ésta fue entendida a fines del siglo XIX y a comienzos del XX, se comprenderá bien el protagonismo de la mentalidad reformada en el movimiento espiritual a que ha dado cima la *Theologie der Hoffnung* de Jurgen Moltmann. (p 244)

‘La esperanza religiosa, que supera toda esperanza natural, debe expresarse a través de las esperanzas humanas. Por no haberlo entendido así, muchos hombres de nuestro tiempo no han establecido una relación suficientemente estrecha entre su fe y sus afanes humanos’. (Daniélou) (p 245)

... Al optimismo lo considera el P. Daniélou como ‘el peor enemigo de la esperanza’ (p 246)

... Como en la filosofía y la historiología de Bloch, la esperanza es en la teología de Moltmann, antes que *Tugend*, virtud, *Prinzip*, principio; ‘principio y fundamento’, para decirlo con una típica expresión ignaciana. De lo cual resulta que su libro, además de ser una reflexión teológica ‘acerca de’ la esperanza, pretenda ser también una teología construida tanto ‘sobre’ la esperanza como ‘sobre’ la fe:... ‘En la vida cristiana, la fe posee el *prius*, pero la esperanza tiene la primacía’, se lee en él. Sin la fe, la esperanza se convierte en utopía inconsistente y evanescente; sin la esperanza, la fe pierde vitalidad y acaba convirtiéndose en fe muerta. Si mediante la fe encuentra el hombre la senda de la verdadera vida, sólo mediante la esperanza puede caminar por esa senda. *Fides quaerens intellectum, credo ut intelligam*, escribió san Anselmo; y con ánimo de completar la doble sentencia anselmiana, no de sustituirla por otra, Moltmann nos dice: *spes quaerens intellectum, spero ut intelligam*. O bien, añado yo: superando la doctrina psicológica de las potencias o facultades del alma, dentro de la cual se movía la mente teológica de Santo Tomás de Aquino, debe decirse que se cree con la inteligencia, desde luego, mas también con la memoria y la voluntad; y que, por supuesto, se espera con la voluntad, mas también con la inteligencia y la memoria. (p 248)

... en toda religión, por necesidad esencial se integran entre sí la fe, la esperanza y la escatología. ¿Cómo? Este es el problema.

Si llamamos religión –‘religación’, según Zubiri- al atenimiento habitual u ocasional del hombre al fundamento de su realidad propia y de la realidad en general, sean cualesquiera el modo de entender y el modo de ejecutar tal atenimiento, esta afirmación se impone: que en la vida religiosa se pondrán religiosamente en acto todos los momentos estructurales de la existencia humana, todas las líneas de configuración y de operación de lo que por naturaleza es el hombre. Ahora bien: a través de las distintas vías por las cuales se actualiza la relación entre el hombre y la realidad –la inteligencia, el sentimiento, la voluntad, la acción-, esa relación puede y tiene que adoptar tres básicos modos cardinales, el pístico, el elpídico y el fílico, concernientes todos a lo que para la persona de ese hombre es la particular realidad con que se relaciona, y respectivamente pertenecientes a las actividades psicoorgánicas que denominamos ‘creer’, ‘esperar’ y ‘amar’. Frente a cualquier realidad, tratando con ella, el hombre, *nolens volens*, cree o no cree algo o duda de algo, espera o no espera algo o desespera de algo, y de alguna manera ama, desama u odia. Cree o no cree, espera o no espera, ama u odia; porque los modos pístico, elpídico y fílico de nuestra actitud ante lo real pueden orientarse positiva, negativa u objetivamente, cuando se configuran en el orden de los hechos y las conductas. (pp 250-251)

Esta triple y esencial condición pística, elpídica y fílica de la existencia humana, activa y expresa ante cualquier realidad, reviste formas especiales cuando es personal la realidad ante la cual se actualiza y manifiesta; más precisamente, cuando trata con otro hombre considerándolo como persona o cuando se relaciona con la Divinidad creyendo que es personal el carácter de ésta; es decir, cuando en su vida religiosa, en su atenimiento habitual u ocasional al fundamento de su realidad propia y la realidad en general, cree y piensa que tal fundamento es un Dios-persona y no sólo un Dios-naturaleza. Se trata de saber cómo en este caso cobran forma nueva el creer, el esperar o el amar y qué relación dinámica existe entre estos tres modos de nuestro trato con lo real.

Ante otra persona, sea esta hombre o Dios, la dimensión pística de la existencia humana pasa de la forma ‘creo que’ o ‘no creo que’ -...- a la forma ‘creo en’ o ‘no creo en’ -...-; actividad esta última que constituye el fundamento natural de la fe religiosa, cuya expresión más genuina no es ‘creo que Dios existe’, sino ‘creo en Dios’. De modo homólogo, el ‘espero que’ de la esperanza ante los eventos históricos -...- se trueca en ‘espero en’: ‘espero en la fidelidad de mi amigo A., espero en mi amigo A’; disposición del alma que se hace religiosa en el ‘espero en Dios’, espero el cumplimiento de las promesas de Cristo-Dios. ‘Espero que’ y ‘no espero que’, ‘espero en’ y ‘no espero en’, dos formas de realizarse la dimensión elpídica de nuestra existencia. Más radical es el cambio cuando se trata de nuestra dimensión fílica; porque su realización positiva pasa de ser el ‘amor de fruición’ a que en definitiva puede reducirse el que nos vincula a las realidades no humanas –‘amo a mi perro’, ‘amo los paisajes de Cástilla’- a ser un ‘amor de donación’ o ‘de efusión’. En efecto, sólo adoptando esta segunda forma llega a ser auténtico el amor personal –sólo dándome a la persona A, o efundiéndome generosamente hacia ella puedo decir con verdad que la amo-, y sólo convirtiéndose en *ágape* o *caritas* es real y verdaderamente religiosa la *philia*, sólo así se trueca ésta de ‘amor de Dios’ y en ‘amor al otro en Dios’. (pp 251-252)

‘Sólo el que cree espera de verdad, y sólo el que de verdad espera, cree’ (Unamuno) (p 252)

Por debajo de todo lo que sobre la mutua relación entre las tres virtudes teologales digan los teólogos, moviéndome exclusivamente en el dominio de la antropología natural, yo pienso

que en la constitución del nexo ‘significación-para-mí’ entre una persona y la realidad con que ella ocasionalmente trate –por tanto: en la génesis de lo que ‘para ella’ es efectivamente tal realidad-, se actualizan siempre y a la vez los momentos pístico, elpídico y fílico de ese nexo; pero por obra de un factor condicionante, en cuya estructura se articulan la personalidad individual, la situación biográfica y la situación histórico-social, aparte, claro está, la índole propia de la realidad en cuestión, uno de esos tres momentos cobra especial intensidad y gobierna psicológicamente la aparición de los dos restantes, bien en su forma positiva (creencia, esperanza, amor), bien en su forma negativa (descreencia, inesperanza, odio o indiferencia objetivadora). Porque, contra el esquematismo o la ligereza en que suelen incurrir los que estudian la psicología de las virtudes teologales, no siempre es equiparable la importancia real y efectiva de cada una de ellas en el alma de quien las vive y ejercita. Más aún: puede incluso acontecer que en una misma alma coincidan discordantemente la forma positiva de uno de los momentos integrantes de dicho nexo y una forma defectiva o negativa de otro: personas que creen con vehemencia y apenas aman, o que aman con entrega y apenas creen, o que en su intimidad viven la contradicción de sentir con intensidad la esperanza –o la necesidad de ella- y no creen con firmeza suficiente en la futura verdad de lo que esperan. Basta contemplar con atención y sensibilidad el mundo en torno para descubrir la grande y a veces dramática variedad de las eventualidades. (pp 253-254)

... En la vinculación creyente, esperante y amante con otra persona, lo fundamental no es *o* el creer, *o* el esperar, *o* el amar, singularmente considerados, sino lo que a tal respecto posee, para decirlo a la manera de Moltmann, el verdadero *prius*: la radical, previa e indiferenciada disposición abierta y aceptante de la persona que luego creará, esperará y amará; disposición en cuyo seno van configurándose psíquicamente la creencia, la esperanza y el amor. y en la génesis de estos hábitos anímicos, su orden respectivo, variable según los casos, viene determinado por la conjunción, la respectiva importancia y el juego recíproco de los cuatro momentos condicionantes antes enunciados: la índole de la persona con quien se está tratando –su condición más o menos creíble, confiable y amable- y la personalidad, la situación biográfica y la situación histórico-social de quien aceptadoramente se abre ante ella. (pp 254-255)

... Cualquiera que sea el modo de concebir el acceso del hombre a las realidades postreras que Cristo prometió –resurrección de los muertos, juicio final, nueva creación de todas las cosas, vida perdurable-, el cristiano, en efecto, afirma: a) Que nuestro mundo, éste que juntos entre sí constituyen el cosmos y la historia, acabará, tendrá un fin. Ahora bien: cualquiera que sea la índole del proceso físico que determine ese fin, y según un modo de perdurar distinto del que nosotros llamamos ‘tiempo’, después de él habrá un *éskhaton* real; tan real, que entonces y sólo entonces, bien que misteriosamente, cobrarán su realidad verdadera, plena y definitiva los entes mundanales. b) Que la aceptación de tal doctrina no es y no puede ser la aquiescencia de la mente a la razonada proposición de unas tesis científicas y filosóficamente convincentes; la veracidad de la palabra promisor de Jesús de Nazaret y la realidad de un suceso histórico radicalmente misterioso, la resurrección pascual de su cuerpo, constituyen el único argumento factual a favor de ella. c) Que dicha aceptación es el resultado de un doble acto de creencia: el que conduce a pensar que, del modo que sea, sigue existiendo ‘algo’ de cada persona humana entre su muerte biológica y la resurrección de la carne, esto es, que la muerte biológica no comporta la aniquilación absoluta de la persona que muere (convicción que todavía pertenece a la dinámica natural del pensamiento) y el que nos lleva a admitir la misteriosa realidad futura de esa resurrección y el advenimiento de una vida perdurable (asentimiento cuyo logro trasciende formalmente la dinámica propia de nuestra razón natural). d) Que la llegada del hombre a esta creencia y a esta confianza transracionales –a esta fe y a

esta esperanza, en el sentido religioso y teologal de ambas palabras- no depende sólo de su libre voluntad de creer y esperar, aunque la exija: en la fe y en la esperanza cristianas se conjugan por modo misterioso esa libre voluntad de creer y esperar y una donación gratuita de Aquel cuya absoluta veracidad y cuyo infinito poder abiertamente se admiten. e) Que, por consiguiente, incluso cuando es firme, la recta vivencia de esa fe y esa esperanza no pueda comportar certidumbre y seguridad; como tal cristiano, el cristiano vive y no puede no vivir en sí mismo los dramas, los afanes, los trabajos –personales y colectivos- de la existencia del hombre en el mundo. (pp 259-261)

2. Escatología e historia.

... la historia no se escribe para *sólo* resucitar y conocer la vida que fue; *también*, y sobre todo, para ayudar al hombre a vivir hacia el futuro. Únicamente así dejará de ser un constante *memento mori*, que no otra sería si se limitase a convertirnos en meros contempladores o convivientes de lo muerto, y pasará a ser un verdadero *memento vivere*. En su quintaesencia, tal es la actitud de Moltmann ante el problema nietzscheano de ‘la utilidad o la desventaja de la historia para la vida’. La historia es un recuerdo de lo que fue al servicio de una intelección de lo que está siendo y de una esperanza de lo que puede ser, vengo diciendo yo desde hace no poco tiempo. (pp 267-268)

... ‘La ciencia histórica -...- tiene en la conciencia griega el mismo significado que el saber sin más; y así la historia, para los griegos, se halla permanentemente referida al pasado. El profetismo, en cambio..., ha engendrado el concepto de la historia como concepto del ser futuro... Ahora el tiempo se vuelve futuro, y el futuro es el contenido principal del recuerdo histórico... En lugar de una edad de oro situada en el pasado mitológico, el futuro escatológico implanta en la tierra una verdadera existencia histórica’. (p 273)

Profecía y promesa, idea del decurso temporal de la humanidad como la historia de la salvación de ésta y del cumplimiento de las promesas divinas, visión de ‘lo divino’ no sólo como el fundamento de lo permanente en lo que cambia, también, y en primer término, como la causa que produce lo nuevo y garantiza la verdad de lo prometido; tales son las nociones en cuya virtud pudo surgir una concepción verdaderamente histórica de la vida personal y colectiva del hombre. Y así, hace años lo apuntó Zubiri, de la ‘potencia’ como poder ser de lo físicamente mudable (la *dýnamis* griega), se pasa a la ‘posibilidad’ como apertura a lo históricamente nuevo (a lo profetizado o prometido por Dios y luego conquistado por el hombre, en el curso de la historia bíblica). (p 273)

... la admisión de un *éskhaton* puramente histórico –que por lo demás, como ya vimos, supone un acto de creencia-, ¿no lleva consigo una futura aniquilación de la historia? Con otras palabras: entendiendo la expresión ‘fin de la historia’ en su más radical sentido, es decir, como definitiva desaparición de la especie humana, ¿puede quedar garantizada la genuina historicidad de *toda* la historia, comprendido en ella, por tanto, ese hipotético estado final suyo, sin admitir el carácter transhistórico del *éskhaton* que se espera? (p 274-275)

... Moltmann propone introducir en la historiología, y por consiguiente en la historiografía, los conceptos de culpa, muerte y resurrección.

El historiador, en tanto que historiador, ¿qué recuerda?... En primer término, lo que se le impone como algo no satisfactoriamente resuelto antaño ni hogaño; algo, en suma, que de algún modo puede ser considerado como *culpa* de los hombres que pasaron y de los hombres que están viviendo, en la medida en que sea vivida la existencia de alguna continuidad entre

aquellos y éstos. Tales recuerdos ‘fuerzan al presente a enfrentarse con ellos, pues en lo dado, cuyo alcance no ha sido aún conseguido, que no ha manifestado plenamente su significación. Con el conocimiento de lo sido y acontecido como culpa, el presente entra en un proceso que no ha encontrado todavía término y solución’. La visión de la culpa como motor de la historia y la historiografía posee, sin duda, validez universal; pero acaso en ciertos países – Alemania...; España, mi patria- tenga esa validez una intensidad y un matiz muy peculiares. Escribió Nietzsche: ‘Los grandes hechos históricos del pasado se me aparecen como cataratas congeladas: imágenes petrificadas por la frialdad de la extinción de la vida... Al contemplar la grandeza de los imperios hundidos, de las culturas sepultadas, de las pasiones extinguidas, de los cerebros muertos, sentimos frío... Los historiadores habitamos ciudades muertas, abramos sombras, recordamos difuntos’. Nada más cierto, cuando la historia escrita es ‘puro recuerdo’. En una primera instancia, la *muerte* es la condición de la materia que el historiador maneja; condición que no desaparece cuando éste –tal es el caso de los doctrinarios de la historiografía positivista- trata de reducir el evento pasado a ‘puro hecho’, a *factum* desnudo. ... el verdadero explorador del pretérito actúa como tal ‘resucitando’ esos hombres y esos eventos muertos. En tanto que conceptos historiográficos, la culpa y la muerte alcanzan su auténtico sentido en la *resurrección*. (pp 275-276)

Ahora bien, ¿en qué consiste la resurrección conseguida por el historiador?... Fundamentalmente, esto: lo que el muerto pudo hacer en vida, no hizo y por el historiador o por quienes le rodean todavía podría hacerse. Más allá de lo que pensó Heidegger, el historiador no es tan sólo un ‘repetidor’ del proceso que dio lugar a las posibilidades sidas, debe ser también un ‘reconquistador’ de la promesa y la esperanza inherentes a las posibilidades no sidas (Zubiri, yo mismo). Para entender históricamente lo que aconteció en el París de 1789, decía yo antes, es preciso tener en cuenta cómo los proyectos y las esperanzas de los revolucionarios franceses se han realizado en el futuro de 1789. Ciertamente. Mas también hay que considerar, añado ahora, aquellos de sus proyectos y esperanzas que no se realizaron; más aún, que, pudiendo haber sido concebidos, no llegaron a concebirse. En esta operación adivinatoria culmina el resucitante ‘levántate y anda’ del historiador cabal. Nada más evidente. (p 276)

... Como objeto intencional de la investigación o como punto de partida para forjar el presente, la *historia escrita* -...- constituye siempre, por así decirlo, una resurrección de los muertos’ (O. Weber). Pues bien, completa Moltmann: ‘Esa resurrección científico-histórica de los muertos es también, e incluso cuando acontece *por así decirlo*, escatología anticipada, acontecimiento final proyectado sobre la historia’. Por tanto, incoada ‘salvación’ de ésta. Tan sólo creyentemente entendida desde la misteriosa resurrección de los muertos que anuncia la escatología cristiana, deja de ser una metáfora feliz y se hace realidad en esbozo la ‘resurrección historiográfica’. (p 277)

... Puesto que la historia es la marcha de la humanidad hacia el definitivo cumplimiento de su *éskhaton*, un carácter de misión le es rigurosamente consustancial, dice ahora Moltmann. Lo cual está indicando que sin ‘misionalizarse’, sin formalizarse según este esencial carácter de la realidad de la historia, ninguno de los momentos integrantes de ella y de los conceptos a ella pertinentes podría ser bien entendido. El hombre se encuentra a la vez *en* la historia, nadando a favor o en contra de los acontecimientos de que es parte, y *sobre* la historia, levantada su cabeza sobre la superficie de esa corriente para contemplarla e interpretarla; *es* histórico y *tiene* historia; existe históricamente, en definitiva, *teniendo* misión y *siendo* misión.

Que la misión sea unas veces concebida de un modo puramente intramundano -...- o que tenga un sentido último formalmente transmudano -...-, que su meta, por tanto, sea *sólo* histórica o sea *también* trans-histórica, es cosa que no afecta a la radical verdad de esta multiforme misionalidad de la historia. Pero una vez más, Moltmann piensa –cree- que sólo una escatología como la cristiana puede dar un cumplimiento real y verdaderamente satisfactorio al ‘hacia’ que para el hombre en todo momento lleva consigo su existencia en el tiempo y sobre el tiempo. (pp 277-278)

(Nota crítica) ... Moltmann edifica su concepción teológica de la esperanza y de la historiología subrayando y cultivando con profundidad, sutileza y consecuencia ejemplares la disparidad y aun la mutua oposición entre la palabra como *logos* y la palabra como promesa, el amor como *philía* y el amor como *ágape*, el Dios de Parménides y el Dios de Abraham y Jacob, el Dios como motor inmóvil de Aristóteles y el Dios vivo y creador del judaísmo y el cristianismo, el desarrollo de lo que en el pasado ya era y la novedad de lo que en el futuro será, la historia ‘desde’ un origen venerable que postula Platón y la historia ‘hacia’ una ultimidad divina que proclama la Biblia. El resultado de su empeño es tan patente como sugestivo. Pero la historiología obtenida, ¿no sería más abarcante, más completa, tratando de integrar unitaria y sistemáticamente entre sí los dos puntos de vista? ¿Acaso el amor cristiano no es ‘a la vez’ *eros*, *philía* y *ágape*, y no es la verdad, también ‘a la vez’, desvelamiento de lo real y confianza en el futuro de lo real?... (p 278)

III. Esperanza y praxis social: La cooperación como imperativo.

Dejando de lado la consideración de los desesperados, y los doctrinarios del absurdo..., tres parecen ser las actitudes principales de la esperanza: la agnóstica, la marxista y la cristiana. El agnóstico dice: ‘Espero, desde luego, que el resultado de mis acciones creadoras logrará algún progreso en mi propia vida, y hasta en la vida histórica de la humanidad; pero no me es posible saber con certidumbre cómo acabará la historia, y por consiguiente no puedo tomar postura ante el problema de la consistencia y el sentido de mi esperanza’. El marxista, a su vez, proclama: ‘Creo firmemente que si mis acciones personales se ajustan a la visión de la historia y del hombre propuesta por Marx, en alguna medida contribuirán a que la humanidad alcance por sí misma el venturoso estado final que su esfuerzo histórico promete y garantiza; estoy seguro, por tanto, de que mi esperanza tiene verdadera razón de ser y verdadero sentido último’. El cristiano, en fin, afirma: ‘Creo que si a mis acciones en el mundo las anima la buena voluntad que predicó Cristo –por tanto, el amor de efusión a los otros hombres y a la realidad en general-, esas acciones tendrán alguna parte en el progreso y en la salvación del mundo; salvación que acontecerá más allá de la historia y que nunca podría ser alcanzada sin la intervención de un poder y un amor superiores a mí y a todos los hombres, el infinito poder y el amor infinito de Dios’. Tres actitudes ante la esperanza en el mundo distintas, sin duda, entre sí, pero, cualesquiera que sean el modo y el grado de su respectiva verdad, lícitas las tres. Y puesto que las tres son lícitas y forman multitud los hombres que hoy las profesan, ¿no es cierto que *deben* coexistir y, en la medida de lo posible, cooperar? La diversidad en la realización social de la esperanza impone, simplemente en nombre del *faor play*, el imperativo de la cooperación entre todos los esperanzados. Modificando la famosa consigna de Marx, habría que gritar: ‘¡Esperanzados de todos los países, uníos!’ (pp 279-280)

Para ser fecunda y seria, para no caer en la mera delicuescencia sentimental, esa cooperación debe apoyarse sobre un presupuesto, aspirar a una meta y someterse a unas reglas.

El presupuesto: admitir sin reservas -...- la posibilidad de una aproximación asintótica a la total desaparición del dolor y la injusticia sobre la superficie de la tierra. ¿Es posible una vida

terrenal en la que hayan desaparecido totalmente el sufrimiento y la iniquidad? El mal físico y el mal moral de los hombres, ¿pueden ser científica y socialmente erradicados, como lo han sido o lo serán el paludismo o la lepra? Por mi parte, no lo creo, aunque pueda pensarlo; pero me siento en la grave obligación de creer y pensar que, con su inteligencia, su trabajo y su abnegación, el hombre puede por sí mismo lograr que el dolor y la injusticia sean cada vez menores en el mundo; que se aproximen asintóticamente, por tanto, al imposible cero de su existencia. En esta soberana empresa, ¿hasta dónde podrían llegar, unidas entre sí, la ciencia, las técnicas de ellas derivadas y la resuelta voluntad de una reforma social constantemente perfectiva? Responderé con la expresiva y esperanzada locución francesa que dice: *Qui vivra, verra*.

Tal actitud ante las posibilidades de la acción histórica del hombre obliga a discernir -...- dos formas en la realización de la esperanza cristiana y, por consiguiente, dos modos en la operación del cristiano en el teatro del mundo, los dos directa o indirectamente referibles a la ética paulina. En las situaciones-límite de su existencia y de la historia, el seguidor de san Pablo deberá esperar *in spe contra spem* (Rom 4, 18): ‘en esperanza’, respecto de lo que Cristo prometió a los hombres; ‘contra esperanza’, respecto de unas expectativas naturales que en aquel momento parecen ser máximamente desfavorables. En la hora de la de la persecución o del cautiverio, ésta debe ser la regla. Pero en el curso ordinario de la vida personal y de la vida histórica, la implícita norma paulina obliga a esperar *in spe ultra spem*, porque ‘en esperanza debe arar el que ara, y con la esperanza de conseguir el fruto debe trillar el que trilla’ (I Cor IX, 9-10): ‘en esperanza’, respecto del término intramundano a que nuestras acciones puedan conducirnos; ‘allende la esperanza’, respecto del límite puramente terrenal que esas acciones nunca podrán rebasar y hacia el *éskhaton* transmundo en que definitivamente se consumará su sentido histórico.

La meta: aquella que pueda ser alcanzada mediante la leal colaboración entre quienes confiesan esas tres actitudes básicas ante la esperanza. Desde un punto de vista meramente formal, esto es, relegando a cada una de las diversas situaciones históricas el contenido y la táctica de la cooperación, yo veo la meta permanente de ésta como un círculo de exigencias y finalidades entre la justicia y la libertad. ‘¿Para qué la libertad? Para que la justicia se realice del mejor modo en la vida de los hombres. ¿Para qué la justicia? Para que los hombres, dentro de las posibilidades que el mundo y la sociedad consienten, logren vivir y ejercitar la libertad’. Sólo así podrán tener sentido aceptable el famoso ‘Libertad, ¿para qué?’ de Lenin y el no menos famoso *laissez passer, laissez faire* del liberalismo originario.

Las reglas: aquellas en cuya virtud tal cooperación pueda ser posible y fecunda. Más clara y precisamente: por parte de cada una de esas tres actitudes ante la esperanza, el solemne compromiso de respetar la existencia real y la real libertad de las otras dos, cualquiera que sea la situación de hecho en que ella históricamente se encuentre. Un marxismo imperante para el cual el liberalismo y el cristianismo –o el islamismo, o el budismo- sean ideologías que no merecen sino el exterminio, no permitirá que la esperanza ante el futuro florezca más allá del área de sus fanáticos. Un cristianismo que de alíe con el poder civil para lograr que el agnosticismo y el marxismo no gocen de vigencia pública –o, como dice Moltmann: un cristianismo que desaloje de su vida terrena la esperanza en el futuro escatológico, trasladándolo íntegro a un más allá o a la eternidad-, acabará dejando la esperanza en las manos de quienes sobre la tierra predicán la conquista de un futuro mejor. (pp 280-282)

... ‘Vive y actúa como si de tu esfuerzo dependiese que se realice pronto lo que esperas o desearías poder esperar’. Así quisiera, así quiero vivir yo en la historia. Muy bien sé que muchas veces vivo así; pero cuando no lo hago, puedo al menos sentir en mi alma la desazón de no haberlo hecho. (p 282)

CITAS SUGERENTES

INTRODUCCIÓN: HISTORIA DEL ESPERAR HUMANO: 15-16 (S. Agustín); 18 (Santo Tomás de Aquino); 19 (S. Juan de la Cruz); 22-23 (Lutero); 28 (esperanza de los desengañados); 29 (crisis contemporánea: “yo soy mi libertad” bajo un cielo sin Dios); 30 (la historia ha dejado de ser previsible: se ha quedado sin pasado y sin futuro. Angustia); 30-31 (Heidegger: vivir y crear poniendo su pie en la nada); 32 (Sartre: el hombre como pasión inútil: ni esperanza ni desesperación: inventar los propios valores); **33-34** (G. Marcel: la vida es prueba. Desde un “yo espero en ti”, se abre creadoramente a la esperanza: la plegaria) **34-35** (hay crisis histórica cuando se quiebra el sistema de creencias. Estructura pística, elpídica y fílica del hombre: somos nuestras creencias, nuestras esperanzas y nuestras dilecciones. Si éstas desaparecen, persiste la estructura); **TEORÍA DE LA ESPERANZA: 35-37** (Minkowski: en el hombre la dimensión de futuro tiene la primacía. Ante lo inmediato: actividad y espera; ante lo mediato: deseo y esperanza; ante lo Absoluto: plegaria y acto ético. *La espera* pone la vida ante la perspectiva de la muerte: temor, ansiedad y angustia. *La esperanza* orienta hacia un porvenir más lejano, lleno de promesas. Hacia dentro la esperanza va más lejos que la espera. Vive más dentro de sí mismo que quien aguarda. La plegaria como algo prerreligioso. Nos elevamos sobre nosotros mismos > misterio); 38-39 (Le Senne: la esperanza: el ser de un no ser. Distinguir entre esperanza infinita –metafísica-, y las esperanzas concretas. La esperanza infinita, si se determina, se corrompe. Pero el cuerpo ¿no es condición pasiva?); 39 (la esperanza como “estructura fundamental de la vida”); 40 (Brednow: la vida sin esperanza es difícilmente visible); 42 (Bloch: conciencia anticipadora: seguridad subjetiva frente a la probabilidad objetiva); **43-44** (hay que abrirse a una antropología de la esperanza de la esperanza. La “crisis de la cultura moderna”: debe y tiene que abrirnos a horizontes más justos, más humanos, más personales, ¿más religiosos?); **LA REACCIÓN CRISTIANA:** 45 (reacción cristiana: carácter colectivo de la esperanza y no deja fuera este mundo); **INTRUDUCCIÓN COSMOLÓGICA AL ESTUDIO DE LA ESPERANZA: 49** (un futuro previsto bloquea: Burckhardt); **EL FUTURO DEL VEGETAL Y DEL ANIMAL:** 58-59 (el animal está a la espera); 59-60 (impulso vital del animal: anticipación expectativa y recuerdo); 64 (el animal es capaz de ‘espera’, no de ‘esperanza’); **EL PROYECTO COMO FORMA PRIMARIA DE LA ESPERA HUMANA:** 68-69 (“el hombre es el animal que puede decir que no” [Scheller], “el hombre es el animal que puede prometer” [Nietzsche]. Es una vida, no sólo suprainstintiva sino suprasituacional); 69 (la espera humana es indefinida); 70 (lo anímico es algo exigido por el cuerpo como condición de su estabilidad fisiológica y dinámica); 70-71 (todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico); 71-72 (la forma propia de la espera humana es, pues, el proyecto); **INTRODUCCIÓN NEUMATOLÓGICA AL ESTUDIO DE LA ESPERANZA:** 77 (el concepto de espíritu es rigurosamente cristiano); **LA ESPERA DEL ESPÍRITU ENCARNADO:** 79 (instantaneidad de la vida espiritual del hombre); 81 (adivinación, magia, ciencia: pretenden el dominio y conocimiento del futuro: condición espiritual el hombre); 81 (por una exigencia inexorable de su realidad –libertad-, el espíritu encarnado se ve obligado a existir proyectando su propio futuro); **LA EXPERIENCIA DE LA REALIDAD:** 84 (la realidad es ineludible para el ser humano); 84 (la realidad es resistente: con lo que nos topamos); 85 (la realidad es asombrosa y es creíble y credenda); 85 (la realidad es inteligible); 86 (la inteligencia no agota la realidad); 86 (la realidad es poseible. Es a la vez misterio y problema); **PROYECTAR Y PREGUNTAR:** 88 (el proyecto es

volición y pregunta. “Ser” es lo que yo quiero de la realidad: “ser” médico... Pero para poder llegar a ser eso tengo que preguntar y preguntarme); 88 (quien proyecta, pregunta, y al revés); **PREGUNTA Y POSIBILIDAD:** 90 (el hombre puede hacerse preguntas, cuya respuesta sabe imposible: el ámbito de la mente humana es infinito); 92 (en la pregunta ¿a qué pregunta? A la realidad. ¿No se dirige a un “quién” distinto del interrogante y merecedor de crédito?); 93 (fracaso, muerte y despersonalización pueden hacer que “no sea” lo que aspiraba a ser. Si la pregunta es una pretensión de ser, incluye el “no ser”); **LA CREENCIA EN W. JAMES Y ORTEGA:** 95 (cfr la creencia según W. James); **96** (Ortega: oposición entre ideas y creencias: en nuestras creencias vivimos, existimos y somos); **97** (el hombre no le queda otro remedio que “vivir de crédito”, atendido a sus “creencias”. Las creencias pueden perderse por volitización o por intelectualización. Las ideas pueden convertirse en creencia y ésta en ideas: Marías); **¿QUÉ ES LA CREENCIA?:** 98 (creencia: psicológica: conexas con la afectividad, voluntad e inteligencia y por la que discernimos lo que lo que para nosotros es real o no; moral: todo aquello somos capaces de sufrir y morir; metafísica: estructura básica por la que el hombre siente como “realidad efectiva” la constitutiva “a la abertura a la realidad” de su ser: hay necesariamente algo sin lo cual no le sería posible existir); 98-99 (a la índole credente el hombre se corresponde la condición credenda de la realidad); 99 (sólo por la perduración de unas cuantas creencias puedo sentirme hoy “el mismo” que ayer. El hombre cree a través de su vocación); **FIRMEZA DE LAS CREENCIAS** 102 (aunque la fe proceda del oír, su confirmación procede del ver. “La se parece al acto del que duda u opina” [Santo Tomás]); 103 (aquello que el hombre desea y estima que puede conseguir, cree que lo conseguirá: e aquí nace la fiducia); 103 (la pregunta me abre a la vez al ser y a la nada. La creencia y la confianza me abren al ámbito del ser, de la realidad: cfr investigación); 104 (toda pregunta es simultáneamente una pretensión de “ser” y de “nada”); **LA OBRA CREADA:** 106 (la historia no es desarrollo ni evolución, sino que se aproxima a una cuasi-creación); **LA ACTIVIDAD CREADORA: SUS NOTAS DESCRIPTIVAS;** 108-114 (notas de la actividad creadora: originalidad, osadía, gratuidad, la contingencia, la abertura ala infinitud, el gozo doloroso); **LA PREGUNTA A OTRO:** 115 (cuanto interrogo, convivo, me dirijo a un quién); **LA PREGUNTA EN SOLEDAD:** 116-117 (¿a quién se pregunta? A la realidad que no es el que pregunta pero que está en ella. El “yo-ello” hace siempre referencia a un tácito “yo-tú”); **EL ‘TÚ’ ABSOLUTO:** 118 (el hombre creador –el hombre en cuanto persona– remite a una instancia fundante y donadora); **ESTRUCTURA DE LA ESPERA HUMANA:** 119 (estructura e la espera human: esperar será, por lo pronto, preguntar); 119-121 (siete momentos de la espera: la finitud, la nada, la realidad, el ser, la infinitud, apertura a lo fundante y la comunidad); **LA ESPERA COMO HÁBITO ENTITATIVO:** 124 (el hombre no puede no esperar); 124 (mi espera me hace aspirar a seguir viviendo “como hombre” y “como yo”); **LA ESPERA COMO EXPECTACIÓN Y COMO CREACIÓN:** **132** (la espera inane: “pasar el tiempo”. El sujeto es un “se” impersonal); 132 (“matar el tiempo”: aniquilar toda posibilidad antes de nacida); **133** (espera circunspectiva: pretende alcanzar un bien –placer- y evitar un mal –dolor-: “hacer lo pertinente”); **134-135** (esta espera es la del hombre moderno: tiene como supuesto la desconfianza y como utopía la autosuficiencia. Significación elpidológica de la prevención, la organización racional y la técnica. Es más el “cuento con” que el “espero en”. Lo inesperado perturba: decepción > hábitos contrapuestos: el optimismo y la desesperación. De espaldas a la propia muerte: prestigio en estas personas de la eutanasia); **135** (espera radical: entrega a una vocación personal que cuenta con el fracaso y la muerte); **135-136** (vocación: propone, no impone al hombre lo que tiene que hacer e tal modo que sin o la acepta libremente dejamos de ser *eo ipso* nosotros mismos); **136** (vocación: el quehacer sin el cual no poríamos segur siendo nosotros mismos: muerte biográfica. “Aburrimiento” [*ab-horrere*]: enojoso sentimiento de hacer algo para lo cual somos ‘cadáveres biográficos’); 136-137 (vivimos en nuestras

creencias y de nuestras creencias. Cfr relación de la vocación con la creación y la creencia); 138-139 (vínculo entre vocación, sumo bien y muerte); 140 (esperanza y magnanimidad: “sin que la muerte estorbo al ojo sea”); **ESPERA CONFIANTE Y ESPERA DEFIANTE: SUS FORMAS**; 141 (disgusto); 141 (despreocupación); 142 (la desesperación: espera temiendo que no será); **142-143** (optimismo [esperanza confirmativa]: el que habitualmente confía en el cumplimiento e sus previsiones); **LA ANGUSTIA: 143** (espera radical [auténtica]: espera vocacional: asume la posibilidad de la muerte, o la espera vocacional del sumo bien); 144 (creador por vocación pretende que su obra no sólo sea, sino que “sea siempre”. Pero la muerte convierte en problemática esta pretensión); 145 (concepción griega y cristiana del siempre); 146-147 (cfr angustia); 148 (cfr angustia ante la muerte. No es lo mismo “¿Qué voy a ser yo?” que “¿Qué va a ser de mí?”); 149 (ambivalencia del sentimiento confianza-defianza. Por desesperanzada que sea la ‘desesperanza’, no deja de ser ‘espera’); **149** (el suicida espera en el ‘ser’ y desespera del ‘vivir’...); 151-152 (la espera auténtica y defiante se expresa bajo la forma de angustia y desesperanza. Por otro lado la espera auténtica y confiante se expresa como esperanza genuina); **GÉNESIS DE LA ANGUSTIA: 153-154** (la constitución psicosomática, el mundo social al que se pertenece y el tipo de vida personal, condicionan la orientación hacia la esperanza o hacia la angustia. Pero el ser humano es suprasituacional); 154 (lo repetido llegará a hacerse real); **154-155** (la adhesión real a una creencia condiciona el ejercicio de mi libertad y el modo de vivir y entender la libertad misma: un cristiano no vive y no entiende su propia libertad como un deísta o un ateo); **155** (tres modos de entender la libertad: como ejercicio, como liberación, como constitución libre. La religación, por la que el hombre existe le confiere su libertad. Sin religación y sin religante –Dios- la libertad sería para el hombre radical desesperación); 155-156 (¿cómo el hombre puede encubrir a Dios? Porque su “vida”, a veces, la oculta la verdad de su “ser”. Cuanto más se vive es más difícil ser persona: una vida rica, complejo y eficaz –la moderna- suele ocultar al hombre su radical religación, su relación con Dios. No endiosa la vida la vida pero sí la persona. El ateo hace de sí un dios); **156-157** (el europeo ha seguido creyendo que una acción humana es tanto más valiosa cuanto más ‘exclusivamente humana’ es, cuanto menos apele a la Divinidad. Prestigio secular de las actitudes y conductas ‘desligadas’); 157 (la angustia y la desesperanza han logrado una prestigiosa vigencia social); **LA ESPERA NATURAL: 158** (nuestra “espera vital” tiende naturalmente a ser “esperanza”); 160 (esperanza y desesperanza como hábitos); **DESCRIPCIÓN DE LA ESPERANZA: 162** (Bellow: esperanzas: objetos determinaos; esperanza: estado del alma); 163 (Marcel: esperanza genuina: objeto imprevisible y gratuito; esperanza espúrea: se refiere a la previsión y cálculo); 164 (formas de la esperanza: esperanza trivializada o despreocupación; esperanza confirmativa u optimismo: esperanza auténtica o radical. Pero todas apuntan a un “ser feliz” y a un “ser siempre”); 165-166 (una confianza que no se refiera a la vez a la *virtus propria* del esperante y la *virtus aliena* a la realidad es extraña a la verdadera esperanza); 166 (por ser ‘coligente’, la inteligencia humana se ve obligada a pasar del ‘algo’ de lo entendido al ‘todo’ a lo que lo entendido pertenece. ‘Confiar’ es ‘fiar-con’); 167-168 (la confianza en ‘algo’ implica la confianza en el cosmos, en la vida biológica y en los hombres); **OBJETO DE LA ESPERANZA: 170** (¿qué es lo que espera el esperanzado?: ‘ser hombre’, ‘ser él mismo’, ‘ser más’); 171 (la autorrealización, la felicidad); **172** (nuestro apetito de felicidad nos proyecta siempre a la trascendencia. El bien que el hombre espera es el sumo bien: participación del Sumo Bien trascendente. Lo natural en el hombre es abrirse a lo trans-natural. Cfr descarrío del Superhombre y del marxismo); 172-173 (la trascendencia del objeto que la esperanza espera no es un “más allá”, sino el último y definitivo término de referencia de nuestro cotidiano esperar); 173 (esperanza genuina: hábito psicológico en que de modo afirmativo se expresa tempóreamente la religación del hombre); **173-174** (el hombre desesperanzado: edificación desligada y autónoma no referida al *ens fundamentale* de su *religatum esse*)

SUJETO DE LA ESPERANZA: 175-176 (el proyecto, la pregunta y la creación son las formas naturales de la precariedad humana; la plegaria –*precaria*- es su forma religiosa); 176-177 (el ser siempre en el hombre es ser hacia. Todo espera en el hombre: deseo y voluntad; inteligencia; el cuerpo, la acción y la memoria); **178** (el objeto de la angustia es la nada. Falsa esperanza de los estupefactos. El trance creador, el enamoramiento y la experiencia mística: vivencia de un “instante infinito”); 179 (en la esperanza, el ahora es un ‘todavía’ implantado en mi ‘siempre’ forzado a ‘no ser todavía’); 179-180 (la esperanza para el católico y el protestante: cfr San Francisco de Sales y Kierkegaard); **181** (sólo ante el Tú que sirve de último y gratuito fundamento a la realidad de todos los posibles ‘espero que’, es posible nuestra esperanza); 181-182 (el sujeto de la esperanza humana es un ‘yo en el universo’, un ‘yo con el universo’); **ASCÉTICA DE LA ESPERANZA: 183** (en el seno de una circunstancia adversa, sólo una voluntad vigorosa y tenaz –*spes contra spem*-, podrá hacer esperanza la espera. Como contrapartida el optimismo o la desesperación); 184 (ascética de la esperanza: consideración de la vida como prueba, la práctica del sacrificio, la creación y la meditación de la muerte); **184** (la vida es prueba o es absurda. Desde el momento en que el hombre “hace suyo” el dolor inevitable, su misma aceptación le revela que el sufrimiento no es absurdo, aunque lo parezca, que la aflicción tiene un sentido); **185** (la dificultad posibilita la paciencia y la resignación); 185 (sentido del sacrificio); 187-188 (meditar sobre la propia muerte); **188** (el hombre actual está exclusivamente ordenado a la seguridad y el goce. La soberbia el pensamiento se resiste a concebir y aceptar lo inexperimentable. La esperanza genuina no puede ser certidumbre); **DEFORMACIONES DE LA ESPERANZA:** 189 (la genuina esperanza nos abre la existencia al ámbito de una realidad transnatural); 189-190 (naturalización: Spencer, Hegel, Marx y Comte); 190 (esperitualización de la esperanza: Marcel y Le Senne); **BEATA SPES:** 191 (la esperanza sólo puede ser genuina siendo de alguna manera religiosa); 191-192 (investigadores actuales se han apoyado expresa o tácitamente sobre una creencia y una esperanza en las virtualidades de la ‘Divina Naturaleza’, en la “Divina Materia”); 192 (‘beata spes’ Tit 2, 13); 193 (la resurrección de Cristo como una regeneración de nuestra naturaleza); **ESPERANZA, HISTORIA Y ESCATOLOGÍA:** 195-196 (el hombre como “pasión inútil”: Sartre); **ESPERANZA, HISTORIA Y UTOPIA: BLOCH:** 196-197 (Hegel, Comte, Marx: la historia tiene un sentido inmanente, racional y confortable); 200 (Bloch ha convertido la esperanza en principio: hunde sus raíces en el hombre y en la realidad); 204-205 (la ‘fe en Dios’ habría quedado definitivamente sustituida por la ‘fe en el hombre’: Bloch. Pero el hombre ¿no necesita una realidad transhumana?); 205-206 (‘donde hay esperanza, hay religión’, ‘sólo un ateo puede ser buen cristiano, sólo un cristiano puede ser buen ateo’: Bloch); 206-207 (cfr ateísmo de Feuerbach, Schelling y Marx > resolver definitivamente el conflicto del hombre con la naturaleza y consigo mismo); 207 (la escatología como utopía realizable); 208 (el *homo absconditus* como alternativa al *Deus absconditus*); 208-209 (callejón sin salida de la utopía social > aburrimiento y muerte); 209 (la muerte como la más dura ‘no utopía’); 210-211 (contraposición entre el instante y la duración temporal. El núcleo de la existencia sería extraterritorial); **SUJETO Y OBJETO DE LA ESPERANZA HISTÓRICA:** 212-213 (la naturaleza y la humanidad [Bloch]: “la naturaleza espera en mí, conmigo y en mí”); 212-213 (Bloch: niveles de esperanza); 214 (no hay razón sin esperanza ni esperanza sin razón); 215 (¿cómo el qué se convierte en quién?); 215-216 (interrogantes para la antropología bloquiana: ¿cómo la naturaleza ha llegado a ser humana?); 217 (problema de que la ingestión inconsciente de un fármaco suscita actos de intelección, de creación o de esperanza genuinamente ‘espirituales’); 218-223 (¿quién espera en la esperanza auténtica? 1º, la realidad psicoorgánica; 2º, la humanidad entera: mi esperanza es biológica, social e histórica; 3º, la entera realidad psicoorgánica del esperante: la materia se humaniza con la existencia del hombre. Rom 8); 223-224 (qué es lo que hace esperar); 224-225 (repulsa de Bloch a la psicología profunda); 227-228 (cfr lo que sucede en el hombre y en

el mundo cuando se produce un deseo esperanzado); 230-231 (¿qué se espera?); 232-233 (tres actitudes ante la posibilidad del sumo bien: actitud Narciso, actitud Prometeo y actitud de Pigmalión: Feuerbach, Marx y cristianismo); **236-237** (contraposición entre la esperanza de Bloch y la de Laín: ¿terrena o espiritualista?); **ESPERANZA, PROMESA Y ESCATOLOGÍA: MOLTSMANN**; 240-241 (la esperanza cristiana: no es doble sino continuada); 248 (en Moltmann la fe no es una virtud sino un principio: “en la vida cristiana, la fe posee el prius, pero la esperanza tiene la primacía, *spes quaerens intellectum, spero ut intelligam*); 250-251 (en la relación del hombre con la realidad hay tres modos básicos: el pístico, el elpídico y el fílico); 251-252 (estas tres actitudes cuando se relacionan con un Dios personal); 252 (“sólo el que cree espera de verdad y sólo el que de verdad espera, cree”: Unamuno); 253-254 (condicionamientos de estas tres dimensiones); **ESCATOLOGÍA E HISTORIA**: 267-268 (la historia no sólo mira al pasado, sino al futuro); 273 (historia para los griegos y los profetas: en lugar de una edad de oro, un futuro escatológico); 273 (de la potencia como poder se pasa a la posibilidad); 274-275 (¿fin de la historia? ¿siempre hay que contar con un *ésjaton*?); 275-276 (en tanto que conceptos historiográficos, la culpa y la muerte alcanzan su auténtico sentido en la resurrección); 277-278 (el hombre es histórico y tiene historia; existe históricamente, en definitiva, teniendo misión y siendo misión); **ESPERANZA Y PRAXIS SOCIAL: LA COOPERACIÓN COMO IMPERATIVO**: 279-280 (cooperación de todos los esperanzados: agnósticos, marxistas y cristianos); 280-282 (una aproximación asintótica a la total desaparición del dolor y la injusticia: que sean cada vez menores. Cfr dos modos de realización de la esperanza cristiana: en situaciones límite *in spe contra spem*; en el curso diario *in spe ultra spem*, hacia un *ésjaton* transmundano. Cooperación, cuya meta permanente sea un círculo de exigencias y finalidades entre la justicia y la libertad)