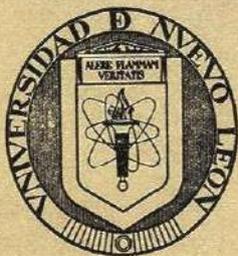


HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

14



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1973

y al trabajo de los demás" (Abbagnano). Ciencia comprometedora de la realidad entera, la filosofía avizora la Verdad que la trasciende y la guía. Es en esta verdad del ser, precisamente, en la que alumbra sus explicaciones fundamentales. Si la filosofía es la forma más alta de la experiencia humana totalmente racionalizada, filosofía y vida son, en el fondo, una misma cosa. Quienes se creen emancipados de cualquier filosofía, menospreciando el rigor de la disciplina y las aportaciones de sus más ilustres representantes, no pasan de ser —al fin animales racionales— "filosofillos" diletantes, constructores de vanas especulaciones que —dicho sea con implacable sinceridad— salen sobrando. Hoy como ayer —y acaso la circunstancia de este siglo sea más apremiante que la de los siglos pasados— el imperativo socrático: "gnosce te ipsum" conserva toda su vigencia. Así lo pensamos, por lo menos, quienes entendemos la filosofía como un imprescindible menester de ubicación y de autoposición.

MEDITACION SOBRE LA ESPERANZA

JOSÉ R. SANABRIA
Universidad Iberoamericana

Se debe herir de muerte a la esperanza terrestre pues solamente entonces nos salva la esperanza verdadera.

KIERKEGAARD

ES MUY COMÚN pensar y expresar que nuestro tiempo es peculiarmente anticristiano. La Edad Media —se afirma— fue una época medularmente espiritualista, esencialmente cristiana. En el siglo pasado empezó la descristianización, que ha culminado masivamente en el nuestro. La verdad es que desde la Edad Media nuestro mundo, en un largo proceso, ha ido dejando de ser cristiano.¹

Solamente unos cuantos miopes niegan que la cultura occidental esté inspirada e informada por el cristianismo. De tal manera que nuestra cultura, con sus luces y con sus sombras, sería impensable al margen de la concepción cristiana del hombre y del mundo.

Pero así como sería insensato negar la realidad histórica del influjo del cristianismo en la cultura occidental, también lo sería negar que estamos viviendo una época fundamentalmente anticristiana. Y aún algunos aseguran que nuestra época es *postcristiana*. Ya en el siglo pasado se afirmó que el hombre es el dios del hombre —*homo homini Deus*—. Antes, la historia era casi exclusivamente historia sagrada: Dios intervenía en todos los acontecimientos humanos y mundanos. Pero el hombre empezó a cuestionar su naturaleza y su origen, su destino y su fin: ¿y si el hombre no fuera más que

¹ Recuérdense los conocidos libros de P. Hazard *La crisis de la conciencia europea y El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Igualmente *La decadencia de Occidente* de SPENGLER, *La situación espiritual de nuestro tiempo*, de JASPERS y *Una nueva Edad media* de HUIZINGA.

hombre, es decir, producto de la evolución de la materia eterna? ¿Y si la creencia en un Absoluto no fuera más que la proyección ilusoria de un ente finito condenado a sufrir una contingencia radical? ¿Y si la existencia humana, esencialmente menesterosa y precaria, no tuviera más sentido que hacerse a sí misma a través del tiempo y de la historia?

Parece que el hombre de nuestros días ha llegado a la conclusión de que no le queda más que aceptar, en callada resignación, la tarea de "inventar cada día su propio camino" bajo un cielo sin Dios y en un mundo hostil y absurdo.

I

Si la descristianización de la cultura y de la vida empezó desde hace siglos, en nuestros días tiene características peculiares. Una de ellas es que antes la descristianización era más bien *individual*, ahora es *masiva y social*. Otra es que antes los creyentes eran *mayoría* y los no creyentes eran *minoría*; ahora los no creyentes son *mayoría* y los creyentes son *minoría*. Los creyentes han quedado reducidos a pequeños grupos, cada vez más insignificantes. Antes se creía que los valores cristianos tenían vigencia; ahora, de hecho, grandes masas creen que tales valores son totalmente inoperantes o ni siquiera se preguntan por su vigencia o falta de vigencia. Más explícitamente:

a) Grandes masas —de proletarios, intelectuales o pseudointelectuales, y estudiantes, predominantemente— viven y actúan, de hecho, al margen del cristianismo y aun de cualquier religión. Son personas en cuyo horizonte de vida no aparece la idea de un Dios ni de un más allá.

b) Grupos *anticristianos* para los que la religión es el blanco de sus ataques y de sus polémicas. La combaten a veces no tanto como religión sino como posición temporal de naturaleza política, social o ideológica.

c) Multitudes cristianas en cuyas vidas el cristianismo es una forma inerte, un lastre que van arrastrando inconscientemente. De hecho pertenecen a la primera categoría aunque todavía conservan un elemento religioso por tradición o por herencia.

d) Núcleos cristianos *tradicionalistas* que conciben el cristianismo como una doctrina que defender polémicamente, como "causa" o como "cruzada" por la que hay que pelear, y no como un modo de vida.

e) Grupos de cristianos *progresistas* para los cuales el cristianismo, la religión, se reduce a una actividad sociológica, a una labor de secularización de lo sagrado, a una veneración del mundo, o —como dice Maritain— a una

especie de arrodillamiento ante el mundo.² Es decir, la religión para ellos es una actividad puramente humana y temporal. "¡Completa temporalización del cristianismo!".³ Inmanencia total.

Tal actitud —piensa Gustave Thibon— "corta los puentes, entre el hombre y Dios, la tierra y el cielo. Una religión que disuelve lo eterno en la historia y que rechaza, como adherencia de un pasado para siempre concluso, prácticas y ritos que son el punto de inserción de lo infinito en el espacio y de lo eterno en el tiempo, tal religión no será más que un vago humanitarismo, sin forma y sin contenido. En ella, la prostitución a los ídolos del siglo se reviste del vocablo halagüeño de 'apertura al mundo'; la mescolanza y la confusión se presentan como un progreso hacia la unidad; la deserción se disfraza de 'superación'".⁴

f) Una minoría —más numerosa de lo que se cree— de cristianos que viven su cristianismo con fe viva, con esperanza virtuosa y con un gozoso sentido de la trascendencia. Para ellos el cristianismo es ante todo vida y entrega, consagración y compromiso. Pero estos cristianos necesitan heroísmo porque en nuestros días apenas quedan "formas" histórico-sociales en las que se pueda fácilmente verter el cristianismo. El hombre actual que quiera ser de verdad cristiano necesita realizar un penoso esfuerzo que le permita vivir en circunstancias totalmente ajenas u hostiles a la religión. Por ello su vida es un contrasentido constante: hay fricción entre el ser cristiano y el entorno social y cultural de nuestro tiempo.

¿Quiere esto decir que vivimos en una época secularizada? Muchos afirman que es una época postcristiana, posteísta.

Distíngase secularización de secularismo. *Secularización* es un proceso histórico por el que la sociedad y la cultura se han ido independizando del control de la religión y de la Iglesia. En cambio *secularismo* es una ideología, casi una religión, que niega lo trascendente. La secularización o secularidad admite la trascendencia, pero niega su influjo en el mundo; el secularismo niega la existencia misma del trascendente. El secularismo —asegura G. Vahian— "es una forma de religiosidad para la cual lo presente y lo inmanente están investidos con los atributos de la eternidad y de la trascendencia".⁵

Tal vez no sería exagerado afirmar que la religiosidad en nuestros días es una extraña mezcla de cristianismo, secularidad y secularismo porque en grandes núcleos todavía quedan algunos ritos cristianos, al menos como vestigios

² Cfr. *Le paysan de la Garonne*, Desclée de Brower, París 1966, p. 85.

³ Id. *ibid.* p. 88.

⁴ En el prólogo de *El silencio de Dios* de R. GAMBRA, Ed. Prensa Española, Madrid 1968, pp. 13 y 14.

⁵ *La muerte de Dios*, GRIJALBO, Barcelona 1968, p. 75.

de un pasado que no volverá. No es propiamente que el hombre actual sea ateo, simplemente no le interesa la cuestión de Dios. O sea, vivimos en una época no *antieristiana* sino *postcristiana* aunque todavía religiosa. Así lo expresa terminantemente P. Ramsey:

“No es que no tengamos dioses, más bien los tenemos de sobra. Al igual que los atenienses *pre*cristianos, nosotros los *post*cristianos somos un pueblo muy religioso. Sobre nosotros han vuelto a prevalecer pálidas sombras de las divinidades paganas —del sexo, del hogar, de la guerra, de la ciudad, de la civilización y de los espacios siderales—.”⁶ Y es que actualmente el hombre es el que se fabrica sus propias divinidades.

“La adoración sigue adelante, es cierto, —prosigue Ramsey—, pero hacia divinidades que son producto de la fértil mente del hombre y cuya vitalidad se limita a la que les confiere su identidad con la vitalidad cultural del hombre.”⁷

En esta era *postcristiana* se llega a afirmar que los fundamentos mismos de nuestra cultura nos hacen impermeables a la concepción del cristianismo. La razón de ello es sencilla: “la visión del mundo del cristianismo es trascendente, mientras que la nuestra es immanente; la divergencia no es sólo teológica, sino también cultural. La nivelación puede advertirse no sólo en el derrumbamiento de la fe y en la búsqueda de coherencia que lo acompaña; también puede verse en el reino de lo social y de lo político”.⁸

En esta situación cómo resplandece la verdad de la frase de Taine: “ningún hombre sensato puede ya esperar”. O lo que es lo mismo: si Dios ha muerto, ha muerto con Él la esperanza. ¿Es verdad? Muchísimos no aceptarán la equivalencia. Porque, de hecho, hay tres actitudes radicales del hombre —iba a decir: constitutivas del hombre—, tres modos determinantes del sentido primario de la existencia humana: creer, esperar y amar. El hombre —todo hombre— necesariamente *cree* en la realidad de algo (un Dios personal, la autosuficiencia de la naturaleza, la necesidad del *destino*, etc.); *espera* la realización de tales o cuales acontecimientos, espera algo porque vive en radical menesterosidad; *ama* porque *está hecho* para amar y por lo menos se ama a sí mismo.

En la raíz ontológica de su existencia el hombre es fe, esperanza y amor. Porque la necesidad de creer, esperar y amar pertenece a la esencia misma del hombre. ¿Estamos asistiendo a una grave crisis aun en estas manifestaciones de la estructura óptica y ontológica del hombre? Hay crisis histórica —asienta Ortega y Gasset— cuando se quiebra el sistema de creencias sobre las que venía

⁶ Prefacio a *La muerte de Dios* de VAHANIAN, p. 16.

⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁸ G. VAHANIAN, *op. cit.*, p. 129.

descansando la existencia del hombre. La respuesta a la pregunta anterior es más que evidente y se impone a cualquier inteligencia.

El hombre de nuestros días, fiel al imperativo categórico-ontológico de su propia estructura humana, sigue en la aventura y se ha hecho un sistema curioso de creencias, de esperanzas y dilecciones porque de lo contrario no podría vivir. Tiene fe en la autosuficiencia de su propia naturaleza humana o cuando menos en la autosuficiencia de la materia en evolución. Su esperanza se dirige a la posesión de la felicidad. Tiene amor a todo lo humano, a todo lo mundano, porque al fin y al cabo es lo único que vale. No en vano aconsejó Nietzsche: “¡Hermanos, permaneced fieles a la tierra!” Afirmación exclusiva del hombre. Afirmación exclusiva de la materia.

Pero el hombre se ha dado cuenta que su naturaleza es insuficiente para llegar a la plenitud: ya no cree en la autosuficiencia propia, tampoco cree en la ciencia: solamente la admira. Ya no espera que el “viento de la historia” lo lleve inexorablemente a las playas de la felicidad. Por ello ha empezado a amar los productos de su mente o de su fantasía. Y algunos espíritus reflexivos y preocupados se preguntan: ¿qué cree, qué espera y qué ama el hombre de nuestros días, después que se le han quebrado —súbitamente o paulatinamente— sus pretéritas creencias, esperanzas y dilecciones? Quizá no sea totalmente inexacto responder: no lo sabe. Lo único que sabe es que su vida está al descubierto, desprotegida e irredenta. Lo único que sabe es que al librarse de Dios ha caído en una “noche que no acaba nunca”, en una soledad radical, en una angustia vital, en un desamparo existencial. Lo único que sabe es que ha llegado a la gratuidad absoluta, al absurdo total, porque se ve abandonado a un exilio irremediable ya que privado de una patria perdida, tampoco le cabe esperar una tierra de promisión —como dice Camus—. Esto le sobrecoge y lo angustia. Le sobrecoge porque siente que le falta algo de donde cogerse. Le angustia porque se siente desamparado, sin horizonte al que dirigir sus pasos, perdido, en sombras y en medio de la soledad. Entonces “parece que se ha puesto un sol, que se ha trocado en duda una antigua y profunda confianza”; a los pocos cuya mirada y cuya desconfianza en el mirar son bastante finos y penetrantes para el espectáculo de la muerte de Dios “debe parecerles, nuestro viejo mundo cada día más crepuscular, más dudoso, más extraño, más viejo”.⁹

En esta situación no puede haber esperanza. Y sin embargo, por todas partes renace la esperanza. Porque el hombre es el único animal que espera. Tiene necesidad de creer en algo, de esperar y de amar. Está viviendo la crisis más

⁹ F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Ed. del Mediodía, Buenos Aires 1967. p. 187.

grave de todos los valores. Pero también se da cuenta de que en la entraña más honda de su ser late la necesidad metafísica de la esperanza.

La crisis actual de la fe no ensombrece totalmente el horizonte: ha arrojado a algunos hombres al reconocimiento del misterio. Estamos asistiendo a un renacimiento de la esperanza. Más ¿qué espera el hombre de nuestros días? ¿qué es la esperanza?

II

Es difícil definir la esperanza —decía G. Marcel—. ¹⁰ En todo caso ¿para qué definirla? ¿es posible definirla? Aquí tenemos que recurrir a la fenomenología. Por medio de ella es probable que lleguemos a saber qué es la esperanza.

Ante todo, el hombre es “un animal de realidades” —en opinión de Zubiri—. ¹¹ Por tanto, actúa casi siempre en vistas a la realidad. Digo “casi siempre” porque a veces actúa quiméricamente, se mueve en el plano de lo “irreal”. Pero ¿qué es la realidad? Es sencillamente “lo que nosotros no ponemos, antes bien aquello con que topamos”. ¹² Es todo aquello con lo que el hombre tiene que habérselas. ¿Quiere esto decir que la esperanza tiene que ver con la realidad? Veámoslo.

a) Para la esperanza no basta la *expectación* —estar a la expectativa— ya que puedo estar a la expectativa de algo que no espero.

b) Tiene que haber deseo, anhelo, pretensión.

c) La esperanza implica confianza. Bien es cierto que la confianza no es seguridad pero sí indica una especie de certeza, por lo menos en confuso.

d) Es de algo posible pues nadie se dice tener esperanza de lo imposible.

e) Debe ser, por lo mismo, algo ausente: nadie espera lo que ya tiene. Por ello la esperanza está esencialmente orientada al futuro.

f) El objeto de la esperanza tiene que ser algo bueno, amable, deseable desde cierto punto de vista, al menos.

g) Debe ser independiente de nosotros. Por eso no es objeto de esperanza lo que podemos adquirir fácilmente.

h) No se espera lo que necesariamente tiene que suceder.

¹⁰ “La nature de l'espérance est très difficile à définir”. *Etre et avoir*, AUBIER Paris 1935, p. 108.

¹¹ Cfr. F. J. CONDE *Introducción a la Antropología de Xavier Zubiri*, en Homenaje a JAVIER ZUBIRI, Madrid, 1953.

¹² J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, t. V. p. 385.

De todo lo cual se concluye que la *esperanza es la actitud del hombre que tiene confianza en que se realizarán sus proyectos vitales*.

En esta cuasi definición van implicadas las nociones de futuro, de proyecto y de realización.

Antes dije que el hombre es un animal de realidades. Ahora digo que la esperanza está esencialmente orientada al futuro. ¿Cómo se compagina esto ya que el futuro todavía no es real y quizá, para determinada persona, nunca lo será? Entonces ¿la esperanza está necesariamente abocada al no-ser-todavía, y, tal vez, al no-ser absoluto? ¿Cuál es la naturaleza del futuro? Pero antes digamos qué es el tiempo.

No resisto la tentación de recurrir al conocido y hermoso pasaje agustiniano: “¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicarlo fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento para hablar luego de él? Y sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida que el tiempo mencionamos en nuestras conversaciones? Y cuando hablamos de él, sin duda sabemos qué es, como también lo sabemos cuando lo oímos mencionar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilar es que sé que si nada pasara, no habría tiempo pasado; y si nada adviniera, no habría tiempo futuro; y si nada existiera, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser si el pasado ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si siempre fuera presente y no pasara a ser pretérito, ya no sería tiempo sino eternidad. Si, pues, es necesario que para ser tiempo el presente pase a ser pretérito ¿cómo decimos que existe este presente si su razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir en verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser.” ¹³

¿Qué es, pues, el tiempo, una de cuyas dimensiones es el futuro? Los más grandes filósofos han tratado de dar una respuesta satisfactoria a esta inquietante pregunta.

Platón piensa que el tiempo es una imagen móvil de la eternidad, medida según número. ¹⁴

Es demasiado conocida la definición aristotélica del tiempo: “la medida del movimiento en la relación anterior —posterior”— *o jronos aritmós esti kinéseos katá to próteron kai hysteron*. ¹⁵

¹³ S. AGUSTÍN, *Las Confesiones*, I. XI c. 14.

¹⁴ Cfr. *Timeo*, 37 d. Trad. de F. P. SAMARANCH, AGUILAR, Madrid, 1963.

¹⁵ Física IV, 219 b. Cfr. Aristóteles, *Obras*, tr. por F. de P. SAMARANCH, AGUILAR, 1964, p. 632.

Para San Agustín el tiempo es una distensión del alma "*mihī visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem... ipsius animi*".¹⁶

Sto. Tomás de Aquino acepta la definición aristotélica y la prolonga en una noción análoga de duración, con tres analogados: tiempo, evo y eternidad.¹⁷

En Kant el tiempo se reduce a una forma pura de la intuición sensible. Se trata, pues, de un elemento *a priori* del conocimiento sensorial. O como dice el mismo Kant: "el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general".¹⁸

Según Husserl el tiempo es el único residuo fenomenológico.

Para Bergson el tiempo es un continuo fluyente, es el pasado que roe al futuro.

Para Heidegger, finalmente, el tiempo es el original "éxtasis", el radical "fuera de sí". *Por-venir, sido y presente* son los tres "éxtasis de la temporalidad". El tiempo original se "temporaliza" principalmente desde el futuro. "No es que el ahora esté grávido del "todavía no ahora", sino que el presente brota del futuro en la unidad originaria y extática de la temporalización de la temporalidad", dice Heidegger.¹⁹

¿Es esto el tiempo? Todos sabemos que el tiempo es una determinada permanencia, duración, de tal ente en el ser. Es decir, se trata de una presencia —durar es permanecer *en* el ser—. Y entonces la autoconciencia, como *ser* de un ahora permanente —*nyn*, el ahora de la conciencia— me descubre el ser trascendental. A su vez, la autoconciencia, como *ahora* del ser, me descubre el tiempo como duración —de ninguna manera unívoca sino *análoga*—. Por ello, los momentos —éxtasis— de la temporalidad, pasado, presente y futuro, no son más que diferentes modos de *presencia* que la conciencia une y separa en un misterioso proceso vital. En este sentido dijo bellamente L. Lavelle que el tiempo es una presencia idéntica en la que se distinguen y se oponen todas las clases de la presencia.²⁰ Consecuentemente los tres clásicos momentos del tiempo son momentos de la presencia fundamental: la eternidad. Así el pasado, que en la concepción aristotélica del tiempo ya no es, sigue siendo porque es un momento de la eternidad —¿no se podría decir que el tiempo es un fragmento de la eternidad?—. De igual manera, el futuro, que todavía no es, *ya es* porque es presencia de la eternidad. El futuro no es para nos-

¹⁶ *Las Confesiones*, I. XI. c. 26.

¹⁷ Cfr. A. G. FUENTES, *Carácter cronológico de la noción de tiempo en Sto. Tomás*, Est. Fil. 4 (1954) pp. 171-210 7 (1955) pp. 285-315.

¹⁸ *Crítica de la razón pura*, Ed. El Ateneo, Bs. Aires 1961, p. 11.

¹⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, cap. VI, párrafos 78 y ss.

²⁰ Cfr. *Du temps et de l'éternité*, Aubier, Paris, 1948, p. 224.

otros todavía, pero actualmente existe en la presencia de la eternidad. Por tanto, pasado y futuro coexisten en la eternidad que es presencia pura.

Antes de ver la relación entre esperanza y futuro es importante tener en cuenta que hay una esperanza *fundamental* o *auténtica* que se diferencia de las esperanzas cotidianas. Estas se refieren al futuro mundano, a cosas del mundo, a algo que se nos debe comunicar desde fuera, como una noticia, un éxito, un objeto de uso o la salud física.²¹ En cambio la esperanza *fundamental* se refiere a lo extramundano. La esperanza *inauténtica* siempre admite plural, en tanto que la *auténtica* siempre se expresa en singular. La auténtica se dirige al *ser*; la inauténtica se dirige al *tener*. O si se quiere, también se puede referir al ser, pero siempre es al ser superficial y no al profundo.

Por supuesto la esperanza auténtica es la fundamental. Se refiere, consciente o inconscientemente, a lo trascendente. Porque ella es una tendencia, un impulso hacia la trascendencia. En este sentido asegura Marcel que "la esperanza es la estofa de la que está hecha nuestra alma".²² Bollnov añade que la esperanza es el último fundamento del alma. Seguramente en estas expresiones hay exageración. Sin embargo destacan el papel importante de la esperanza en la vida humana. Porque el hombre, de suyo, siempre vive esperando.

Es importante distinguir también la *espera* y la *esperanza*. Son actitudes diferentes. En otros idiomas la palabra es distinta: *waiting, Erwartung, attente, attesa*, significan la espera; *hope, Hoffnung, espoir y espérance*,²³ *speranza*, significan la esperanza. En español tenemos los verbos *aguardar* y *esperar* y los sustantivos *espera* y *esperanza*, pero los diccionarios no nos sacan de dificultad. Y así aguardar (por cierto casi inusitado) significa esperar, y esperar es hallarse a la espera y vivir en la esperanza.

Para mí aguardar es un esperar casi indiferente, más bien pasivo; es un dejar pasar el tiempo para que llegue o se realice algo que tiene que llegar o suceder. Así, por ejemplo, aguardo la llegada del "Metro": la espero tranquilamente porque sé que llegará y no me preocupa. Por ello las conocidas "salas de espera" en las estaciones del ferrocarril y en los consultorios de los médicos, debieran llamarse "salas de aguardo", lo que sería menos bello, pero más preciso, en opinión de Laín.²⁴

Esperar es vivir en espera o en esperanza. La *espera*, en su forma originaria,

²¹ Cfr. J. PIEPER, *Esperanza e historia*, Sígueme, Salamanca 1968, p. 26.

²² *Etre et Avoir*, p. 117.

²³ La palabra *espérance* en francés, indica un matiz más rico que *espoir*. Esta se puede traducir por *espera*, sin embargo connota lo que Laín llama la espera vital.

²⁴ Cfr. *La espera y la esperanza*, Rev. de Occidente, Madrid 1962, p. 572.

es *proyecto* —sería mejor escribir: pro-yecto—: es el arrojarse del yo ante una posibilidad del propio ser; es un presente que se lanza, consciente o inconscientemente, a la conquista del futuro; es un tono del temple vital de la persona —como dice Landsberg—; es el apetito de seguir viviendo humanamente. “En su constante espera, el ser del hombre pretende existir en el futuro siendo a la vez ‘hombre’ y ‘él mismo’.”²⁵

En la espera puede haber varias modalidades. Fundamentalmente se reducen a tres: *inanidad*, *circunspección* y *autenticidad*.

a) La espera es *inane* cuando la entrega es laxa, superficial. En este caso el hombre, indiferente a lo que espera, sólo pretende “pasar el tiempo”: la vida es para él mero “pasatiempo”; o peor aún, pretende “matar el tiempo”. El que se contenta con “pasar el tiempo” simplemente dejar fluir la novedad; el que “mata el tiempo” trata de aniquilar, antes de que nazca, toda probabilidad de novedad en su vida.

b) Hay la espera *circunspectiva* —circunspección es mirar en torno— en la que la entrega del esperante es más intensa; se propone la realización de un deseo: o la consecución de un bien o la evitación de un mal. Se aspira, entonces, a tener lo que se espera; se mira en torno para destruir lo que le impide lograr la posesión frutiva del objeto de su espera.

c) La espera *auténtica* es el modo más profundo de la entrega. Ya no es la mera gustación del paso del tiempo ni el simple logro del objeto deseado; se trata del compromiso radical en el cumplimiento de la vocación personal. Es la máxima tarea del hombre. “Sólo se vive a sí mismo —apunta Ortega y Gasset—, sólo vive de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero *sí mismo*.”²⁶ Es un “llamamiento” a ser alguien y a hacer algo con originalidad y autenticidad. Por ello ser hombre es *pro-tensión*, es misión, es compromiso ineludible. Existir o no existir no me fue propuesto sino impuesto, pero existir con dignidad y autenticidad es tarea exclusivamente mía: se me propone para que yo me comprometa o no, para que trate de llegar a la plenitud de la “hombreidad” personal o para que me quede enraizado en la vulgaridad anodina del anonimato y de la mediocridad —el *das Man* heideggeriano—.²⁷

En la espera se manifiesta la naturaleza del hombre: *animal insecurem* que dijera P. Wust, porque la confianza del que espera lleva consigo una veta de desconfianza, temor, angustia, ya que la espera puede desembocar en fracaso.

²⁵ LAÍN ENTRALGO P. *op. cit.*, p. 540.

²⁶ En torno a Galileo, en *Obras Completas*, t. V, p. 138.

²⁷ En estas modalidades sigo a P. LAÍN en su magnífica obra *La espera y la esperanza*, pp. 546-550.

Y es que “la espera está hecha de promesa y de amenaza”.²⁸ La espera proyecta al esperante hacia el horizonte ambivalente del ser y del no-ser, de la fruición y del desencanto, de la conquista y del fracaso. La esperanza siempre se dirige a lo *agradable*; la espera no es así.

Además de la espera, se da la expectación —estar a la expectativa—. *Expectare* significa *mirar atentamente*. Por tanto la expectación no es pura y pasiva recepción, sino que es una *espera atenta y tensa*. De donde *estar a la expectativa* es un esperar activo y preocupado, agudo e incierto. La esperanza es una espera vital y confiada. Espera y confianza serían, pues, los elementos constitutivos de la actitud psíquica que es la esperanza. Confianza no es seguridad. Por eso en la esperanza la confianza es insegura. “Confía... quien cree en el buen término de la insegura e irrenunciable pretensión de ser que la ‘fianza’ es.”²⁹ Confía el que se lanza a la pretensión de seguir siendo hasta llevarlo a su culmen. Entonces la confianza es lo que hace de la espera esperanza. Pero no se entienda la confianza como sinónimo de pasividad. La verdadera confianza es dinamismo y osadía, compromiso y entrega.

¿En qué confía el que espera? Confía en sus posibilidades —pero no con una confianza presuntuosa e irracional— y en la eficacia de alguien o de algo. Y así como todo objeto del entendimiento lleva a éste al “todo”, al ser de que forma parte, así la confianza en algo o en alguien nos refiere ineludiblemente al “todo de la realidad”. Por ello, asegura Marcel que confiar es dar crédito a la realidad.³⁰ Y es que la verdadera confianza va íntimamente unida con la verdad porque una verdad es apenas un “algo” del “todo” de verdades; una persona es apenas un “alguien” del “todo” de personas: la confianza en “algo” implica la confianza en el “todo”, la confianza en un hombre implica la confianza en los hombres. De lo contrario, sería imposible la convivencia humana. Y el fondo íntimo de la realidad es religante (Zubiri) y envolvente (Jaspers). Así escribe hermosamente Laín: “En su raíz, esperar es saltar con los ojos abiertos desde el presente concreto hasta el último fondo de la realidad. Con los ojos abiertos, porque el salto nunca puede ser seguro; hasta el fondo mismo de la realidad, porque, pese a nuestras inseguridades y cautelas, confiamos en su fundamentalidad y en su obsecuencia.”³¹

¿Qué es lo que el esperanzado espera? Espera el éxito de su proyecto, espera seguir siendo él mismo en la dimensión humana de su plenitud. En su concreta situación personal espera simultáneamente *ser hombre, ser él*

²⁸ J. M. KIJM, *L'expérience du vide*, en Situation I, (1954) pp. 150-171.

²⁹ LAÍN, *op. cit.*, p. 573.

³⁰ “Espérer, c'est faire crédit à la réalité”, *Etre et Avoir*, p. 108.

³¹ *Op. cit.*, pp. 579-580.

mismo y ser plenamente en el futuro. Estos tres momentos van implicados en todo lo que se espera. Porque cuando yo espero "algo", mi esperanza se dirige hacia la autorrealización, es decir, a mi crecimiento psíquico, moral y espiritual. Para todos, el objeto de la esperanza es la felicidad. La estructura ontológica, menesterosa y precaria, del hombre impide obtener en este mundo una felicidad plena. Aun los más felices jamás lo son totalmente. De cualquier manera, la felicidad es el objeto de la esperanza humana.

¿En qué está concretamente la felicidad? En la coincidencia entre lo que se quiere ser y lo que realmente se es, decía Ortega. En la coincidencia entre el ser y el deber-ser. Tendemos naturalmente y por necesidad al bien. Por ello toda tendencia nuestra a tal felicidad —determinado bien— nos proyecta siempre hacia la trascendencia, *hacia la felicidad, hacia el bien*, porque nuestras aspiraciones son en realidad nuestras cuando nos lanzan a "ser siempre" y de la mejor manera posible. Entonces todo bien que un hombre espera, siempre es el sumo bien: de lo contrario sus aspiraciones quedarían totalmente satisfechas al obtener el logro de sus esperanzas determinadas, de algunos bienes particulares. Estos, en último análisis, no son más que participaciones, modalidades del sumo bien. Por tanto, el hombre espera, por naturaleza, lo que trasciende su naturaleza; lo natural en el hombre es ser apertura a lo trans-natural. No se trata de un trans-natural de un mundo ideal, sino de un trans-natural inmanente al hombre, ya que todo bien lo es por *el* bien que lo sostiene y lo fundamenta ontológicamente. Entonces esperanza y creencia van íntimamente unidas. Como esperanza y verdad. No se puede esperar lo que no se cree —decía San Agustín—. Entonces mis esperanzas determinadas y sucesivas, mis esperanzas cotidianas e intrascendentes, están radicadas en la esperanza genuina que se funda en la trascendencia, aunque yo no quiera.

En relación a la esperanza puede haber —y de hecho hay— actitudes negativas u opuestas, como la angustia, la desesperanza y la desesperación.

La angustia es el estado de ánimo ante la perspectiva de la nada definitiva y total. Desde hace varios años la angustia es: un concepto ontológico, un sentimiento del alma sana o del alma enferma, y una fastidiosa, pero significativa, moda literaria.³² Desde la publicación de *Sein und Zeit* la angustia es un tema frecuente en la Filosofía contemporánea. Y se nos dice que es el radical temple de ánimo de la existencia arrojada al mundo.

La angustia nos descubre la mundanidad del mundo en su verdadera forma. Lo que en la angustia nos hace huir es el hecho bruto, desnudo, inexorable e implacable de estar-en-el-mundo. Al reducir todo a *nada* la angustia lleva a la soledad radical. La angustia es la soledad invulnerable y acaba con

³² Cfr. P. LAÍN, *op. cit.*, pp. 559-560.

toda posibilidad de placer. Por la angustia el hombre encuentra la nada y el ser.³³

En psicología y en medicina se nos describe el sentimiento de la angustia como la vivencia de una honda amenaza contra la unidad del yo o de la inminencia de la muerte.

La desesperanza —*inespera*, si fuera posible el vocablo, *unhope*, de Th. Hardy, *inespoir*, de G. Marcel— no es la carencia total de esperanza porque es imposible la vida sin espera ni esperanza, sino que consiste en cierto desconfiar de poder lograr aquello a que tiende la espera o la esperanza. La desesperanza —*inespera* o *inesperanza*— es un débil esperar o un estar casi indiferente ante la posibilidad de obtener lo esperado.

La desesperación es el desconfiar vehemente de la posibilidad de obtener algo de la vida o de los demás. Es la pérdida vital del sentido del valor. Por ello la desesperación lleva a la parálisis de la actividad personal en vistas del logro de lo esperado.

La esperanza está esencialmente orientada hacia el futuro. Pero, como ya quedó dicho, el futuro *sí es*, no hay dificultad en entender que la esperanza es proyecto de realización. Quien dice esperanza dice futuro para la realización. Quizá mejor, dice presente que deviene. Los griegos pensaron que la verdadera ciencia consistía en pasar súbitamente del "ahora" —*nyn*— al "siempre" —*aei*—. La mente llegaría a la contemplación de "lo que es" y estaría por ello en el ámbito del "siempre" pues el ser es "lo que es siempre". La concepción cíclica del tiempo —el eterno retorno de siempre lo mismo en que se manifiesta lo que son las cosas— explica la significación y el alcance del saber humano.

Para el cristiano, el tiempo eterno de los griegos es inadmisibile porque el eterno retorno es un movimiento sin principio ni fin y por lo mismo es algo sin sentido y absolutamente cerrado. El tiempo empezó con la creación *ex nihilo* y se desarrolla en el "devenir de la historia" hasta un definitivo término de llegada. La historia, por tanto, tiene su fin más allá de la historia. Esto último está ya en el seno del misterio y del cual nos habla la revelación. El tiempo histórico, para el cristianismo, es escatológico. Génesis, principio del tiempo histórico. Apocalipsis, absorción del tiempo histórico en la eternidad.

El mundo moderno secularizó el concepto cristiano del tiempo, pero no volvió al concepto de los griegos.

Si se concibe el "siempre" como los griegos, se desemboca en la desesperanza. Si se le concibe a la manera de los cristianos, se llega a la esperanza porque

³³ Cfr. *El Ser y el tiempo*, FGE. México 1971, pág. 40 y 50: *¿Qué es metafísica?* Ed. Séneca, México 1941, pp. 34-48.

se vive la escatología, se espera la "consumación de los siglos", se está abierto a la perspectiva del sumo bien: reconstituido —*apokatástasis*— todo en Cristo, el justo gozará indefinidamente de todos los bienes. Entonces el futuro es actual en cierto modo, porque de hecho es un "éxtasis" de la eternidad. Y nuestra vida se realiza en una presencia y no, como es obvio, en el pasado ni en el futuro.

El tiempo implica la eternidad en la que no hay pasado ni futuro y en la que no es necesario convertir el pasado y el futuro en presente a fin de que tengan sentido. Porque ordinariamente el pasado, que ya no es, sólo tiene sentido por el presente, o tal vez mejor, por el futuro. Y éste, el futuro, que todavía no es, sólo tiene sentido por el presente. Sin embargo, hay que concebir el tiempo no como una sucesión de "instantes" sino como un "todo", como una presencia. Y entonces el futuro de la esperanza es ya presente, que el logro de lo esperado convertirá en plenitud. El futuro es la oportunidad de una más completa autorrealización.

El tiempo tiene una dimensión horizontal y una dimensión vertical. Esta es, sin duda, la más importante y la más olvidada, por desgracia. En ella está el verdadero valor del tiempo. Propio del hombre es "ser siempre", pero este ser siempre no es simultáneo, es sucesivo, con sucesividad pro-yectiva, futurizante. El hombre es pro-yección, distensión, que desde la presencia asume lo pasado para madurar mejor su pro-tensión hacia el futuro —esperanza—. El presente es una pálida y débil imagen de la eternidad. Esperar, en todo caso, es esperar "ser siempre". Es preguntar el éxtasis del ahora permanente. Es encontrarse frente a su propia inmortalidad. Es acercarse a la plenitud de su propio ser.

"Se camina sobre el vacío", apunta Malraux en su *Psychologie de l'art*. "El mundo en que sufren y mueren los hombres es el mismo que el mundo en que sufren y mueren las hormigas: un mundo cruel e incomprensible."³⁴ En 1802 decía Hegel que el sentimiento en que se funda la religión de los tiempos nuevos es el sentimiento de que Dios ha muerto.³⁵ Años más tarde F. Nietzsche clamará: "¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Nosotros lo hemos matado!". Y más adelante expresa el júbilo inmenso porque Dios no existe: "Nosotros los filósofos, los espíritus libres, ante la nueva de que el Dios antiguo ha muerto, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se desborda de gratitud, de asombro, de expectación y curiosidad; el horizonte nos parece libre otra vez, aun suponiendo que no aparezca claro; nuestras naves pueden darse de nuevo a la vela y bogar hacia el peligro; vuelve a ser

³⁴ R. GARY, apud LAÍN, op. cit., p. 316.

³⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, p. 197.

lícita la osadía del conocimiento; el mar, nuestro mar, se abre de nuevo a nosotros, y tal vez no tuvimos jamás un mar tan ancho."³⁶

Todavía Nietzsche piensa que el profeta que da a conocer la muerte de Dios ha venido demasiado pronto. Y le llama loco —*der tolle Mensch*—. El hombre de nuestros días ya ni se preocupa de Dios. El ateísmo, en muchos, parece una vivencia normal. ¿Habrá por ello acabado la esperanza?

En el principio era el caos, dijo Hesíodo. En el principio era la palabra, dijo San Juan. En el principio era el *en-sí*, dice Sartre. O sea, al principio era el absurdo.³⁷ Si el mundo es absurdo, si el hombre es una "pasión inútil"³⁸ ¿es posible todavía la esperanza? ¿No ha escrito Zubiri que "el hombre consiste en religación o religión"?³⁹

De hecho, en nuestro mundo secularizado no ha muerto la esperanza. Y aunque no se cultive la esperanza vertical y escatológica, todavía el hombre actual tiene esperanza, mejor dicho, esperanzas.

En la hora actual, la humanidad vive en la incertidumbre del futuro. Hay muchos hombres desilusionados, muchos angustiados, muchos que ya perdieron la esperanza. Afortunadamente surgen por todas partes nuevas esperanzas porque el hombre es un animal que no puede vivir sin esperanza.⁴⁰

Solamente voy a indicar algunos tipos de esperanza en el hombre actual.

1. *Humanismo democrático*. Son muchísimas las personas que tienen puesta su esperanza en que la democracia dará una organización justa, segura y pacífica a la vida humana. Y aun quienes se oponen tenazmente a la llamada "democracia occidental" proclaman pertenecer a la verdadera democracia y luchan por instaurar una "democracia popular". Millones y millones de personas piensan que la democracia es lo único que puede curar los graves males que aquejan a la humanidad.

Según el humanismo democrático el hombre es el único dueño de su destino y tiene la capacidad suficiente para hacer una sociedad perfecta. Tiene que fiarse exclusivamente en sus propias fuerzas para lograr la felicidad. No tiene por qué recurrir a las creencias religiosas que son ilusiones y enajenan al hombre.

2. *Humanismo científico*. Todavía hay quienes confían en que el hombre, gracias a la ciencia y a la técnica, puede no sólo acabar con el hambre, la

³⁶ *La gaya ciencia*, aforismos 125 y 343.

³⁷ Cfr. *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris 1950, p. 34.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 653-654, 707-708.

³⁹ *Naturaleza, historia, Dios*, Poblet, Buenos Aires 1948, p. 374.

⁴⁰ La desesperación total es imposible. Si se da, es un caso patológico.

pobreza, la ignorancia y la enfermedad, sino realizar un orden social capaz de satisfacer las necesidades más profundas del hombre y de darle la felicidad que tanto anhela. La ciencia es la esperanza de la humanidad. El método científico es el medio más seguro para llegar a la verdad.

El hombre ha domeñado a la naturaleza y, con el progresivo desarrollo de la inteligencia, ha hecho un mundo digno del hombre. Y llegará el día en que la ciencia vencerá definitivamente el dolor y a la misma muerte.

3. *Humanismo marxista*. El marxismo, que es una filosofía de la historia, una teoría económica, una doctrina política y, para muchos, también una religión sin Dios, ofrece una esperanza apasionante a muchos pobres, oprimidos, vejados y maltratados.

La época de la injusticia, de la opresión, del odio y de la lucha de clases se acerca a su fin porque el capitalismo ya está en agonía. La consumación de la historia será ante todo una reconciliación: la naturaleza ya no será hostil al hombre, no habrá lucha de clases, todo será para todos. Y el mundo vivirá en una paz inalterable y en una felicidad sin fin.

Recientemente algunos marxistas (por ejemplo Roger Garaudy) están dando gran importancia al futuro del hombre y por lo mismo a la esperanza. "Nuestra tarea de comunistas —dice Garaudy— se cifra en acercar al hombre a sus sueños más hermosos y a sus mayores esperanzas."⁴¹ Por ello la trascendencia marxista "es una dimensión del acto del hombre hacia su ser lejano".⁴² Este "ser lejano", que está en el horizonte de todos los proyectos del marxista, es únicamente el futuro humano. "Si queremos darle un nombre —continúa Garaudy—, no será el de Dios... El nombre más hermoso y más alto que puede darse a esta exigencia es el de hombre... Cristianos y marxistas vivimos sin duda la exigencia del mismo infinito, pero el vuestro es presencia y el nuestro, ausencia."⁴³

Por su parte el marxista Ernst Bloch ha expuesto una filosofía de la esperanza que ha sido muy criticada por los marxistas. El libro *Das Prinzip Hoffnung* es una verdadera enciclopedia en la que ampliamente expresa lo que se espera en las esperanzas de los hombres: un mundo sin engaño, una felicidad como no la hubo jamás, el cielo en la tierra, que el mundo sea hogar del hombre, un mundo en el que el hombre sea hombre y no lobo para el hombre, el reino de la libertad, la identidad del volver del hombre en sí con el mundo logrado para él.⁴⁴

⁴¹ *Del anatema al diálogo*, Ed. Ariel, Barcelona 1968, p. 86.

⁴² R. GARAUDY, *op. cit.*, p. 92.

⁴³ *Op. cit.*, p. 94.

⁴⁴ *Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt 1959, párrafos 122, 390, 241, 364, 368.

Esto último "el sumo bien de todos los esperados en la esperanza". Es lo que mitológicamente se ha llamado "cielo".⁴⁵

Lo que el hombre espera es puramente mundano. Lo demás es "ilusorio". El hombre es un ser no fijo, siempre proyectado al futuro; es un ser "que, juntamente con el mundo que le rodea, es una tarea y un gigantesco receptáculo lleno de futuro".⁴⁶ Este futuro no es Dios sino lo desconocido del hombre, lo humano todavía no encontrado.⁴⁷ Dios no es más que el futuro anhelado.⁴⁸

Bloch avanza más y afirma que lo esperado por el hombre sólo se puede realizar mediante la transformación socialista del mundo: "siempre, en los 'sueños de una vida mejor' se ha deseado un 'ser dichoso' que sólo el marxismo puede proporcionar".⁴⁹ Por lo mismo, tan sólo en los países donde se ha implantado el marxismo se ha comenzado a realizar el sueño del *regnum humanum* y "el reino de la libertad" que antes en ninguna parte estuvo presente.⁵⁰

Intenta E. Bloch dar un giro religioso a su doctrina y llega hasta decir que lo que era Jerusalén para los judíos eso es el marxismo para los hombres de nuestro tiempo. Y exclama emocionado: "*Ubi Lenin, ibi Jerusalem*": donde está Lenin, allí está Jerusalén.⁵¹

Combate la expresión "esperanza del más allá" y orienta el concepto "esperanza" hacia lo puramente humano, político y planificable. Casi elude el problema de la muerte y al tratarlo brevemente recurre al viejo y conocido sofisma: "donde está el hombre, no está la muerte; y donde está la muerte, no está el hombre".⁵² El marxismo no tiene solución al problema de la muerte porque ¿qué nos importa que el mundo sea "hogar para el hombre", la "felicidad plena", el "mundo sin engaño", si tenemos que morir? ¿De qué sirve la esperanza mientras se dé la muerte? No basta decir, como lo hace Bloch, que la certeza de la conciencia de la clase es un antídoto contra la muerte.⁵³ Es evidente que no muere la "clase", pero lo que le importa al hombre es saber lo relativo a su propia muerte. El "más allá" del marxismo, la perspectiva de que en el futuro haya una sociedad sin clases, queda también en Bloch radicalmente

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 364, 368.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 1515, ss.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 1402.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 241.

⁵¹ *Ibid.*, p. 711.

⁵² *Ibid.*, p. 1391.

⁵³ *Ibid.*, pp. 1380, 1383.

abstracto y ambiguo. Por ello —y por las soluciones que da Bloch a través de su voluminosa obra— el “principio esperanza” no resuelve los problemas. Porque ¿qué es lo que hace al hombre vivir en esperanza y estar en movimiento hacia adelante? ¿Qué es lo que lo convierte en constante pregunta para sí mismo? ¿Qué le impulsa a dirigirse a un futuro desconocido? ¿Qué le estimula a buscar la identidad y la realización de sí mismo? Bloch responde: la patria de la identidad, es decir, que el hombre se ha vuelto esencialmente uno consigo mismo, con sus iguales y con la naturaleza. Ello será “cuando la sociedad y la existencia se vuelvan radicales, es decir, cuando echen raíces. Pero la raíz de la historia es el hombre que trabaja, que crea, el hombre que reforma y supera lo que existe. Una vez que el hombre se ha captado y ha fundamentado lo suyo, sin enajenación, en una democracia real, entonces surge en el mundo algo que aparece a todos en la niñez y en donde nadie estuvo todavía: la patria”.⁵⁴ Pero la verdadera patria del hombre no es este mundo. Así lo confiesa veladamente Bloch cuando dice: “donde hay esperanza hay religión”. Parece que Bloch ve la verdadera solución, advierte cuál es la esperanza fundamental, aunque no se atreve a confesarlo.

4. Hay también muchísimas personas cuya esperanza está cifrada en la libertad, en el sexo, en la evolución de la materia⁵⁵ y aun hay quienes han llegado a la “gran esperanza de la desesperación” que diría Nietzsche. Y es que el hombre *es* esperanza ante la posibilidad de convertirse en desesperación.⁵⁶

¿Qué llenará el vacío dejado por la ausencia de Dios en el alma de nuestros contemporáneos? ¿El “sentido de la tierra” nietzscheano? ¿La patria de la identidad, de Bloch? ¿El mundo feliz, de Huxley?

Cada época se forja una imagen del hombre. ¿Cuál es la imagen que de sí mismo ha hecho el hombre actual? Quizá la de Prometeo. Quizá la de Sísifo. El mundo es absurdo —se afirma por todas partes—. El hombre es absurdo. “Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y no podemos afirmar valor alguno, todo es posible y nada tiene importancia.”⁵⁷ Tal es la filosofía de las multitudes. Porque al fin y al cabo —expresa A. Camus, profeta de nuestro tiempo— “el clima del absurdo está al comienzo. El final es el universo absurdo y la actitud espiritual que le ilumina con una luz que le es propia”.⁵⁸

Primero Prometeo, el impío, el que se rebela contra los dioses —contra Dios—. El hombre es absoluto; no reconoce principios; él mismo es el creador

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Cfr. A. Gibson, *The Faith of the Atheist*, Harpers and Row, New York.

⁵⁶ Cfr. P. LANDSBERG, *Erfahrung des Todes*, Luzern 1937.

⁵⁷ A. CAMUS, *El hombre rebelde*, Introd, Losada, Buenos Aires 1970, p. 115.

⁵⁸ *Id.* *El mito de Sísifo*, Losada, Buenos Aires 1970, p. 19.

de sus propios valores; él mismo se da sus propios fines. Y desde la nada, confiando en sus propias fuerzas, se dirige hacia el todo. Después Sísifo, el desesperado. Todo es absurdo. Nada vale la pena: “la vida empieza más allá de la desesperación”.⁵⁹ Ahora, sobre todo Sísifo porque es el héroe del absurdo, por sus pasiones y por su tormento. Porque fue castigado a no acabar nada, por su desprecio a los dioses, su odio a la muerte y su apasionamiento por la vida. Cuando Sísifo toma conciencia de su desgracia es superior a su destino, es más fuerte que su roca, porque no hay destino que no se venza con el desprecio. Sísifo, proletario de los dioses, impotente y rebelde, conoce toda la magnitud de su miseria. Me sigo imaginando a Sísifo volviendo hacia su roca. Y el dolor estaba al principio. La dicha no se opone al absurdo. Son inseparables. Toda la silenciosa alegría de Sísifo está precisamente en eso. Su destino le pertenece. Su roca es su propiedad. En el universo vuelto de pronto a su silencio se levantan las mil vocecitas maravillosas de la tierra. No hay sol sin sombra. Y es necesario conocer la noche. El hombre absurdo dice que sí y su esfuerzo jamás terminará. Y sobre todo sabe que es dueño de sus días. En ese instante sutil en que el hombre vuelve sobre su vida, como Sísifo vuelve hacia su roca, contempla la serie de actos desvinculados que se convierte en su destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado por la muerte. Persuadido así del origen completamente humano de todo lo humano, ciego que desea ver y que sabe que la noche no tiene fin, siempre está en marcha. La roca sigue rodando.

“Dejo a Sísifo al pie de la montaña. Se vuelve a encontrar siempre su carga. Pero Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. El también juzga que todo está bien. Este universo en adelante sin amo no le parece estéril ni fútil. Cada uno de los granos de esta piedra, cada trozo mineral de esta montaña llena de oscuridad, forma por sí solo un mundo. El esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo dichoso.”⁶⁰

Camus proclama la dicha en la desesperanza. Sísifo sabe que su esfuerzo es inútil y sin embargo es feliz. Por ello Camus concluye que el esfuerzo por llegar a la cima, basta. Pero cuando falta la esperanza ¿es posible el esfuerzo interior para la lucha? La misma falta de esperanza ¿no es en sí una fuente de angustia y de infelicidad?

Si el “héroe del absurdo”, Sísifo, es la imagen del hombre contemporáneo

⁵⁹ J. P. SARTRE, *Les Mouches*, Gallimard, Paris 1943, p. 136.

⁶⁰ A. CAMUS, *El mito de Sísifo*, p. 96. Lo que digo de Sísifo está tomado casi literalmente de CAMUS, en la obra citada.

fácilmente se concluye que la vida no tiene sentido —*le monde est absurde*, dirá Camus, y el hombre es *étranger à soi-même et à ce monde*— y que cualquier esperanza sería una claudicación. La vida ciertamente es una tarea —un que-hacer, decía Ortega y Gasset—, pero un quehacer sin sentido y sin valor. Un eterno volver a empezar como Sísifo. Un continuar sin fin, como asegura Sartre en *Huis clos*. Una pasión inútil, como lo afirma él mismo en *L'être et le néant*. Todo es absurdo y dentro del absurdo no cabe la esperanza.

¿Estamos viviendo el nihilismo proclamado por Nietzsche? ¿O la dialéctica de la desesperación analizada por Dostoiewski y por Bernanos? ¿El hombre se precipita en la nada? El hombre tiene que dar la respuesta a estas ineludibles preguntas.

La “muerte de Dios” —piensa G. Bataille— es el supremo sacrificio, pero este sacrificio no libera al hombre sino que éste queda sometido a la necesidad, y la muerte constituye su experiencia indescifrable. En vano intentó Nietzsche transformar en alegría lo que es intolerable angustia. En vano proclamó Sartre la absoluta libertad del hombre cuando éste sabe por una experiencia dolorosa que está encadenado por múltiples determinismos. Pascal ponía de relieve nuestra situación trágica: estamos embarcados en una empresa difícil sin que nosotros hayamos elegido ni la vida ni la conciencia que reflexiona sobre ella. Por eso lo que está en juego es mucho más que la conciencia y su duración. Tenemos que apostar en contra o en favor de la esperanza. Pero si Dios no existe todo es absurdo, y estamos totalmente abandonados y acorralados contra un heroísmo inútil, a menos que, como Kirilov, optemos por el suicidio para demostrarnos que somos libres.⁶¹

La esperanza se va extinguiendo poco a poco en nuestro mundo, como una llama vacilante. La vida no es lo que el Prometeo del siglo XX había soñado. De todos modos, el hombre *es* esperanza. Y en los múltiples caminos de la historia se le abre un abanico inmenso de posibilidades porque la vida humana no sólo está hecha de esperanzas sino “de esperar unas esperanzas que a su vez esperan otras esperanzas”.⁶² Y sobre todo, el cristiano sabe que en esta “noche que no tiene fin” *en que el hombre actual ha convertido a nuestro mundo, brilla todavía* la esperanza indeficiente, Dios.

El hombre es una viviente paradoja. Por ser persona, es infinito y tiende al infinito. Pero por ser persona humana lleva consigo el límite. Menesteroso, sabe que para ser él mismo necesita del Otro. Sabe que por sí mismo no puede mantener su ser que le trasciende. Ni su tarea. Necesita un fundamento radical.

⁶¹ Cfr. *L'Expérience intérieure*, Gallimard, Paris, pp. 95 y 129.

⁶² J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 622.

Necesita esperanza. Porque, a pesar de todo, el hombre *es* esperanza. Está constitutivamente orientado al futuro. Por más que las circunstancias sean poco propicias *lo importante es aprender a tener esperanza* (E. Bloch).

Dr. José Rubén Sanabria