¿LA ESPERANZA TODAVÍA TIENE UN FUTURO?*

*Bernard N. Schumacher***

RESUMEN: A partir de la ilusión en la creencia de un progreso infinito de la historia se presentan dos proposiciones contemporáneas para no naufragar en la desesperanza. La primera defiende la creación de un nuevo ser humano gracias a la tecnociencia. La segunda pretende deshacerse de toda esperanza para concentrarse en el presente único. Ambas se basan en una antropología del sujeto competente y amo de sí mismo, y rechazan una antropología de la receptividad y dependencia. Para abrigar una esperanza hay que crear la experiencia de situaciones aparentemente sin salida, en las que uno está tentado justamente a desesperar. La esperanza se otorga como un don y, por ende, la esperanza cristiana escatológica es su arquetipo.

BERNARD N. SCHUMACHER, DOES HOPE STILL HAVE A FUTURE?

ABSTRACT: Two contemporary proposals, originated in the illusion brought by the belief in the myth of progress, are presented to battle hopelessness. The first one defends the creation of a new human being due to technoscience. The second one proposes to get rid of all hope to focus on the unique present. Both proposals are based on an anthropology of a competent and independent human being. In order to hold on to hope, one must experience situations where apparently there is no way out, where the temptation to despair is present. The hope is given as a gift and therefore the eschatological Christian hope is their archetype.

PALABRAS CLAVE: posmodernidad, esperanza, progreso, tecnología, ciencia.

Key words: postmodernism, hope, progress, technology, science.

*Traducción del francés de Magdalena Romero.

** Universidad de Friburgo, Suiza.

RECEPCIÓN: 15 de diciembre de 2015.
APROBACIÓN: 16 de febrero de 2016.

¿LA ESPERANZA TODAVÍA TIENE UN FUTURO?*

Una vez que se han acostumbrado a no preocuparse por lo que debe llegar después de la muerte, los vemos recaer fácilmente en esta indiferencia completa y brutal respecto al futuro, que corresponde básicamente a ciertos instintos de la especie humana. Además de que han perdido la costumbre de orientar sus expectativas a largo plazo, quieren materializar sin demora sus mínimos deseos, y en cuanto se desesperan de vivir una eternidad, actúan como si no fueran a vivir más que un solo día.¹

Así describió Alexis de Tocqueville, en 1840, la actitud de los estadounidenses cuando se enterró la esperanza de la escatología cristiana. Casi dos siglos más tarde, el célebre genetista francés Axel Kahn constató en sus compatriotas un componente similar, marcado por la falta de esperanza en el progreso anunciado por los ilustrados.

Sean obreros desempleados o granjeros riquísimos, comparten la convicción de que nada de lo que depara el futuro es bueno, que el próximo golpe lo recibirán ellos. Están aislados del mundo, de la realidad, de la racionalidad, de la esperanza. Ya no oyen nada.²

* Quiero dar las gracias especialmente a mi esposa Michele M. Schumacher por sus pertinentes observaciones y sus excelentes argumentos.

¹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 1993, París, Gallimard, vol. II, p. 209.

² Axel Kahn en el artículo de Flore Thomasset, “Axel Kahn boucle ses 1 600 km de marche à travers la France”, *La Croix*, 1º de agosto de 2013.

Para el sujeto posmoderno, desencantado por el racionalismo de los ilustrados que le habían prometido la infinita perfectibilidad del hombre en el plano social, intelectual y moral gracias a la educación y la ciencia, la noción de esperanza, a la que tanto se recurrió durante el siglo XIX y una parte del XX, no fue más que una ilusión. La esperanza de los modernos —descrita acertadamente por el filósofo francés Paul Ricoeur como una “laicización y una degradación racionalista de la escatología cristiana”—³ descansaba en la capacidad de la razón para obrar con sus propias fuerzas la salvación de la humanidad, una salvación circunscrita a la temporalidad y a la horizontalidad.

La experiencia de las dos guerras mundiales y de muchas barbaries ha conducido al hombre a rechazar la razón universal y la “religión” del progreso, considerada una impostura “trascendente” y un fraude. En este sentido, cabría responder con la crítica que dirigía hace medio siglo el filósofo alemán Ernst Bloch contra la esperanza cristiana, en la que no veía sino una “construcción clerical”,⁴ un fantasma religioso y una consolación en el más allá.⁵ ¿La pérdida de la ilusión en la esperanza en el plano histórico, social y moral —cuyo objetivo consistía en sustituir la esperanza cristiana y el discurso escatológico— da lugar a la desesperanza anunciada por los filósofos del absurdo y los nihilistas del siglo pasado? ¿No será necesario renunciar de una vez por todas a toda esperanza, sea secular o cristiana, y aceptar que la esperanza es en realidad un regalo envenenado? Para alcanzar el bienestar absoluto, la salvación a la que aspira el hombre, ¿no debería uno abandonar el tiempo largo y la eternidad para enfocarse en el tiempo corto, el presente único, en contraste controlable, y liberarse de todo deseo, particularmente aquel que sea futuro? ¿No sería necesario, como lo proponía el moralista francés Nicolás Sébastien-Roch en 1795, remplazar la fórmula inscrita en el portal a la entrada del infierno de Dante en la *Divina comedia*: “Abandonad toda esperanza, vosotros que entráis [al Infierno]”⁶ por “Vosotros que entráis [al Paraíso], abandonad toda

³ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, 1955, París, Seuil, p. 81.

⁴ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, 1976, París, Gallimard, trad. al francés de Françoise Wuilmar, tomo III, p. 344.

⁵ *Ibid.*, pp. 82 y 85.

⁶ Dante, *La Divine Comédie*, 2010, París, Cerf, trad. al francés de Lucienne Portier, Infierno, Canto III, p. 43: “Lasciate ogni speranza, voi che ntrate”.

esperanza”⁷ Dicho de otra manera, para ser feliz hay que dejar de esperar, incluso la esperanza cristiana. Todo discurso escatológico, tanto el secularista como el trascendente, sería pura ilusión y, a fin de cuentas, deshumanizante. Sería contrario a la dignidad humana.

Empezaré con la ilusión nacida de la creencia en un progreso infinito de la historia, planteada sobre el rechazo a la esperanza cristiana escatológica, y luego presentaré dos proposiciones contemporáneas para no naufragar en la desesperanza. Con la primera se defiende la esperanza en la creación de un nuevo ser humano, gracias a la tecnología; con la segunda se sugiere no interesarse más que en el presente único y abandonar toda esperanza. Ambas reposan sobre una antropología del sujeto competente y amo de sí mismo —muy presente en el debate actual sobre la definición de la persona y sus consecuencias bioéticas— y rechazan una antropología de la receptividad y de la vulnerabilidad, es decir, de la dependencia. Igualmente van de la mano del desplazamiento de la primacía de la razón a la primacía de la libertad entendida en un sentido subjetivo. Al final, diré que para abrigar una esperanza hay que crear la experiencia de situaciones aparentemente sin salida, en las que uno está tentado justamente a desesperar. Tal es la situación del sujeto posmoderno, encerrado en una “esfera” que consiste en dominarse a sí mismo y dominar el presente, dando primacía a una libertad que no tiene otro contrario que el que se elija. La experiencia del enfrentamiento con situaciones sin salida, que incita a desesperar es, paradójicamente, la que permite romper esa “esfera” y abrirse a una alteridad radical y a la esperanza. Tal esperanza no es de esas que el sujeto materializa por sus propias fuerzas, sino de las que se otorgan como un don y, por ende, la esperanza cristiana escatológica es su arquetipo. Como conclusión, sostendré que la esperanza es la ejemplificación de una vida auténticamente humana que se define tanto por la autonomía como por la receptividad radical.

⁷Nicolás Sébastien-Roch, *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*, 1982, París, Gallimard, II, p. 44.

La ilusión histórica o el rechazo del principio de esperanza

El sujeto moderno está marcado por la puesta en marcha del método cartesiano racionalista y la visión programática de Francis Bacon, con su objetivo de domesticar la naturaleza y la historia. Al negarse a ser sumiso a un destino o una providencia cualquiera, y aun menos a unas leyes morales heterónomas, este sujeto se caracteriza por dominar su destino personal e histórico. La plena realización del ser humano en el plano de la humanidad sucederá gracias a la conjunción de la ciencia y de la tecnología, la transformación de las estructuras sociales, la educación en el pensamiento crítico y la moralidad. El hombre logrará, con la ayuda de sus propias fuerzas —tal es el objetivo de la esperanza—, crear un mundo mejor en el contexto de la historia: un mundo donde el hombre será plenamente libre y del que habrán erradicado los males surgidos de la caja de Pandora. Entre esos males, hay que citar a la gran “ausente” del mundo occidental contemporáneo, la que se intenta negar o contener por todos los medios: la muerte, la antiutopía por excelencia.

12 | Al referirse a pensadores cuya “opinión es digna de crédito”, John Stuart Mill afirma lo siguiente: “El hecho es que nadie, entre aquellos cuya opinión es digna de crédito, dudaría de que es posible suprimir la mayor parte de esos grandes males y que, si los asuntos humanos continúan mejorando, al final esos males quedarán contenidos en límites estrechos”.⁸ Y un poco más adelante: “Todas las grandes causas del sufrimiento humano son susceptibles de ser vencidas por los esfuerzos y los cuidados de los seres humanos”,⁹ gracias a la educación, la ciencia y la voluntad de actuar.

⁸ John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, 1998, París, Presses Universitaires de France, trad. al francés de Catherine Audard y Patrick Thierry, p. 46: “Yet no one whose opinion deserves a moment's consideration can doubt that most of the great positive evils of the world are in themselves removable, and will, if human affairs continue to improve, be in the end reduced within narrow limits”.

⁹ *Ibid.*, p. 47, “All the grand sources, in short, of human suffering are in a great degree, many of them almost entirely, conquerable by human care and effort”.

Esta esperanza del sujeto moderno conoce una profunda desilusión que sigue a la experiencia de la barbarie de los totalitarismos del siglo pasado, a la desmitificación de la ciencia bajo la égida de una epistemología crítica y relativista, acompañada de una desconfianza y un temor creciente de ciertos avances tecnológicos que han ocasionado catástrofes técnicas y climáticas. El hombre posmoderno rechaza la capacidad de la razón teórica y práctica, presta a elevarse por encima de lo cultural y lo histórico. Al mismo tiempo, reduce más y más la razón al plano de la técnica, el pensamiento útil y calculador en un marco educativo, como lo ha remarcado admirablemente Martha Nussbaum.¹⁰ Nos enfrentamos a una verdadera crisis de la racionalidad, una crisis de los principios absolutos y originales que desaparecen, así como un relativismo epistemológico y axiológico. El efecto es que las nociones de verdad y objetividad se volvieron ilusorias, lo mismo que los conceptos normativos absolutos del bien y de lo bello. Los trascendentales de los clásicos ya no son más que expresiones de la subjetividad, y aún más, de la intersubjetividad. El sujeto posmoderno está marcado por lo que Jean-François Lyotard describe como “el declive de los discursos universalistas”¹¹ y “la incredulidad respecto a los metarrelatos”,¹² que daban no solo sentido a la existencia humana, sino también y más particularmente, proponían una visión del porvenir, objeto de la esperanza, como era el caso de las “religiones secularizadas”, prometedoras de la instauración del “reino de Dios” sobre la Tierra gracias a la sola razón humana todopoderosa.

Al describir merecidamente la visión racionalista como totalizante, el sujeto posmoderno se descentra de la razón de naturaleza casi “divina” del sujeto moderno para recentrarse en la autonomía comprendida como independencia absoluta. Este nuevo centro del sujeto sobre sí mismo presupone una inversión antropológica que confiere un lugar predominante a la voluntad, que ya no es guiada por la razón ni por el conocimiento

¹⁰ Véase Martha C. Nussbaum, *Les Émotions démocratiques. Comment former le citoyen du xxi^e siècle*, 2011, París, Climats/Flammarion, trad. al francés de Solange Chavel. Josef Pieper, *Le Loisir, fondement de la culture*, 2007, Génova, Ad Solem, trad. al francés de Pierre Blanc.

¹¹ Jean-François Lyotard, *Le Différent*, 1983, París, Minuit, p. 11.

¹² Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, 2010, París, Minuit, p. 7.

de lo verdadero. El sujeto posmoderno no está atado por nada distinto de lo que elige. En cuanto a la elección, no está *a priori* limitada por nada: todo es posible o, para retomar la expresión del filósofo francés Michel Onfray, “nada es obligatorio y todo optativo”:¹³ no hay ningún criterio objetivo de jerarquización de las elecciones. Tal libertad se desengancha de los horizontes de significación y se planta, en última instancia, en el origen del sentido.¹⁴ Al no poder recibir el sentido más que de ella misma, no sabría concebir la existencia de un sentido verídico proveniente de otra parte.

El sitio preponderante acordado para la libertad aparece claramente en el hecho de que el sujeto posmoderno moldea él mismo su identidad sin hacer referencia a ninguna naturaleza humana —que le impediría ser libre—, de suerte que puede cambiarla en todo momento sin haber recurrido a un orden simbólico universal preexistente, a una tradición o incluso a una herencia.¹⁵ Esta cultura desterrada se caracteriza por una focalización en el presente, en el que, para retomar una formulación de George Orwell, “el pasado había muerto, el futuro era inimaginable”.¹⁶ Recortado del pasado, por tanto de la herencia, y privado del futuro, el hombre vive en el presente: “Uno vive día a día, a gran velocidad, de manera muy irresponsable: es precisamente lo que uno llama ‘libertad’”,¹⁷ decía hace un siglo Friedrich Nietzsche refiriéndose al liberalismo y a la democracia. La única “verdad” que puede existir para el sujeto es la que escoje en el presente autárquico, sin vínculo con un pasado o un porvenir. Ahora bien, esta “verdad” puede mutar un instante después en una contraverdad siempre que el sujeto lo quiera. Tras

14

¹³ Michel Onfray, *Féeries anatomiques. Généalogie du corps faustien*, 2003, París, Grasset, p. 82. Véase pp. 96s.

¹⁴ Véase Charles Taylor, *Les Sources du moi. La Formation de l'identité moderne*, 1998, París, Seuil, trad. al francés de Charlotte Melançon.

¹⁵ Véase Hannah Arendt, “La Crise de l'éducation”, en *La Crise de la culture*, 1972, París, Gallimard, trad. al francés de Chantal Vezin, pp. 223-252.

¹⁶ George Orwell, *1984*, 2011, París, Gallimard, trad. al francés de Amélie Audibert, p. 42: “the past was dead, the future was unimaginable”.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles ou Comment on philosophe au marteau*, en *Œuvres philosophiques complètes*, edición de Jean Lacoste y Jacques Le Rider, París, Robert Laffont, trad. al francés de Henri Albert y revisada por Jean Lacoste, vol. 2, pp. 931-1030, 1014: “Man lebt für heute, man lebt sehr geschwind, – man lebt sehr unverantwortlich: dies gerade nennt man ‘Freiheit’”.

el derrumbe de las certezas, el sujeto se complace en la autorreferencia y la independencia, que se convierten en el único garante de significaciones. El discurso de la fuerza de transformación del mundo está desprovisto de todo fundamento: “Ahora que el léxico de la aceptación de responsabilidades se ha convertido en un cliché para todo, desde un par de zapatos hasta la electricidad, y se explota como mero estilo la nostalgia por las ocasiones en que se intentó en vano crear un mundo mejor, todo ha dejado de tener otras repercusiones aparte de cambiar de ropa”¹⁸ —observa Susan Frank Parsons.

El hombre contemporáneo, consciente, por un lado, de su incapacidad para generar la felicidad en el plano social, cultural y moral por sus propias fuerzas, y experimentando, por el otro, el sufrimiento y la mortalidad, su gran vulnerabilidad en un contexto de competencia y eficiencia a todo precio, de violencia, de crisis, incluso para algunos de barbarie, uno se pregunta cómo puede aún fundar una esperanza. Thomas Assheuer afirma: “Una impresión de renuncia pesa sobre la sociedad regida por la rendición, una impresión de inutilidad y de incumplimiento en la carrera en la que todos, como ratas, pelean en vista de la obtención de mejores sitios”.¹⁹

El filósofo estadounidense Cornel West resume así la situación:

Un posible holocausto nuclear planea por encima de nuestras cabezas. El racismo violento, el patriarcado inexpugnable, las desigualdades de clase por doquier, la represión estatal brutal, la insidiosa vigilancia burocrática y el atentado tecnológico contra la naturaleza invaden a todos los países, capitalistas, comunistas, neocoloniales. La tradición del humanismo burgués, que una vez estuvo tan viva, se ha vuelto vana y estéril. El proyecto de emancipación alimentado por el marxismo revolucionario

¹⁸ Susan Frank Parsons, “Feminist theology as dogmatic theology”, en Frank Parsons (ed.), *The Cambridge companion to feminist theology*, 2002, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 114-132, 128-129 : “Now the language of empowerment has become a cliché for everything from shoes to electricity, and the nostalgia for lost opportunities to make a better world is exploited as a style, that has no more credit than a change of clothes”.

¹⁹ Thomas Assheuer, “Tod und Trauer: Die neue Sichtbarkeit des Todes”, *Die Zeit*, 20 de noviembre de 2009: “Eine Abschiedsstimmung liegt über der Hochleistungsgesellschaft, ein Gefühl von Vergeblichkeit und Nichterfüllung im kollektiven Rattenrennen um die besten Plätze”.

BERNARD N. SCHUMACHER

ha sido abortado, desacreditado. El efecto de la conmoción del nihilismo catastrofista se volvió aburrido y perdió el interés. A medida que nos acercamos al final del siglo XX, los ricos recursos intelectuales de Occidente se ven disipados; el porvenir que nos espera da miedo.²⁰

Si el porvenir da miedo, si nos vemos “recortados de la esperanza” prometida por las religiones prometeicas del progreso y el discurso escatológico cristiano, si, como lo afirmó Eugène Ionesco en 1972, “la historia nos ha desmentido y nos ha engañado en nuestra esperanza”,²¹ ¿cómo puede todavía concebirse la esperanza en el marco de una cultura desterrada que promueve a un sujeto que no reconoce otro amo que él mismo, enclaustrado en una situación que a primera vista parece no tener salida, igual a la del condenado a muerte o a la del enfermo terminal, una situación desesperante o “nutrida de desesperanza”,²² como precisa Georges Cottier?

Esperanza y dominio del sujeto

Consciente de la ilusión que la historia ha permitido descubrir y centrado en sí mismo, el hombre está tentado a desesperar al tiempo que afirma, para retomar una formulación de Gabriel Marcel, “que no hay

16

²⁰ Cornel West, “La Politique du néo-pragmatisme américain”, en John Rajchman y Cornel West (comps.), *La Pensée américaine contemporaine*, 1991, París, Presses Universitaires de France, trad. al francés de Andrée Lyotard-May, pp. 385-404, 385-386: “Possible nuclear holocaust hovers over us. Rampant racism, persistent patriarchy, extensive class inequality, brutal state repression, subtle bureaucratic surveillance, and technological abuse of nature pervade capitalist, communist, and neocolonial countries. The once vital tradition of bourgeois humanism has become vapid and sterile. The emancipatory intent of revolutionary Marxism has been aborted and discredited. The shock effect of catastrophic nihilism is now boring and uninteresting. As we approach the end of the twentieth century, the rich intellectual resources of the West are in disarray and a frightening future awaits us”.

²¹ Eugène Ionesco, “Discours d’ouverture du festival de Salzbourg 1972”, *Un homme en question*, 1979, París, Gallimard, pp. 64-74.

²² Georges Cottier, *La Mort des idéologies et l’espérance*, 1970, París, Cerf, p. 37. Y para precisar: “El porvenir histórico se presenta con las características más sombrías: la humanidad siente miedo de su propia multiplicación bajo el cielo de la amenaza termonuclear; ‘la bomba y el número’ lo hacen temblar de miedo”. Luego retoma esta idea: “Cuando la mentira de la ideología es descubierta, se presenta la tentación de la desesperanza. Es ella la que más amenaza hoy día”, Charles Journet, *Entretiens sur l’espérance*, 1988, Saint-Maurice, Parole et Silence, pp. 7-9.

nada en la realidad que me permita ofrecerle un crédito, ninguna garantía. Es una constatación de insolvencia absoluta”.²³ La sociedad contemporánea propone varias pistas para evitar el naufragio al que conduciría esta actitud; no hablaré en este punto (pues ya lo hice)²⁴ de la práctica tan extendida de refugiarse en el divertimento para no pensar en la muerte cercana, ni de la huida a un cambio permanente para librarse preocupaciones e inquietudes verdaderas. Cómo no meditar en las frases de Blaise Pascal, redactadas en 1669:

Lo único que nos consuela de nuestras miserias es el divertimento, y por tanto, es la más grande de nuestras miserias. Esto se debe a que es lo que nos impide soñar en nosotros mismos y lo que nos pierde insensiblemente. De otro modo, estaríamos en el aburrimiento, que nos empujaría a buscar un medio de escapar. Pero el divertimento nos entretiene y nos lleva a la muerte sin que lo sintamos.²⁵

Presentaré dos posiciones para no caer en la desesperanza: la primera funda la esperanza en la omnipotencia de la tecnociencia y el *a priori* del “todo es posible”; la segunda pretende deshacerse de toda esperanza para concentrarse en el presente único. Esas proposiciones presuponen cierta antropología caracterizada por tres formas de dualismo: 1) el cuerpo y sus pasiones, por una parte, y la razón reducida a su dimensión técnica y calculadora, por la otra; 2) esta misma razón y la voluntad comprendida como plenamente libre, es decir, que decide ella misma qué es “verdadero” y “bueno”; 3) la exigencia del dominio y del ejercicio de las facultades personales, de un lado, y la receptividad y la donación como dimensiones esenciales de la persona, del otro.

²³ Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, 1949, Lovaina y París, E. Nauwelaerts y Vrin, p. 68.

²⁴ Véase Bernard N. Schumacher, “La Maîtrise de la mort humaine au cœur du débat sur l’obstination déraisonnable et l’euthanasie”, *Nova et Vetera*, 2011 (86), núm. 4, pp. 463-483, y “La Dictature de la conscience”, *Nova et Vetera*, 2010 (85), núm. 2, pp. 153-182.

²⁵ Blaise Pascal, *Pensées*, 1976, París, Garnier Flammarion, p. 96.

BERNARD N. SCHUMACHER

Pragmatismo

La primera proposición presupone que la tentativa de asir la naturaleza intrínseca de las cosas, escondida tras los fenómenos, no tiene esperanza: no porque la razón no tenga acceso a ella, como afirma Emanuel Kant, sino más bien, porque simplemente no hay una naturaleza de las cosas, y sobre todo, no una naturaleza humana. Esto es, de hecho, no admitir ninguna verdad eterna y ahistórica. El filósofo estadounidense Richard Rorty escribió que “no existe ninguna finalidad que supere a las otras y que sea la verdad”,²⁶ una “manera de ser de las cosas”; en pocas palabras, un “orden natural de las razones”,²⁷ parecido al de Descartes, con el que deberíamos conformarnos cuando empezamos a justificar nuestras creencias. No existe nada como el hecho de ‘conocer’, con el que convendría descubrir la naturaleza”.²⁸

Al suponer la abolición de la distinción entre las dimensiones intrínseca y extrínseca de una cosa, como entre “la realidad y la apariencia”,²⁹ Rorty proyecta que no hay una naturaleza dada (intrínseca) de una cosa, sino únicamente relaciones extrínsecas, las cuales dependen de las necesidades humanas, como por ejemplo, el lenguaje. El criterio de diferenciación de las cosas reside en la utilidad que tienen con relación en los fines libremente definidos por el sujeto.

18

²⁶ Richard Rorty, *L'Espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, 1995, París, Albin Michel, p. 44: “Inquiry and justification have lots of mutual aims, but they do not have an overarching aim called truth”.

²⁷ *Ibid.*, p. 24: “Pragmatists—both classical and ‘neo’—do not believe that there is a way things really are”.

²⁸ *Ibid.*, p. 41: “[I]s that there is nothing like Descartes’ ‘natural order of reasons’ to be followed when we justify beliefs. There is no activity called ‘knowing’ which has a nature to be discovered”.

“Los pragmáticos consideran con la misma repugnancia la idea de que uno puede ‘descubrir la naturaleza intrínseca de la realidad física’ y esa con la que uno puede ‘clarificar nuestras obligaciones morales incondicionales’, porque la una y la otra presuponen la existencia de algo no relacional, algo que estaría libre de las vicisitudes del tiempo y de la historia, algo que no afectaría las variaciones de las necesidades y los intereses humanos”, p. 118: “The ideas of ‘discovering the intrinsic nature of physical reality’ and of ‘clarifying our unconditional moral obligations’ are equally distasteful to pragmatists, because both presuppose the existence of something nonrelational, something exempt from the vicissitudes of time and history, something unaffected by changing human interests and needs”.

²⁹ *Ibid.*, p. 63: “between reality and appearance”.

[S]i no hay conocimiento que tome la forma de una actitud proposicional, entonces, no hay nada por conocer a propósito de cualquier cosa si no se trata de las relaciones de este objeto con todos los demás. Insistir en el hecho de que hay una diferencia entre un *ordo essendi* no relacional y un *ordo cognoscendi* relacional es, inevitablemente, recrear la cosa en sí kantiana. Hacer ese movimiento es sustituir la nostalgia de la inmediatez y la esperanza de ser salvado mediante un poder no humano por las esperanzas utópicas de un futuro humano que no sea más que la obra del hombre.³⁰

La actitud que consistiría en aceptar la existencia de un orden del mundo, en el plano tanto ontológico como moral, independiente de la voluntad subjetiva, sería, según él, “feudal”.³¹ El filósofo estadounidense proclama una superioridad radical de la esperanza —en la que el objeto es obtenible por la voluntad humana— sobre el conocimiento, que presupone, según él, una verdad absoluta que impediría toda elección por parte del hombre e igualmente toda transformación del mismo. De la misma manera, llega incluso a sostener que no puede haber esperanza más que con la condición de rechazar la posibilidad de una verdad racional universal, como la de un dios. Su credo, para no desesperar en ese mundo posmoderno, consiste en desembarazarse de la esperanza de encontrar lo verdadero. Se opone, por tanto, a Paul Ricœur, quien declara: “Diría que la unidad de lo verdadero no sería una tarea intemporal si no fuera porque, para empezar, se trata de una esperanza escatológica”.³²

Esta evacuación de la esperanza no implica, por tanto, una desesperanza; al contrario, se abre hacia una esperanza que reivindica un acrecentamiento del poder imaginativo de lo que el hombre podría ser en el porvenir, que se realizará apoyándose en las solas fuerzas humanas.

³⁰ *Ibid.*, p. 70: “[I]f there is [...] no knowledge which does not take the form of a sentential attitude, then there is nothing to be known about anything save its relations to other things. To insist that there is a difference between a nonrelational *ordo essendi* and a relational *ordo cognoscendi* is, inevitably, to recreate the kantian Thing-in-Itself. To make that move is to substitute a nostalgia for immediacy, and a longing for a salvatory relation to a nonhuman power, for the utopian hope which pragmatism recommends”.

³¹ *Ibid.*, pp. 47, 48 [el pasaje no aparece en la versión estadounidense del artículo].

³² Ricœur, *Histoire et vérité*, p. 72.

Rorty concluye su obra de esta forma: “He interpretado esta supremacía como la prioridad de la necesidad que hay de crear nuevas formas de ser humano, un nuevo paraíso y una nueva tierra para dar cabida a esos nuevos humanos, con el deseo de estabilidad, seguridad y orden de los humanos de ayer”.³³

La creación de ese “nuevo paraíso” donde el humano sería librado de sus minusvalías y sus imperfecciones, donde tendría “el organismo perfecto”,³⁴ se actualiza gracias a “la evolución tecnocientífica modificadora de nuestra relación con la naturaleza y nuestra condición”, una evolución que es “continua, rápida, imprevisible y no limitada *a priori*”³⁵ —precisa Gilbert Hottois. En ese contexto, la esperanza recae en “la capacidad humana (técnica) de intervenir en la condición impartida a la humanidad por la evolución natural y de transformarla progresivamente y sin limitaciones *a priori*”.³⁶ La contingencia de la existencia humana no implica su inmutabilidad; al contrario, en su principio mismo, es infinitamente maleable. Todo es realizable para el sujeto autónomo o, como dijo Odo Marquard, “vivimos en la época de la factibilidad”,³⁷ en el sentido de que ya no hay realidades que escapen a dominación del sujeto.

El fundamento de la esperanza llamada pragmática recae sobre el principio de la razón útil y funcional, surgida de la noción de posibilidad exenta de todo límite, que había resaltado el filósofo alemán Ernst Bloch en su célebre obra *El principio esperanza*. Esta proposición deriva en la profecía de un porvenir mejor anunciada por la filosofía del progreso. El medio para conseguirla no reside en la educación ni en la transformación de la sociedad en la que evoluciona el ser humano,

³³ Rorty, *L'Espoir au lieu du savoir*, pp. 128-129: “I have interpreted this supremacy as the priority of the need to create new ways of being human, and a new heaven and a new earth for these new humans to inhabit, over the [outmoded] desire for stability, security and order”.

³⁴ Jeremy Rifkin, *Algeny*, 1983, Nueva York, Penguin, p. 17: “The final goal of the algenist is to engineer the perfect organism”. Véase Julian Savulescu y Nick Bostrom (eds.), *Human enhancement*, 2009, Oxford, Oxford University Press; Hans Moravec, *Mind children. The future of robot and human intelligence*, 1988, Cambridge, Harvard University Press, y *Mere machines to transcendent mind*, 1999, Oxford, Oxford University Press.

³⁵ Gilbert Hottois, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, 1999, Paris, Vrin, p. 76.

³⁶ *Ibid.*, pp. 76-77.

³⁷ Odo Marquard, “Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren”, en *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, 1981, Stuttgart, Philipp Reclam, pp. 67-90, p. 67: “Wir leben im Zeitalter der Machbarkeit”.

sino en la transformación evolutiva del hombre por él mismo gracias a los avances tecnológicos. Tal esperanza en el porvenir recae sobre la aptitud del hombre para dominar y dominarse en su propio cuerpo, reducido a una mecánica pura. Oponerse es la expresión de una actitud de miedo, contra la que se debe formular una “heurística de la audacia” que se inscriba en lo que Michel Onfray anhela y llama el proyecto de “descristianizar la civilización”.³⁸

El rechazo de la esperanza

La segunda proposición para no caer en la desesperanza parece endosar el punto de vista de los filósofos pesimistas del absurdo del siglo XX, para quienes la esperanza no es sino una ilusión y también —para citar a Nietzsche— “el peor de los males, pues prolonga las torturas de los hombres”.³⁹ El filósofo alemán destituye cierta interpretación del mito de Pandora. La mujer abrió por curiosidad —sin importar la prohibición que le había sido impuesta el día de sus nupcias con Epimeteo, hermano de Prometeo— una caja de la que se escaparon los males que afectan a los hombres. Pandora cerró apresuradamente la caja, pero no quedó nada, salvo la esperanza, que debía permitir al hombre soportar esta existencia marcada por la enfermedad, el sufrimiento, la violencia y, más particularmente, la muerte. En realidad, para varios filósofos griegos, la esperanza no es ninguna ayuda; muy al contrario, se encuentra en el origen de nuestros sufrimientos, inquietudes y miedos. Y Søren Kierkegaard precisa que la esperanza es “uno de los regalos inquietantes de Prometeo, que da a los hombres la esperanza en lugar de darles la presciencia de los inmortales”,⁴⁰ a saber, el conocimiento del futuro, para esperar y dominar.

21

³⁸ Onfray, *Féeries anatomiques*, pp. 91 y 101.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, en Jean Lacoste y Jacques Le Rider (eds.), *Œuvres*, 1999, París, Robert Laffont, trad. del francés por Alexandre-Marie Desrousseaux y Henri Albert, vol. 1, p. 483: “sie [die Hoffnung] ist in Wahrheit das übelste der Übel, weil sie die Qual der Menschen verlängert”.

⁴⁰ Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien*, 1943, París, Gallimard, trad. al francés de F. y O. Prior y Marie-Henriette Guignot, pp. 228-229.

Por otro lado, también se ha comparado al que espera con un cobarde que no se atreve a confrontarse con la dura realidad humana, que exige acción para la transformación de lo real. La esperanza estaría en las antipodas del coraje: “el que solamente quiere esperar es cobarde”,⁴¹ declara el filósofo danés. Y el filósofo alemán Günther Anders sigue su ejemplo: “Creo que la esperanza no es sino otra palabra para designar la cobardía. [...] No, no se trata de suscitar la esperanza, sino de prevenirla. Por la esperanza, en efecto, nadie actúa. Cada persona que espera abandona un futuro en otra instancia mejor”.⁴²

Ese rechazo de la esperanza presupone cierta interpretación de lo que es. No se trata aquí de la esperanza de los filósofos pragmáticos, sino más bien, de la que está en el centro del discurso escatológico: el objeto esperado no sabría ser adquirido por sus propias fuerzas, no revela la reacción humana, sino un don gratuito que el sujeto recibe en actitud de disponibilidad. En la esperanza, para decirlo con el filósofo Jean-Louis Chrétien, “saber esperar es saber que uno mismo no puede conseguir lo que espera y, entonces, es también aprender a recibir constantemente”.⁴³ Según Anders, referirse a esta suerte de esperanza escatológica volvería a negar la acción para aprobar una actitud de cobarde. El filósofo alemán precisa: “En un contexto en el que solo cuenta la acción personal, la ‘esperanza’ no es más que la palabra que sirve para designar el hecho de renunciar uno mismo a actuar.”⁴⁴ El filósofo francés André Comte-Sponville retoma la idea y recalca que “lo que hace actuar no es la esperanza, es la voluntad”,⁴⁵ es decir que el sujeto quiere y puede obtener algo por sí mismo. De ahí, la esperanza es concebida como

⁴¹ Søren Kierkegaard, *La Reprise*, 1990, París, Flammarion, trad. al francés de Nelly Viallaneix, p. 66.

⁴² Günther Anders, en Elke Schubert (ed.), *Günther Anders antwortet. Interviews und Erklärungen*, 1987, Berlín, Tiamat, pp. 151-152: “Ich glaube, Hoffnung ist nur ein anderes Wort für Feigheit. [...] Nein, Hoffnung hat man nicht zu machen, Hoffnung hat man zu verhindern. Denn durch Hoffnung wird niemand agieren. Jeder Hoffende überläßt das Besserwerden einer anderen Instanz”.

⁴³ Jean-Louis Chrétien, *L’Inoubliable et l’inespéré*, 2000, París, Desclée de Brouwer, p. 162.

⁴⁴ Anders, *Günther Anders antwortet*, p. 152: “Aber in einer Situation, in der nur das Selbsthandeln gilt, ist ‘Hoffnung’ nur das Wort für den Verzicht auf eigene Aktion”.

⁴⁵ André Comte-Sponville, *Le Bonheur, désespérement*, 2000, Nantes, Éditions Pleins Feux, p. 91. Y para especificar que la esperanza se opone no solo a la acción, sino también a los que luchan: “Las personas que hacen cambiar las cosas, no son las que esperan, sino las que pelean”, p. 92.

una “chica joven y encantadora”, como decía Kierkegaard, pues su objeto no es dominable ni tampoco actualizable para la acción humana. Y el filósofo danés precisa, algunas líneas más adelante, que la esperanza es “una fruta tentadora que no satisface”.⁴⁶

¿Qué se debe hacer entonces para estar saciado? Simplemente, dejar de esperar. Kierkegaard afirma que “no es sino hasta después de haber arrojado la esperanza por la borda que uno comienza a vivir artísticamente”,⁴⁷ mientras que Sébastien-Roch escribió: “La esperanza no es sino un charlatán que nos engaña sin cesar; y, para mí, la felicidad no comenzó sino hasta que perdí la esperanza”.⁴⁸ En resumen, se trata de librar al hombre de la ilusión ligada a las promesas de la esperanza, de todo discurso escatológico *post mortem*, con el objetivo de que pueda al fin alcanzar la felicidad por sus propias fuerzas. Para hacer eso, se propone reducir el horizonte del pasado y del porvenir a la sola dimensión del presente. El hombre contemporáneo, independiente y soberano, sin eternidad y sin deseo de eternidad en un más allá, queda privado del largo plazo. Neutraliza el pasado tan bien como el futuro.

Esta proposición se inscribe en la experiencia contemporánea de la comprensión radical del tiempo gracias especialmente a los progresos tecnológicos y a la desaparición de las tradiciones que eran referencias estructurantes. La lógica dominante del corto plazo, de lo instantáneo, del enseguida, de la satisfacción inmediata de los intereses y de los deseos personales conduce a una “cultura” de lo efímero y de lo precario. Stephen Bertman resume muy bien esta particularidad del presente:

Al reducir a nada una mirada cualquiera al pasado y rechazar una verdadera visión del futuro, la velocidad nos hace reclusos del presente. Abandonados ahí, flotando en una ausencia de gravedad del tiempo, el presente es la única referencia para realizarnos o ser reconocidos, la única fuente de seguridad en un universo donde todas las otras fuentes de seguridad nos han sido arrancadas por una velocidad siempre más delirante. Al avanzar a toda velocidad en el tiempo, nos aferramos al instante.⁴⁹

⁴⁶ Kierkegaard, *La Reprise*, pp. 66-67.

⁴⁷ Kierkegaard, *Ou bien... ou bien*, p. 228.

⁴⁸ Nicolas Sébastien-Roch, *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*, II, 93, p. 44.

⁴⁹ Stephen Bertman, *Hyperculture. The human cost of speed*, 1998, Westport y Londres, Praeger, 1998, p. 2: “Nullifying a vision of the past and negating a true view of the future, Warp

Esta reducción del horizonte de atención del porvenir al presente, este triunfo o esta coronación del presente estructura el ser en el mundo de la persona que se contenta más y más en lo operacional, lo útil, la satisfacción inmediata. La lógica de la supervivencia y de la experiencia intensa del presente sin duración ha remplazado la “lógica” de la esperanza, incluso en el plan político. La retirada al presente, o lo que Gabriel Marcel describe como “la insularización temporal del hombre”,⁵⁰ está provocada especialmente por el ideal de devenir amo y poseedor del tiempo, por ser el que escapa de las incertidumbres existenciales planteadas por la muerte y el cuestionamiento sobre el sentido de la existencia. En efecto, la conciencia de nuestra propia muerte, que puede surgir en cualquier instante, marca nuestros vínculos con el futuro en la medida en que nuestras acciones están contaminadas por la incertidumbre de su realización y el miedo de esperanzas decepcionadas.

El sabio no espera

Al identificar la esperanza como “un deseo que ignora si es o si será satisfecho”,⁵¹ André Comte-Sponville la concibe como un deseo cuyo objeto no es actualizable por las solas fuerzas humanas. Es deseado sin que pueda ser actualizable por la voluntad. Con el fin de no depender de otros y de salir del ciclo infernal de la decepción y del sufrimiento

speed isolates us in the present. Marooned there, floating in temporal zero-gravity, we turn to the present as our exclusive basis for fulfillment and gratification, as our sole source of security in a cosmos where all other sources of security have been stripped from us by our onrushing speed. Hurling through time, we cling to the moment”. Véase Marc Augé, *Où est donc passé l'avenir ?*, 2008, París, Éditions du Panama. Daniel Innerarity, *Le Futur et ses ennemis. De la confiscation de l'avenir à l'espérance politique*, 2008, París, Flammarion, trad. al francés de Serge Champeau y Éric Marquer, p. 26. Zaki Laïdi, *Le Sacre du présent*, 2000, París, Flammarion. Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, 1992, Fráncfort, Campus. Pierre-André Taguieff, *L'Effacement de l'avenir*, 2000, París, Galilée.

⁵⁰ Marcel, *Les Hommes contre l'humain*, 1991, París, Éditions Universitaires, p. 36.

⁵¹ Comte-Sponville, *Le Bonheur; désespérement*, p. 45: “Esperar es desear sin saber” si el objeto esperado se realizará. Véase también André Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, 1984, París, Presses Universitaires de France, y André Comte-Sponville y Luc Ferry, *La Sagesse des modernes, Dix questions pour notre temps*, 1998, París, Robert Laffont, pp. 315-331.

que forman parte del acto de esperar,⁵² el filósofo francés propone, siguiendo a los estoicos y a Spinoza, concentrarse únicamente en lo que depende del sujeto, es decir, en lo que está en el orden de la voluntad: “Eso depende de ti: ya no se trata de esperar, ¡se trata de querer!”.⁵³ Ese querer implica un poder. En cambio, “esperar es desear sin poder”.⁵⁴ Por esto, el imperativo es: “dejar de esperar”⁵⁵ y “vivir para bien en lugar de esperar vivir”.⁵⁶ En cuanto a la acción, no necesita la esperanza, como lo muestra Spinoza: “Entonces, cuanto más nos esforzamos por vivir bajo la conducta de la razón, más hacemos el esfuerzo por volvernos menos dependientes de la esperanza, librarnos del miedo, comandar la fortuna tanto como sea posible, y dirigir nuestras acciones siguiendo el consejo certero de la razón”.⁵⁷

La finalidad sería amaestrar el porvenir —en el doble sentido de controlar y volverse maestro— “programando la esperanza”, es decir, otorgándose el conocimiento del futuro o de lo que Kierkegaard llamaba “la presencia de los inmortales”.⁵⁸ Para eso que no depende de nuestra voluntad, podemos contentarnos con previsiones racionales, con una relación activa con el futuro en la medida en que el futuro dependa de la persona actuante en el instante. Tal relación nos habla de un análisis y de una maestría de los parámetros que permiten la actualización de la situación por venir; dicho de otra manera: “es un proyecto, una voluntad, un programa, no es una esperanza”.⁵⁹

⁵² “No es una nueva esperanza la que puede volver soportable la frustración de las esperanzas precedentes, y esa huida perpetua hacia el futuro es lo único que nos consuela del presente. ‘Así, jamás vivimos, pero esperamos vivir...’ [Pascal]. La esperanza y la decepción son hijas del mal vivir.” André Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, p. 11.

⁵³ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁷ Baruch Spinoza, *Éthique*, en *Œuvres complètes*, 1977, París, Vrin, trad. al francés de Charles Appuhn, parte IV, proposición XLVII, escolio, vol. 2, p. 97: “Quo itaque magis ex ductu Rationis vivere conamur, eo magis Spe minus pendere, et Metu nosmet liberare, et fortunæ, quantum possumus, imperare conamur, nostrasque actiones certo Rationis consilio dirigere”.

⁵⁸ Kierkegaard, *Ou bien... ou bien*, pp. 228-229.

⁵⁹ Comte-Sponville, *Le Bonheur, désespèrement*, p. 78.

En resumen, la esperanza es concebida como una pasión y una debilidad, no como una virtud y una fuerza, que implicarían la razón y la voluntad como en la tradición medieval. Comte-Sponville compendia este rechazo de la esperanza —que califica como un “deseo que lleva mediante lo irreal”⁶⁰ hacia una “felicidad permanente, continua, estable, perpetua [que] no es más que un sueño”—⁶¹ apelando a la autosuficiencia y a la independencia del sujeto: “Si el sabio no desea más que lo que depende de él (sus voliciones) o lo que conoce (lo real), ¿qué necesita esperar?”⁶² Y algunas páginas más adelante: “El sabio [...] no tiene nada que esperar. Porque es plenamente feliz, nada le falta. Y porque nada le falta, es plenamente feliz”⁶³ En efecto, porque está sin esperanza, el sabio está también sin temor, explica Spinoza, pues sus dos nociones van siempre de la mano: “No hay esperanza sin temor ni temor sin esperanza”⁶⁴.

Siguiendo a Spinoza y los estoicos, Comte-Sponville propone esforzarnos por “volvernos menos dependientes de la esperanza, emanciparnos del miedo”⁶⁵ —que son objetos de sufrimiento— y concentrarnos en el presente. Liberado de la esperanza, el hombre “ya no tiene nada que perder porque está salvado, aquí y ahora salvado. En esta vida. En este mundo”⁶⁶ Por tanto, es absurdo esperar la eternidad, dado que ya estamos ahí: el tiempo se reduce a la única dimensión del

⁶⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁶¹ *Ibid.*, p. 83.

⁶² *Ibid.*, p. 49.

⁶³ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁴ Spinoza, *Éthique*, parte III, proposición L, escolio, vol. 1, p. 337: “[N]on dari Spem sine Metu, neque Metum sine Spe”.

⁶⁵ Spinoza, *Éthique*, parte IV, proposición XLVII, escolio, volumen 2, p. 97: “eo magis Spe minus pendere, et Metu nosmet liberare”. Hace eco a Séneca, quien nota que “cada quien precipita su vida y sufre el deseo del porvenir, el desagrado del presente. Pero aquel que consagra todo su tiempo a su uso personal, quien organiza todas sus jornadas como una vida entera, no desea ni teme el día siguiente”; Séneca, *La Brièveté de la vie*, 2005, París, Flammarion, trad. al francés de José Kany-Turpin, VII, 8-9, p. 113: “Praecipitat quisque vitam uam et futuri desiderio laborat, praesentium taedio. At ille, qui nullum non tempus in usus suos confert, qui omnes dies tamquam vitam ordinat, nec optat crastinum nec timet”; Seneca, *Schriften zur Ethik. Die kleinen Dialoge*, 2008, Düsseldorf, Artemis und Winkler, p. 570.

⁶⁶ Comte-Sponville, *Le Bonheur; désespérement*, p. 57. “Nos encontramos ya en el Reino, ya salvados. Es por ello que no hay nada más absurdo que esperar la eternidad —pues estamos ya ahí—”, p. 75. “Si estamos ya en el Reino, ¿para qué esperar otro?”, p. 108.

presente. La felicidad se caracteriza por cierta desesperanza —la desesperanza alegre— que ha cesado de esperar y que se contenta con el presente. El que vive así, “no tiene ya nada que esperar porque lo tiene todo, porque el presente le es suficiente o lo colma”.⁶⁷

Jean-Jacques Rousseau cierra de maravilla esta proposición de vivir en el presente, haciendo que Julie d’Etange diga: “Mi imaginación no tiene nada más que hacer, no tengo nada que desear; sentir y disfrutar son para mí la misma cosa; vivo a la vez en todo lo que amo, me colmo de felicidad y de vida: Oh muerte, ¡ven cuando quieras! No te temo más, he vencido, te he advertido, ya no tengo nuevos sentimientos por conocer, no tienes nada más que robarme”.⁶⁸

El sabio estoico —tanto el anciano como el contemporáneo— se caracteriza por lo que Martha Nussbaum describe como una “autosuficiencia”⁶⁹ y, más particularmente, por un dominio absoluto de sí mismo. Esta autosuficiencia implica el hecho de estar totalmente separado de las pasiones, de las que forma parte la esperanza. Las acciones del hombre bueno y sabio son, de esta manera, comparables con las leyes que uno aplica, a saber, precisa Nussbaum quien se refiere a Séneca, “seguras, estables, dignas de confianza, excentas de pasión —dignas de confianza porque excentas de pasión y por tanto, lo más posible susceptibles de fomentar una autodeterminación racional—”.⁷⁰ El sabio se ejercita en lo que domina focalizándose en el presente, a fin de no ser perturbado por la proyección del futuro, que escapa su dominio. En efecto, la esperanza en la realización de un estado de las cosas en el futuro puede perturbarlo a causa de la preocupación que se inflige en cuanto a su posible actualización, pero también en cuanto al sufrimiento que debería soportar si el estado de las cosas esperado no debiera realizarse. Nicolás Grimaldi nota “que remitiéndose al futuro de realizar nuestra existencia, el deseo nos lleva a la angustia, la

⁶⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁸ Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, en *Œuvres complètes*, 1961, París, La Pléiade, vol. 2, parte 16, carta VIII, p. 689.

⁶⁹ Martha Nussbaum, *The therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic ethics*, 1994, Princeton, Princeton University Press, p. 362: “self-sufficient”.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 392: “secure, constant, reliable, passionless – and reliable because passionless, and therefore maximally capable of rational self-determination”.

desconfianza, el miedo y la tristeza, y nos expone a la muerte. Desear es volverse mortal”.⁷¹

A fin de no estar ni perturbado ni ansioso, de no sufrir, el sabio debe entonces dejar de desear, dejar de esperar y, en última instancia, dejar de ser mortal, como lo escribe Epicúreo en la conclusión de su Carta a Meneceo: “vivirás como un dios para los hombres”.⁷² Para resumir, he aquí lo que sobre esto dice Chantal Delsol: “El sabio es aquel que se basta, el que no busca ni quiere nada más allá. Uno se vuelve sabio por reducción, por limitación, por renuncia a los deseos y a las esperanzas gozosas. Querer lo que es significa reducir los deseos propios a lo que ya está ahí, de forma que no se sucumba a la codicia y a las esperanzas sin respuesta”.⁷³

Esas esperanzas sin respuesta, es importante precisar, no hacen caer en el nihilismo. No obstante, el estoico posmoderno se diferencia del antiguo y del moderno por el rechazo a un orden universal del mundo, al igual que a una creencia en la capacidad de la razón para alcanzar ese orden. El estoico posmoderno establece una primacía de la voluntad sobre la razón, es decir, que no existen sino propósitos que obtienen su origen de la libertad subjetiva. No existe finalidad independiente del sujeto; dicho de otra manera, los fines no son de orden ontológico, pues no son más que una forma de realidad psicológica.⁷⁴ La primacía de

⁷¹ Nicolas Grimaldi, *Traité de la banalité*, 2005, París, Presses Universitaires de France, pp. 238-239.

⁷² Epicuro, *Lettre à Ménécée*, en *Lettres et maximes*, 1992, París, Presses Universitaires de France, trad. al francés de Marcel Conche, núm. 135, p. 227.

⁷³ Chantal Delsol, *L'Âge du renoncement*, 2011, París, Cerf, p. 18. El filósofo austriaco Konrad Paul Liessmann resume de esta manera: “Creemos en el futuro porque no tenemos otra cosa que esperar de la muerte más que la salvación, la liberación. [...] Ahí donde nada era, debe igualmente nada haber. El hecho que sabemos, es aquel del futuro. Está listo para el futuro, quien es capaz de integrar su saber. Esto se debe a que dicho saber nos permite ocuparnos de la única cosa que vale, la única que realmente tenemos: la vida. El aquí y ahora. El presente”; Konrad Paul Liessmann, *Zukunft kommt! Über säkularisierte Heilserwartungen und ihre Enttäuschung*, 2007, Viena, Styria, p. 98: “Und wir glauben an die Zukunft, weil wir kein anderes Heil, keine Erlösung vom Tode mehr zu erwarten haben. [...] Wo nichts war, soll wieder nichts sein. Daß wir dies wissen, das ist die Zukunft. Fit für die Zukunft ist, wer sich diesem Wissen stellen kann. Denn dieses Wissen erlaubt uns, uns um das einzige angemessen zu kümmern, was uns wirklich zu Verfügung steht: das Leben. Das Hier und Jetzt. Die Gegenwart”.

⁷⁴ Véase sobre la distinción entre propósito e intención libre, Francis X. Slade, “On the Ontological Priority of Ends and its Relevance to the Narrative Art”, en Alice Ramos (comp.), *Beauty, art, and the polis*, 2000, Washington, The Catholic University of America Press, pp. 58-69.

la voluntad subjetiva sobre la razón implica que el sujeto no se somete a valores que no ha elegido él mismo, pues eso iría en contra de su libertad, incluso de su dignidad.

*Supuestos sobre la medida cautelar
del sabio para dejar de esperar*

Para resumir lo que hemos visto en los párrafos precedentes, se puede afirmar que el discurso contemporáneo sobre la posibilidad de la esperanza y, más particularmente, sobre un discurso escatológico, se caracteriza sea por la reducción a lo que el sujeto autónomo está en medida de actualizar por sus propias fuerzas en el marco de lo que es técnicamente factible, sea paradójicamente por su pura y simple supresión. En todo caso, no se admite que pueda haber una realidad que sobrepase la voluntad y el conocimiento humanos y que los pondría fuera de un territorio conocido y dominable. Es lo que expresa el filósofo francés Emmanuel Lévinas: “[El] enigma se borra del fenómeno”.⁷⁵ Al considerar el mundo principalmente desde el ángulo de la función, es decir, en términos de utilidad para amaestrar y dominar, la razón humana es animada por “la voluntad de no hacer ningún espacio para el misterio”.⁷⁶ La razón se propone concentrarse únicamente en lo que Marcel describe como “problemático” en oposición a la idea del misterio subyacente a la existencia “de una realidad cuyas raíces se sumergen más allá de lo que es en sí problemático”.⁷⁷ En ese contexto, la muerte se comprende como la destrucción de una mecánica, “como caída en lo inutilizable,

⁷⁵ Emmanuel Levinas, *La Mort et le temps*, 1991, París, L’Herne, p. 41.

⁷⁶ Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, pp. 50-51. Kenneth L. Schmitz precisa: “El movimiento moderno a favor de la autonomía absoluta del sujeto humano ha sido cómplice de la negación de la integridad a las otras cosas, a las que ha reducido a objetos y también a fenómenos, devenidos en los elementos conformes de un sistema que usurpa su integridad”; *The Recovery of wonder. The new freedom and the asceticism of power*, 2005, Montreal y Kingston, McGill-Queen’s University Press, p. 103: “[T]he modern movement towards the absolute autonomy of the human subject has been complicit with the denial of integrity to other things, reducing them to objects and even to phenomena, which are then fit members of a system that encroaches upon their integrity”. Habla igualmente de una lógica de la “muerte” de las cosas, p. 59 (“death” of things”).

⁷⁷ Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 61.

como desecho puro”.⁷⁸ De ello se deduce que la cuestión del sentido de la muerte y de la vida después de la muerte es percibida como superflua y aun “extraña”.⁷⁹

Esta tensión entre el dominio de sí encerrado en la “esfera” del presente y la esperanza, pero también la contemplación y el amor, se revela por la distinción entre dos tipos de esperanzas complementarias: la que pone su confianza en las fuerzas del hombre y la que pone su confianza en los otros, incluyendo el Otro, para que materialicen el objeto esperado. El sujeto posmoderno rechaza la segunda esperanza comprendida como don, pues toca el centro de su *Weltanschauung* que se podría designar, siguiendo a Marcel, como “voluntad de descreación”⁸⁰ y, siguiendo a Onfray, como voluntad de “descristianizar la civilización”.⁸¹ Esta voluntad de “descreación” descansa sobre el postulado de la imposibilidad de ser libre y de ser simultáneamente creado, es decir, de ser sumiso a una realidad que escapa la empresa de la voluntad. El hombre posmoderno rechaza la interpretación cartesiana de la libertad que lo somete a un orden preestablecido que descubre y que le sobrepasa. Muy por el contrario, afirma que no sabría ser libre más que como creador de sus propios valores y aun (en el extremo) de su propia naturaleza. Quiere realizar el proyecto sartreano de recuperación de la libertad creadora absoluta, que Descartes había atribuido a Dios”.⁸²

En efecto, la esperanza cuyo objeto sería inaccesible a las solas fuerzas humanas se opone radicalmente a cierta antropología del sujeto contemporáneo que se define por su independencia absoluta, que a su vez finalmente conduce a un relativismo. Al referirse a una antropología que rechaza la naturaleza humana y que define al hombre como un “animal flexible, proteico, autocreador”,⁸³ Rorty defiende un “relativismo cultural” “asociado al irracionalismo porque rechaza la exis-

⁷⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁹ Assheuer, “Tod und Trauer: Die neue Sichtbarkeit des Todes: komisch”.

⁸⁰ Marcel, *Le Mystère de l'être*, 1951, París, Aubier, Montaigne, vol. II, p. 153.

⁸¹ Onfray, *Féeries anatomiques*, p. 101.

⁸² Véase Jean-Paul Sartre, “La Liberté cartésienne”, en *Situations I*, 1947, París, Gallimard, pp. 289-308.

⁸³ Rorty, “Droits de l'homme, rationalité et sentimentalité”, en Gilbert Hottois y Maurice Weyembergh (eds.), *Richard Rorty. Ambiguïtés et limites du postmoderne*, 1994, París, Vrin, pp. 13-38, 17: “We are coming to think of ourselves as the flexible, protean, self-shaping animal”.

tencia de hechos transculturales moralmente pertinentes”,⁸⁴ incluyendo los derechos del hombre. No hay ninguna verdad o racionalidad ahistórica;⁸⁵ no hay, entonces, ningún criterio que permita denunciar unos pensamientos como irracionales y unas acciones como malas o buenas en sí. Esta proposición, Comte-Sponville la expresa de manera notable. Rechazando la posibilidad de fundar, con ayuda de la razón, una moral universal, se opone al fascismo y al racismo simplemente porque no los quiere, es decir, por una simple preferencia subjetiva: “El fascismo, el racismo [...], me disgustan, y si lucho en su contra, no es porque una ‘verdad’ los condene objetivamente [...], sino, nada más, porque yo no los *quiero*”.⁸⁶

El filósofo alemán Dieter Birnbacher se refirió hace poco a la oposición del sujeto libre a una esperanza entendida como un don. Tras haber profesado su “fe”, para dar su opinión —pues no propone ningún argumento— sobre la imposibilidad de una vida después de la muerte, afirma que remitirse a la esperanza vuelve a poner al hombre bajo tutela. Una filosofía de la esperanza plantea que en el centro de la existencia humana, como de la realidad misma, hay algo que informa del don y de la receptividad, del misterio, del asombro y la maravilla; en pocas palabras, el objeto esperado no es el resultado del trabajo del hombre, de su acción. Esta filosofía, según Birnbacher, iría en contra “de las representaciones de la personalidad y la autonomía, en la medida en que son transportadas por nuestra cultura, y de un vivir juntos particular caracte-

⁸⁴ *Ibid.*, p. 18: “Cultural relativism is associated with irrationalism because it denies the existence of morally relevant transcultural facts”.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁸⁶ Comte-Sponville, “Le Bon, la brute et le militant”, *Lettre internationale*, 1986-1987, núm. 11, reeditado en *Une éducation philosophique*, 1989, París, Presses Universitaires de France, pp. 121-144, 140. “A lo que estamos asistiendo, en este fin de siglo, no es para nada al final de la moral, sino a la desaparición, para ella, de todo *fundamento*, es decir, de toda legitimización objetiva. Cada quien sabe bien, solitariamente, lo que juzga bueno y, en consecuencia, lo que debe hacer. Pero nadie tiene ya los medios de hacerlo una verdadera moral universal (que valdría imperativamente para todos), porque nada tiene ya fundamento absoluto, si no para proponer (eso lo encuentra uno siempre), mucho menos a demostrar” (p. 140). Sostiene igualmente que los derechos del hombre son un “producto de la historia —no del absoluto entonces, sino de lo relativo”. “Les Droits de l’homme”, *Le Goût de vivre et cent autres propos*, 2010. París, Albin Michel, pp. 214-217, 216.

BERNARD N. SCHUMACHER

rizado por el principio del respeto y de la igualdad”.⁸⁷ Hacer que nazca la esperanza en un adulto sería no considerarlo como un igual: “Darle a esperar a un adulto, en tanto que eso escapa la razón, lleva a no considerarlo como a alguien con quien entrar en diálogo, sino como un paciente. De una cierta manera, quedaría puesto bajo tutela”.⁸⁸

Se desprende de esta “lógica” que esperar no es digno de un sujeto autónomo, pues la esperanza lo vuelve dependiente de otros. En efecto, esperar una realidad cuya actualización no dependa de la voluntad humana es lo propio del hombre enfermo y dependiente. El hombre contemporáneo posmoderno se une en un punto con el racionalismo moderno: ambos se caracterizan por su clausura del don. La idea de que la receptividad sea un elemento constitutivo de una vida plenamente humana es excluida. De igual manera, no es pensable que el hombre sea considerado como creatura, lo que plantea, por otro lado, la pregunta existencial del enigma de su fin, a saber, la muerte.

Posibilidad de una esperanza escatológica

El hombre posmoderno, refugiado en su “esfera” del presente, amo de sí mismo, y en el origen de todo valor y de toda finalidad de su voluntad creadora, experimenta un día u otro su profunda vulnerabilidad cuando surgen en el centro de su autarquía el sufrimiento, la enfermedad, la muerte o el amor. Llega un momento en el que ya no puede escapar de los males humanos, pues irrumpen en su momento presente, su “esfera”. El enemigo está en su lugar. El sufrimiento o la muerte de la que trata de escapar dominándola o negándola regresa con fuerza proyectándolo a una situación en la que se ve obligado a adoptar una postura. Sin ser capaz de enfrentar al enemigo que ha puesto

⁸⁷ Dieter Birnbacher, “Hoffnung – eine philosophische Annäherung”, en Michal Anel, Detlev Brandes, Jiri Pesek (eds.), *Hoffnung in Wissenschaft, Gesellschaft und Politik in Tschechien und Deutschland*, 2008, Essen, Klartext-Verlagsgesellschaft, pp. 17-32: “mit dem in unserer Kultur tragenden Vorstellungen von Personalität, Autonomie und eines durch Achtung und Gleichheit bestimmten Miteinanders”.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 32: “Einem Erwachsenen Hoffnungen zu machen, für die kein rationaler Spielraum besteht, bedeutet, ihn nicht als Diskurspartner, sondern als Patienten zu behandeln. Er wird in gewisser Weise entmündigt”.

un pie en su “esfera”, experimenta su inmensa impotencia. Así pues, es tentado por la desesperación y es acorralado para escoger entre la desesperanza o la esperanza, cuyo objeto no siempre puede actualizar con sus propias fuerzas. Escoger abrirse a la dimensión de la esperanza presupone la aceptación del descentramiento de sí mismo y adoptar una actitud de disponibilidad. Marcel hace remarcar con justa razón que “cuanto más esté un ser indisponible, menos espacio hay para la esperanza”.⁸⁹ “¿Alguien puede vivir en el reino de la razón, en el sentido en que los estoicos lo entienden —se pregunta Nussbaum— y, sin embargo, no dejar de ser una creatura capaz del asombro, del dolor y del amor?”⁹⁰ En cuanto a Ionesco, diagnostica así la situación del hombre posmoderno:

Hemos olvidado lo que debía ser la contemplación. Ya no sabemos ver, ya no sabemos detenernos en la agitación general y mirar, inmóviles un instante, esta agitación misma. Ya no sabemos ver nuestras bardas, ni la tierra, ya no tenemos el ocio; y sin embargo, mirando alrededor de nosotros y en nosotros podríamos ver que aparece algo. Mirando con una atención tensa uno podría reencontrar la frescura del asombro, un asombro de niño que haría el mundo tan joven, virgen como en el primer día de la creación. Habría que reaprender el asombro.⁹¹

Esta manera de mirar el mundo con sorpresa implica otro tipo de relación entre las facultades espirituales del mundo y el mundo mismo, distinta de la planteada antes por los ilustrados racionalistas o la posmodernidad. Las primeras conciben la razón como dominadora y controladora de la elección de la voluntad, mientras que la segunda concibe la voluntad como independiente de la razón, pues determina por sí misma los criterios de lo verdadero y el bien. Al contrario, la esperanza auténtica implica que ambas colaboren: la razón incita a la voluntad a abrirse al mundo, mientras que la voluntad incita a la razón a hacer lo mismo. Desde ese punto de vista, la razón se caracteriza no por un

⁸⁹ Marcel, *Être et avoir*, 1935, París, Aubier-Montaigne, p. 114.

⁹⁰ Nussbaum, *The therapy of desire*, p. 358: “Can one live in reason’s kingdom, understood in the way the Stoics understand it and still be a creature of wonder, grief, and love?”.

⁹¹ Ionesco, “Discours d’ouverture du festival de Salzbourg 1972”, p. 73.

BERNARD N. SCHUMACHER

dominio del saber para controlar el mundo, sino más bien, por una apertura al mundo mucho más grande que el sujeto en sí: una apertura que no solamente escapa a su dominio, sino que por lo mismo deja lugar para una contemplación necesariamente receptiva con relación a su objeto. La voluntad, por su parte, afirma, consiente y se compromete en el mundo del que forma parte y que es mucho más grande. Así pues, el papel del sujeto es aceptar y ser tocado por el mundo y someterse, aceptar ese mundo y comprometerse en y por ese mundo.

Esa doble apertura al mundo y a los otros en ese mundo por parte de la razón y de la voluntad es simultáneamente una apertura a la esperanza, que no es solamente una virtud que se adquiere ni se adopta, sino también una forma de vivir: un buen hábito. Como tal, la esperanza implica justamente una conversión radical de la mirada que se abre a lo que no depende del sujeto (ni en el plano de la razón ni en el de la voluntad), a lo que se le escaparía, a aquello sobre lo que no hay ningún control. La esperanza es la instancia de la no dominación, de la receptividad del don gratuito en el sentido radical del término. Marcel precisa que “metafísicamente hablando, la única esperanza auténtica es aquella que va a lo que no depende de nosotros, cuyo punto de apoyo es la humildad, no el orgullo”.⁹² Su objeto no puede ser acogido más que como un don.

Conclusión

La invitación posmodera a descentrarse, dirigida al sujeto moderno y nacida del cogito racionalista conduce, paradójicamente, a un centramiento aún más radical del sujeto que se define por una libertad “liberada” de toda pretensión racional universal, de toda referencia a un mundo trascendental, de todo valor universal, de toda naturaleza humana. Sin importar el reconfiamiento en uno mismo dentro de la “esfera” del momento presente, llegan forzosamente momentos de la existencia en los que la “esfera” estalla. A partir de ese punto, y ante la tentación

⁹² Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 73.

de desesperar, el sujeto posmoderno debe escoger entre la desesperación y la esperanza. Dado que otorga una primacía absoluta a la voluntad, esta debe dar su concentimiento a la razón para que sea receptiva, para que se deje asir por lo real. La voluntad omnipotente debe entonces ceder su control y dar razón a la razón: no a la razón racionalista omnipotente de los modernos, sino a la razón contemplativa, que está radicalmente abierta al mundo para dejarse tocar por él. De esto se desprende que la voluntad posmoderna debe decidir recibir de afuera, es decir, aceptar no ser más el amo. En cuanto a la razón, debe abrirse para penetrar en el dominio del misterio y del espesor de cosas que escapan su dominación. En pocas palabras, el sujeto posmoderno debe consentir ser vulnerable en una apertura de esperanza que acepta que su existencia y su avenir no dependen de su propio poder. Debe permitir que otro poder tome la delantera y asegure el gobierno de su existencia, como lo expresa la metáfora de Clive Staples Lewis: “Hemos sido como nadadores que quieren mantener los dos pies, un pie o un dedo sobre el fondo y que, al perder ese contacto, tendrían que rendirse a recibir una gloriosa revolcada por el oleaje. Si podemos abandonar nuestra última exigencia de libertad, conoceremos la verdadera libertad”.⁹³

El sujeto posmoderno no puede responder a la tentación de la desesperación admitiendo una esperanza más grande, es decir, dejándose desestabilizar, extirpándose de un centro interior para ir hacia un mundo que escapa a su dominio voluntario y a su conocimiento puramente racional. Para aceptar esta segunda esperanza, es necesario que el sujeto quede “enteramente libre de los grilletes de la posesión bajo todas sus formas”,⁹⁴ dice Marcel, incluyendo los grilletes de la dominación de lo real y de sí mismo. Josef Pieper precisa que, de entrada, se debe haber “renunciado al control reflexivo de sí mismo y a la autarquía”.⁹⁵ Es justa-

35

⁹³ Clive Staples Lewis, *Les Quatre Amours*, 2005, París, Éditions Raphaël, trad. al francés de Denis Ducatel y Jean-Léon Müller, p. 220: “We have been like bathers who want to keep their feet—or one foot—or one toe—on the bottom, when to lose that foothold would be to surrender themselves to a glorious tumble in the surf. The consequences of parting with our last claim to intrinsic freedom [is] real freedom”.

⁹⁴ Gabriel Marcel, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, 1944, París, Aubier Montaigner, p. 82.

⁹⁵ Josef Pieper, *De la divine folie. Sur le Phèdre de Platon*, 2006, Génova, Ad Solem, trad. al francés de Maurice de Gandillac revisada por Pierre Blanc, p. 48: “denn nur, wer sich der reflektierten Selbstkontrolle und Autarkie begibt und sich dazu verstehen nicht “bei sich” zu sein”.

BERNARD N. SCHUMACHER

mente esa renuncia la que es una apertura y una disponibilidad a un mundo trascendente de la “esfera” del presente. El sujeto posmoderno debe reaprender a mirar las cosas de una manera distinta a la que lo hace mediante el prisma del pensamiento instrumental y operacional, es decir, aparte del ángulo de sus funcionalidades. Se debe aprender o reparar a ver, dice con justa razón Pieper;⁹⁶ a dejarse asir por el misterio de las cosas gracias al pensamiento contemplativo cuya expresión misma se vuelve, anota Marcel, “letra muerta para muchos de nuestros contemporáneos”.⁹⁷ En efecto, la contemplación y el asombro ante el mundo y ante nosotros mismos implican una actitud fundamental, ligada a una mirada que va más allá del fenómeno y la dimensión productiva. Esta escucha en el presente permite la aparición de una alteridad que se devela parcialmente, devolviendo así a las cosas su espesor y su misterio existenciales, “su inutilidad sagrada”, “reubicándolas en el mundo de la existencia integral”,⁹⁸ subraya Max Piccard. La libertad abarca una más grande libertad en cuanto que acepta abrirse a un mundo que no controla. Pieper reconoce que la dignidad humana está en peligro en el sentido de que las personas ya no tienen la capacidad de mirar el mundo con sus propios ojos: de trascender, en otros términos, lo útil y lo agradable, para reconocer, en una actitud receptiva, la profundidad de las cosas tal como son en sí. “Sé muy bien que existe una realidad de la que el hombre no tiene conocimiento más que por la ‘escucha’. Pero solo sigue siendo el hecho de ver, el hecho

36

⁹⁶ Véase Josef Pieper, “Wie lernt der Mensch wieder sehen?”, en *Werke*, 2005, vol. 8.1, pp. 367-370.

⁹⁷ Gabriel Marcel, “Préface” a Max Picard, *Le Monde du silence*, 1954, París, Presses Universitaires de France, trad. al francés de Jean-Jacques Anstett, pp. I-XV, XIII. Ionesco se unió a Marcel unos años después: “La noción del amor y la de la contemplación ni siquiera se han convertido en nociones ridículas, son nociones completamente abandonadas. La misma idea de metafísica suscita risitas cuando no anima enojos”, “Discours d’ouverture du festival de Salzbourg 1972”, p. 72.

⁹⁸ Max Piccard, *Le Monde du silence*, p. 5: “[El silencio] restituye a las cosas su integridad sustrayéndolas del mundo de lo útil, de su fragmentación, y reubicándolas en el mundo de la existencia integral. Da a las cosas su inutilidad sagrada, pues el silencio es justo eso: inutilidad sagrada” ([E]s – das Schweigen – macht die Dinge wieder ganz, in dem es sie von der Welt des zersplitternden Nutzens in die Welt des ganzen Daseins zurücknimmt. Es gibt den Dingen von der heiligen Nutzlosigkeit, denn das ist das Schweigen selber: heilige Nutzlosigkeit”).

de verse a sí mismo, lo que funda la autonomía interior del hombre. Aquel que ya no pueda ver con sus propios ojos, tampoco puede escuchar correctamente.”⁹⁹

El mundo se revela entonces a través del bien, de lo bello y de lo verdadero, de los universales que, como lo explica el filósofo canadiense Kenneth Schmitz,

nos invitan a ver más allá de su presencia familiar, al interior del misterio de las cosas mismas: y considerándolas con una nueva mirada, somos llamados a recuperar el maravilloso esplendor que da nacimiento a la *theôria*. Es en el reconocimiento de nuestra solidaridad con las cosas (*aliquid*) que encontramos una libertad más entera. [...] Restituyendo a las cosas su dignidad, su profundidad, y su derecho sobre nosotros, llegamos a comprender mejor lo que somos y lo que es nuestra libertad.¹⁰⁰

Esta conversión de una mirada contemplativa —que implica, por otro lado e igualmente, la humilde aceptación del hecho de que la libertad no surge de sí— funda la esperanza humana.

Pues esta esperanza reposa en el reconocimiento de cierta trascendencia en las cosas que nos transporta fuera de nosotros mismos y de nuestro poder recuperado. Así somos llamados a una conversión reflexiva a través de un acercamiento al mundo que nos envuelve, susceptible de que le respondamos en tanto que es don y no simplemente dado.¹⁰¹

⁹⁹ Pieper, “Wie lernt der Mensch wieder sehen?”, p. 369: “Ich weiß sehr wohl, daß es eine Realität gibt, von der Mensch nur durch ‚Hören‘ Kenntnis gewinnt. Es bleibt aber dennoch bestehen, daß einzig das Sehen, das Selbst-Sehen, die innere Unabhängigkeit des Menschen begründet. Wer nicht mehr mit eigenen Augen zu sehen vermag, der kann auch nicht mehr auf die rechte Weise hören”.

¹⁰⁰ Schmitz, *The recovery of wonder*, pp. 126-127: “invite us to look beyond their familiar presence to the mystery of things themselves: and in seeing them anew we are invited to recover the wondrous splendor that gives rise to *theôria*. It is in the recognition of our solidarity with things (*aliquid*) that we find a fuller freedom. [...] In restoring to things their dignity and depth, and their claim upon us, we come to understand ourselves and our freedom better”.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. XIII: “[F]or that hope is grounded in a recognition of a certain transcendence in things that carries us beyond ourselves and our new-found power. The proposal, then, is a call to thoughtful conversion through an approach to the world about us that responds to it as a gift and not simply as a given”.

Esta respuesta al mundo como don, en actitud de receptividad, se encuentra en el corazón de la esperanza escatológica. Para el cristiano, la esperanza es igualmente un don. Dios es plenamente respetuoso de la voluntad y de la razón humanas, pero quiere una apertura y un descenramiento de esas dos facultades. El don de la esperanza exige que el sujeto se abra para recibirlo. John Henry Newman explica en *Apologia pro vita sua* que Dios “ha querido que reaccionáramos así, y por esta voluntad, copera en nuestros actos, haciéndonos capaces de hacer lo que desea que hagamos. Nos impulsa a que nuestra voluntad copere con la suya, hasta una certeza que sobrepasa por mucho la fuerza lógica de nuestras conclusiones”.¹⁰²

Ya que es libre, uno puede concluir que el ser humano está hecho para la esperanza: una esperanza vuelta en contra de todo lo que amenaza su dignidad humana, incluyendo el sufrimiento, la enfermedad y la muerte. Por tanto, el hombre está obligado a alzar la mirada si quiere vivir como un hombre. Ionesco comprende bien esta exigencia cuando dice: “Es justamente el problema esencial el que ha sido olvidado, es decir, el problema de nuestras finalidades últimas. Por eso ya no sabemos adónde dirigirnos. Y también por eso, a fuerza de querer vivir nos resulta imposible vivir”.¹⁰³

En efecto, es justamente ante las pruebas más terribles, ante las situaciones en las que el hombre está sumido en las tinieblas, que su propia libertad lo “obliga” a buscar una luz, a abrirse a la esperanza. Si el mundo de la posmodernidad corresponde a la tentación de desesperar, entonces es precisamente en ese mundo, nuestro mundo, donde puede surgir en el corazón de los hombres la esperanza como un don que otorga, por decirlo así, una fuerza a sus propias fuerzas. En resumen, esta esperanza no viene de nosotros. Pieper remarca que “uno no puede descartar el hecho de que la esperanza sobrenatural queda como la única posibilidad

¹⁰² John Henry Newman, *Apologia pro vita sua*, 2013, París, Ad Solem, trad. al francés de L. Michelin-Delimoges, p. 375: “He has willed, I say, that we should so act, and, as willing it, He co-operates with us in our acting, and thereby enables us to do that which He wills us to do, and carries us on, if our will does but co-operate with His, to a certitude which rises higher than the logical force of our conclusions”.

¹⁰³ Ionesco, “Discours d’ouverture du festival de Salzbourg 1972”, p. 73.

de esperanza”.¹⁰⁴ En el mismo tenor, el filósofo británico Peter Geach concluye su capítulo consagrado a la esperanza:

La única esperanza para el hombre, sea judío o gentil, es el establecimiento universal del Reino de Dios. Las representaciones detalladas y concretas de la vida en ese Reino son engañosas y no me arriesgaría a detenerme en tales fantasmagorías; pero tenemos la certeza de que el Reino sobrevendrá, y también, de que nuestra esperanza no es posible si no tiene cabida ahí. No hay ninguna otra esperanza.¹⁰⁵

Hoy, mientras que el hombre es puesto en duda hasta en su humanidad, que él mismo cuestiona su propia dignidad, los testigos de la esperanza pueden y deben estar listos para rendir cuentas de la esperanza que los habita.¹⁰⁶ Nunca las rendiremos lo suficiente: hay una esperanza para la esperanza.

¹⁰⁴ Josef Pieper, *De l'image chrétienne de l'homme*, 2003, París, Éditions Raphaël, trad. al francés de Denis Ducatel, pp. 51-52: “Es kann also, mit einem Wort, zuzeiten geschehen, daß die übernatürliche Hoffnung die schlechthin einzige Möglichkeit der Hoffnung überhaupt bleibt”.

¹⁰⁵ Peter Geach, *The virtues. The Stanton Lectures 1973-4, 1977*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 65: “The only hope for man, Jew or Gentile, is the universal establishment of the Kingdom of God. Concrete detailed pictures of life in that Kingdom are bound to be misleading, and I shall not try to evoke such imaginations: but our certain expectation is that the Kingdom will come, our hope can only be to have a place in it. There is no other hope”. “A penas existe para un individuo alguna esperanza de alcanzar aquello para lo que está hecho si no es después de esta vida, en una nueva; y no hay ninguna razón para esperar esa vida nueva si no es en virtud de la promesa que hizo Dios de una vida nueva en el Reino por venir. Es esto o nada. Terminaré por afirmar que, por lo demás, no hay esperanza para los hombres tomados en conjunto, si no es la promesa del Reino. No se debe confiar en los hombres que están al mando; el hombre es un animal salvaje que no puede domarse a sí mismo. Esa es la lección del pecado original”; p. 64 (“There can barely be a hope for an individual to attain his end, except after this life in a new life; and there is not the least ground for hoping for such a new life except for God’s promise of new life in the Kingdom that is to come. This or nothing. I end by arguing that there is no hope for men corporately either, except the promise of the Kingdom. Men in power are not to be trusted; man is a wild animal and cannot tame himself. This is the lesson of Original Sin”). Pieper distingue dos tipos de coraje: “El coraje desesperado del ‘declive histórico’ es, en el fondo, nihilista; se concentra en la nada; se imagina poder soportar la nada. A la inversa, el coraje del cristiano se nutre de la esperanza en la sobreabundancia de realidad que ofrece la vida eterna, en nuevos cielos y en una nueva tierra”, *De l'image chrétienne de l'homme*, p. 52: “Die verzweifelte Tapferkeit des ‘heroischen Untergangs’ ist im Grunde nihilistisch, sie blickt auf das Nichts; sie vermeint, das Nichts ertragen zu können. Die Tapferkeit des Christen aber nährt sich aus der Hoffnung auf das Wirklichkeitsübermaß des Lebens, auf das Ewige Leben, auf einen Neuen Himmel und eine neue Erde”.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 3, 15.