

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata), P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba).

*Director y editor responsable:* P. Dr. Alberto Espezel

*Secretaria de redacción:* Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

- 5 Reino y Milenarismo**
- Alberto Espezel* **7 Jesús y la venida del Reino**
- Ugo Vanni* **15 Apocalipsis y Milenarismo**
- Michael Figura* **33 La herencia espiritual de  
Joaquín de Fiore en la interpretación  
de Henri de Lubac**
- Bernard Schumacher* **51 Esperanza e historia**
- Leonardo Cappelluti* **65 De la Reparación a la Solidaridad.**
- Marguerite Léna* **85 Edith Stein**
- Lucio Florio* **99 Una lectura post-crítica de Kant**
- Cristina Corti Maderna* **103 In Memoriam. Olga Orozco**

---

# Esperanza e historia

por Bernard Schumacher\*

En la aurora del tercer milenio la cuestión de la esperanza fundamental histórica y humana reviste la urgencia de una respuesta. El ser humano "post-Hiroshima" y "post-Auschwitz" ha sido descrito como alguien que tiene en sus manos la bomba termonuclear y cuyo corazón está marcado por un instinto de agresividad, que escapa a la razón y que jamás podrá ser plenamente vencido<sup>1</sup>. Esta realidad nos obliga a preguntarnos con el astrofísico Reeves: "¿Todo no tendrá otro sentido más que preparar el holocausto final? ¿La inteligencia emergerá sólo para eliminarse en unos pocos minutos? El "sentido" ¿será solamente una deplorable ilusión y Dios un miserable impostor?"<sup>2</sup> El hecho de vivir de esperanza en tal contexto ¿significa vivir de ilusión? La esperanza, tal como la describe Nietzsche, ¿es el "peor de los males"?<sup>3</sup> Se puede alegar que la humanidad se encuentra en una situación análoga a aquella, aparentemente sin remedio, de un individuo (condenado a muerte, enfermo incurable, prisionero) que ha perdido toda esperanza histórica y humana –todas las proyecciones hacia el *por-venir-* pero que continúa esperando con una *esperanza fundamental*, la de que todo terminará por arreglarse a pesar de su muerte segura. El objeto de la esperanza fundamental (que consiste en la realización final y plena de la humanidad) se diferencia del objeto de la *esperanza histórica* que toma diferentes formas según los tiempos, el lugar, las circunstancias y que se caracteriza por la pluralidad, la diversidad, el cambio constante. El objeto de la esperanza fundamental se ha expresado de distintas maneras a lo largo de la his-

\*University of Fribourg. Departement of Philosophy. Suiza.

1- Ver K.Lorenz, "Die Hoffnung auf Einsicht in das Wirken der Natur", *Die Hoffnungen unserer Zeit*, München, Piper, 1963, 147-148.

2- H. Reeves, *L'heure de s'enivrer. L'univers a-t-il un sens?* Paris, Seuil, 1992, 190.

3- Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 volumes, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1980, nr. 71, t. II, 82.

toria: el gran banquete (Platón), el nuevo cielo y la nueva tierra, la salvación o la vida eterna (Cristianismo), la comunidad ética, el reino de Dios sobre la tierra (Kant), la sociedad sin clases (Marx), el punto Omega (Theilhard de Chardin), La Patria, La Nueva Jerusalén (Bloch).

De cara a esta nueva situación histórica caracterizada por la posibilidad de la autodestrucción y de una especie de deshumanización (cuya encarnación es Auschwitz), el filósofo se encuentra frente al problema: ¿es razonable esperar que todo terminará bien en la marcha histórica de la humanidad? ¿Cómo justificar la esperanza histórica viendo la situación existencial dramática y explosiva – a la que parece nos hemos acostumbrado – en la cual estamos aprisionados? La filosofía contemporánea tiene delante una elección fundamental entre una cerrazón y una apertura a la esperanza, o como sostiene el filósofo alemán neo-marxista Ernst Bloch, en su última entrevista sobre el tema de nuestra época, entre un "nihilismo o [una] metafísica de la esperanza".<sup>4</sup>

Después de un análisis de la naturaleza de la esperanza humana presentada sobre el fundamento de una ontología del *todavía-no*, concentraré mi reflexión acerca de la razón de la esperanza humana histórica en el contexto particular de la finalidad de la marcha histórica de la humanidad. Los filósofos modernos han propuesto numerosas tentativas de fundamentación de tal razón de esperanza a pesar de los reveses del destino, de los desencuentros, de los fracasos y de las decepciones. Discutiré las posiciones de Kant y de Bloch que representan dos corrientes importantes de la humanidad: la filosofía del progreso y el marxismo-ideología social; ambos sostienen que la esperanza histórica no es vana y que no es el peor de los males, que la humanidad está en marcha hacia su "patria" a la que llegará un bello día, que está en constante progreso hacia lo mejor. En la tercera parte, me detendré en un análisis de los puntos de vista de varios filósofos contemporáneos de la esperanza que sostienen una esperanza fundamental humana e histórica a pesar de la real posibilidad de una catástrofe final. Terminaré proponiendo una respuesta al tema de si es razonable esperar a pesar de la amenaza, aun de la actualidad inevitable de un "suicidio" planetario.

## 1. Naturaleza del acto de esperanza

La esperanza no existe y no se expande más que donde su su-

<sup>4</sup> Esta entrevista está publicada en A. Münster; *Ernst Bloch, messianisme et utopie. Introduction à une phénoménologie de la conscience anticipante*, como anexo, la última entrevista a Ernst Bloch, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, 264.

jeto está constituido ontológicamente por lo que yo describiría como un *todavía-no*, expresando la temporalidad en la que está proyectado. El ser humano, así como la humanidad, está abierto a un eventual infinito de posibilidades de existencia. Se define como un *poder ser*, es decir, no es un ser viviente estático que habría alcanzado ya su plenitud, sino un ser dinámico que tiende hacia su realización futura, haciéndose constantemente y esperando por naturaleza, abierto a su transformación. Esta apertura ontológica del ser humano a lo *por-venir*, en la que se realizan los distintos bienes posibles, es constitutiva del acto de esperanza. Sin ella el ser humano y la humanidad serían estáticas; cesarían de estar "en camino" y de vivir plenamente, humanamente. Como ser temporal, la persona humana se encuentra entre el pasado y el futuro, entre su origen y su fin, ya sea determinado, inherente a la naturaleza humana o elegido libremente. En tanto que vive, no puede en virtud de su estructura ontológica, más que estar en camino hacia su plenitud *por-venir*, su realización llamada comúnmente el *Totum o el summum bonum*. Su condición es la del *homo viator*, que es al mismo tiempo, por el hecho de su libertad o de la influencia de los acontecimientos exteriores, la de un *animal insecurem*.

La esperanza humana se distingue por un movimiento de deseo hacia un bien arduo (que exige un esfuerzo particular para obtenerlo) que el individuo no posee todavía. Ella exige un *minimum* de *certeza*, o de *seguridad*, así como de *confianza* en la posibilidad real de conseguir su objeto. La certeza absoluta de la posesión o de la no-posesión de un bien particular está acompañada de esperanza: en un caso, se espera el bien; en el segundo caso se lo desea a pesar de todo. La *certidumbre* de la esperanza se apoya, ya sobre una confianza original en las facultades humanas naturales que parecen aptas para esperar el bien hacia el cual tiende el sujeto, ya sobre un cálculo de probabilidades, más o menos fiable, del futuro contingente; un cálculo que puede también estar regido por la virtud de la prudencia. La *certeza* de la esperanza fundamental se enraiza ya en un signo histórico, en la evolución o en el progreso continuo de la especie humana, ya en el totalmente Otro. La presencia de un *minimum* de certeza no excluye entonces que la esperanza implique un cierto *salto a lo desconocido*, *al vacío*, es decir una *incertidumbre* debida a diversos factores exteriores e intrínsecos al sujeto que espera y cuya raíz última consiste en la incertidumbre ontológica y en la libertad humana. Tal "salto" requiere otra dimensión de la esperanza humana: la *confianza*. Acompañada por una *creencia* —que expresa la posibilidad real de esperar, una fe en

el futuro, el bien hacia el cual se tiende-, la *confianza* se abandona al curso de las cosas o a los acontecimientos o en manos de aquél que tiene la posibilidad de actualizar el bien arduo y posible esperado. La esperanza no existe en el orden de una prospectiva racional calculadora y cuantificable de la creencia en aquello que es empíricamente posible, aun probable, pero que contiene un momento "no racional" –que no necesariamente se opone a la racionalidad-, escapando a una programación, a un gobierno o a una posesión del *por-venir* ; ella constituye más bien una *respuesta* al ser, un abandono confiado del sujeto apoyándose sobre una ontología de la interpersonalidad. Así, en la medida en que la esperanza humana es social, se caracteriza, además de por la confianza, por un *mínimum* de amor (de pasión o de amistad), de apertura y de receptividad.

## 2. La esperanza en que la historia humana finalice bien.

Luego de precisar un poco la naturaleza del acto de esperar, vayamos a dos propuestas modernas que sostienen que es razonable la esperanza de que la historia humana termine bien. Kant propone en la segunda sección del *Conflicto de las facultades* que un conocimiento de las disposiciones humanas puede predecir la dirección general de la historia. Para hacer esto, busca un signo histórico<sup>5</sup> que "indicaría, de una manera indeterminada en cuanto al tiempo", la existencia de una causa del adelanto de la especie humana hacia la plenitud, como también de "la acción de su causalidad en la especie humana"<sup>6</sup>. Tal acontecimiento preciso no constituiría de ninguna manera una *causa* de progreso sino una "indicación", un "signo histórico" que probaría "la *tendencia* de la especie humana considerada *en su totalidad*" hacia la plenitud. Tal signo histórico accesible a la experiencia no consiste sin embargo, precisa Kant, en un hecho histórico importante que los seres humanos habrían llevado a cabo, sino simplemente en la "forma de pensar de los espectadores que se revela *públicamente*" en el momento de este acontecimiento. La parcialidad de los espectadores con respecto a este acontecimiento que "podría serles muy perjudicial", manifiesta, según Kant, "una toma de posición totalmente universal"

5- Kant se distancia acá de su obra *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* donde se refiere más bien a una "idea de razón" que se apoya sobre la asunción de que la capacidad natural humana va a evolucionar completamente (lo cual se puede poner en duda), es decir que la razón humana está destinada a progresar. Se apoya también sobre un razonamiento práctico: en la medida en que el ser humano vive según esta "idea de razón", contribuye a la realización del progreso. El ser humano tiene también el deber moral de obrar de tal manera que el futuro sea mejor que el presente, de actuar para que el desarrollo de la capacidad natural de la razón humana sea mayor.

6- Ibidem, *Der Streit der Fakultäten in Kant's Werke*, Berlin, Reimer, 1910, ss., t. VII, 84.

y sin embargo "desinteresada para los participantes de un campo contra los del otro"<sup>7</sup>

Esta actitud de ser un espectador con respecto a un acontecimiento que va acompañada por un "entusiasmo", que tiene su origen y su causa en una disposición del género humano, constituye el eje de la argumentación kantiana, es decir que está atenta a la señal del carácter moral de la humanidad y ella "prueba (a causa de la universalidad) un rasgo de la especie humana en su totalidad y al mismo tiempo (a causa del desinterés), un carácter moral de ella, al menos en sus disposiciones, que no solamente deja esperar el progreso hacia la plenitud, sino que ya *es* ese progreso"<sup>8</sup>. Kant sostiene aquí, desde mi punto de vista, erróneamente, que la generalidad del entusiasmo de los espectadores basta para aplicar un carácter moral a la humanidad entera.

Pero, estos espectadores, ¿qué miran? ¿Hacia qué toman posición a nivel de sus deseos que (incluso sin estar implicados en este acontecimiento), llegan al entusiasmo? Se trata de la Revolución Francesa. Kant no se refiere únicamente a la evolución de las disposiciones de la humanidad para "probar" que la humanidad camina hacia la plenitud, sino que se remite también de manera extraña a la memoria de un acontecimiento de tal envergadura que no puede ser olvidado jamás. "Es así como pretendo poder predecir al género humano -y esto incluso sin espíritu profético- de acuerdo con el aspecto y los signos precursores visibles de nuestra época, que éste alcanzará su meta y, además, al mismo tiempo, que su progreso hacia la plenitud no será susceptible, de ahora en adelante, de un abatimiento total. Porque tal fenómeno en la historia de los hombres *no se olvida más.*"<sup>9</sup> Kant incluso llega a concluir que la proposición "el género humano ha estado siempre en progreso hacia la plenitud y continuará progresando de este modo en el futuro" es "no solamente bien intencionada y recomendable desde un punto de vista práctico sino también sustentable, a pesar de todos los incrédulos, incluso para la teoría más rigurosa."<sup>10</sup> Tanto el hecho de sostener que el progreso hacia la plenitud constituye "una teoría rigurosísima", como también el uso kantiano del verbo "probar"<sup>11</sup>, me parecen mostrativos de un dogmatismo, sin fundamento argumentativo suficiente.

7- Ibidem, 84-85.

8- Ibidem, 85

9- Ibidem, 88

10- Ibidem, 88.

11- Kant emplea el término "probar" dos veces: Ibidem, 84 y 85.

Uno de los padres de la renovación filosófica y teológica de la esperanza contemporánea, Ernst Bloch, ha buscado también fundar la esperanza humana fundamental histórica de cara a la muerte descrita como "la anti-utopía por excelencia"<sup>12</sup>. Para lograrlo, se refiere a la figura del héroe rojo que muere por la causa comunista en paz, casi sin consuelo, y que se caracteriza por su fe en una "trascendencia sin trascendencia"<sup>13</sup>: es un mártir "sin el más allá"<sup>14</sup>, está plenamente orientado hacia el acá abajo. Considera la resurrección como un mito divino, y por eso "se sacrifica sin esperanza de resurrección. Su viernes santo no está aliviado ni abolido por la promesa de un domingo de Pascua en el que volvería, en tanto que individuo, a la vida"<sup>15</sup>. La aptitud del héroe rojo para dar su vida por un ideal que lo sobrepasa, sabiendo perfectamente que su existencia personal será destruida por la muerte, se enraiza en un acto de "fe": cree que continuará viviendo de una manera no-personal en la conciencia de clase colectiva inmortal, en la que él se funda a lo largo de su existencia. Esta identificación expresa una solidaridad revolucionaria, es decir, una unidad individual-colectiva que permite vencer la muerte, y morir como si se poseyera toda la eternidad. Esta solidaridad no se limita al presente, sino que es trans-temporal, es decir que el héroe rojo es tan solidario con los primeros seres humanos como con aquéllos de los últimos tiempos. La utopía concreta, que tiene por objeto el reinado de la libertad, constituye el núcleo imperecedero de la conciencia de solidaridad revolucionaria.

¿Cuál es la razón de la esperanza del héroe rojo de que la humanidad llegará a buen puerto, de que el proceso dialéctico histórico conducirá a la patria? Bloch remite, de manera notablemente parecida a Kant y sin nombrarlo, a la emoción humana del entusiasmo, acompañada aquí por el asombro. El ser humano tiene experiencia en su vida corriente de instantes de felicidad extasiada (situaciones concretas que lo marcan y lo sobrecogen), instantes que la filosofía alemana describe como experiencias anticipatorias de la patria que está por el momento escondida en la oscuridad del presente.<sup>16</sup> El entusiasmo procede de instantes de descubrimiento y de inspiración, tanto como del acto anticipador del no-todavía-consciente que enseña que la realidad puede convertirse en algo totalmente nuevo. La razón del prin-

12- E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* en *Ernst Bloch Werkausgabe*, 16 tomos, Frankfurt am Main, Surhrkamp, 1969, 1297-1392.

13- Idem, "Dialogue sur l'espérance. Gabriel Marcel et Ernst Bloch", *Présence de Gabriel Marcel*, 1979, 1<sup>o</sup> cahier, 39-74, 69. *Das Prinzip Hoffnung*, 1522. *Atheismus im Christentum*, t.XIV, 338.

14- Idem, "Dialogue sur l'espérance. Gabriel Marcel et Ernst Bloch", 59.

15- Idem, *Das Prinzip Hoffnung*, 1378. Ver 316 ss., 1139 y 1300.

16- Ver Ibidem, 336s.

cipio de esperanza, que sostiene el héroe rojo, se enraíza, para Bloch, en la evidencia del no-todavía-concreto, en el acto del entusiasmo de la *praxis* utópica que refleja una certeza interior de un bien supremo. Acá no hay una razón suficiente de esperanza, porque ésta se apoya en última instancia sobre un acto de fe que escapa a una demostración y sobre un postulado, a partir de una experiencia precisa, de la existencia del objeto esperado.

La muerte a la que se encuentra enfrentado el héroe rojo está siempre presente en la utopía de Bloch perfectamente realizada. La problemática de la muerte personal, y aquella de su descripción como enemiga, representan todavía en el contexto de una sociedad sin clases, la oposición entre el ser humano y la naturaleza. Esta anti-utopía personal no existe además porque está sustentada por un acto de trascendencia sin trascendencia, como en el caso del héroe rojo en su identificación con la conciencia de clase. Incluso aquél que espera una humanidad mejor –o un futuro mejor para sus hijos- debe desesperar si sus hijos o las personas de una generación futura no sobreviven, tampoco ellos, al obstáculo final de la muerte a la que están actualmente confrontados. Bloch ensaya responder de manera poco convincente, sosteniendo que al no tener el acá-abajo ningún límite<sup>17</sup>, el ser humano ignora si existe en el proceso de la vida humana una posible transformación futura todavía desconocida para su intelecto que le permitirá vencer a la muerte. El ser humano de la "nueva Jerusalén" deberá todavía esperar a que llegue el día en el que incluso desaparecerá totalmente la muerte.

Esto trae otro problema que toca directamente nuestra cuestión: ¿qué sería de la esperanza si el reinado de la libertad, el objeto de la esperanza blochiana, no llegara a ver el día, es decir, si el ser humano utilizara su libertad para auto-destruirse, una situación posible hoy, incluso para algunos muy probable? ¿Dónde está la esperanza para los muertos del pasado? ¿No es en definitiva una consolación del acá-abajo? El héroe rojo da su vida por la instauración de un *porvenir* más o menos próximo de la nueva Jerusalén, que quizá sea la patria de sus descendientes. No obstante, esta clase de inmortalidad, hecha posible por la identificación con la conciencia de clase, sería a su vez convertida en nada si el proceso histórico de la humanidad se terminara en la nada de una auto-destrucción. En efecto, un apocalipsis nuclear total no significaría sólo la muerte de la persona histórica

17- Ver *Ibidem*, 1303, 1382.

concreta, sino también la de la humanidad. Esta muerte colectiva no podría ser, ni siquiera potencialmente, sobrellevada por una conciencia colectiva mayor que la que constituida ya por la humanidad; no podría más ser trascendida sin transcendencia. Llegamos aquí al final del fin. Es verdad que la esperanza blochiana sostendría que esto nunca sucederá. Supongamos, sin embargo, que ocurra esta destrucción. Ella constituiría para una metafísica inmanente una anti-utopía insuperable, destruyendo el principio de esperanza sostenido por Bloch que se transformaría en un principio de desesperación.

### 3. La esperanza a pesar de la posibilidad real de una catástrofe final histórica.

Muchos filósofos contemporáneos de la esperanza<sup>18</sup> toman distancia de la filosofía del progreso proponiendo que es razonable esperar aun teniendo en cuenta que la historia humana podría terminar en una catástrofe. En efecto, retomando una expresión de Marcel, la esperanza afirma proféticamente y con una seguridad íntima que "aquellas que podrían ser las apariencias, la situación intolerable que es en el presente la mía no puede ser definitiva, debe conllevar una solución".<sup>19</sup> Al contrario de los nihilistas que sostienen la prioridad de la nada sobre el ser, que es percibido como una imperfección, y que postulan que todo terminará en una catástrofe final (ya que la esperanza positiva es una quimera), estos filósofos de la esperanza mantienen una actitud positiva y confiada hacia la realidad que se apoya sobre su *metafísica del ser*, una metafísica que implique una aceptación del mundo. La persona que espera verdaderamente, acepta el ser que recibe como esencialmente bueno, ya que la existencia es percibida como una perfección. Hay una confianza original en el ser; se caracteriza por una actitud de abandono y de apertura confiada, contrariamente al desesperado para quien no existe nada que le permita, como nota Marcel, "darle aval"<sup>20</sup>. Esta aceptación del ser, de la

18- Ver J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1989, 198, 254. A. Edmaier, *Horizonte de Hoffnung*, Resensburg, Fr. Pustet, 1968, 13, 206. C. St.Evans, *Existentialis*, Dallas (Texas), Probe Ministries International, 1984. H. Fahrenbach, *Wesen und Sinn de Hoffnung*, Dissertation bei der Ruprecht-Karl-Universität Heidelberg, 1956, 104 ss. J. Godfrey, *A Philosophy of Human Hope*, Dordrecht, Martinus, Nijhoff Publishers, 1987. G.Marcel, *Homo viator*, Paris, Aubier, 1944 y "Structure de l'espérance" en *Dieu Vivant*, 1951, nr.19, 73-80. J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte en Werke in acht Bänden*, editado por B. Wald, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995 ss., t. VI, 375-440 y *Über das Ende der Zeit en Werke*, t.VI, 286-374. G. Scherer, *Der Tod als Frage an die Freiheit*, Essen, Fredebeul & Koenen, 1971, 103-139, 179. *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellgchaft, 1985, 181.

19- G. Marcel, *Le mystère de l'être*, 2 tomes, Paris, Aubier, 1951, t.II, 161.

20- G. Marcel, *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935, 108.

totalidad de lo real, se expresa en la fórmula: "todo lo que es, es bueno, y es bueno por ser"<sup>21</sup>. La esperanza fundamental es una actitud interior propia de la persona que se abandona con confianza, a la que Marcel compara con un "espíritu de infancia"<sup>22</sup>. Es esencialmente una actitud de *disponibilidad* de cara al ser, a punto tal que allí donde la falta de disponibilidad toma ventaja, la esperanza tiende a desaparecer.

Esta actitud con respecto a la realidad del mundo y de sí mismo, que no necesariamente es consciente, pero que se trasluce a través de las más humildes actividades o reacciones humanas, nace de otro consentimiento: el amor. Esto significa "llamar a éste entre todos y a esta cosa entre todas como 'bueno' y afirmar volviéndose hacia él: ¡es bueno que existas; es bueno que estés en el mundo!"<sup>23</sup>. Este acto (de amor) escapa a una instrumentalización, como dejaría entender la definición del amor de Brunner: "te amo porque estás acá"<sup>24</sup>. El acto de amar a una persona presupone que su existencia tiene algo de bueno, de maravilloso.

En resumen, implica un sí profundo a la existencia del objeto-sujeto amado, que incluye una apertura a la totalidad de la realidad, una aceptación del mundo. El verdadero amor desea que la persona amada exista y viva, no solamente durante un período determinado del tiempo histórico, sino para siempre. ¿Cómo no pensar aquí en la afirmación de Marcel según la cual "amar a un ser (...) es decir: tu no morirás jamás"?<sup>25</sup> El verdadero amor busca conservar su objeto intencional en el ser. Esta afirmación del amor constituye con esperanza el principio motor del ser humano. Lo hace objeto de un don, respecto del cual se es libre de aceptar o rechazar y que implica la apertura a otro "yo", una disponibilidad de acogida y de intercambio mutuo entre el "yo" y el "tú". La esperanza está, como lo nota Marcel, enraizada en una relación viviente, "centrada sobre un *nosotros*,"<sup>26</sup> constituida "a través de un *nosotros* y para un *nosotros*", en definitiva fundamentalmente "*coral*"<sup>27</sup>.

Esta metafísica del ser y del amor se inscribe en una dimensión metafísica más profunda: aquella *de la creación*.<sup>28</sup> Contrariamente

21- J. Pieper, *Zustimmung zur Welt* en *Werke*, t. VI, 236.

22- G. Marcel, "Structure de l'espérance", 77. Ver Idem, *Homo viator*, 62, 114.

23- J. Pieper, *Über die Liebe* en *Werke*, t. IV, 314.

24- E. Brunner, *Eros und Liebe*, 26 citado en J. Pieper, *Über die Liebe* en *Werke*, t. IV, 350.

25- G. Marcel, *Homo viator*, 205.

26- G. Marcel, "Structure de l'espérance", 76.

27- Idem, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. Paris, Plon, 1968, 209.

28- Ver Pieper, *Über die Liebe* en *Werke*, t. IV, 320 ss. K. Schmitz, *The Gift: Creation*, Milwaukee, Marquette University Press, 1982. Ver los análisis fenomenológicos de R. Solowski, *The God of Faith and Reason*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1982, 31 ss., 41ss., 105 ss.

a la metafísica de Sartre según la cual el ser humano ha sido "arrojado" en el mundo por azar, se mantiene que éste ha sido creado *ex nihilo*. Se afirma también que Dios es, por naturaleza, amor, es decir que ama gratuitamente su creación, sin depender del amor que ella le devuelva en reciprocidad. Se sostiene que él ha creado el mundo libremente y por amor. La existencia concreta de la persona significa que ella es alguien querido por el todo Otro que ama a su creatura por ella misma y no por sus múltiples cualidades.

Él no sólo reconoce el bien intrínseco de los entes sino que crea esta bondad. Al apoyarse sobre este amor libre y creador de Dios, es decir sobre esta interrelación de la metafísica del amor con la metafísica de la creación, se rechaza la posibilidad de que la persona vuelva a la nada por un acto de la voluntad divina. El verdadero amor, cuyo prototipo por excelencia es el amor divino, no solamente no aniquila a una persona que le debe su existencia, sino que al contrario, quiere que ella siga existiendo eternamente.

La "racionalidad" de la esperanza se enraiza así tanto en una confianza en el ser que es ontológicamente anterior a la nada, como en el amor de un Tú absoluto que ha creado a todas las personas para que existan y que continuará sosteniéndolas en el ser a pesar de la catástrofe, permitiendo la espera del objeto deseado. La razón última de la esperanza fundamental histórica es un Dios creador y amante, de tal modo que la esperanza otorgue, retomando una expresión de Marcel, un "crédito infinito a Aquél" que es la "Fidelidad absoluta"<sup>29</sup> y que se exprese según el modo de decir marceliano: "yo espero en ti por nosotros"<sup>30</sup>. La esperanza es, según precisa el filósofo francés, "la respuesta de la creatura al ser infinito al que ella tiene conciencia de deberle todo lo que es y al que no puede poner, sin escándalo, ninguna condición, sea la que sea. Desde el momento en que yo me abismo de alguna manera delante del Tú absoluto que, en su condescendencia infinita, me ha hecho salir de la nada, me parece que yo me prohíbo para siempre la desesperación, o más exactamente que le asigne implícitamente a la posible desesperación un valor de traición tal que no podría aceptarla sin pronunciar mi propia condenación"<sup>31</sup>. "La esperanza es -nota el escritor- esencialmente, la disponibilidad de un alma muy comprometida en una experiencia de comunión para llevar a cabo el acto trascendente a la oposición de querer y conocer,

29- G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, 218.

30- *Ibidem*, 81.

31- *Idem*, *Homo viator*, 63, Ver J. Pieper *Zustimmung sur Welt en Werke*, t.VI, 281.

por el cual ella afirma la perennidad viviente a la que esta experiencia ofrece a la vez la garantía y las premisas."<sup>32</sup>

Es pues el Absoluto que garantiza finalmente la actualización del objeto de la esperanza fundamental, a pesar del carácter destructivo de la muerte personal y de toda la humanidad; es esta intensa confianza en un Tú absoluto y eterno, amor y fidelidad por excelencia, persona con la cual el ser humano está en situación de entrar en una comunión de "nosotros", que funda la razón de la esperanza fundamental personal e histórica.

Dios es percibido, según Marcel en primer lugar y mucho más tarde por Edmaier y Scherer, analógicamente en términos de una ontología intersubjetiva con las características de amor, de fidelidad y de apertura disponible. Pieper, por otra parte, lo percibe por medio de una intuición. La reflexión filosófica, insiste, presupone, al menos inconcientemente, conocimientos que tocan la totalidad de la realidad y que no son sólo del orden del saber sino también de la creencia incluso cuando ella tenga por principio la negación de una Revelación.<sup>33</sup> Para responder, en cuanto a su fundamento último, a la pregunta de la razón de la esperanza, es necesario, según el filósofo alemán, poner en juego las tomas de posición a priori con respecto a la realidad. En otros términos, se debe volver hacia un *traditum*, una revelación que escapa al conocimiento de la pura *ratio*, porque para Pieper, el ser humano es incapaz de asir por sí mismo la razón última de la esperanza. La cuestión esencial del sentido o del no-sentido de la vida es quizá una cuestión filosófica, pero no se puede responder a ella hasta las últimas instancias en un análisis filosófico, puramente racional. La respuesta es, según Pieper, "teológica –o : no habrá respuesta"<sup>34</sup>.

No es irracional proponer al principio de una investigación filosófica cierto a priori de que Dios existe y que es amor y fidelidad. Hemos visto que el acto de espera o de esperanza fundamental implica las nociones de creencia y de confianza; uno puede preguntarse, siguiendo a Godfrey, si el acto de confianza en el otro implica una creencia en su existencia. ¿Podría la esperanza, así, ser un órgano de aprehensión y una indicación de la realidad del objeto esperado? En el modelo ontológico "voluntad-naturaleza"<sup>35</sup> la confianza en "x" im-

32- G. Marcel, *Homo viator*, 90-91. Ver 81,84.

33- Ver B. Schumacher, "Quelle ressemblance y a-t-il entre un disciple de la Grèce et un disciple du ciel? Le rapport entre philosophie et théologie chez Josef Pieper", *Revue Philosophique de Louvain*, agosto 1997, n°3, 457-483.

34- J. Pieper, "Selbstgespräch über die Hoffnung", *Idem, Weistum, Dichtung, Sakrament. Aufsätze um Notizen*, München, Kösel, 1954, 88. Ver *Ibidem*, 87.

35- Ver sobre el tema de las ontologías "will-nature" (que defienden un tipo de relación donde el otro es utilizado y donde el sujeto es utilizado por otro) e "intersubjetivo" (que sostienen que la relación entre las personas está signada por una vida de unión donde el otro es apreciado por lo que es). J. Godfrey, *A Philosophy of Human Hope*, 157-168.

plica una cierta fe en que "x" es digno de confianza y que es real, pero esto no implica necesariamente la realidad del objeto en el cual el sujeto pone su confianza y espera. Esta confianza es psicológica, es decir que es una actitud del espíritu, el sujeto decide libremente poner su confianza en alguien o en algo. En el modelo ontológico de la inter-subjetividad, por otra parte, la confianza en alguien implica no sólo y únicamente una creencia en él sino además su realidad: "la actualización de la confianza depende necesariamente de un "entrar" ["input"] en el otro y el hecho de este tipo de relación implica la realidad del otro"<sup>36</sup>. En efecto, tal confianza requiere, según Godfrey, un "co-fundar" (*co-grounding*) por contraste con el fundamento de la esperanza del modelo "voluntad-naturaleza" que es "el espíritu" (*mind*) del sujeto. El *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi* se implican naturalmente en el marco de la ontología intersubjetiva. La confianza en alguien supone la realidad de ese alguien, de tal manera que la esperanza es un "órgano de aprensión" de lo real.

Mientras que es posible, en el caso del modelo intersubjetivo, deducir del acto de confiar la realidad de un tú real, no se puede decir otro tanto en cuanto a la existencia de un Tú absoluto. Su existencia es, de todas maneras, plausible. "La esperanza absoluta no constituye un fundamento para una prueba", dice Godfrey, pero si la ontología de la intersubjetividad no es una quimera, entonces "la esperanza absoluta es una *indicación* de la realidad del Tú absoluto –ya sea ésta, ya sea que tal esperanza es la mayor desilusión (...) Sin embargo, si la esperanza debiera ser reconocida como absoluta, sería difícil ver como su fundamento adecuado pudiera ser alguien distinto de un Tú absoluto"<sup>37</sup>.

#### 4. Conclusión

La "razonabilidad" de la esperanza histórica, existiendo la posibilidad real de una catástrofe eventual en el camino de la humanidad, reposa, en un primer momento, sobre una elección fundamental entre dos metafísicas: entre una *metafísica de la nada*, que expresa un rechazo de lo real de tal manera que implique el primado de la nada sobre el ser; o una *metafísica del ser* que implique un asentimiento a lo real tal como está dado y que implique el primado del ser sobre la nada.

36- Ibidem, 183.

37- Ibidem, 221.

Fuera de esto se encuentra la elección que se puede describir como una metafísica de la *trascendencia sin trascendencia* (una metafísica de la inmanencia), y una metafísica de la *trascendencia con trascendencia*, es decir que supone una dimensión que trasciende el acá abajo, la cual está fundada en un todo Otro. El marco de la primera metafísica permite al filósofo ofrecer una solución en relación con la anti-utopía de la muerte individual, como propone, por ejemplo, Bloch; en el caso de una catástrofe histórica, se encuentra en un punto muerto para la fundamentación de su esperanza histórica. El marco de la segunda metafísica presenta una solución racional, tanto para la muerte personal como para el caso en el que adviniere una catástrofe final situada en el interior de la historia, catástrofe que no constituiría sin embargo el último término de la humanidad peregrinante. La distinción entre dos clases de final: la meta y el fin, permite suponer que la evolución histórica de la humanidad está cerca de alcanzar su término (el fin histórico) sin necesariamente haber alcanzado su meta (el fin transhistórico). El fin histórico está atravesado por el fin transhistórico fundamentado por el todo Otro. La existencia de estas dos dimensiones de lo real que son "el acá abajo" y "el más allá" permite sostener una transposición de la dimensión histórico-temporal en la dimensión de la trans-temporalidad. Tal transposición cuyo modo es asunto del teólogo, no se hará por medio de un poder histórico, aunque éste no deje de tener una relación con la evolución histórica, pero no es posible de alcanzar sino por una intervención directa del todo Otro. Él emprende el acto de salvar la historia para trasponerla en una dimensión de intemporalidad<sup>38</sup>. Sin este acto de salvación, no habría fundamento ni razón última para la esperanza humana histórica. Esto no puede ser explicado más que si la historia no estuviera encerrada en la única dimensión de la temporalidad, es decir si desembocara en una trascendencia con trascendencia que acepte una interpenetración de la temporalidad y de la transtemporalidad, donde lo "temporal está interiormente sostenido, embebido, por lo intemporal de lo cual es la trama."<sup>39</sup> Sólo la existencia de un Dios creador, que es amor, constituye el fundamento último de una filosofía de la historia y de la esperanza."<sup>40</sup>

38- Ver J. Pieper, *Über das Ende der Zeit* en *Werke*, t. VI, 329,332,352,373. J. Maritain (*Pour une philosophie de l'histoire*, t.X, 728,749) hace alusión también a la teoría de la transposición de lo temporal en lo intemporal.

39- Ver J. Pieper, *Über das Ende der Zeit* en *Werke*, t.VI, 323.

40- Esta idea es defendida por ejemplo por E. Callot, *Les trois moments de la philosophie théologique de l'histoire*. Augustin Vico Herder. *Situation actuelle*, Paris, La Pensée Universelle, 1974. G. Cottier, *Histoire et connaissance de Dieu*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1993. J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*. J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte y über das Ende der Zeit*. G. Scherer, *Der Tod als Frage an die Freiheit y Sinnerführung und Unsterblichkeit* o A. Bovis, "Philosophie ou théologie de l'histoire?" *Nouvelle Revue Théologique*, 1959 (91), t.81, nr.4, 355-375, nr.5, 449-457.

Tal elección implica otra: de cara al fin de la historia, ¿la esperanza está fundada sobre una fe en el ser humano y en su moralidad, sobre una confianza de que éste no arrojará su especie a una auto-destrucción, o más bien sobre una confianza en el Otro, el cual, a pesar de las malas decisiones libres del ser humano (incluso la actualización hipotética de su auto-destrucción) velará para que la humanidad alcance su patria, es decir, que se realizará el objeto de la esperanza? Sin embargo, ¿no es utópico fundamentar la esperanza sobre el hecho de que en un momento dado, el desarrollo moral de la humanidad superará indefectiblemente los progresos técnicos? Frente a esta certeza de fe en el progreso, parece oportuno recordar la pregunta que se formulaba Freud, en 1929, a propósito del destino de la especie humana: "¿Sabrá el progreso de la civilización y, sabrá en qué medida, dominar las perturbaciones sociales causadas por las pulsiones humanas de agresión y de autodestrucción?"<sup>41</sup> Y nueve años después, afirma que "vivimos en un tiempo particularmente curioso. Descubrimos con sorpresa que el progreso ha hecho un pacto con la barbarie."<sup>42</sup>

Yo, por mi parte, mantengo que es razonable esperar que la humanidad en marcha alcance su meta, teniendo en cuenta muy seriamente un eventual "suicidio" de la especie, solamente si se lo atribuye a una trascendencia con trascendencia. La elección parece ser clara: solamente "el iniciado en los misterios", aquél que "acepta como condición previa el referirse a una verdad revelada"<sup>43</sup> por el todo Otro, es capaz de existir "verdaderamente", es decir en tanto que persona en el ámbito de la historia real. La encrucijada frente a la cual es proyectado el filósofo de la esperanza puede ser percibida de alguna manera como una apuesta, ya que aquello que ocurre una vez que el sujeto ha muerto o la historia humana ha desaparecido, escapa a la sola razón comprendida como ratio.

Si desea alcanzar una certeza en este tema, el filósofo debe dar un salto en el ámbito de los presupuestos pre-filosóficos. El filósofo de la esperanza no puede, me parece, demostrar racionalmente como absolutamente falsa, la postura que sostiene la desesperación y el absurdo total de la realidad, aunque sea capaz de llamar la atención sobre los hechos concretos e históricos que indican el fundamento válido de una esperanza.

41- S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, 1971, 107.

42- S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986, 131.

43- J. Pieper, *Über das Ende der Zeit* en *Werke*, VI, 373. Ver Idem, 307s.