

DR. JOSÉ RUBÉN SANABRIA

MEDITACIÓN SOBRE LA ESPERANZA

8V4638
S25

Sobretiro de HUMANITAS, Número 14.

Universidad Autónoma de Nuevo León, 1973.

BV4638

S25

BV4638

S25



1020080809

MEDITACION SOBRE LA ESPERANZA

JOSÉ R. SANABRIA
Universidad Iberoamericana

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

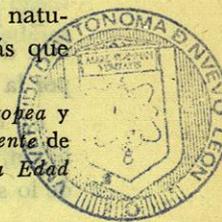
KIERKEGAARD

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

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

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

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



C33
Biblioteca Universitaria

55836

FONDO UNIVERSITARIO

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

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

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ Id. *ibid.* p. 88.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁸ G. VAHANIAN, *op. cit.*, p. 129.

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

- a) Para la esperanza no basta la *expectación* —estar a la expectativa— ya que puedo estar a la expectativa de algo que no espero.
- b) Tiene que haber deseo, anhelo, pretensión.
- c) La esperanza implica confianza. Bien es cierto que la confianza no es seguridad pero sí indica una especie de certeza, por lo menos en confuso.
- d) Es de algo posible pues nadie se dice tener esperanza de lo imposible.
- e) Debe ser, por lo mismo, algo ausente: nadie espera lo que ya tiene. Por ello la esperanza está esencialmente orientada al futuro.
- f) El objeto de la esperanza tiene que ser algo bueno, amable, deseable desde cierto punto de vista, al menos.
- g) Debe ser independiente de nosotros. Por eso no es objeto de esperanza lo que podemos adquirir fácilmente.
- h) No se espera lo que necesariamente tiene que suceder.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Es demasiado conocida la definición aristotélica del tiempo: “la medida del movimiento en la relación anterior —posterior”— o *ἡρονος ἀριθμὸς ἐστὶ κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ἕστερον*. ¹⁵

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

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

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

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

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

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

Según Husserl el tiempo es el único residuo fenomenológico.

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

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

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

¹⁶ *Las Confesiones*, I. XI. c. 26.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²² *Etre et Avoir*, p. 117.

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

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