

ESPERANZA: DE LA AMBIGÜEDAD A LA PARADOJA

MARTIN SUSNIK¹

RESUMEN. El presente artículo pretende señalar el carácter ambiguo de la esperanza en la cultura griega (y también romana) antigua, compararla con la concepción del pueblo hebreo y su herencia en el planteo cristiano, para señalar luego cómo la esperanza en los autores cristianos -clásicos y contemporáneos- supera dicha ambigüedad, pero manifiesta algunas notas paradójales: el carácter conocido y a la vez ignorado de su objeto, la relación de la esperanza con la tridimensionalidad temporal (haciendo presente el futuro y dando cumplimiento al pasado) y la particular dialéctica entre actividad y pasividad que implica cuando se entiende a la esperanza desde la perspectiva de la gracia.

Palabras clave: esperanza, ambigüedad, paradoja, gracia, tiempo.

ABSTRACT. This article aims to highlight the ambiguity of hope in ancient Greek (and also Roman) culture, to compare it with the conception found in the Hebrew people and its legacy in the Christian tradition, and then to show how hope in Christian authors—both classical and contemporary—overcomes this ambiguity, while nonetheless displaying certain paradoxical features: the known and yet unknown nature of its object; the relationship of hope to the three dimensions of time (making the future present and fulfilling the past); and the particular dialectic between activity and passivity implied when hope is understood from the perspective of grace.

Keywords: hope, ambiguity, paradox, grace, time.

¹ Universidad Católica de La Plata. Instituto Superior Nuestra Señora de la Paz.
Correo: msusnik@gmail.com
Fecha de recepción: 13/12/2025; fecha de aceptación: 6/4/2026.
DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.34.2025.p79-110>

*ELPIS, TIKVA, SPES*LA AMBIGÜEDAD DE LA *ELPIS* GRIEGA

El mundo griego antiguo parece haber tenido una concepción ambigua de la esperanza (ἐλπίς). Esto se manifiesta ya en el célebre relato de Pandora² y las diversas interpretaciones a las que ha dado lugar. Pandora –la primera mujer y no exenta de ambigüedades ella misma– no pudo resistirse a la tentación de destapar aquella tinaja (πίθος) posibilitando así que toda una serie de males salieran de ella y se desparramaran por el mundo.

Sin embargo, en la tinaja permaneció la Esperanza. ¿Cómo se ha de interpretar esto?

¿Qué hacía la esperanza en aquel recipiente junto a todos los males? ¿Es también ella un mal? ¿Es acaso un instrumento que los dioses decidieron introducir en la tinaja para que los hombres pudiesen sobrellevar el resto de su contenido? En tal caso, ¿es una ayuda, un remedio verdaderamente eficaz para superar los males? ¿O es tan sólo una herramienta para poder soportarlos, una ilusión que no ofrece ninguna auténtica solución? ¿Y qué significa, además, que haya permanecido en la tinaja? ¿Acaso que quedó a disposición del hombre? ¿O, por el contrario, que es algo que al hombre se le niega?³

En las elaboraciones filosóficas posteriores sobrevive la ambigüedad. Platón, por ejemplo, en el *Timeo* la caracteriza como ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον (¿buena conductora? ¿seductora? ¿engañadora?) y la sitúa en el alma mortal (ubicada no en la razón, sino en el tronco y las extremidades) junto a una lista de pasiones por

² HESÍODO, *Trabajos y Días*, vv. 42-105.

³ Para ampliar en estas diversas interpretaciones véase SANCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE (1998: 41-52).

lo menos problemáticas.⁴ Pero también considera (en el *Filebo*, por ejemplo) que es un placer anticipatorio del bien futuro que resulta acertado (verdadero) en el caso de los hombres justos.⁵ También en el *Fedón* la esperanza se vincula a la recompensa a la que pueden aspirar las almas de quienes han vivido participando de la sabiduría y la virtud.⁶ Y en la *República* señala que quienes, en su vejez, repasan su vida sin encontrar nada que reprocharse, abrigan una “dulce esperanza” (ἡδεῖα ἐλπίς) y pueden albergar la confianza en una buena vida allende la muerte;⁷ pero vive en una penosa expectativa (ζῆ μετὰ κακῆς ἐλπίδος) quien, al examinar su conducta, se encuentra lleno de culpa por las muchas injusticias (πολλὰ ἀδικήματα) cometidas. Es decir, hay lugar para una esperanza positiva en el hombre virtuoso, pero la esperanza puede también ser engañosa o tener en vistas la desventura futura. En cualquier caso, aún en el primero, la esperanza no es de suyo una virtud.

En Aristóteles, que no tiene la mirada trascendente, transmundana, de su maestro, resulta claro que la esperanza está vinculada al futuro.⁸ No es, propiamente, una pasión (no la enlista entre las pasiones en la *Ética a Nicómaco*,⁹ ni en el libro II de la *Retórica*) pero sí está vinculada a ellas, particularmente a las que se refieren al porvenir: el temor y la valentía. El hombre esperanzado

⁴ PLATÓN, *Timeo* 69d: “En primer lugar el placer, la incitación mayor al mal, después los dolores, las fugas de las buenas acciones, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora. Por medio de la mezcla de todos estos elementos con la sensibilidad irracional y el deseo que todo lo intenta compusieron con necesidad el alma mortal”.

⁵ PLATÓN, *Filebo* 38e-40d.

⁶ PLATÓN, *Fedón* 114d.

⁷ PLATÓN, *República* 331a: “Aquel que nada tiene que reprocharse abriga siempre una dulce esperanza, bienhechora nodriza de la vejez (ἀγαθὴ γηροτρόφος), como dice Píndaro”.

⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1168a: “Es agradable, del presente, la actividad; del futuro, la esperanza; del pasado, la memoria; y lo más agradable e, igualmente, amable, el resultado de la actividad”.

⁹ *Ética a Nicómaco* 1105b.

cuenta con la audacia propia del valiente, audacia que a veces se fundamenta en la experiencia de lo ya vivido.¹⁰ Pero también existe el peligro de caer en el exceso, convirtiéndose en exagerado optimismo, cuando la esperanza no tiene una base realista y no está regulada por la prudencia (φρόνησις, que sí es una virtud).

Las escuelas helenísticas posteriores tuvieron para con la esperanza aún mayor reparo. Por referirse al porvenir, los epicúreos consideraban que la ἐλπίς puede obstaculizar la imperturbabilidad (ἀταραξία), fuente de paz para el hombre sabio que logra despojarse de la inquietud que generan las necesidades futuras. “No debemos perder los bienes presentes por el deseo de los ausentes” aconsejaba Epicuro.¹¹

Por razones similares, el estoicismo también miraba a la esperanza con cierto recelo. El sabio estoico aspira a vivir con la paz que le proporciona la ἀπάθεια. Con ello evita depositar su preocupación en el futuro incierto y, en general, en lo que no depende de uno mismo.¹² El filósofo, dice Epicteto, “no espera sino de sí mismo, todo provecho tanto como todo perjuicio”¹³ y acepta el presente tal como le llega.¹⁴ La supresión de los deseos es

¹⁰ *Ética a Nicómaco* 1115b.

¹¹ EPICURO, *Sentencias Vaticanas*, 35.

¹² EPICTETO, *Enchiridion*, 2.

¹³ *Enchiridion*, 48. “De lo que no depende de ti, es desde todo punto necesario que para ti no sea ello ni un bien ni un mal.” (*Enchiridion*, 32) Esto, como se sabe, está fundamentado en la gran confianza que el estoico tiene en el devenir de las cosas, pues lo considera regido por un *Lógos* divino. “Sábetse que el principio y el fundamento de las religiones consiste en tener de Dios opiniones rectas y sanas, como de que Él existe y sostiene con Su Amor todo cuanto ha sido creado. Que Él gobierna el mundo, de conformidad con las leyes de lo que existe, con sabiduría y amor. Que Tú estás aquí para descubrirlo y acceder de voluntad y de corazón a las cosas como que de Él provienen. De esta manera no te quejarás nunca de Dios, y no le acusarás de abandonarte, sino que buscaras en las cosas, el designio de Él. Pero estos sentimientos sólo puedes lograrlos renunciando a todo lo que no depende de nosotros y constituyendo como bienes todo lo que de ti depende” (*Enchiridion*, 31).

¹⁴ *Enchiridion*, 8: “No pidas que las cosas lleguen como tú las deseas, sino deséalas tal como lleguen, y prosperarás siempre”. Marco Aurelio, ya en el estoicismo romano, aconsejaba de

aprovechada como medio por el cual se supera la inquietud temerosa. “Si dejas de esperar, dejarás de temer”, afirma Séneca, pues “el miedo sigue a la esperanza”.¹⁵

Esta ambigüedad de la esperanza que observamos en el mundo grecorromano tiene su explicación en que la *ἐλπίς* griega (y, análogamente, la *spes* latina) es preocupación por un porvenir que puede ser dichoso, pero también puede no serlo. Puede, por lo tanto, ser expectativa positiva, pero también temor. Puede tratarse de la esperanza de bienes, pero también puede referirse a futuros males, convirtiéndose en preocupada inquietud.¹⁶

Si además se tiene en consideración que estas reflexiones tuvieron lugar en el marco de la predominancia de una concepción cíclica, circular del tiempo (cósmico y humano), se entenderá que la

modo similar: “Que no te inquiete el futuro; pues irás a su encuentro, de ser preciso, con la misma razón que ahora utilizas para las cosas presentes” (*Meditaciones* VII, 8). “Si ejecutas la tarea presente siguiendo la recta razón, diligentemente, con firmeza, con benevolencia y sin ninguna preocupación accesorio, antes bien, velas por la pureza de tu dios, como si fuera ya preciso restituirlo, si agregas esta condición de no esperar ni tampoco evitar nada, sino que te conformas con la actividad presente conforme a la naturaleza y con la verdad heroica en todo lo que digas y comentes, vivirás feliz. Y nadie será capaz de impedírtelo” (*Meditaciones*, III, 12).

¹⁵ SENECA, *Epístolas Morales*, Libro I, Ep. 5. “El auténtico sabio esta rebosante de gozo, jovial, tranquilo, inmovible; vive con los dioses como un igual. Ahora examínate a ti mismo: si nunca estas afligido, si ninguna esperanza perturba tu alma por la angustia del futuro, si en los días y las noches mantienes siempre el mismo temple, propio de un alma noble, complacida consigo misma, has llegado a la cima de la felicidad humana” (*Epístolas Morales*, Libro VI, 59).

¹⁶ En palabras de LAIN ENTRALGO (1958: 27): “En la mente del griego clásico, *elpís* significaba a la vez esperanza, espera, previsión, conjetura, preocupación y temor. Era, en suma, la actitud o el sentimiento del alma humana frente a un evento futuro y probable, fuese este feliz o desdichado. Más que a nuestra “esperanza”, la *elpís* de los griegos equivalía a nuestra “espera”, y así podía ser complacida y confiada unas veces, y temerosa y desconfiada otras”. No sólo resulta ambigua la esperanza en cuanto a su objeto, sino también en cuanto a sus efectos, pues puede estimular una actitud de fortaleza que energiza al hombre para seguir en pie ante una adversidad, pero puede también generar la inactividad del hombre que piensa que las cosas irán bien (o mal) sea como fuere, sin que tenga que comprometerse él activamente en ello.

esperanza grecorromana, como anhelo de un bien futuro posible y definitivo, difícilmente podía establecerse en aquella cultura.¹⁷

TIKVA HEBREA Y PROMESA

Bien distinto es el caso del pueblo hebreo, que se constituyó por la alianza entre Dios y Abraham, convirtiéndose así en el “Pueblo de la Alianza” que es también el “Pueblo de la Promesa”. Esta promesa fue revelada por la Palabra Divina y es la promesa de una bienaventuranza futura. “Acuérdate, Señor, de tu palabra dada a tu siervo, de la que has hecho mi esperanza. Ella es mi consuelo en la miseria, que me da vida en tu promesa”.¹⁸

Aquí la historia aquí no es cíclica, sino lineal; es una *historia de la salvación* que inspira una esperanza (תִּקְוָה, *tikvá*) inequívocamente positiva.

Ya no se trata de la esperanza racional del sabio, sino de la esperanza profética fundamentada en la confianza en Yahvé que se revela como fiel a su Promesa, incluso (y especialmente) en medio de las adversidades.¹⁹ Es la esperanza, por tanto, que trasciende las propias capacidades y los deseos personales, tan sujetos al posible error.

No obstante, las vicisitudes –no pocas, por cierto– vividas por este pueblo y la aparente demora en el cumplimiento de esa salvación, dieron lugar en el judaísmo del Segundo Templo a diferentes

¹⁷ Cfr. LAIN ENTRALGO (1958: 31 ss.).

¹⁸ Salmo 119, 49-50.

¹⁹ “¿No lo sabes, no has oído que Yahvé es un Dios eterno, creador de los confines de la tierra? No se cansa ni se fatiga, su inteligencia es inescrutable. Da vigor al hombre cansado, acrecienta la energía del débil. Los jóvenes se cansan, se fatigan, los valientes tropiezan y vacilan, pero a los que esperan en Yahvé él les renovará el vigor: subirán como con alas de águila, correrán sin fatigarse y andarán sin cansarse” (*Isaías*, 40, 28-31).

interpretaciones sobre su contenido y el modo en que esta salvación habría de producirse.

Los Fariseos centraron su esperanza en una restauración nacional y espiritual, bajo la observancia meticulosa de la Torá (la Ley): creían que con la obediencia a la Ley se aceleraría la redención. Los Saduceos también se centraban en la Torá, pero al rechazar la inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos, su concepción de la bienaventuranza era más terrenal y pragmática; no buscaban la alteración del *statu quo*, sino la estabilidad y la paz con los romanos, dado su carácter de élite sacerdotal y aristocrática. Los Zelotes, por su parte, tenían una actitud revolucionaria y su esperanza estaba puesta en la liberación política que habría de ser dirigida por un Mesías militar que llevaría a cabo la revuelta armada. Los Esenios, finalmente, esperaban dos Mesías, uno real (de la línea de David) y uno sacerdotal (de la línea de Aarón), y su esperanza fue de tono más ascético, separatista (rechazaban la obediencia al Templo y se retiraron al desierto) y apocalíptica: esperaban el fin del corrompido mundo presente.

Las diversas interpretaciones entre estas facciones del judaísmo de lo que significaba la redención y cómo habría de llevarse a cabo ésta, muestran que, si bien la *tikvá* era un concepto central y unificador, no estaba tampoco salvaguardada de ambigüedades que se hicieron manifiestas en ciertos conflictos y tensiones. No se trata de una ambigüedad intrínseca, como se ha dicho, sin embargo, se volvió ambigua en la práctica, especialmente en el contexto histórico de la época de Jesús.

LA ESPERANZA CRISTIANA

La esperanza cristiana es heredera de la *tikvá* judía, pero con la diferencia esencial de la encarnación del *Lógos* divino hecho hombre. El Mesías venido al mundo no sólo es profeta y sacerdote, sino el Rey

de ese Reino de Dios, en cuya venida depositaba la *tikvá* judía su anhelo. La encarnación del Verbo Divino implica que el Reino –si bien no es de este mundo (Jn 18, 36)– se encuentra ya en proceso de cumplimiento, incoado, por más de que su establecimiento definitivo sea algo que aún se espera con fecha incierta (Mt 24, 36). Cristo es *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14, 6); Él es la senda hacia la salvación, hacia la *vida eterna* (Jn 3, 16). Las “herramientas” para transitar con éxito este camino son la fe, la esperanza y la caridad (1Cor 13, 13), que ahora son transfiguradas en virtudes. La esperanza cristiana es, entonces, una confianza cierta en la gracia divina, confianza que es ya ella misma una gracia, y es por tanto virtuosa.

A Dios tendemos, Él es el que puede hacernos llegar a Él, y Él es también el que hace que a Él tendamos, todo ello en una situación existencial que es la del *homo viator* que vislumbra a tientas, “como en un espejo” (1Cor 13, 12), el destino de su peregrinar. Un destino que, ciertamente lo excede –es, pues, la sed de un ente finito (además herido y desordenado en su naturaleza por el pecado) por el Bien Infinito– pero que se revela posible gracias a la venida del Mediador, que ha partido la historia en dos, anunciando que el “Reino de Dios está cerca” (Mc 1, 15; Mt 4, 17).

La situación de la esperanza, entonces, ya no es la de la ambigüedad. No obstante, podría decirse que se caracteriza ahora por algunas paradojas. Al menos es lo que descubrimos en las reflexiones de algunos autores –más o menos explícitamente cristianos, según el caso– tanto clásicos como contemporáneos, de cuya ayuda nos serviremos para ahondar en el misterio de la esperanza.

LA ESPERANZA Y SU DESCONOCIDO OBJETO CONOCIDO

En su *Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza*,²⁰ Gabriel Marcel realiza una distinción entre las esperanzas “degradadas”, devaluadas, y la esperanza en un sentido fuerte, más profundo. Las primeras consisten en tener un deseo puntual de algo concreto anexo a razones que ayudan a suponer que dicho anhelo hallará cumplimiento; se apunta a la solución de un problema, se basa en razones exteriores al sujeto que espera y consiste, básicamente, en un cálculo de probabilidades. En la segunda, en cambio, se trata de algo más hondo: se aspira a una liberación, a una salvación; “se trata de salir de las tinieblas en las que estoy actualmente sumergido y que pueden ser las tinieblas de la enfermedad, de la separación, del exilio, de la esclavitud”.²¹ Es la esperanza puesta en la posibilidad de superar una situación de *cautiverio* en alguna de sus múltiples formas y de “acceder a una cierta plenitud de vida”.²² En esta esperanza profunda, el ser de la persona, su *yo*, se encuentra plenamente involucrado. En términos marcelianos, no se trata de un *problema*, sino de un *misterio*.

La esperanza cristiana a todas luces corresponde a este segundo tipo. El cristiano sabe –aunque también lo sabe cualquier hombre que no haya sucumbido a la superficialidad– que nos hallamos en una situación que es de cierta enfermedad, de separación, de exilio y esclavitud, y que peregrinamos por la vida con esta carga a cuestas. Nos experimentamos cautivos y nuestra esperanza, en el caso de que la tengamos, espera la salvación que nos libere y haga posible la plenitud.

Pero ¿en qué consiste esa salvación, esa plenitud? Naturalmente, los pensadores cristianos no han dejado de reflexionar sobre ello y nos han legado profundas verdades. Sin embargo, no dejaron de señalar que no podemos ver la cuestión con total claridad y distinción.

²⁰ MARCEL (2005: 41-79).

²¹ MARCEL (2005: 42).

²² Ibidem.

San Agustín, que ha meditado y escrito largamente sobre la cuestión, no deja de señalar que “vivimos sin ver lo que esperamos”, que “no sabemos lo que esperamos”, que “no podemos imaginarlo como es ello en sí, y, por lo tanto, lo ignoramos. Y en verdad todo lo que nos viene a la imaginación lo rehuimos, rechazamos, reprobamos; sabemos que no es eso lo que buscamos, aunque no sabemos cómo es lo que buscamos”.²³ Se trata, dice Agustín, de una “docta ignorancia”,²⁴ en la que tiene lugar nuestro deseo de esa realidad desconocida que, no obstante, no es ignorada del todo, porque si así fuera, “no la deseáramos ni la pediríamos con gemidos”.²⁵

Hasta el mismísimo Santo Tomás, afecto a explicar lo que puede ser explicado, y que en la *Suma Teológica* le dedicó a este tema nada menos que cinco cuestiones de ocho artículos cada una²⁶, aún él señala que “la bienaventuranza eterna no llega en realidad de manera perfecta al hombre, es decir, hasta el punto de que pueda conocer el hombre viador cuál y cómo sea”. Apoyándose en Hebreos 6,19,²⁷ afirma el Aquinate: “lo que esperamos queda aún velado para nosotros”.²⁸

Ya en nuestro tiempo insiste Benedicto XVI: “No sabemos en absoluto lo que deseamos, lo que quisiéramos concretamente. [...] Lo único que sabemos es que no es esto. Sin embargo, en este no-saber sabemos que esta realidad tiene que existir. [...] No sabemos lo que queremos realmente, no conocemos esta «verdadera vida» y, sin embargo, sabemos que debe existir un algo que no conocemos y hacia

²³ *Epístola 130*; 14, 27.

²⁴ *Epístola 130*; 15, 28.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ I-II, 1-5. Por su parte, en la *Suma Contra Gentiles* le dedica el Aquinate nada menos que las cuestiones 25 a 63 del Libro III.

²⁷ “Tal esperanza es como el ancla firme y segura de nuestra vida, que penetra hasta dentro del velo, adonde entró por nosotros como precursor Jesús”.

²⁸ II-II, 17, 2 ad 1.

el cual nos sentimos impulsados. [...] La expresión «Vida eterna» trata de dar un nombre a esta desconocida realidad conocida”.²⁹

Esta esperanza profunda, entonces, intuye confusamente su objeto, pero éste le resulta a su vez ignoto. Si no sabemos exactamente lo que esperamos, pero sabemos que “no es esto”, nuestra esperanza tiende a algo que se encuentra más allá de lo concreto conocido. Su objeto es algo *absoluto* que está más allá de su campo actual de visión. Dice Marcel: “La esperanza, por un *nisus* que le es propio, tiende irrevocablemente a trascender los objetos particulares a los que parece vincularse de entrada”.³⁰ En el estado de cautividad “el alma se vuelve siempre hacia una luz que ella no ve todavía, hacia una luz que nacerá, con la esperanza de ser arrancada de su noche actual”.³¹ Lo que el alma sí conoce es esa *noche* en la que se encuentra situada. O, más precisamente, en la medida en que conoce (y reconoce) esa penumbra, en tal medida será capaz de esperar esa luz aún desconocida que la arranque de ella.³²

El vínculo de la esperanza con la fe –dos términos que incluso el uso popular tiende a identificar a veces– se hace manifiesto. Ambas carecen de la experiencia directa de esa luz, pero en ambas ella se nos revela como digna de confianza, invitándonos a darla por verdadera en un caso y por posible en el otro,³³ aun no teniendo una captación comprensiva de su contenido.

Marcando ese paralelismo y retomando la distinción entre la *fides qua creditur* (la fe *con la que* se cree) y la *fides quae creditur* (lo *que* el creyente acepta como verdadero), Marcel hace hincapié en que,

²⁹ BENEDICTO XVI (2007: 11).

³⁰ MARCEL (2005: 44).

³¹ MARCEL (2005: 43).

³² Afirma MARCEL (2005: 44): “Por una paradoja sólo sorprendente para un pensamiento muy superficial, *cuanto menos se experimenta la vida como cautividad, menos será capaz el alma de ver brillar esta luz velada*, misteriosa, que -ya lo sentimos antes de cualquier análisis- está en el hogar mismo de la esperanza”.

³³ II-II, 17, 6, co. Para la relación entre esperanza y fe en Santo Tomás cfr. II-II, 17, 7.

en la esperanza profunda, no se trata de un *esperar que*: “desde ahora es posible ver la diversidad de tono que separa el «yo espero» considerado absolutamente y el «yo espero que». Esta distinción debe ponerse, a todas luces, en paralelo con la que rige cualquier fe religiosa y que contrapone «yo creo» y «yo creo que».”³⁴

De lo dicho se sigue que la esperanza tiene que vérselas con lo inmanejable y que exige, como actitud del sujeto, una apertura (una “disponibilidad” diría Marcel) que supera nuestra relación posesiva con las cosas y el afán de dominio. La actitud posesiva, observa el filósofo francés, de hecho, obstaculiza la esperanza porque nos atenaza a la ansiedad y a la tensa preocupación que imposibilitan la predisposición de apertura receptiva propia del que espera:

“Cuanto más nos hagamos vasallos del tener, más nos dejaremos convertir en víctimas de la corrosiva ansiedad que él desprende, más tenderemos a perder, no digo sólo la aptitud para la esperanza, sino hasta la creencia, por indistinta que sea, en su realidad posible. [...] sólo seres enteramente liberados de

³⁴ MARCEL (2005: 44). Esta distinción es retomada en tiempos recientes por Byung-Chul Han: “A diferencia de la expectativa como *spes quae* (esperar que), la esperanza como *spes qua* (tener esperanza) se eleva por encima de los sucesos intramundanos. Como *estado del espíritu*, tiene una intensidad y una hondura que le vienen justamente de la falta de objeto intencional”. HAN (2024: 132) Parece, sin embargo, oportuno aclarar que el término “falta” podría resultar temerario. La *fides quae* y la *fides qua*, en efecto, se distinguen, pero a la vez se implican. Para creer un contenido es necesario el acto de fe, claro está, y el acto de fe necesita versar sobre algún contenido. Algo semejante parece valer para la esperanza: para tener esperanza (como “estado del espíritu”) debe haber algo *lo que* esperar, aunque su objeto resulte confuso y sea captado apenas a tientas, y aunque no se trate en este caso de algo “intramundano”. Ahora bien, trascender todo objeto intramundano no es lo mismo que carecer de objeto. A Han esta “falta de objeto intencional” le permite hacer otro paralelismo (por oposición, en este caso) con la *angustia* como existencial en términos heideggerianos, es decir, como *modo ontológico* básico. Cfr. HAN (2024: 117-140). Cabe, no obstante, la pregunta de si una de las diferencias entre la *angustia* y la *esperanza* como “existenciales” no sería, precisamente, la existencia o no de un objeto propio; cuestión ésta que podría iluminarse desde la metafísica clásica que identifica el bien con el ser y el mal con el no-ser.

los obstáculos de la posesión, bajo todas sus formas, son capaces de conocer la divina ligereza de la vida en esperanza. [...] si permanecemos, aunque sea débilmente, permeables a la esperanza, sólo puede ser gracias a las brechas, a las fisuras que subsisten en la armadura de tener que nos recubre; la armadura de nuestros bienes, de nuestros conocimientos, de nuestra experiencia y de nuestras virtudes, más incluso que de nuestros vicios.”³⁵

La esperanza debe amigarse con el riesgo³⁶ y, paradójicamente, con ello gana una seguridad inquebrantable para convertirse en un *modo de ser*, una “disposición interior de quien, no poniendo condición alguna, límite alguno, abandonándose con absoluta confianza, trascenderá así toda posible decepción y conocerá una seguridad del ser o en el ser opuesta a la radical inseguridad del tener”.³⁷

El fundamento de una esperanza semejante no puede, por tanto, ser la propia fuerza. Exige la conciencia de nuestra vulnerabilidad y la aceptación de nuestras impotencias. El que calcula y domina, presume

³⁵ MARCEL (2005: 73).

³⁶ Afirma MARCEL (2005: 66): “Quizás la condición humana se caracteriza no sólo por los riesgos que comporta y que están ligados, después de todo, a la vida misma considerada hasta en sus más humildes manifestaciones, sino también –y más profundamente todavía– por la necesidad de aceptar estos riesgos, y de prohibirse creer que sería posible, y en última instancia ventajoso, llegar a suprimirlos. La experiencia nos enseña además que el riesgo sólo puede ser rechazado aparentemente, o más bien que este mismo rechazo encierra un riesgo, el más grave de todos, y que puede que a fin de cuentas uno se condene así a perder lo mejor de aquello que, por esta inhibición, se creía salvaguardar. [...] Quizás lo propio de la decepción consista en que no tenemos derecho a anticiparla, como hacemos cuando nos preocupamos ante todo de prevenirla”.

³⁷ MARCEL (2005: 58). HAN (2024: 88), por su parte, señala: “La esperanza como «estado espiritual» no puede verse defraudada, porque no depende del curso intramundano de las cosas. [...] la esperanza no depende de cómo acaben saliendo las cosas, como observa Havel con acierto. El contenido de la esperanza es el profundo convencimiento de que algo tiene *sentido*, sin importar cómo acabará resultando. Su sitio está en la *trascendencia*, allende el curso intramundano de las cosas”.

de sí y de sus propias y exclusivas fuerzas, por ello tiende a la cerrazón en sí mismo. El presumido confía, pero al tratarse de una confianza autorreferencial, no *espera*, no se abre, y por lo tanto, se hace incapaz de recibir.³⁸ La esperanza se diferencia esencialmente de la razón calculadora y de una relación técnica para con lo real.³⁹

El que espera confía, pero no en las exclusivas capacidad propias, ni tampoco en lo inapelable del cálculo y la previsión determinista impersonal. Se trata de la espera que se haya, por su propia naturaleza, vinculada a un *otro*. Pero esta relación con ese *otro* no tiene tampoco el tono del cálculo, ni de la exigencia, ni de la atribución de derechos. Por ello, según Marcel, la esperanza no sólo no consiste en un *esperar que*, sino tampoco en un *esperar de*. El que *espera de* interpreta que algo le es debido y da por descontado –o al menos cuenta con– lo que ha de recibir, lo cual prontamente puede

³⁸ Debe advertirse que en este caso no nos referimos a la *presunción* como vicio opuesto a la esperanza tal como la expone Santo Tomás, sino a la *presunción* que él mismo considera opuesta a la magnanimidad. “Hay, en efecto, presunción en la esperanza que induce a uno a confiar en sus propias fuerzas, cuando tiende a algo como posible, pero que está por encima de su capacidad personal, como lo expresan estas palabras: *Humillas a quienes presumen de sí* (Jdt 6,15). Esta presunción se opone a la magnanimidad, que impone la moderación en esta esperanza. Hay también presunción por intemperancia en la esperanza fundada en el poder divino cuando se tiende a un bien que se considera posible mediante el poder y misericordia divinos, pero que no lo es; es el caso de quien, sin penitencia, quiere obtener el perdón, o la gloria sin los méritos. Esta presunción es, propiamente hablando, una especie de pecado contra el Espíritu Santo. Efectivamente, con este tipo de presunción queda rechazada o despreciada la ayuda de Él, por la que el hombre se aparta del pecado.” (II-II, 21, 1 co).

³⁹ MARCEL (2005: 63) sostiene: “Un fin no existe para el técnico si aproximativamente no ve el medio de realizarlo. Observemos que, por lo demás, esto no es verdad para el inventor o para el investigador que dice: «Debe haber un medio, un camino», y añade: «Lo encontraré». El que espera dice simplemente: «Se encontrará». Al esperar, yo no creo, en el sentido preciso de la palabra, sino que apelo a la existencia de una cierta creatividad en el mundo, o incluso de recursos reales puestos a disposición de esa creatividad”. Para HAN (2024: 76), “esperanza y razón calculadora son esencialmente distintas”. Y agrega: “El espíritu de la esperanza habita en un campo de posibilidades que trasciende la inmanencia de la voluntad. La esperanza hace innecesarios los pronósticos. Quien tiene esperanza confía en lo imprevisible, cuenta con que haya *probabilidades contra toda probabilidad*” (2024: 115).

conducirlo a sentirse acreedor. En cambio, la esperanza *espera en*. “Presenta esta originalidad, y yo añadiría, esta dignidad soberana de no reivindicar, de no arrogarse derechos. Y nos está permitido evocar aquí, por analogía, la situación de un ser que espera un beneficio, una gracia, de otro ser, pero sólo de la liberalidad de éste, siendo el primero en proclamar que esta gracia solicitada es una gracia, es decir, precisamente lo contrario de una obligación que cumplir”.⁴⁰

Se espera un beneficio que ha de ser fruto de la liberalidad de un *otro* con el cual estamos, de alguna manera, vinculados. “Yo espero en Ti para nosotros”, dirá el francés.⁴¹ Su lógica no es la del contrato y la deuda, sino la lógica de la libertad, del amor y del don gratuito. En definitiva, su lógica (si aún cabe el término) es la de la *gracia*.⁴²

LA ESPERANZA Y EL TIEMPO

ESPERANZA COMO *FUTURO PRESENTE*

Esta concepción de la esperanza, tal como la venimos presentando aquí, no ha estado exenta de objeciones. Las mismas pueden tomar matices variados, de los cuales nos interesan especialmente dos, que están a su vez vinculados entre sí por una similar preocupación: si la

⁴⁰ MARCEL (2005: 67).

⁴¹ MARCEL (2005: 72). Afirma también este autor: “¿Que se puede decir, sino que en primer lugar no hay esperanza más que al nivel del nosotros, del *agape*, y no al nivel de un yo solitario que se obnubilaría con sus fines individuales? Esto quiere decir que es ilegítimo confundir esperanza y ambición, pues no pertenecen a la misma dimensión espiritual” (2025: 20).

⁴² Similarmente también HAN (2024: 129): “La esperanza no saca sus fuerzas de la inmanencia del yo. Su centro no es el yo. Quien tiene esperanza, está camino del *otro*. Cuando uno tiene esperanza, confía en algo que lo *trasciende*. En eso la esperanza se parece a la fe. La *instancia de lo distinto* como *trascendencia* es la que me alimenta en medio de la desesperación absoluta, la que me capacita para *levantarme en el abismo*. Quien tiene esperanza es *sostenido por algo distinto*”.

esperanza hecha sus raíces en la trascendencia, ¿acaso no pone en riesgo la inmanencia?

Uno de los modos en que puede formularse esta alerta es en tono temporal: la esperanza apunta al bien futuro e incluso, si trasciende lo intramundano, a un futuro más allá de esta vida. Si, entonces, centra allí su afán, ¿no queda en riesgo la atención para con el presente? ¿No abandona el hoy debido a su expectativa del mañana? ¿No aleja al hombre de lo que realmente es por dirigir su mirada a lo que aún no ha llegado a ser? ¿No lo arrastra a una alienación y/o desprecio para con esta vida?

Que existe la posibilidad de proyectarse al futuro de modo tal que eso nos desancle del presente no parece cuestionable. Sin embargo, esto aún no quiere decir que toda mirada puesta en el porvenir produzca esa consecuencia. Es precisamente el peregrino quien lo sabe bien y lo encarna.⁴³ Se halla “en camino” porque tiene esperanza en una meta futura, pero es esa meta la que dinamiza y motiva el presente. Es ella la que también le permite sortear los obstáculos que se le presentan a lo largo del trayecto, lo cual no quiere decir que produzca una evitación del camino presente, sino todo lo contrario.

En este sentido, la esperanza cristiana no es sólo *de la salvación*, sino que ya es, en cierta medida (aunque incompleta) salvación ella misma. Así interpreta Benedicto XVI las palabras del apóstol San Pablo a los Romanos (8, 24) “en la esperanza fuimos salvados”:

“Según la fe cristiana, la “redención”, la salvación, no es simplemente un dato de hecho. Se nos ofrece la salvación en el sentido de que se nos ha dado la esperanza, una esperanza fiable, gracias a la cual podemos afrontar nuestro presente: aunque sea un presente fatigoso, se puede vivir y aceptar si

⁴³ Sobre el vínculo esencial entre la esperanza y la situación del hombre como peregrino (*status viatoris*) cfr. PIEPER (1997: 369-375)

lleva hacia una meta, si podemos estar seguros de esta meta y si esta meta es tan grande que justifique el esfuerzo del camino.”⁴⁴

Para que esta meta sea en verdad grande y positiva, observa Benedicto, la muerte no ha de tener la última palabra; en caso contrario, la meta sería el vacío, y eso implicaría quedar vacío de meta: “no es que [los cristianos] conozcan los pormenores de lo que les espera, pero saben que su vida, en conjunto, no acaba en el vacío. Sólo cuando el futuro es cierto como realidad positiva, se hace llevadero también el presente”.⁴⁵

Por eso, indica el pontífice, la esperanza brota de la fe como mensaje no sólo *informativo*, sino *performativo*, pues cambia la vida: “Quien tiene esperanza vive de otra manera; se le ha dado una vida nueva”.⁴⁶ La esperanza transforma la vida y el mundo, no desde fuera, sino desde dentro, logrando que “estén en nosotros las realidades que se esperan”, es decir permitiendo que el futuro se dé ya -al menos en forma germinal- en el presente, fortaleciendo a la vez nuestra certeza sobre el futuro mismo. Dice Benedicto –hablando sobre la fe, pero ciertamente también sobre la esperanza–: “Nos da ya ahora algo de la realidad esperada, y esta realidad presente constituye para nosotros una “prueba” de lo que aún no se ve. Esta atrae al futuro dentro del presente, de modo que el futuro ya no es el puro «todavía-no». El hecho de que este futuro exista cambia el presente; el presente está marcado por la realidad futura, y así las realidades futuras repercuten en las presentes y las presentes, en las futuras”.⁴⁷

El futuro se hace, de alguna manera, presente. Y el presente se abre, a su vez, al futuro. Desde esta perspectiva, el paso del tiempo se manifiesta bajo una luz distinta: la de la apertura a esa luz nueva que le llega de un porvenir posible. Como si el tiempo “dejara pasar algo a

⁴⁴ BENEDICTO XVI (2007: 1)

⁴⁵ BENEDICTO XVI (2007: 2).

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ BENEDICTO XVI (2007: 7).

través de él”, dirá Marcel, a diferencia del tiempo que “ya no *pasa*, o lo que es lo mismo, [...] ya no hace más que pasar, pero sin aportar nada”.⁴⁸ La esperanza permite liberarnos del tiempo cerrado, del tiempo como prisión, gracias a su peculiar carácter profético: “no se puede decir que la esperanza vea lo que será; pero ella lo afirma *como si* lo viera; diríamos que saca su autoridad de una visión encubierta y que le es dado considerar sin disfrutar de ella”.⁴⁹

ESPERANZA COMO MEMORIA DEL FUTURO

No sólo el presente es “salvado” por la esperanza. De una misteriosa y paradójica manera podemos decir que la esperanza logra salvar también lo pasado. En el comienzo del libro X de sus *Confesiones*, San Agustín manifiesta su esperanzada expectativa de conocer a Dios así como es conocido por Él.⁵⁰ Lo curioso es que, tras plantear este anhelo futuro, el obispo de Hipona centra su reflexión en el tema de la memoria. ¿Por qué y cómo lo hace?

El conocimiento de Dios en esta vida es, en el mejor de los casos, imperfecto, y lo que Agustín anhela es alcanzarlo de modo pleno, pues en ello consiste la vida bienaventurada, es decir, la felicidad. En ese anhelo estriba su amor por Dios.⁵¹ Pero el santo se pregunta qué es lo que ama cuando ama a Dios.⁵² Para responder a esta pregunta, el obispo de Hipona desarrolla el itinerario que les tan propio: de lo externo a lo interno, y de lo interno a lo superior. Reconoce primero que las bellezas del mundo no son Dios, aunque

⁴⁸ MARCEL (2005: 64).

⁴⁹ MARCEL (2005: 65).

⁵⁰ SAN AGUSTIN, *Confesiones*, X, 1: “*Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. [...] Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo*”. (Que yo te conozca, conocedor mío, que yo te conozca como tú me conoces [...]) Esta es mi esperanza, por eso hablo; y en esta esperanza me gozo cuando mi gozo es sano.)

⁵¹ *Confesiones*, X, cap. 5, 7 y cap. 6, 8.

⁵² *Confesiones*, X, cap. 6, 8-9; cap. 7, 11.

hayan sido hechas por Él y su belleza dé testimonio de ello.⁵³ Luego pasa a buscar en el interior de sí, en su alma, donde se halla la memoria (o que, en definitiva, es la memoria misma).⁵⁴ Ella guarda una vastísima cantidad de cosas: imágenes sensoriales, experiencias de los actos externos y del obrar interno (capítulo 8), los conocimientos y las ideas (capítulos 9 y 10), las verdades matemáticas (capítulo 12), las emociones y el recordar mismo (capítulo 14), e incluso el olvido (capítulo 16). Pero no parece encontrar a Dios entre todas estas cosas que tiene guardada. Sin embargo, ¿cómo y dónde habría de encontrarlo fuera de ella? “Si te encuentro fuera de mi memoria, ¿sería que te he olvidado? ¿Y cómo podré encontrarte si yo no me acuerdo de Ti?”⁵⁵

Todos los hombres desean la felicidad, la *vita beata*, que consiste en el conocimiento de Dios. Pero ¿cómo habrían de quererla si no tuviesen de ella algún conocimiento? ¿Cómo habrían de encontrarla y reconocerla si no fuera que, en algún sentido, ya la conocen y ya la poseen en su memoria?

¿Acaso no es la vida feliz la que todos quieren, sin que haya ninguno que no la desee? ¿Dónde la conocieron para quererla así? ¿Dónde la vieron para amarla? Ciertamente la poseemos, pero no sé de qué modo. [...] Yo no sé cómo han tenido conocimiento de ella, y, consiguientemente, ignoro qué noción tienen de ella, pero deseo saber si esa noción reside en la memoria; porque si está en ésta, ya fuimos en algún tiempo felices. [...] Lo que ahora me interesa es saber si la vida feliz está en la memoria; porque ciertamente que no la amaríamos si no la conociéramos. [...] si pudiésemos interrogar a todos los hombres si quieren ser «felices», todos a una responderían sin vacilaciones que sí. Lo cual no podría ser si la realidad misma que se

⁵³ *Confesiones*, X, cap. 6, 9.

⁵⁴ *Confesiones*, X, cap. 17, 26.

⁵⁵ *Confesiones*, X, cap. 17, 26.

expresa con esa palabra no fuese tenida por su memoria (*nisi res ipsa, cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur*).⁵⁶

Todo esto nos recuerda a la *anámnesis* platónica. Las sucesivas reflexiones de San Agustín, empero, nos permiten descubrir que este “recuerdo” es del todo particular. No es como el recuerdo de las sensaciones pretéritas del cuerpo, ni como el de los números, ni como el de las artes, ni de los afectos del alma. “¿Dónde, pues, te he encontrado, para conocerte, sino es en Ti por encima de mí (*in te supra me*)?”⁵⁷ Sin embargo, entre Dios y nosotros no hay espacio (*nusquam locus*), pues Él es la Verdad que reside en todas partes. San Agustín descubre entonces que Dios ya estaba en él; estaba en su interior, donde Agustín no podía encontrarlo, por estar él fuera de sí mismo.

¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo estaba fuera de mí, y afuera te buscaba, y me lanzaba deforme sobre las bellezas de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me retenían lejos de ti aquellas realidades que no serían si no fuesen en Ti.⁵⁸

Dios, parece concluir Agustín, está presente en nosotros, en nuestro espíritu, pues es lo más íntimo de nosotros, como ya había señalado antes en la misma obra.⁵⁹ Está presente en nuestra “memoria”, pero ya no en un sentido psicológico-anamnésico, sino en un sentido entitativo. Así lo comenta Lain Entralgo:

“El vestigio de la vida bienaventurada no procede de mi experiencia, sino que radica en mí mismo ser, en la trama de mi

⁵⁶ *Confesiones*, X, cap. 20, 29.

⁵⁷ *Confesiones*, X, cap. 26, 37.

⁵⁸ *Confesiones*, X, cap. 27, 38.

⁵⁹ *Confesiones*, III, cap. 6, 11: “*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*”.

humana realidad; y pertenece a mi memoria, en cuanto mi memoria es testimonio –consciente o inconsciente, psicológico o metafísico– de esa total realidad mía. [...] lo que el hombre tiene ahora en sí no es un oculto y desconocido «saber intelectual» acerca del cuadrado y de la esfera, como aquel esclavo del *Menón* que sabía geometría sin haberla aprendido, sino la oculta, desconocida y misteriosa huella entitativa de un «ser real»: el «ser feliz» latente en la posibilidad humana de serlo; y en virtud de esa huella ansía el hombre la felicidad sin conocerla, y la «reconoce» o «recuerda» cuando le es dado acercarse a ella”.⁶⁰

Cuando, por más que sea de modo confuso y a tientas, misteriosamente y –como deseo, posibilidad e incluso latencia–, entrevemos esa vida bienaventurada, nuestra *memoria entitativa* se vuelve esperanza: “la esperanza es un advertimiento más o menos amplio y claro de nuestra memoria metafísica de la vida bienaventurada” concluye Laín Entralgo al analizar al obispo de Hipona.⁶¹

Por otro lado, y a su vez, al afirmar esa posible Felicidad como cumplimiento de nuestra *memoria metafísica*, es decir, de nuestro propio ser, el tiempo –frecuentemente concebido desde las categorías del desgaste, del envejecimiento, de la corrupción...– se nos revela como posibilidad de reunificación, de reencuentro de nosotros con nosotros mismos. Así lo observa Marcel: “Si el tiempo es

⁶⁰ LAIN ENTRALGO (1958: 64-65). De lo que sí poseemos memoria psicológica, ciertamente, es de las alegrías concretas que hemos tenido posibilidad de experimentar a lo largo de nuestra existencia temporal. Pero también sabemos que esas alegrías no colman la sed de nuestro inquieto corazón, que justamente se halla inquieto porque aquellas no logran colmarlo (“*Quia fecisti nos, Domine, ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*”, *Confesiones* I, 1). En esas alegrías –que, lo aclara Agustín, pueden ser acertadas o no (Cfr. *Confesiones*, X, cap. 22, 32) – captamos que nuestro ser está hecho para la Alegría Plena, que es Alegría en la Verdad – *gaudium de veritate* (*Confesiones*, X, cap. 23, 33).

⁶¹ LAIN ENTRALGO (1958: 66).

esencialmente separación y como perpetua disyunción de uno respecto de sí mismo, la esperanza apunta, contrariamente, a la reunión, a la recolección, a la reconciliación; por ello, y solamente por ello, es como una memoria del futuro”.⁶²

Con la esperanza el tiempo se abre a lo nuevo, como se ha dicho, pero simultáneamente apunta al cumplimiento de una añoranza de regreso. En la esperanza, toma un carácter paradójico la relación entre el alma y el tiempo.

“¿No se podría decir que ésta implica siempre el lazo supra lógico de una vuelta (*nostos*) y de una novedad pura (*kainon ti*)? Podríamos entonces preguntarnos si conservación o restauración por una parte, y revolución o renovación por la otra, no son los dos momentos, los dos aspectos abstractamente disociados de una misma unidad que se establece en la esperanza por encima de todo razonamiento [...] que se traduciría aproximadamente con estas simples palabras contradictorias: *como antes, pero de otra forma y mejor que antes*. Aquí volvemos a encontrar el tema de la liberación, que nunca es un retorno al *statu quo*, un simple volver a ser; es esto y mucho más, e incluso lo contrario de esto: una promoción inaudita, una transfiguración.”⁶³

LA ESPERANZA COMO PASIVIDAD ACTIVA

Una segunda objeción puede plantearse a esta esperanza concebida desde la perspectiva de la gracia, a saber, la que atribuye a esta concepción un inherente peligro de conducir al hombre a la mera pasividad. En efecto, si pensamos en la plenitud como algo que

⁶² MARCEL (2005: 65).

⁶³ MARCEL (2005: 78-79).

recibimos, como un don, ¿no nos arrastra esto mismo al abandono, a la inactividad y a la mera inercia? ¿No sería esta actitud de *espera* contraria a la actitud de búsqueda, de realización y de “producción” de aquella plenitud, de esa felicidad?

La esperanza, claro está, es opuesta al pesimismo que considera que “todo terminará mal” y que, por lo tanto, “no hay nada que hacer”. Pero tampoco es identificable con el mero optimismo –igualmente fatalista– que da por sentado que “todo terminará bien” y que, por lo tanto, “no hay que hacer nada”.⁶⁴ Tanto Gabriel Marcel como Byung-Chul Han distinguen por ello la esperanza de ese tipo de optimismo.

El filósofo francés marca la diferenciación en el hecho de que el optimista –ya sea más o menos metafísico– se caracteriza por mirar “desde afuera”, a diferencia del esperanzado, en quien su yo se encuentra profundamente involucrado.

“En último análisis, el optimista en cuanto tal se apoya siempre en una experiencia en absoluto captada en lo más íntimo y lo más vivido de ella misma, sino, por el contrario, *considerada a una distancia suficiente* como para que ciertas oposiciones se atenúen o se fundamenten en una cierta armonía general. El optimista no duda en extrapolar las conclusiones a las que es llevado a poco que quiera considerar «las cosas» con una perspectiva suficiente y en un «espacio de tiempo» suficientemente amplio. «A la larga siempre se ha visto...», «no dejaremos de constatar...», «con tal de que uno no se deje paralizar...»; estas son las fórmulas que aparecen una y otra vez en los discursos de los optimistas. [...] no implica la intervención de la fe, o incluso la participación directa, el compromiso, que se afirman cuando la vida deja de ser mirada simplemente desde fuera. Ya lo hemos visto, y lo

⁶⁴ Fromm caracteriza esta actitud como “esperanza pasiva” que es, en realidad, una enajenación de la auténtica esperanza, vinculada también a una idolatría del futuro. Cf. FROMM (2007: 19).

reconoceremos cada vez con mayor claridad, que quien espera, a poco que esta esperanza sea real y no se reduzca un deseo platónico, se manifiesta a sí mismo como implicado en cierto proceso, y sólo desde este punto de vista se puede dar razón de lo hay de específico y, añadiría, de superracional, quizá también de suprarrelacional, en la esperanza, que, retomando la terminología a la que he recurrido tan a menudo, se presenta como misterio y no como problema.”⁶⁵

Para Marcel, la esperanza entra en juego no cuando damos por sentado que “todo terminará bien”, sino cuando existe en la vida concreta de cada persona la tentación de desesperar, y uno logra superar esa tentación: “La esperanza es el acto por el cual esta tentación es activa y victoriosamente superada”.⁶⁶

No se trata tampoco de la aceptación estoica. Se nutre, es cierto, de una cosmovisión que es ontológicamente optimista, pero que conoce y padece el desorden que se ha insertado en el orden originario, del cual se sigue la situación de cautividad en la que el hombre se halla inserto, no para resignarse a ella, sino para lograr una actitud de “no-aceptación, aunque positiva”,⁶⁷ esencialmente vinculada a la paciencia no crispada y a cierta tensa-calma (similar a los movimientos del nadador o del esquiador experimentado, ilustra Marcel) propia de quien se encuentra en camino: “La esperanza consistirá en considerar la prueba primeramente como parte integrante

⁶⁵ MARCEL (2005: 46-47).

⁶⁶ MARCEL (2005: 48) Si, tal como hemos señalado, la esperanza apunta a una *reunificación consigo mismo*, la desesperación consiste en capitular en sentido contrario. Afirmar MARCEL (2005: 49): “Capitular, en el sentido fuerte del término, no es sólo, quizás incluso no es en absoluto, aceptar la interrupción, o reconocer lo inevitable como tal: es *desprenderse* en presencia de esta parada, de este inevitable; es, en el fondo, renunciar a ser uno mismo, es ser fascinado por la idea de la propia destrucción hasta el punto de anticiparse a esta destrucción”.

⁶⁷ MARCEL (2005: 50).

de uno mismo, y al mismo tiempo como destinada a suprimirse y transformarse dentro de un cierto proceso creador”.⁶⁸

Han, de modo similar, diferencia al esperanzado del optimista por el desconocimiento de lo negativo y la falta de riesgo de este último, lo cual imposibilita la acción y la novedad:

“No es lo mismo *pensar con esperanza* que ser optimista. A diferencia de la esperanza, el optimismo carece de toda *negatividad*. Desconoce la duda y la desesperación. Su naturaleza es la *pura positividad*. El optimista está convencido de que las cosas acabarán saliendo bien. Vive en un tiempo *cerrado*. Desconoce el futuro como campo abierto a las posibilidades. Nada *acontece* para él. Nada lo sorprende. Le parece que tiene el futuro a su entera disposición. Sin embargo, al verdadero futuro es inherente la *indisponibilidad*. [...] El optimista no *actúa* de propio. Toda acción conlleva un *riesgo*. Pero el optimista no arriesga nada. En el fondo, el pesimismo no se diferencia tanto del optimismo. En realidad, es su reflejo inverso. También el pesimista vive en un tiempo *cerrado*. [...] Es tan testarudo como el optimista. Tanto el optimista como el pesimista son *ciegos para las posibilidades* [...] y son incapaces de *apasionarse con lo que jamás había existido*”.⁶⁹

⁶⁸ MARCEL (2005: 51). Añade sobre la paciencia: “Digamos, positivamente esta vez, que consiste en tener confianza en un cierto proceso de crecimiento o de maduración. Tener confianza no quiere decir sencillamente admitir de modo teórico, sin intervenir, pues sería, de hecho, abandonar pura y simplemente al otro a sí mismo. No; aquí confiar es, parece, adherirse de alguna manera a este proceso para favorecerlo desde dentro. [...] en la esperanza desarrollo respecto al acontecimiento, y sobre todo respecto a lo que él hace de mí, un tiempo de vínculos, un modo de intimidad comparable al que mantengo con el otro al mostrarme paciente con él”; cf. MARCEL (2005: 51-52).

⁶⁹ HAN (2024: 19-21). Algunas expresiones de Han, no obstante, podrían resultar cercanas a cierta ontologización del mal, por ejemplo: “Sin la negatividad del desastre y de la porfía solo queda la banalidad del optimismo”; (2024: 71).

De esta manera, el autor subraya la conexión entre la esperanza y la acción, señalando la primacía de aquella por sobre ésta: “La esperanza precede a la acción y no al revés. La que obra *milagros* es la esperanza, y no la acción”.⁷⁰ Según el filósofo surcoreano, es gracias a la esperanza que podemos ponernos en acción hacia lo nuevo, en lugar de caer en la hoy tan común hiperactividad que no deja de ser una incesante repetición de lo mismo. Para Han, la esperanza es la *obstetricia de lo nuevo*.

“La esperanza es el poder vivificante por excelencia, la fuerza que inerva la vida y la preserva de anquilosarse y paralizarse. [...] Es, por tanto, una fuente interior de dinamismo y actividad. Más allá de la actividad ya ejercida, más allá del mero ajetreo y de la actividad, la esperanza nos inspira para la *actividad que aún está por ejercer* y es la brisa que nos trae el *frescor de lo nonato*. Renueva nuestro actuar.”⁷¹

⁷⁰ HAN (2024: 64). Polemiza en esto con Arendt, quien consideraba que es la acción la que hace posible la esperanza. “Aunque la esperanza es muy afin a la acción, no pertenece a la esfera de la *vita activa*. Arendt recela de todo lo contemplativo. Su concepto de acción se refiere exclusivamente a la actividad, a la iniciativa voluntaria. Por eso, no se da cuenta de que en la esperanza se produce una síntesis muy fecunda entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*” (ibidem). “Incluso el pensamiento y la acción tienen este carácter *contemplativo* de la esperanza, que es el carácter de la receptividad, del presentimiento, de la espera, de la aceptación. Para actuar sin más no hace falta *consagrarse* a esa acción. Pero en el núcleo de la actividad suprema anida *el sentido de una inactividad*” (2024: 53).

⁷¹ HAN (2024: 51). “Las personas pueden actuar *porque* pueden esperar. No se puede recomenzar sin esperanza. El espíritu de la esperanza inspira para actuar. Infunde la *pasión por lo nuevo*. De este modo, la acción pasa a ser una *pasión*. Quien no sueña *hacia adelante*, con la mente puesta en el futuro, no se atreve a recomenzar. Sin el espíritu de la esperanza, la actividad se reduce a un mero hacer o a resolver problemas.” (2024: 64) Siguiendo a Jürgen Moltmann, escribe: “La esperanza cristiana no nos lleva a una pasividad inactiva, sino que nos mueve a actuar, inspirando nuestra imaginación y despertando una «capacidad inventiva» «para romper con lo antiguo y abrimos a lo nuevo». Su esencia no es la retirada quietista, sino el *cor inquietum*, el «corazón inquieto». La esperanza no obvia el mundo ni lo escamotea, sino que se enfrenta a él ya toda su negatividad, y los *recurrer*. [...] Al espíritu de la esperanza es inherente la resolución para actuar. Quien tiene esperanza es *inspirado por lo nuevo*, por el *novum ultimum*. La esperanza arriesga el salto a una nueva vida”, cf. HAN (2024: 68).

La esperanza no cierra los ojos ante la presencia del mal, ni para negarlo ni para aceptarlo sin más. Nos moviliza hacia la acción resuelta para combatirlo. O mejor: esta resolución necesita de la esperanza que hunde sus raíces en esa confianza primordial que la caracteriza y que le permite ver que lo negativo ha de ser superado. Ahora bien, el hecho de que no podamos lograrlo solos en modo alguno implica que estemos exentos de tener que participar en ello. Podemos colaborar con esa *redención*, pero podemos también negarnos, imposibilitándola. Se trata de un don gratuito, por cierto, pero un don –recalca Marcel– al que sin embargo el hombre está llamado a responder, y ello en vistas a su liberación y la reconciliación con su propio ser.

“Un don, sea el que sea, no es nunca pura y simplemente *recibido* por un sujeto que sólo tendría que darle paso en sí mismo. La verdad es más bien que el don es una llamada a la que se trata de responder; es como si hiciera brotar en nosotros una cosecha de posibles, entre los cuales tendremos que escoger, o más exactamente actualizar, aquellos que se acomodan mejor a la petición que se nos ha dirigido desde dentro, y que sólo es en el fondo una mediación entre nosotros mismos y nosotros mismos. [...] En la raíz de la esperanza hay algo que nos es literalmente ofrecido; pero podemos no entregarnos a la esperanza como al amor, y sin duda podemos también renegar de la esperanza, como podemos renegar de nuestro amor y degradarlo. Aquí y allí el papel del *Kairós* parece ser el de dar a nuestra libertad la ocasión de ejercerse y desplegarse como no podría hacerlo si estuviera abandonada a sí misma, hipótesis, por lo demás, quizás contradictoria. Se ve así por qué es legítimo considerar la esperanza como una virtud: es que cualquier virtud es una especificación de una cierta fuerza interior, y vivir en esperanza es obtener de sí mismo el

ser fiel en las horas de oscuridad a lo que quizá en su origen sólo fue una inspiración, una exaltación, un encanto. Pero esta fidelidad sólo puede ser practicada, sin duda, gracias a una colaboración cuyo principio es y seguirá siendo siempre el misterio mismo, entre una buena voluntad, que es después de todo la única contribución positiva de la que somos capaces, y las iniciativas cuyo hogar reside fuera de nuestro alcance, allí donde los valores son gracias.”⁷²

En definitiva, parece haber una doble relación entre la esperanza y la acción. Por un lado, encontramos la iniciativa agente que se sigue de la esperanza, la cual impregna el obrar de fuerza energética y sentido orientador. Es la acción que brota del estimulante subjetivo que la esperanza proporciona. Pero también puede hablarse de una “acción” previa, que consiste en el *hacerse receptivo* en el amor, para que el don que nos es enviado llegue efectivamente a nosotros dotándonos de ese sentido y esa fuerza. “Es precisamente allí y sólo allí donde existe este amor, donde se puede y se debe hablar de esperanza, pues este amor se encarna en una realidad que sin él no sería lo que es. De ahí que sea inexacto pretender que la esperanza es un simple estimulante subjetivo; ella es, por el contrario, un aspecto vital del proceso mismo por el que la creación se lleva a cabo.”⁷³

En cierto sentido, se desdibuja así la distinción frecuente en el pensamiento estoico entre lo que depende y lo que no depende de uno mismo, pues depende de nuestra receptividad la eficiencia del don que, en su iniciativa, no depende de nosotros.⁷⁴ En cuanto

⁷² MARCEL (2005: 74-75).

⁷³ MARCEL (2005: 69).

⁷⁴ “¿Qué posición tendremos que tomar ante la cuestión de saber si ella depende de nosotros o si, por el contrario, es bien el fruto de una disposición innata o bien una gracia auténtica, y en última instancia la señal de una asistencia sobrenatural? [...] parece que sea igualmente verdadero, y por consiguiente igualmente falso, decir que la esperanza depende y que no depende de mí”: MARCEL (2005: 74). Vale precisar que, en el caso del *otro* creado, esta

receptividad, tiene un tono pasivo, por cierto. Pero se trata de una “pasividad activa”, de una apertura que es, en definitiva, un *darse* que nos hace capaces de *recibir*.

El *esperar en*, propio de la esperanza (y tan íntimamente vinculado al *estar en*, que es propio del amor), no es entonces en modo alguno superfluo respecto a la eficacia del don. “Amar a un ser es esperar de él algo indefinible, imprevisible; es, al mismo tiempo, darle de alguna manera los medios para responder a esta espera. Sí, por paradójico que pueda parecer, esperar es en cierta manera dar; pero lo contrario no es menos cierto: no esperar ya más es contribuir a esterilizar al ser del que ya no se espera nada; es de alguna manera despojarlo, retirarle de antemano -¿de qué exactamente, sino de una cierta posibilidad de inventar o de crear?-. Todo permite pensar que sólo se puede hablar de esperanza allí donde existe esta interacción

apertura-receptividad puede ser motivo de que en él despierte *la voluntad* de la donación. La voluntad del Ser Absoluto, en cambio, no puede depender en su motivación de la predisposición del ser finito, dado que, en tal caso, por definición, dejaría aquel de ser Absoluto. La creatura, negándose a recibir la gracia de Dios, no esteriliza el obrar divino; sin embargo, sí esteriliza su efectividad en cuanto, sustrayéndose a la causalidad divina, obstaculiza que su efecto se produzca. Marcel señala algo similar, subrayado el matiz relacional: “Esperando la liberación contribuyo en realidad a prepararla, e inversamente, al poner su posibilidad en duda, disminuyo de alguna manera sus oportunidades. Y no es que yo atribuya propiamente una eficacia causal al hecho de esperar o de desesperar. La verdad es más bien que soy consciente, al esperar, de reforzar, y al desesperar o simplemente al dudar, de aflojar, de debilitar un cierto vínculo que me une a lo que está en cuestión. Este lazo es, evidentemente, de esencia religiosa”. Cuando, en la desesperación, la creatura no es fiel a dicho vínculo, traiciona su propio lugar ontológico, es decir, traiciona al Creador y se traiciona a sí misma. “Desde el momento en que me abismo en cierto modo ante el Tú absoluto, que en su condescendencia infinita me ha hecho salir de la nada, parece que yo me prohíba para siempre desesperar, o más exactamente, que marco implícitamente la desesperación posible con un sello de traición, de tal modo que no podría abandonarme a ella sin prescribir mi propia condenación. En efecto, ¿no sería desesperar, en esta perspectiva, declarar que Dios se ha retirado de mí? Aparte de que semejante acusación no es compatible con la posición de un Tú absoluto, se puede ver que profiriéndola me atribuyo ilegítimamente una realidad distinta que no podría pertenecerme.” Cf. MARCEL (2005: 58).

entre el que da y el que recibe, este trueque que es la señal de toda vida espiritual.”⁷⁵

En resumen, la esperanza no se opone a la acción porque no se identifica con un optimismo fatalista. Aunque se trate de una gracia, que arribemos a buen puerto exige que pongamos manos a la obra, cosa que también puede no suceder, si es que no llevamos a cabo la activa pasión de nutrirnos de la gracia y esperar en ella.

ESPERANZA EN LA ESPERANZA

¿Qué nos dice todo esto a nosotros, hombres postmodernos (o acaso post-postmodernos) de hoy? En primer lugar, lo mismo que se nos ha dicho hace tantísimo tiempo: que necesitamos de la esperanza. Una esperanza paradójica que exige de nosotros una profundización en su sentido y, acaso, también un salto —nada sencillo de lograr para los que nos hemos vuelto tan pesados.

Cuando nos volvemos incapaces de abrazarla, empero, salen a la luz otras tantas paradojas que se nos revelan contrarias a nuestra humanidad. Así, por ejemplo, cuando nos aferramos a lo concreto-conocido (lo “real”) y terminamos desarrollando con ello un vínculo de exigencia, de cálculo, de uso instrumental que no hace sino alejarnos de la realidad y de nosotros mismos. Cuando en esa misma actitud imperativa para con las cosas, en afán de dominio y plena certeza, no terminamos sino derrotados bajo el yugo de la ansiedad y la preocupación angustiada. Cuando nos centramos exclusivamente en un presente desanclado del pasado y del futuro, pero justamente así lo convertimos en efímero, lo atomizamos, lo pulverizamos y lo

⁷⁵ MARCEL (2005: 61). De lo dicho se sigue que la desesperación consiste precisamente en la cerrazón, en la falta de apertura al otro: “La esperanza siempre está vinculada a una comunión, tan interior como pueda ser. Esto es tan verdadero que podemos preguntarnos si la desesperación y la soledad no son, en el fondo, rigurosamente idénticas. [...] No se puede abrir el proceso de la esperanza sin establecer al mismo tiempo el del amor.” MARCEL (2005: 70).

vaciamos de orientación y sentido.⁷⁶ Cuando, desde una distorsionada concepción de la vida plena, la vida misma termina reducida a mera supervivencia, a satisfacción impaciente e impulsiva del deseo y a una actitud de consumo, que no hace sino consumirnos. También cuando, para no tener que depender de otros, nos exigimos hasta el desgaste de la saturación enfermiza, y nos aprisionamos en nosotros mismos por el temor al riesgo que implica la apertura y la donación de sí, con lo cual no hacemos sino condenar nuestro propio ser, que es lo que pretendíamos salvaguardar. O cuando nos dedicamos al incesante “estar ocupados”, al trajín de la pura actividad que, en última instancia, por no nutrirse contemplativamente de lo dado, nos termina conduciendo al obrar despersonalizado, alienante y cosificador, ciertamente “pasivo” en el peor de los sentidos.⁷⁷

No cabe duda de que el mundo actual ha hecho de la hiperactividad y del movimiento incesante una de sus paradigmáticas características. Corremos, externa e internamente, de modo dispersante, *nómade*. Pero ese nomadismo sin rumbo esconde y engendra un estancamiento de fondo; nos vamos volviendo inquietamente *sedentarios*.

Quizás haya que redescubrir nuestra naturaleza de *peregrinos*.

Quizás necesitemos volver a tener esperanza en la esperanza.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

AGUSTIN DE HIPONA. *Confesiones*, Barcelona: Juventud, 2002. Texto latino utilizado en línea: <https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>

⁷⁶ Cf. BAUMAN (2011: 52).

⁷⁷ Cfr. FROMM (2007:23; 2006: 93-95).

- AGUSTIN DE HIPONA. *Epistola 130*. Texto latino disponible en línea:
https://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera_131_testo.htm.
 Traducción al castellano disponible en línea:
https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/lettera_131_testo.htm.
- ARISTOTELES. *Ética a Nicómaco* (trad. y notas de J. Pallí Bonet), Buenos Aires: Planeta DeAgostini, 1995.
- ARISTOTELES. *Retórica* (trad. y notas de E. Ignacio Granero), Buenos Aires: Eudeba, 1967.
- BENEDICTO XVI. *Spe salvi: carta encíclica sobre la esperanza cristiana*, Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 2007.
- EPICURO. *Obras completas* (trad. de J. Varas), Madrid: Cátedra, 2012.
- EPICTETO. *Enchiridion* (trad. de M. Mosquera), edición disponible en línea:
<https://archive.org/details/ManualDeVidaEpicteto>.
- FROMM, E. *La revolución de la esperanza*, México DF: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- FROMM, E. *¿Tener o Ser?*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- HAN, B. *El espíritu de la esperanza*, Barcelona: Herder, 2024.
- LAIN ENTRALGO, P. *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones* (trad. R. Bach Pellicer), Madrid: Gredos, 1994.
- MARCEL, G. *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- PIEPER, J. *Las Virtudes Fundamentales*, Madrid: Rialp, 1997.
- PLATON. *Fedón* (trad., introducción y notas de C. Eggers Lan), Buenos Aires: Eudeba, 1993.
- PLATON. *Filebo* (trad. y notas de M. A. Durán), Buenos Aires: Planeta DeAgostini, 1996.
- PLATON. *República* (trad. de A. Camarero). Buenos Aires: Eudeba, 1997. Ed. bilingüe disponible en línea: https://archive.org/details/la-republica-bilingue_202311/page/202/mode/2up.
- PLATON. *Timeo* (trad. y notas de F. Lisi), Buenos Aires: Planeta DeAgostini, 1996. Texto bilingüe disponible en línea: <https://archive.org/details/timeo-bilingue-platon/page/348/mode/2up>.

SANCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE, M. “El mito de Pandora en Hesíodo: un nuevo análisis interpretativo de un relato esperanzador”, *Minerva: Revista de filología clásica* 12, 1998.

SENECA, *Epístolas Morales a Lucilio* (trad. de I. Roca Meliá), Madrid: Gredos, 1986.

TOMAS DE AQUINO. *Suma Teológica*. texto latino disponible en línea: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.