

3. SEXTA PONENCIA

ESPERANZA E HISTORIA

JOSEPH PIEPER

En el último decenio del siglo XVIII, es decir, en el decenio de la revolución Francesa, alguien planteó la pregunta de «si la humanidad avanza constantemente hacia lo mejor». Ese alguien fue Emmanuel Kant, a la edad de setenta años. Si la consideramos en abstracto hay tres respuestas posibles a esta pregunta. La primera respuesta es «sí»: vamos hacia arriba; la segunda respuesta es «no»: vamos hacia abajo; y la tercera respuesta es que la historia sigue su curso y se mantiene más o menos en el mismo nivel.

Ahora bien, una de estas posibles respuestas queda eliminada inmediatamente, sin discusión alguna: la segunda, es decir, la regresión a lo peor. Algo inconcebible porque, y lo dice así, esto implicaría la posibilidad de que la humanidad se aniquilase. Y para el hombre del siglo XVIII ésta es una noción impensable. Sin embargo, para el hombre de nuestra época moderna esta noción no sólo es pensable y puede ser debatida, sino que se presenta con una inmediatez acuciante: «la existencia del hombre se encuentra ahora por primera vez amenazada» —se decía en 1962 en una ponencia del Simposio de Londres dedicado al hombre y su futuro—.

Y por supuesto, el argumento más llamativo es la posibilidad de que las mismas armas creadas por el hombre le destruyan. Algo que se ha afirmado muchas veces en los últimos años en la literatura histórica o filosófica. Me limitaré con citar a Karl Jaspers, para quien la situación es irreversible: «por su propia actividad el hombre tiene capacidad de extinguir la humanidad y toda la vida de la tierra; la sola razón le dice que es probable que este final llegue en un futuro próximo». Diagnóstico que condensa de esta manera: «somos los prime-

ros en dominar el Apocalipsis». Aunque la frase «dominar el Apocalipsis» sea una expresión poco afortunada, su significado es bastante claro.

El conocimiento de todo esto nos sitúa en una posición tal de superioridad sobre el hombre del siglo XVIII (en la expresión amenazadora de Kierkegaard: el que está engañado es más sabio que el que no está engañado) que parece injusto discutir este tema con Kant. ¿No es cierto que era incapaz de considerar la posibilidad de la autodestrucción del hombre, ni siquiera su posibilidad técnica? Es verdad; pero la naturaleza del hombre histórico no ha cambiado desde Adán o, mejor dicho, desde Caín. Y a propósito he empleado la expresión «época moderna», —aunque pueda hacernos pensar equivocadamente en una larga duración y también pueda producir la impresión engañosa de neutralidad y distanciamiento académico—, para encubrir un poco lo explosivo de nuestra situación, que puede cambiar de un momento a otro, produciéndose la catástrofe. Como dice Konrad Lorenz, «nadie puede asegurar una larga vida para el hombre, al contemplarle con la bomba atómica en la mano, fruto del uso de su razón, y con el instinto de agresión que esa misma razón no es capaz de dominar».

En el mencionado simposio de Londres en varias ocasiones se llegó a decir: «Estos no son problemas de largo plazo sino algo que tenemos ya encima». Huelga decir que en esta situación el tema «Esperanza e Historia» tiene una urgencia sin precedentes.

¿Cuál es el significado preciso de esta cuestión? El problema de «Esperanza e Historia» puede enfocarse bajo diversos aspectos. Yo quisiera mencionar sólo dos. ¿Pertenece o no a la naturaleza de la esperanza humana la posibilidad de alcanzar su objeto en el campo de la historia? ¿Puede realizarse dentro de la historia lo que espera el hombre? Y, en segundo lugar, ¿el curso de la historia humana fomenta y alienta, de hecho, la esperanza del hombre? En otras palabras: ¿es posible, sin faltar a la honradez intelectual evitar la desesperanza al contemplar la historia humana?.

Pero antes de entrar en la discusión, es preciso definir lo más claramente posible, lo que entendemos por «esperanza» y por «historia».

¿Qué entiende la gente cuando habla de la esperanza y del esperar? El primer elemento es, ciertamente, la expectación. Pero es posible que yo cuente con algo sin que lo espere. Puedo aguardar algo indiferente e irrelevante, o incluso temible. Pero hablo de la esperanza sólo cuando entran en consideración mis anhelos y mi deseo. Sólo es-

pero lo bueno («bueno» en el sentido más amplio de «buen tiempo» o «¡qué bueno que has venido!»). Sin embargo los anhelos y deseos humanos, en sí, no constituyen la esperanza. Podría anhelar algo sabiendo que no lo conseguiré jamás, es decir, sabiendo que significa que es algo que no espero. La esperanza implica la confianza y hasta una especie de certeza. Existe, por supuesto, la esperanza vana, y existen esperanzas que al final quedan defraudadas. Pero en cuanto me doy cuenta de la esterilidad de mi esperanza, en ese momento dejo de esperar. Por eso, dicho sea de paso, la alegría, si no pertenece a la esencia de la esperanza, la acompaña siempre. La esperanza se dirige hacia la adquisición de lo que amamos, y por esta razón no puede faltar la alegría.

En un diccionario filosófico alemán encontré como primera acepción de la Esperanza: *freudige Erwartung*, «expectación gozosa». Esta definición viene al caso aunque quede lejos de caracterizar completamente lo que todo el mundo entiende por esperanza. Una conocida poesía alemana comienza «Ven, noche apacible, consuelo del mundo, ven...». Podría decir esto desde el fondo del corazón, pero sería absurdo hablar de esperanza en este caso. Nadie espera el anochecer. En absoluto puedo esperar algo que necesariamente va a producirse; y esta afirmación tiene sus consecuencias.

Si es cierto que la sociedad sin clases llega con la necesidad de una ley de la naturaleza, entonces, *eo ipso*, no puede ser objeto de la esperanza humana. Es más: todo lo que necesariamente se produce y también todo lo que se alcanza con facilidad, sin grandes esfuerzos, no puede ser objeto de la esperanza humana en sentido propio. Los antiguos hablaban del *bonum arduum*, el bien arduo, algo que no está al alcance de la mano, algo que posiblemente no llegue a alcanzar. Y así aparece otro elemento de la esperanza: el objeto de la esperanza no está a disposición del hombre que espera. Nadie espera algo que él mismo puede hacer o conseguir; en estos casos no hablamos de esperanza.

Examinemos el lenguaje corriente: espero que el tren llegue a tiempo; esperemos que mañana haga buen tiempo; se espera el regreso de nuestro amigo; esperemos que no llegue a producirse la tercera guerra mundial, etc. En todas estas expresiones una cosa queda clara: no disponemos de lo que esperamos. Si un artista, a punto de transformar su idea en realidad corporal de piedra o madera, o quizás en versos, dice «espero conseguirlo» expresa correctamente que no todo depende sólo de él. Cuando un carpintero me dice, «espero que la mesa o estantería se entregue en el plazo previsto» también expresa

correctamente que él depende de circunstancias y personas que no caen bajo su control. Abundando un poco en este ejemplo, si después de una larga conversación en la que le explico las características especiales de la mesa o estantería, este mismo carpintero me dijera: «espero hacer la mesa según el diseño previsto», entonces tendría que pensar en contratar otro carpintero, porque nadie habla de esperanza si es capaz de hacer algo por sí mismo. El padre podría decir a su hijo: «espero que seas más aplicado en el colegio el año próximo». Pero sería absurdo que el hijo contestase, «eso espero yo también».

Todo esto significa algo importante (y cito a Gabriel Marcel): «la única auténtica esperanza se dirige hacia algo que no depende de nosotros». De aquí surgen diversas consecuencias. Una de ellas es la siguiente: Friedrich Engels ha dicho, y es cierto en algunos aspectos, que el mismo hombre es hacedor de la historia. Pero si pretende con esta afirmación hacer una descripción completa del hecho en cuestión, entonces no tiene sentido alguno relacionar los conceptos de esperanza e historia.

El lenguaje humano, tal como lo habla y entiende todo el mundo, permite algunas percepciones quizás inesperadas. En el *Simposio* de Platón, Diotima habla del extraño fenómeno de que aunque hay muchos hacedores, a sólo uno de ellos se le llama hacedor a secas, *poietés*, el poeta. En el campo lingüístico del amor, amor de padres, amor de amigos, amor a la patria o a sus padres, nos referimos a aquellos que aman en el sentido de Eros.

Algo similar se verifica, me parece, en el caso de la esperanza. Desde el buen tiempo para las vacaciones hasta la paz del mundo, innumerables y muy distintos casos pueden ser, y son, objeto de esperanza. Sin embargo, una vez más, parece que hay un único objeto cuyo anhelo hace que un hombre sea sencillamente, en sentido absoluto, esperanzado.

Si lo expresamos al revés, quizás sea más claro. Hay mil esperanzas que un hombre puede abandonar, que pueden frustrarse y enterrarse sin que el hombre necesariamente y en sentido absoluto se desespere. Parece que una vez más hay una única esperanza. Y entonces surge la pregunta, ¿qué clase de esperanza es ésta? ¿qué clase de esperanza debe haber perdido el hombre para poder decirse de él, con propiedad, que se ha quedado sin esperanza, desesperanzado de veras?

Para contestar o incluso discutir adecuadamente esta cuestión habrá que considerar una distinción para la que ni el alemán ni el inglés

tiene los términos adecuados, en contraste con el idioma francés que distingue entre *espoir* y *espérance*. Un filósofo alemán sugiere la distinción entre la esperanza (singular) y las esperanzas (plural), que no está mal. Llámese como se llame, la enorme pertinencia de la distinción subyacente se percibe en los descubrimientos de la psicología médica moderna. Y me refiero a las muy exactas investigaciones fenomenológicas realizadas en los últimos años por el Prof. Herbet Plügge en el Hospital Universitario de Heidelberg.

Desde hace años, Plügge se ha preocupado de la situación interior de aquellas personas para las que la esperanza se pone en tela de juicio de un modo decisivo: personas que acaban de enterarse que tienen una enfermedad incurable, y también aquellas personas que han intentado suicidarse. A lo largo de esta investigación puramente empírica, Herbet Plügge vislumbra, dice, una esperanza totalmente diferente, distinta de lo que él llama las esperanzas ordinarias, corrientes, cotidianas. La nueva esperanza es singular, y Plügge la llama la esperanza fundamental y auténtica.

Las esperanzas corrientes se dirigen hacia objetos que pertenecen al mundo, y están en cualquier parte: unas noticias, un éxito o la salud corporal. La esperanza fundamental, al contrario, no tiene objeto de esta clase: no se puede señalar con el dedo, y es bastante difícil describirla. Además, la esperanza fundamental parece producirse sólo cuando se frustran las esperanzas ordinarias. Desde luego, «la» esperanza (en singular) tiene su objeto. Plügge dice que este objeto no pertenece a las cosas que un hombre puede «tener», atañe a lo que el hombre «es»; este objeto es la autorealización en el futuro o la plenitud personal.

Un punto principal, dice Herbet Plügge, es que la esperanza auténtica surge de la pérdida de las esperanzas ordinarias. La desilusión significa en este caso el librarse de una ilusión, el eliminarla. Esta ilusión, que quizás nadie puede evitar al principio, consiste en la convicción de que la plenitud de la existencia implicaría la consecución de algunos bienes materiales, entre ellos la salud corporal. La repentina desilusión nos permite darnos cuenta de lo que quizás sabíamos «teóricamente»: no sólo que la verdadera plenitud del hombre consiste en otra cosa, sino también que deseamos esta «otra cosa» con fuerza anímica mucho más vital, e incluso invencible.

La desilusión significa no sólo la rectificación de un error. Plügge habla de la liberación. La experiencia definitiva de la incurabilidad, dice, permite «una liberación del cautiverio de la enfermedad que posiblemente no podía alcanzarse *antes* de la crisis». Me parece que

la importancia de este descubrimiento va mucho más allá del tema inmediato de la investigación de Plügge, aunque en cuanto al desenlace fatal, todos nos encontramos en la misma situación. La frustración profunda de toda esperanza que se había dirigido hacia algo del mundo, parece contener la posibilidad de que «la» esperanza (en singular) pueda dirigirse, y esto es importante, sin mezcla de resignación, hacia su objeto verdadero. En un acto de liberación podría abrirse un espacio más amplio que nos invita a entrar. Es precisamente en la desilusión, y quizás sólo en ella, cuando recibimos la invitación a entrar en este espacio más amplio de «la» esperanza; invitación que, por cierto, no estamos obligados a aceptar.

Podría preguntarse si también puede frustrarse «la» esperanza, la esperanza fundamental. Sorprendentemente, parece que la respuesta tiene que ser que no. «La» esperanza no puede frustrarse. El hombre puede perderla, la puede abandonar o rechazar, algo que propiamente es la desesperanza y no la desilusión. «La» esperanza nunca defrauda. Y ¿por qué no? ¿Dónde está escrito?. Para responder debemos entender mejor el significado de la desilusión. Significa la experiencia positiva de la esterilidad, el incumplimiento. En el caso de «la» esperanza, esta experiencia nunca lleva a verificarse, porque el tiempo de espera del cumplimiento o incumplimiento se identifica totalmente con el tiempo de vida. La desesperanza no significa el que de hecho se frustre la esperanza; la desesperanza es la anticipación de tal frustración. Desesperarse es adelantarse al incumplimiento en el momento en el que se manifiesta que el verdadero resultado de la existencia humana no siempre es inminente mientras dura esta misma existencia. No hay ningún momento de la vida en el que un hombre que tenga cien años, y esté en el umbral de la muerte pudiera decir: mi camino ha terminado, ya no tengo futuro, ya poseo todo lo que me correspondía.

En otras palabras, la misma existencia humana tiene la estructura del «aún no»; o también, tiene la estructura de la esperanza.

Ahora bien, no es difícil comprender que esta estructura esperanzada de la existencia humana está relacionada con su historicidad, es decir con aquella cualidad por la que el hombre puede tener una historia. La historia podría llamarse incluso el campo de la esperanza (y de las esperanzas) del hombre.

Llegados a este punto hemos de definir más exactamente qué es lo que entendemos por historia. La palabra alemana *Geschichte* se deriva de *Geschehen*, que significa «acontecer». La historia es aquello que acontece. Hay acontecimientos no históricos. El agua corre, cae

un relámpago y nada de eso es historia. Un acontecimiento, incluso natural es estrictamente histórico en cuanto entra en relación con el hombre. Y hasta cierto punto es verdad. Pero no todo lo que sucede a un hombre, automáticamente pertenece a su historia. En sentido propio, el que nazcamos, crezcamos, envejecamos y muramos no es nuestra historia. Y ni siquiera todo aquello con lo que tropezamos en nuestra vida —sea un hombre (un profesor, un ser amado, un adversario) sea el perder o ganar una fortuna, la salud, la belleza, o sea lo innato (los talentos, el genio, fortaleza o debilidad)— nada es, todavía, nuestra historia. Nuestra historia consiste en lo que hacemos de todo esto: nuestra historia es el conjunto de lo que sucede y lo que hacemos. Un acontecimiento es histórico en sentido estricto cuando entran en juego la libertad, la responsabilidad, la decisión y también la posibilidad de culpabilidad por las cosas mal hechas.

Por eso, los acontecimientos históricos no pueden ser deducidos o calculados, no pueden derivarse de lo ya conocido. Entre otros factores, éste constituye la diferencia entre la evolución y la historia. En las discusiones contemporáneas corremos el peligro de oscurecer y olvidarnos de esta diferencia. Y es precisamente esta diferencia la que tiene una importancia con respecto a la esperanza. En definitiva podemos decir que no hay problema alguno en cuanto a la esperanza y la evolución. El problema se presenta respecto a la esperanza y la historia.

En una conferencia de París en 1951 tuve el honor de contar entre los asistentes con Pierre Teilhard de Chardin. Por desgracia no lo sabía; me enteré diez años más tarde y también me enteré de que Teilhard de Chardin rechazó vehementemente mi tesis. El tema fue la Esperanza de los Mártires. Yo tenía un interés especial en subrayar una cosa: que carece de sentido hablar de la esperanza humana si no le queda la esperanza al mártir. Es decir, a aquel cuyas esperanzas intramundanas se han quedado totalmente sin fundamento en el sentido más corriente de la palabra, en una situación desesperada: en el campo de concentración, a punto de ser ejecutado, abandonado, ridiculizado, etc. Tampoco ocultaba que no está escrito en lugar alguno que la situación del mártir tenga que ser una situación excepcional, que se produce sólo de vez en cuando y de modo preferente en tiempos y países remotos. Teilhard rechazó violentamente, como derrotista, el planteamiento mismo de la cuestión. El punto decisivo es otro, como dice Teilhard en una carta publicada más tarde en su biografía. El punto decisivo es si el hombre, biocósmicamente (biocosmiquement), tiene el derecho de esperar. Más allá de la filosofía sentimental y el misticismo, el punto decisivo es que la humanidad,

considerando su potencialidad evolutiva es objetivamente joven y llena de futuro.

Esto es lo que yo llamo el confundir la historia con la evolución. Por supuesto, existe la evolución, el desarrollo y el despliegue de lo que antes estaba envuelto y replegado, ¡también en la esfera de lo específicamente humano, en la esfera de la vida intelectual! En el primer intento del hombre pre-histórico de apoderarse de las fuerzas de la naturaleza y de usar la energía del cosmos material había algo sin desarrollar. Desde entonces se ha desarrollado constantemente y hasta cierto punto automáticamente, por encima del dominio del hombre, hasta la conquista de la energía atómica. Y no queda la menor duda de que la humanidad desarrollará y mejorará inmensamente todos sus logros en este campo. En cuanto a esta posibilidad de progreso podemos aguardar el futuro con serenidad, confianza y esperanza. ¿También con esperanza? Aquí nos entra la duda. En realidad, no tenemos en absoluto ni confianza ni esperanza ni serenidad al tener que enfrentarnos por ejemplo con la perfección, cada vez mayor, de las armas nucleares. Y este nerviosismo se fundamenta en algo muy distinto del escepticismo sobre la potencialidad evolutiva de la inteligencia tecnológica humana. Se fundamenta en la duda sobre lo que el hombre, como ser moral, hará con este poder inconmensurable y el fin para el que lo empleará.

Aquí es donde la diferencia entre la historia y la evolución se perfila con una claridad absoluta. En la obra principal de Teilhard, *El fenómeno humano*, hay una frase en la que se conectan los dos aspectos. Si la humanidad, dice, sabe emplear el tiempo infinito que le queda, tiene por delante unas posibilidades inagotables. La potencialidad de las posibilidades inagotables (¡la humanidad aún es joven!), ¡ese es el aspecto de la *evolución!*; pero el «sí», (*si* la humanidad sabe emplear estas posibilidades), ¡ese es el aspecto de la *historia!*. Lo que sucede de hecho, y lo que sucederá, se decide no en el campo de la evolución sino en el campo de la historia. Y sólo esto es lo que nos preocupa inmediatamente: es una cuestión de vida o muerte. Al fin y al cabo, la cuestión de la potencialidad biológica de la humanidad no nos quita el sueño. Pero la cuestión de nuestro futuro histórico sí nos lo quita. Pregunta que siempre tenemos muy presente.

Sin embargo, resulta evidente que hay una enorme diferencia en cuanto a la posibilidad de responder a las dos preguntas. Podríamos descubrir científicamente si la humanidad es joven todavía. Pero ¿cómo va a ser posible descubrir si la humanidad, por muy joven que sea,

se exterminará algún día? Aquí entran en juego la libertad y la decisión, y por eso nunca habrá una certeza calculable sobre el futuro histórico del hombre, por mucho que se perfeccionen los métodos del pronóstico estadístico.

Es cierto que fue posible predecir con algunos años de antelación y con bastante exactitud el número de accidentes de tráfico mortales que se producirían en la ciudad de Danzig en abril de 1945. Pero nadie pudo predecir que esta misma ciudad de Danzig ya no existiría en aquella fecha y que allí no habría tráfico ni nada parecido: esto *no pudo* predecirse, al menos en base a la estadística.

En los *Pensées* de Pascal hay un aforismo extraordinario. Sólo se entiende si se tiene en cuenta el año en que fue escrito. El aforismo reza así: «¿Podía alguien que gozara de la amistad del Rey de Inglaterra, el Rey de Polonia y de la Reina de Suecia imaginarse sin refugio ni asilo en el mundo?» 1656. El año de la destronación del Rey de Polonia. Dos años antes la Reina de Suecia había abdicado. Y el Rey de Inglaterra había muerto ejecutado siete años antes. ¡Ningún refugio quedaba ya!

El verdadero acontecimiento histórico, concreto en todos sus aspectos, no existe; el acontecimiento histórico en modo alguno puede preverse. Para hacerlo se necesitaría una clase de predicción que no dependiese de algún conocimiento del pasado o del presente, y todo pronóstico depende de ello. Porque el arte del vaticinio consiste en descubrir en la misma experiencia indicios del futuro. Con esto ya he dado una especie de definición negativa de la *profecía*, que es la única predicción que pudiera alcanzar un acontecimiento futuro. He dicho que pertenece a la esencia de la historia el que no pueda ser deducida de lo que ha ocurrido con anterioridad.

La cuestión es saber si se da alguna información estrictamente profética sobre el futuro histórico. Si no se da, no tiene sentido el hacer conjeturas sobre el progreso o el fin de la historia.

Razón por la cual desconfiamos profundamente de las visiones del futuro que se proclaman con mayor o menor grado de certeza en la esfera de las ciencias, de la filosofía, de las religiones sociales, etc. ¿Cómo saber si el género humano avanza de verdad hacia lo Mejor? ¿Cómo saber si los esfuerzos del hombre para cambiar el mundo, de modo socialista o no, de hecho le llevarían a la Edad de Oro, el *regnum humanum*, el reino de la libertad, etc.? ¿Quién sabe en realidad, todo esto?

Otra duda que se nos ocurre al contemplar todas estas expectativas visionarias viene más al caso: se relaciona directamente con el

tema de la esperanza. En todas estas visiones del futuro, no se dedica ni una sola palabra a la *muerte*. No me refiero aquí a ninguna teoría metafísica de la muerte. No; me refiero simplemente al hecho de que habremos muerto antes de que llegue la Edad de Oro. En el Simposio de Londres de 1962 Hilary Koprowski, profesor de investigación médica en la Universidad de Pensilvania (al examinar el apéndice biográfico uno se da cuenta de que es un inmigrante polaco, que lleva sobre los hombros el peso de la vieja Europa), pone en duda con cierta ironía toda la planificación optimista que abundaba en exceso en el clima de aquel congreso: recuerda a los asistentes el hecho de la muerte. Cita a Cummings «es divertido, algún día todos habréis muerto»; y cita también el antiguo epitafio «et in Arcadia ego», que no significa «yo también estuve en Arcadia», sino «hasta en Arcadia me hallo presente yo, ¡la Muerte!». Y me parece que quería preguntar, que mientras existe algo que se llama la muerte ¿qué sentido tiene el hablar de Arcadia y la Edad de Oro?.

«La salvación es vana si no nos libra de la muerte». Frase de Gabriel Marcel que comprendo y comparto. Al igual que no acepto en absoluto lo que afirma Ernest Bloch sobre la misma: que la certeza de la conciencia de clase es «una hierba contra la muerte». Por supuesto, nadie puede esperar que la muerte desaparezca del mundo. Y tampoco pretendo decir que sería absurdo esperar mientras la persona que espera tiene que morir.

La muerte no acontece al universo, a la sociedad, a la evolución, sino exclusivamente al individuo. Tampoco se encuentra la esperanza en ningún sujeto que no sea el individuo. Repito: no pretendo decir que la esperanza carezca de sentido mientras exista la muerte. Si se hace caso omiso a la muerte y al destino del hombre a la muerte, ningún concepto de la condición futura de la humanidad podrá nunca tener pretensiones serias de ser objeto de la esperanza humanas. Ciertamente podría entretenerme con unos vaticinios sobre lo que haríamos en este planeta dentro de 200 años, por ejemplo: viajes a la luna; medios electrónicos de comunicación de bolsillo; elevar las expectativas de vida en diez o veinte años, etc. Y con razón podría entusiasmarme por estos resultados de la inteligencia y de la valentía humana. Pero ¿cómo y en qué sentido puedo poner mi esperanza en ello? Todo me interesa en cuanto que tengo curiosidad, deseos de conocer, un interés por el futuro. Pero no me interesa en cuanto a la esperanza. La persona que tiene esperanza no es aquella que quiere saber algo; es aquella

que desea recibir algo bueno, participar «del» bien.

Todos conocemos la expresión polémica: alimentar a la gente con esperanzas del más allá. Esta expresión se repite centenares de veces en la literatura marxista y no queda lejos del famoso «opio del pueblo». Lleva implícita, como sabéis, la acusación de que hablar al pueblo explotado de la gloria del Cielo es sólo para distraerle de sus justos intereses. No digo que esto nunca haya sucedido ni que no vuelva a suceder. Pero insisto: si estas imágenes decididamente intramundanas del futuro ignoran la muerte y el más allá de la muerte, es decir, nuestro futuro, el que nos aguarda a todos, entonces ellas mismas no son más que un consuelo abstracto y engañoso. En sentido inverso de la conocida frase, son ellas las que llaman la atención del pueblo sobre algo que ciertamente y de modo absoluto está «más allá» de su vida real.

El único futuro, y ya ha comenzado, es la vida al otro lado de la muerte (como ha dicho Karl Rahner). De modo alguno significa esto que la historia terrena del hombre y de la humanidad no interesa al individuo esperanzado. Significa, eso sí, que, si la historia terrena va a tener relación con mi esperanza («la» esperanza mía), debe pensarse en relación con mi destino al otro lado de la muerte.

Entonces, ¿cómo concebir el futuro histórico del hombre? Si no existe la legítima profecía, he dicho, nadie sabe nada. Ahora bien, los cristianos están convencidos que tal información estrictamente profética de la historia existe. Sus Libros Sagrados incluyen, por ejemplo, el Apocalipsis. Pero pertenece a la naturaleza de la profecía el que no sea la mera descripción de lo que sucederá en el futuro. Una profecía no priva al tiempo venidero de su carácter futuro; para nosotros permanece desconocido. John Henry Newman dijo que el acontecimiento es la verdadera clave de la profecía. Por otra parte, así aprendemos algo al aceptar como verdadera una profecía legítima.

Y ¿qué es lo que aprendemos? En primer lugar se nos confirma la percepción a la que llegamos por nuestra propia razón: la historia del hombre *no* alcanzará su plenitud por el proceso continuo de la evolución. En el corazón de la misma historia universal está la frontera de la muerte que separa la humanidad de su propia perfección. Hasta Teilhard de Chardin, entusiasta convencido del futuro absoluto del universo, habla de un punto de disociación por el que tiene que pasar la evolución para alcanzar su perfección. En su ensayo sobre *El final de todas las cosas*, Emmanuel Kant trata de este tema con mucho más realismo y claridad. Parece que este final, comienza el ensayo, debe

pensarse en términos análogos a la muerte del individuo, que en el lenguaje devoto (como lo dice él, sin huella alguna de ironía) frecuentemente se denomina el tránsito del tiempo a la eternidad. En esta representación hay, dice Kant, algo repelente y atractivo a la vez. Por eso el hombre no puede evitar que sus ojos aterrorizados se dirijan a ella una y otra vez. De nuevo parece que resulta evidente que este paso hacia el otro lado del tiempo no puede imaginarse como un desarrollo continuo y paulatino, sino más bien como una ruptura, una destrucción: analogía con la muerte humana que se parece más a la destrucción que al progreso y plenitud. Si a través de la crisis, y con ella, está realizándose la plenitud y la consumación, no sucede sólo ocultamente, sino en contra de todas las apariencias. Si no creemos en la «buena» muerte humana y especialmente en el paradigma del morir en la plenitud del tiempo, ningún observador podrá descubrir lo que de verdad sucedió aquí.

Quien quiera que considere esto posible, aceptará otra consideración todavía más importante, que está incluida en la profecía apocalíptica. Y aunque lo podría tomar como algo estremecedor, no lo tomará como absurdo. La consideración es ésta: la historia humana en el tiempo (y esto es importante) no terminará con el simple triunfo de lo verdadero y lo bueno; no en la clara victoria de la razón y de la justicia, sino en algo que apenas se distinguirá de una catástrofe. No una catástrofe cósmica, sino histórica, que consistirá en un pseudoorden gigantesco, mantenido y garantizado por un poder político, un despotismo mundial del mal.

El espíritu moderno al tomar nota de esto podría mostrar un primer movimiento de rebeldía, pero de hecho una parecida expectativa sombría es muy conocida en el pensamiento histórico de nuestra época. Friedrich Nietzsche, por ejemplo, se interesaba vivamente por el tema del futuro (su obra principal, nunca acabada, originalmente tuvo como título *Lo que vendrá*) y copió en su cuaderno póstumo unas palabras de Baudelaire con el título *Nueva evolución de la humanidad*. Por su parte, Baudelaire habla de un inminente «espectro de orden» erigido por el poder político con la ayuda de medidas violentas que, en palabras de Baudelaire, harían estremecerse a nuestro mundo contemporáneo, por muy estúpido que fuese.

Un político moderno, legitimado por su conocimiento íntimo de los regímenes totalitarios es Hermann Rauschning, antiguo presidente del Senado de Danzig y hoy agricultor en algún rincón de los Estados Unidos. Rauschning considera totalmente posible que se establezca una civilización mundial de felicidad materialista sobre el fundamento

de una progresiva deshumanización y bajo el monopolio del poder totalitario investido como gran inquisidor mundial. La expresión Gran Inquisidor recuerda el nombre de otro gran europeo, Dostoievski, que también tenía presentimientos sobre el futuro. En su leyenda del Gran Inquisidor encontramos esta desconcertante afirmación: «al final vendrán y depositarán su libertad a nuestros pies y dirán: ¡Hacednos vuestros esclavos, pero dadnos de comer!» Quizás deba citar también la cruel observación del intelectual polaco Stanislaus Lec en *Pensamientos sin mutilar*: «tendría que reirme si no fuera porque han terminado con la destrucción del mundo, antes del fin del mundo».

Sin embargo, no es nuestro objetivo el discutir las visiones modernas del futuro histórico. Seguimos preguntando por la información profética que puede alcanzarse sobre el fin de la historia. No tendría mucho sentido intentar una interpretación privada del Apocalipsis. Mas bien, indagamos en la teología científica de hoy para ver qué es lo que dice. Los teólogos modernos responden laconicamente cuando surge el tema del fin del mundo o del anticristo. Pero si examinamos detenidamente lo poco que dicen, nos dan una respuesta clara. Dicen así (cito los manuales y diccionarios teológicos modernos, tanto católicos como protestantes): el carácter antagonico de la historia se intensificará al final; habrá que esperar una concentración extremada jamás conocida de la energía del mal y de la violencia en la lucha contra Cristo y la Cristiandad (y contra todos los hombres de buena voluntad, como dijo Tomás de Aquino en el siglo XIII). La *potentia saecularis* del anticristo se llama la potencia mundial más fuerte de la historia, etc.

No es fácil pasar por alto este aviso alarmante. Son múltiples sus implicaciones, pero un aspecto destaca con claridad: es imposible considerar el fin de la historia como la coronación, el desenlace armónico de un progreso, quizá difícil y dialéctico, pero ininterrumpido y continuo, a pesar de que este último, como dice Teilhard de Chardin acertadamente, concuerda mucho más con «la teoría» y no sólo con la teoría del evolucionismo, sino también con la del marxismo y de la filosofía idealista del progreso.

El concepto de la historia que fundamenta el Apocalipsis es totalmente distinto. Aquí se toma en serio la libertad humana, incluso la libertad para el mal. También se considera «el mal» como un poder demoníaco de la historia. Como consecuencia, no pueden ser ajenos a la esencia de la historia humana, ni siquiera en su curso normal, el conflicto, la frustración, el fracaso, la discordia insuperable y hasta la catástrofe.

No obstante, no es ésta la última palabra del Apocalipsis. La última palabra y el mensaje decisivo es, a pesar de todo, el final dichoso más allá de toda expectación; el triunfo sobre el mal, la victoria sobre la muerte, el beber de la fuente de la vida, la resurrección, Dios que fija su morada con los hombres, el nuevo cielo y la nueva tierra. Todas estas son expresiones e imágenes sacadas del Apocalipsis. Y se dice también algo sobre la esperanza. Se dice que la verdadera esperanza no es afectada ni paralizada por el hecho de que el hombre se prepare para un final intramundano, llámese morir, martirio, derrota del bien o despotismo mundial del mal.

Ahora vuelven las dos preguntas previas con todo su rigor. ¿No es cierto que la historia humana es un asunto arriesgado? ¿Qué motivos de esperanza proporciona la historia? ¿Pertenece la verdad a la naturaleza de la esperanza humana, de «la» esperanza (en singular) que nunca puede satisfacerse en la esfera de la historia?.

Esta última pregunta ya ha encontrado su respuesta. Si esta existencia humana en el mundo tiene la estructura del «todavía-no» y si el hombre como peregrino está en camino hasta el mismo momento de la muerte, sólo cabe que esta esperanza, que se identifica con nuestra misma existencia, sea totalmente absurda o que se cumpla plenamente al otro lado de la muerte, más allá del Aquí y Ahora.

Sin embargo, la acusación de refugiarse en el «más allá» es totalmente equivocada por diversos motivos. Temo que estos motivos sólo serán evidentes para los cristianos. Lo cual no quiere decir que no haya entre los mismos cristianos falsas ideas de la esperanza y particularmente de su fundamento en el más allá. Pero, en ese caso, los cristianos simplemente se equivocan. Sin embargo, no sería pedir demasiado el que los no-cristianos tomasen nota en este punto de los argumentos cristianos.

En primer lugar, *no es cierto* lo que mantienen Friedrich Engels y los marxistas. Que la esperanza cristiana se dirige hacia la perfección de un historia separada, del Reino de Dios, distinta de la historia «real», que, según los cristianos, alegan, no tiene sentido. Todo lo contrario. Es la perfección que tenemos delante de nuestros ojos, que aguardamos a través de la muerte y de la catástrofe; el Reino de Dios no se realizará sino en medio de la humanidad histórica. Es cierto que nadie puede saber qué significan concretamente la «resurrección» y la «Nueva Tierra». Pero ¿qué podrían significar, sino que no se perderá ni una gota de lo que, históricamente en la tierra, sea bueno, verdadero, bello, auténtico, justo, etc.?

Y sobre todo, y este es el segundo punto, los cristianos están convencidos de que en cierto sentido ya se ha superado la frontera de la muerte entre el aquí y el más allá, por una iniciativa del otro lado, es decir, por aquel acontecimiento que se señala con el término teológico de la «encarnación».

Uno de los símbolos frecuentes que emplean los hombres para intentar clarificar para sí la quintaesencia de lo que esperan, es el del Gran Banquete. No debe olvidarse, en mi opinión, que el mismo Platón lo emplea. Nos recuerda no sólo la *synousía*, la vida común de Dios y los hombres al otro lado de la muerte, sino que describe también el banquete en el que participa el alma, fuera del tiempo y en el lugar celestial, como huésped de los dioses, satisfactoria por la contemplación del ser más alto. El cristiano no podría expresarlo mejor, y de hecho lo hace de un modo no muy distinto. Sin embargo, Platón no podía haber imaginado aquella comunidad alrededor de la mesa de Dios, en la que la Cristiandad reconoce y celebra la anticipación y el verdadero comienzo del Gran Banquete del otro lado de la muerte. Desde los primeros tiempos se ha llamado esta anticipación *sinaxis*, *communio*, comunión; comunión no sólo con Dios, sino también la comunidad mutua entre los hombres; una comunidad que no se entiende ni se emplea bien a no ser que se entienda y se realice como una alianza de la que nadie queda excluido por cualquier restricción arbitraria. Me parece que no puede concebirse mejor y más profundo fundamento de la solidaridad humana. También es cierto que dondequiera que se realice, o incluso desee, la auténtica solidaridad humana se está preparando, consciente o inconscientemente, esta comunidad universal del banquete, y poco importan las palabras clave que se emplean —la democracia, el reino de la libertad, la sociedad sin clases— porque en todos sigue siendo cierto, a no ser que bajo estos conceptos se incluya la dictadura personal, la discriminación e incluso la eliminación de los demás. En este caso, todo está viciado en sus mismas raíces.

Todo esto está mas estrechamente relacionado con nuestro tema de la «esperanza» de lo que podría pensarse. *Eo ipso* hay una conexión oculta con la esperanza elemental de la cristiandad siempre que alguien, dondequiera que sea, se propone e intenta realizar la fraternidad de los hombres como la esencia de lo que esperamos.

La gran teología cristiana ha dicho siempre que el no cristiano, que está convencido de que Dios, de la manera que le plazca, será el Redentor de los hombres, lo cree a modo de un acto de fe implícita en Cristo. Me parece que también debe hablarse de una *esperanza implícita*.

Así, quien concentra toda la fuerza de su esperanza en una verdadera comunidad humana perfecta, en la que el hombre será hombre para el prójimo y no lobo (como dice Ernst Bloch), y los bienes de la vida estén distribuidos con equidad, participa en la esperanza de la cristiandad. El no-cristiano con una fe implícita, por su fe viva y seria puede exceder al cristiano declarado. Igualmente puede superarle por el ardor de su esperanza, que en sentido religioso es tan absoluto, quizá en contraste con el programa que se proclama. Por eso mismo parece indicar hasta qué punto el objeto de la esperanza es algo que no puede alcanzar ninguna actividad humana que se propone cambiar el mundo.

Por otra parte, tales correspondencias sólo pueden percibirse desde la fe y la esperanza explícitas. De un modo más agresivo podemos decir que si los cristianos no perciben estas relaciones ocultas y las identifican por lo que son, nadie podrá percibir las, y esto quiere decir que quedarían muchas y sin ninguna consecuencia histórica. Todos sabemos cuánto queda por hacer en este campo.

Pero las relaciones y las correspondencias no implican aún la identidad. Y es tarea sempiterna el mantener lo distintivo del cristiano.

Para concluir, quisiera hacer una breve observación sobre uno de estos puntos diferenciales; es decir, sobre la imposibilidad de determinar el objeto de la esperanza (de «la» esperanza).

En distintas ocasiones Gabriel Marcel formula la percepción profunda de que «la» esperanza siempre sobrepasa los objetos que la habían despertado; y «la» esperanza pierde lo mejor tan pronto como el hombre la condiciona o incluso intenta imaginar en concreto qué es lo que espera.

La esperanza verdadera se mantiene abierta para una satisfacción que supere todo plan humano pensable. Todo el que tenga esta verdadera esperanza no dirigirá la energía de su corazón a la ejecución belicosa de planes definidos o visiones de orden escatológico (¡en cuántas ocasiones ha pasado por este camino la solidaridad humana!). Al contrario, dirigirá la energía de su corazón hacia la realización diaria de lo que es bueno y justo «ahora». Conjeturo que ésta podría ser la forma más humana y verdadera de la actividad histórica. Esta conjetura no supone ninguna aversión hacia lo radical de las grandes decisiones políticas, y menos todavía una falta de confianza en el futuro de la historia humana, sino que supone una desconfianza de cualquier intento de limitar o determinar el objeto de nuestra esperanza.

El motivo de esta desconfianza ha sido formulado de modo adecuado por el poeta alemán Konrad Wetss, cuando dice que todo intento de esbozar una imagen determinada del futuro de la humanidad se encuentra dificultado por la fuerte paradoja de que la meta de la Encarnación no es la humanidad.

