

LA FILOSOFIA DE LA ESPERANZA DE PEDRO LAIN

La observación del P. Teófilo Urdánoz, O. P., de que la «obra monumental» de Pedro Laín Entralgo *La espera y la esperanza* supera «con mucho, desde su punto de vista sobre todo histórico y filosófico», a las modernas aportaciones de Marcel, Le Senne, Bollnow, Brednow, Bloch, Mounier, Moeller, Pieper, Charles, Zimara, Gauthier, Carré, Olivier, M. Müller, Daniélou, nos ha animado a hacerla objeto de un estudio detenido. Con esta obra, el gran historiador de la Medicina, Pedro Laín, que ha cultivado también con tanta profundidad el ensayo de tema filosófico-cultural y filosófico-histórico, entra de lleno en el ámbito de la literatura filosófica universal, no a título de ensayista, sino de especialista de máxima cualificación (1).

La obra de Laín tiene una parte histórica y otra sistemática. La parte histórica no pretende ser una Historia de la teoría de la esperanza, sino una *encuesta histórica*, capaz de aportar luz al estudio sistemático. Para mejor investigar qué cosa sea la esperanza, empieza Laín por preguntarse qué han pensado los hombres sobre la esperanza. La amplitud de la encuesta y la calidad de los testimonios reunidos confieren un alto valor a los resultados, que trataremos de sintetizar aquí.

Estudia Laín el tema de la esperanza, partiendo de una refe-

(1) PEDRO LAÍN ENTRALGO: *La espera y la esperanza. Historia y Teoría del esperar humano*, Madrid «Rev. de Occidente», 1957, 585 págs. Ha aparecido ya la segunda edición (1958). Actualmente se prepara una traducción al alemán. El presente estudio utiliza la primera edición, a la que se refieren siempre las páginas citadas en el texto.

TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.: *Para una Filosofía y Teología de la esperanza*. (*La Ciencia Tomista*, 84, 1957, 549-612), pág. 554, nota 8.

rencia a la mentalidad de Grecia y de Israel, en cuatro testigos fundamentales, que considera constitutivos del pensamiento cristiano sobre la esperanza: San Pablo, San Agustín, Santo Tomás de Aquino y San Juan de la Cruz. San Pablo, sin duda, en un plano distinto de los demás, como autor inspirado, en el sentido teológico de la palabra, cuyas obras forman parte del depósito mismo de la Revelación cristiana.

La *elpis* griega, puramente terrenal y ambivalente, era más *espera* que *esperanza*, era «esperanza falaz». La concepción cíclica del devenir universal, tan propia del pensamiento griego, se opone a una actitud escatológica y verdaderamente esperanzada. La concepción de los israelitas es, por el contrario, *histórica*, en sentido personal. La verdad es la *promesa fiel* en que se puede confiar, que no deja defraudados. La esperanza de San Pablo se articula con la esperanza de Israel; porque espera la *consumación del siglo futuro* desde la *plenitud* de los tiempos mesiánicos, de la *oportunidad* suprema, de la «novedad de la vida nueva». San Pablo espera el cumplimiento escatológico de la plenitud, pero espera también subordinadamente bienes terrestres, dejando abierto el problematismo de la articulación de estos dos órdenes de esperanza. Para San Pablo espera todo el hombre (resurrección) y todo el *cosmos* (en impaciente, gemebunda *espera de libertad gloriosa*, que —como muy bien nota Laín— no puede ser interpretada como una mera *metáfora* sin contenido metafísico). El cristiano espera porque Dios es la suma verdad (fidelidad) y el sumo bien. Dios da la esperanza gratuitamente, pero hay una *ascética* paulina de la esperanza, que el hombre ejercita mediante la inconformidad con los bienes de este siglo, la paciencia en la tribulación y el consuelo de las Escrituras. Laín se inclinaria a ver en esta ascética un ejercicio del hombre «con las simples fuerzas de la humana naturaleza» (pág. 40). No creo yo que sea ese el pensamiento de San Pablo, para quien esa ascética de la esperanza sería ya sobrenatural y presupondría la *nueva creación* de la gracia. Con las simples fuerzas de la humana naturaleza no podría el hombre acercarse jamás *positivamente* a la recepción de la gracia, sino sólo *disponerse negativamente*, en tanto que no pone *impedimentos positivos* y, de este modo, permanece en estado de disponibilidad frente a las gratuitas iniciativas de la gracia. En este sentido de disposición *negativa* no hay dificultad teológica en hablar de

un acercamiento con las simples fuerzas de la humana naturaleza «a la sobrenatural recepción de ese regalo divino». La radical sobrenaturalidad y gratuidad de la elevación al plano de la gracia (de la esperanza cristiana y paulina) queda bien subrayada. Por lo demás, la Teología ha puesto en claro que el buen uso moral de las simples fuerzas de la humana naturaleza no lo realiza el hombre a la larga (supuesto el pecado original) sin algún auxilio especial de Dios.

Sobre la base de la doctrina revelada de la esperanza, San Agustín, poniendo a contribución profundas intuiciones antropológicas, relaciona la esperanza con la memoria y con el tiempo (con la condición temporal del hombre). Santo Tomás de Aquino articula la doctrina teológica de la esperanza con una filosofía muy elaborada. San Juan de la Cruz se sitúa en la línea agustiniana de relacionar la esperanza con la memoria.

En el análisis de la memoria del Libro X de las *Confesiones* de San Agustín, se descubre el papel de la memoria en la proyección de las esperanzas del futuro. Es una analítica no sólo psicológica, sino existencial y ontológica. Hay en el hombre una «memoria metafísica» originaria, independiente de todo recuerdo, cuyo objeto es la «vida bienaventurada». Esta «memoria metafísica» fundamenta el común deseo de la bienaventuranza y posibilita la esperanza de la misma. La conexión de memoria y esperanza supone a la vez la temporalidad y la trascendencia del existir humano. La *vita beata* es la relación personal del hombre con Dios. Su logro es para el miembro de la *civitas Dei* una empresa colectiva (inserción de la esperanza en la Historia). «Pese a su innegable pesimismo antropológico, y tal vez a causa de ese pesimismo, San Agustín es uno de los grandes clásicos de la esperanza cristiana» (página 76). Pero sobre la posible articulación de unas esperanzas terrenas subordinadas con la gran esperanza escatológica cristiana, la posición de Agustín es negativa. Las esperanzas mundanas son incompatibles con la esperanza teológica. La *civitas terrena* es *civitas diaboli*.

Sin disminuir lo más mínimo la sobrenaturalidad de la esperanza teológica (*totaliter ab extrinseco*) —subraya Laín— Santo Tomás de Aquino busca cierta articulación entre la esperanza natural y la sobrenatural. Hay una esperanza-pasión, que es reacción apetitiva de violento dinamismo («irascible») ante el bien arduo fu-

turo. Esta esperanza supone la *posibilidad*, que puede fundarse en la pura virtud del esperante o en una ayuda ajena, en cuyo caso la esperanza tiene el carácter de *expectación*. La esperanza implica siempre una inseguridad (un momento de *angustia*), que se conjuga con la confianza y está ligada con el amor (como efecto en el simple esperar y como causa en el *expectare*: concretamente en una compleja relación circular, pues *sperare* y *expectare* no se dan nunca del todo separados). La virtud ordenadora de la esperanza-pasión es la magnanimidad, que evita la desesperación, la presunción y la pusilanimidad. Pero la magnanimidad, incluso la sobrenatural, se distingue de la esperanza teologal, que es (en la voluntad del *homo viator*) activa expectación confiada de Dios, sumo bien del hombre, y de lo que a Dios conduce, en razón de la suma bondad y del auxilio de Dios mismo. La esperanza teologal tiene una analogía con la esperanza-pasión, con la que se articula (sin mengua de su absoluta sobrenaturalidad) mediante la magnanimidad.

Para San Juan de la Cruz, el vacío de la memoria es disposición activa para la unión con Dios en esperanza, unión que pone al alma en intemporal actividad intelectual. Memoria y esperanza tienen el común sustrato de la temporeidad de la existencia humana. San Juan de la Cruz refiere la esperanza a la memoria, reducida al estado de pura y desnuda potencia. Al término de la unión mística con Dios, el alma recobra el recuerdo sin el cuidado, la memoria se halla fundada en la esperanza y el recordar es esperar.

El resultado de este primer estrato de la encuesta de Laín es el siguiente: La tradición cristiana, a partir de San Pablo, ha elaborado más la teología que la metafísica de la esperanza. La antropología de la esperanza alcanzó su mayor plenitud en Santo Tomás de Aquino, pero las intuiciones de San Agustín y de San Juan de la Cruz dejan abiertos hondos problematismos.

Frente a este mundo de pensamiento cristiano, que podríamos caracterizar como medieval, el advenimiento del mundo moderno se caracterizó a la vez por un reavivarse de esperanzas temporales y por una acentuación de cierto carácter impensable atribuido al objeto de la esperanza escatológica cristiana bajo el influjo del voluntarismo nominalista. Este impacto de la modernidad en el espíritu cristiano occidental produce una multiplicidad de reaccio-

nes que se van desarrollando en el proceso histórico de la Edad Moderna, y que Laín clasifica en cuatro grupos: el de los tradicionales, el de los reformados, el de los secularizados y el de los desengañados.

Los tradicionales reaccionan contra el agnosticismo, reafirmando la inteligibilidad del objeto escatológico de la esperanza. Tratan de concebir y aun imaginar la vida bienaventurada, que para Fray Luis de Granada se presenta como *convivencia*, para Fray Luis de León como *evidencia* y para Quevedo como *posidencia* (salvación y plenitud de lo poseído en la tierra). A la vez aceptan la moderna exaltación de la esperanza terrena, pero conservando (fieles a la tradición de la esperanza cristiana) una subordinación de los bienes terrenos a los eternos y una recta ordenación de las esperanzas mundanas a la esperanza teológica. Es la posición de un Montaigne o de un Bossuet, en la situación de histórica plenitud de Francia que les tocó vivir, y la de nuestro Quevedo en situación límite de histórica inseguridad. En la doctrina de Suárez (seguido después por Arriaga) que excluye del objeto *formal* de la esperanza cristiana a Dios en cuanto potencia auxiliadora (el objeto *formal* es Dios en cuanto sumo bien del hombre), ve Laín un auge evidente en la estimación de la *potencia* humana. La lectura de la sección tercera de la Disputa I del tratado suareciano *de Spe* no me confirma esta impresión. Creo que se trata de una discusión escolástica formal, independiente de la actitud vital o, a lo sumo, con muy tenues conexiones subterráneas con el espíritu de la época, de mayor acentuación de la sustantividad del hombre. Hablando de la opinión que hace objeto *formal* de la esperanza a Dios, «ut primum auctores et principium talium bonorum [supernaturalium]», dice Suárez: «In hac sententia unum est certum, spem infusam principaliter fundari in Deo; hoc enim est de fide, ac fortasse declaratum contra Pelagianos, qui ponebant spem in propria libertate et virtutibus [...]. Dico autem *principaliter*, quia secundario tamquam in instrumento, vel medio ordinato a Deo. etiam licet sperare, vel in meritis Christi Domini, aut propriis, Dei gratia factis, aut in orationibus sanctorum, et similibus» (2).

En contraposición con los tradicionales, los reformados acentúan el agnosticismo con respecto a lo trascendente y la disociación de los órdenes mundano y trascendente. La esperanza de Lu-

(2) FRANCISCO SUÁREZ: *De Spe*, d. 1. s. 3. núm. 3.

tero es una fiducia que envuelve a una desesperación no superada y tiene hondas raíces antropológico-religiosas y doctrinales en el alma del reformador. En Calvino se da una acentuación de la esperanza terrena (salvada por Lutero mediante la distinción entre el «hombre interior» y el «hombre exterior») en razón de la doctrina de las señales de predestinación, que valoriza a los ojos del calvinista el éxito de los afanes mundanos. La teología dialéctica representa una vuelta *sui generis* a Lutero. Barth, cuyas posiciones tienden a hacerse más comprensivas, entendería la esperanza como incondicionada confianza en las promesas que se reconocen absurdas (fe sin esperanza de esperanza). La «desmitologización» de los textos neotestamentarios, propugnada por Bultmann, desemboca en una esperanza absolutamente agnóstica.

El proceso de creciente mundanización del hombre moderno y de sus esperanzas conduce a la posición de los secularizados. La secularización (siglo XVIII) es, más que una pura y simple supresión de lo sagrado, una trasposición de los valores sagrados de la cristiandad a un orden puramente profano. Es una mundanización de lo sagrado, en que la «ley histórica» representa el papel de la Providencia, la «bondad de la Humanidad», el de la Redención, y el cosmopolitismo de la *société des philosophes* el del Cuerpo Místico.

Descartes es una figura de transición, que en rigor podría asignarse al grupo de los tradicionales. En él, la esperanza mundanal, individual y social, se articula aún con la esperanza escatológica cristiana, hondamente sentida.

La esperanza cristiana secularizada desemboca en el progresismo, que viene a constituir una «creencia», fundada en una esperanza fisiocentrista, mundana, necesaria, total y comunitaria. En Condorcet la secularización es completa, con la absoluta negación del dualismo cristiano de la historia.

El progresismo de Kant se manifiesta como certidumbre de un escatologismo social mundano que advendrá necesariamente. Sin embargo, Kant se preocupa cada vez más de la esperanza religiosa. La moral ha de ir unida a la felicidad, pero ello es objeto de una esperanza escatológica, cuya condición de posibilidad es la existencia de Dios. La existencia de Dios y de la vida futura son objeto de un «creer moral». Fe y esperanza se confunden. A esta esperanza cierta en la vida futura y en la unión de la moral y la felicidad se une la esperanza incierta de la propia perseverancia

en el bien. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, llega a afirmar Kant que ni la realización de la perfección moral ni la constitución de la comunidad ética de los hombres son posibles sin una asistencia divina, que sólo puede esperarse si el hombre hace cuanto está en sus fuerzas para ser mejor. Laín aprecia aquí un insospechado acercamiento de Kant a la concepción católica del evangelio, de la perfección moral y de la esperanza. Reaparecería la ordenación agustiniana de los hombres en una *civitas Dei* y en una *civitas mali*, y Kant (con su urdimbre de esfuerzo y capacidad humana para el bien y de auxilio de Dios) se aproximaría más de lo que parece a Santo Tomás de Aquino y a San Agustín. Indudablemente se refiere Laín sólo a las obras agustinianas de juventud, anteriores a los dos libros *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, escritos probablemente el año 395. Podría también referirse, a los Comentarios de Santo Tomás, a las Sentencias de Lombardo y a sus *Quaestiones disputatae De Veritate*, pero no a las obras de Aquino posteriores a la *Summa contra gentiles*. Menos aún a las obras del último Agustín. Efectivamente, el naturalismo de la concepción kantiana acercaría más las posiciones tan finamente analizadas y puestas de relieve por Laín a una concepción pelagiana o semipelagiana, que a una concepción genuinamente católica. Aunque, por moverse Kant en un orden filosófico natural no puede hablarse propiamente de un pelagianismo kantiano. Pero tampoco acentuar el paralelismo con la genuina concepción católica, depurada de toda ambigüedad de orientación pelagiana. De todos modos, es muy notable (y muy justamente la pone de relieve Laín) la poderosa orientación escatológica de Kant en *Das Ende aller Dinge*. Para la satisfacción de la esperanza del género humano —viene a decir Kant— tiene que haber un *fin de todas las cosas*. En definitiva, pues, el progresismo vuelve a hacerse en Kant escatología religiosa y real, pero se mantienen como dos líneas paralelas las esperanzas secular y religiosa en un dualismo no resuelto, tan propio por lo demás —anota Laín— de la concepción kantiana (*homo-phaenomenon* y *homo-noumenon*).

Los sucesores de Kant (Schelling, Hegel, Comte...) buscan la superación del dualismo elpídico kantiano en una esperanza total, más o menos panteísta-evolucionista. Marx, por su parte, representa una versión hegeliana materialista del mesianismo judío. En él está la idea de la *plenitudo temporum* (que sería la situación del capitalismo y del proletariado a mediados del siglo XIX), la

idea de la redención de la humanidad del pecado (sería la supresión de la explotación capitalista del hombre y de la consiguiente «alienación»), la idea del proletariado como Mesías redentor y del estado «final» de social bienaventuranza. Es el grado máximo de la *secularización*, pero conservando un poderoso aliento escatológico (subitaneidad, irrupción revolucionaria, protagonización concreta y realística), que es, a la vez, radical y exclusivamente mundano. Después de Marx —concluye aquí Laín—, el que no quiera ser marxista «sólo podrá optar entre el Cristianismo y la desilusión» (pág. 218).

La experiencia histórica de los secularizados, encuestada por Laín, arroja, según me parece, este resultado: La esperanza humana no puede ser descuajada de una dimensión de trascendencia. Se puede *profanar* ese trasfondo, enmascararlo, mas no suprimirlo pura y simplemente. La encuesta de Laín nos va a hacer ver inmediatamente cómo esta *profanación* acaba por desembocar en la crisis del progresismo, una crisis prenunciada ya en pleno siglo XIX por la desesperanza de los desengañados (Leopardi, Baudelaire). La crisis del progresismo es la «crisis» de nuestro tiempo. Vendrá a confirmar la enseñanza de que el hombre debe esperar con una esperanza genuina, que es, en su íntima entraña, religiosa. Es verdad que la esperanza secularizada del marxismo mantiene aún vigorosamente su vigencia en muchísimos hombres de hoy. Ello se debe en parte al poderoso aliento mesiánico con que se presenta, precisamente por constituir un *maximum* de profanación de lo religioso cristiano. Pero se debe, sobre todo y en último término, a que las injusticias, los egoísmos y la falta de amor de nuestras decadentes sociedades cristianas desfiguran la verdadera faz del cristianismo. Por eso, en su desesperanza, las masas preteridas se entregan a un escatologismo profano, ciertamente falaz, pero que se les presenta revestido de una mística de solidaridad, de realismo y de radical eficacia. Esta mística, en su versión auténtica, es una exigencia indeclinable del espíritu cristiano, que los cristianos, traicionando nuestra íntima esencia, no acabamos de realizar *opere et veritate*.

El fenómeno de los *desengañados*, que aparece en el siglo XIX —dice Laín— es el fenómeno de una desesperación formulada, directamente procedente de la experiencia de la secularización. En el fondo del Romanticismo está el empeño de hacer al hombre Dios. El reverso de esa loca esperanza es la desesperación de un «Zeus

encadenado», al chocar el hombre con su propia finitud. Leopardi afirma la inadmisibilidad de una esperanza vital, pero la plena racionalidad de una desesperanza tranquila, que sabe la absoluta inanidad de aquélla. Con todo, aparece siempre en él un resquicio de esperanza. Por lo que atañe a Baudelaire, hay en su multiforme desesperación (contra lo que piensa Sartre) un auténtico anhelo de infinito, bien que en la vacilante ambigüedad de Dios-Satán. El inexorable fracaso de la ambición de Baudelaire (a partir de su «moderna» actitud de endiosamiento, subjetivismo, visión nominalista —irracionalista— de la Divinidad) hace brotar un hastío transido de nostalgia, del que no está ausente la esperanza. Se puede decir que en Baudelaire culmina la experiencia moral del siglo XIX —afirma Laín— con la imposible pretensión de una existencia satánico-divina, cuya desgarradora contradicción podría iluminar la vía de un retorno al cristianismo.

El siglo XX es un siglo de crisis —prosigue Laín— porque se ha llegado (bien que no por todos los hombres) a la plena conciencia de la inconsistencia de la «creencia» progresista. En esta situación de crisis, se plantea el problema de la esperanza. Para Heidegger el hombre es un ente interrogante, porque es finito y temporal, existencia inestable, abierta a la radical posibilidad de ser «todo» y «nada», siendo la posibilidad de la imposibilidad (la muerte) la única posibilidad cierta, cuya consideración nos permite descubrir la totalidad de la existencia. La existencia humana es constitutivamente temporánea: pasado, presente y futuro se implican mutuamente (el futuro es proyecto en un presente que asume al pasado como propio). Para Heidegger la esperanza es una espera inauténtica. La única auténtica es la espera de la angustia, que ha aceptado resueltamente la posibilidad de la nada.

Marcel es —a partir de una misma situación de crisis— el contrapunto de Heidegger. La esperanza es de algo trascendente, implica una relación personal de entrega y confianza, una conciencia de cautividad y comunidad (espero en ti para nosotros), una relación original entre la conciencia y el tiempo (potencia profética), una incondicionalidad. Nos revela la deficiencia y perfectibilidad del ser que espera y el carácter de relación con un Tú personal absoluto, latente en la relación del yo esperanzado con la realidad creativa y abierta al milagro. La esperanza supone una abertura del «tener» al «ser» por la virtud transformadora y creadora del

amor. Mejor que la angustia, la esperanza nos abre a la totalidad de la existencia.

Para Sartre, en cambio, la existencia humana es una realidad puramente interrogativa, y en cuanto tal segregadora de nada (respuesta negativa o de-limitadora) y, a título de tal, libertad radical (existencia previa a la esencia). El deseo es la pretensión de una coincidencia imposible de plenitud (saciedad) y conciencia de carencia (insita en la conciencia de satisfacción). De ahí la «náusea». El futuro es pura posibilidad problemática y la existencia humana proyecto necesario e irrealizable (inútil). La esperanza del hombre es ser Dios, pero Dios es una idea imposible. El hombre no debe esperar ni desesperar, sino simplemente inesperar. No obstante, el Sartre dramaturgo de *Le Diable et le Bon Dieu* termina en un antiteísmo («sobre la tierra y contra Dios») que quizá revela en el frío no esperar sartriano el encubimiento de un fondo más profundo (3).

Tales son los redescubridores del tema de la esperanza en la crisis de nuestro tiempo analizados por Laín. Uno, Marcel, de signo positivo. Los otros dos, Heidegger y Sartre, de signo negativo. Sin embargo, me parece claro (y así resulta del análisis llevado a cabo por Laín) que también los dos últimos vienen a confirmar los resultados positivos de la encuesta histórica (el hombre debe esperar con una esperanza genuina, que es, en su íntima entraña, religiosa y que *no queda defraudada*). Vienen a confirmarlos por un argumento *a contrario*, por una *reductio ad absurdum* no de tipo lógico formal, sino de tipo metafísico vital (experiencia metafísica) o, si se quiere, mediante una especie de deducción trascendental. Las posiciones de Heidegger y de Sartre descubren que la posibilidad de la esperanza es condición de posibilidad de la *realidad humana* del hombre.

Tras los redescubridores vienen los sistematizadores. En el campo de la filosofía antropológica, señala Laín a Le Senne, Bollnow, Brednow y Plügge (los dos últimos médicos), todos ellos

(3) Laín apunta, de pasada, la inconsistencia del punto de partida de Sartre (su concepción del En-sí u originaria realidad sin sentido y el Para-sí o existencia), el simplismo de su idea de Dios (concebido como coincidencia del En-sí y el Para-sí sartrianos, dentro de un riguroso univocismo), la insuficiencia de su análisis ontológico de la interrogación y de la libertad.

orientados hacia un sentido positivo, genuino y trascendente de la esperanza.

Le Senne ve en la filosofía contemporánea un redescubrimiento de la indeterminación, que la hace moverse entre la Nada y el Infinito positivo. Le Senne piensa que la filosofía se orientará en definitiva hacia el segundo de estos dos polos, como filosofía «de salvación». Pero la investigación de la salvación comienza con la esperanza, que se nos muestra como la presencia de una ausencia. Hay una esperanza infinita y unas esperanzas concretas que se implican realmente, pero la esperanza infinita, al determinarse, se corrompe (según Le Senne, por obra del cuerpo, concepción que para Lain revela un «espiritualismo» unilateral). La esperanza, en cuanto incardinada en la constitución metafísica del ser humano, se halla en esencial relación con la inteligencia, con la libertad y con la temporalidad del hombre.

También Bollnow distingue la esperanza universal y las esperanzas concretas. Lo que se opone a la esperanza no es la desesperación, sino la indiferencia, la *acedia*. La esperanza es más originaria que el cuidado (*Sorge*), que sólo puede sustentarse en un horizonte de esperanza. La esperanza es el «soporte metafísico» de la existencia humana.

El médico Brednow ha estudiado el dominio biológico de la esperanza vital indiferenciada de la «persona profunda», conforme y orientable por obra de la «persona cortical» (consciente). La experiencia de determinadas situaciones-límite puede colocar al hombre frente a un proceso de trasposición de la esperanza al estrato de lo absoluto. Este proceso ha de cumplirlo el hombre conscientemente. En el trance de tener que morir de una enfermedad incurable, se hace patente con frecuencia la trasposición. En la creciente debilidad del impulso vital, aflora una «trascendencia», que se manifiesta en la serenidad y lucidez del enfermo, cuando la esperanza alcanza el estrato del misterio.

También los análisis clínicos de H. Plügge conducen a distinguir una esperanza «común» (dirigida a objetos concretos mundanos) y una esperanza «genuina», que se dirige a la «salvación» en general, que eleva al paciente a un plano nuevo de libertad, le crea nuevos deberes y se manifiesta operante en la paciencia. La genuina esperanza es supuesto posibilizante de la esperanza común. No es engañosa, sino que se levanta precisamente sobre las ruinas de esta esperanza común, que, desconociendo su esencia

propia, «se acuña en moneda falsa deslizándose hacia lo mundano» (Plügge). La esperanza genuina nos da una certidumbre amenazada, que no es todavía la certidumbre de la esperanza cristiana. Laín se pregunta si la radical contraposición entre «esperanza» (trascendente) y «esperanzas» (mundanas) no obedece a una antropología dicotómica que debe ser revisada.

Frente a la crisis del mundo actual (con sus dos vertientes de ateísmo desesperado y ateísmo optimista —marxismo—), el catolicismo ha reaccionado con una acentuación del aspecto social y colectivo de la esperanza en teólogos como P. Charles y H. de Lubac; con una reafirmación de la vida como camino hacia la plenitud ontológica y subjetiva de la persona, en Pieper; con el reconocimiento de la necesidad de la trascendencia en la fe para que se salve el ser del hombre en cuanto hombre, en A. M. Carrer y M. Müller; con la asunción de las esperanzas humanas en la esperanza religiosa y teológica, que debe expresarse a través de aquéllas, sobre todo a través de las esperanzas de paz y de justicia, de redención histórica y social de los menesterosos, de las que debe hacernos partícipes la caridad, aun con el sacrificio de propios egoísmos (en este sentido se expresan Daniélou, Thils, Dubarle, etc.); con la afirmación de puntos de contacto y puntos de incompatibilidad entre la angustia desesperada del ateo y la actitud del cristiano, en Ch. Moeller; con la afirmación de una superación *radical* de la angustia metafísica contemporánea por las virtudes teologales del hombre redimido por Cristo y, simultáneamente, de la perduración de una —relativa— angustia del pecado o —en los más plenamente librados de aquélla— de una angustia de la Cruz (así, H. Urs v. Balthasar); en fin, con la inserción de la esperanza teológica en una visión trascendente y optimista del evolucionismo cósmico, en Teilhard de Chardin.

La encuesta histórica de Laín se corona con una mirada a la España contemporánea, a través de tres representantes muy estudiados por Laín: Miguel de Unamuno, Antonio Machado y José Ortega y Gasset. También estos tres autores, cuya obra intelectual y artística no se hizo desde el interior de la fe católica, corroboran los resultados generales de la encuesta, cada uno desde su peculiar punto de vista.

Para Unamuno el sentimiento de desesperación ante el escepticismo en que desemboca la razón, crea combativamente la esperanza y las esperanzas sin llegar a destruir la duda. La desespe-

ración no es absoluta, porque queda siempre un resto de esperanza, que es anhelo de inmortalidad y anhelo de Dios. La esperanza crea la fe y el objeto de la fe (Dios), que se revela a quien arduosamente lo busca. La esperanza en acción es la caridad. En la unidad radical de la vida, que se trasparenta bajo la fluencia temporal, el recuerdo se hace esperanza y la esperanza recuerdo: es el recuerdo de lo posible (de lo «exfuturo»), en que la memoria se vivifica, porque se hace esperanza por Cristo en Dios. Pero en Unamuno —explica Lain— es predominante una actitud *futurista* (siempre huyendo del presente al futuro, en vez de anticipar el futuro en el presente, como Agustín) y *creacionista* (que lucha en cada momento por empezar *ex nihilo*). Su voluntad de esperanza se conjuga acongojadamente con un sentimiento fundamental de desesperación, en actitud característicamente luterana, que condiciona el pensar y el sentir unamunianos, pero que quizá esconde una actitud subyacente y subconsciente de más genuina esperanza (Lain se refiere aquí a la teatralidad de Unamuno, no incompatible con su profunda sinceridad).

En Antonio Machado, el recuerdo de la ilusión entraña una articulación de memoria y esperanza en una temporalidad abierta a la trascendencia. Esta memoria y esperanza son una función del corazón, entendido (en un sentido próximo al de Pascal) como la facultad oscura y profunda con que siente el alma su radicación en lo eterno y absoluto. Pero en Machado (a diferencia de San Agustín y de San Juan de la Cruz) el anhelo —muy vivo— de Dios no se establece sobre una fe firme y lograda, sino sobre la siempre renovada angustia de una duda vacilante.

Según Ortega, la vida humana es afán de felicidad. Esta consiste en la coincidencia consigo mismo mediante la realización de la profunda —auténtica— vocación personal. Por eso la vida está anclada en el presente histórico: «toda época se siente, en su postrer fondo, feliz. *La vida es siempre feliz en su gran cuenca total*». (Me parece a mí que la visión de Ortega está aquí unilateralmente condicionada por su aristocratismo liberal burgués; no obstante, hay que notar una profunda coincidencia entre este punto de vista y uno de los motivos cosmovisionales fundamentales del escritor ruso Boris L. Pasternak en su profunda novela *El Doctor Jivago*, tan cargada de dramatismo humano y de conciencia de lo trágico de la existencia y de la historia). La vida humana está para Ortega constitutivamente vertida hacia el futuro. El ser

del presente, la vida real del hombre es constitutivamente *hacer futuro*. El futuro es constitutivamente incertidumbre y riesgo de lo que somos y —mucho más— de lo que queremos ser. Por ello la vida es necesariamente proyecto que el hombre lucha por realizar. En la invención y realización de este proyecto se conjugan vocación y libertad. La «autenticidad» de la vida es el acierto en realizar libremente el proyecto que responde a la verdadera vocación. La vida es deficiencia, problema y tiempo (no tiempo cósmico, imaginario e infinito, sino tiempo real *que se acaba*); es tarea vocacional de hallar la «invención» propia. Esta «invención» es siempre un hacer altruísta de lo Otro —hacerles, «inventarles» a las cosas un ser que no tienen por sí—. De este modo, el pasado y el recuerdo con un trampolín para saltar al futuro. Es imposible un puro recuerdo del pasado sin referencia al futuro. El enigma del futuro no puede resolverse en el sentido del progresismo. El futuro es ambiguo, pero se prefigura en el presente como «tipo de vida» al que convergen las tendencias «esenciales» de cada época (los «hombres esenciales»). En las épocas de «crisis», pierden su vigencia las «creencias» sobre las que la existencia del hombre se apoyaba. La desesperación, a través de la exasperación y del realismo, desemboca en una nueva «revelación», que alumbra nuevas «creencias» y esperanzas. Toda vida auténtica es de algún modo «crisis», dialéctica de desesperación y de esperanza. Esperanza ¿de qué? ¿De una autorrealización vocacional puramente immanente a la historia? ¿De algo más? Para Ortega «la vida vale por sí misma», pero el hombre es «un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior». Ortega admite la existencia de Dios y la posibilidad de una vida celeste. Sin embargo, un sentido trascendente de esa «instancia superior» no acaba de decantarse en la obra orteguiana. En *Historia como sistema*, se refiere Ortega a «La revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías». Según esto, para la *encuesta histórica* emprendida por Laín, ¿habrá que computar como negativos los resultados de la obra orteguiana, al menos por lo que respecta a la dimensión de trascendencia, esencial, por lo que hemos visto, a la genuina esperanza? Laín piensa que la dinámica misma del pensamiento de Ortega está exigiendo una superación, y que la vida, tal como de hecho la describe Ortega mismo, no puede encontrar su último sentido

y coherencia, si no se admite su radicación metafísica sobre una realidad trascendente (4).

Con una referencia a la poesía española del siglo XX (Jorge Guillén, Gerardo Diego, Dámaso Alonso, Vicente Aleixandre, Luis Felipe Vivanco, Leopoldo Panero, Luis Rosales, Gabriel Celaya, Dionisio Ridruejo, Blas de Otero, Rafael Montesinos, José Hierro, Eugenio de Nora y José María Valverde), cuya lección antropológica le parece ser la forzosidad de una tensión biogénica entre la esperanza y la angustia, montada sobre la fusión misteriosa del

(4) Un estudio penetrante sobre el pensamiento ético de Ortega puede verse en JOSÉ LUIS L. ARANGUREN: *La Ética de Ortega* «Cuadernos Taurus, 1», Madrid (Taurus, 1958. He aquí los puntos fundamentales (por cierto muy ponderados) del trabajo de ARANGUREN:

La filosofía de ORTEGA está abierta (puramente en el sentido de *no positivamente cerrada*) a la Transcendencia. Hay en ella un período ambiguo en que— en posición *antitética* frente al neokantismo— el *racio-vitalismo* es demasiado vitalista y el carácter lúdico (inadmisibles) de la ética se acentúa demasiado, aunque el ORTEGA último superó estas posiciones. La ética de ORTEGA es una moral de la *magnanimidad*; es una moral que valora a los actos por el valor del sujeto de que dimanar (de su personal y peculiar excelencia moral); una moral de la perfección, no del deber, y de la realización de la personal vocación. En actitud polémica frente al neokantismo, acentúa ORTEGA demasiado su oposición a la ética del deber; queda también equívoco en su obra si admite, o no, una *regula morum* objetiva, a falta de la cual su ética de la perfección y de la vocación sería inadmisibles. La ética orteguiana «oscila entre el sistema de los valores (aceptado por "contagio", pero que no expresa lo profundo y más personal de la actitud orteguiana), y un formalismo ético de la autenticidad, que ORTEGA no llegó nunca a elaborar íntegramente ni, por tanto, a contrastar en sus aporías» (pág. 47). Si realmente ORTEGA no admite ninguna regla moral objetiva de validez general (lo cual le parece a ARANGUREN «sumamente cuestionable»), su ética tiene analogías con la ética de la situación, pero en todo caso no se confunde con ella, porque en el concepto orteguiano de vocación (al principio demasiado rígido y abstracto, radicalmente opuesto a la concepción de una ética situacional), hay siempre un elemento originariamente dado que trasciende la situación. Colocado ORTEGA en una perspectiva íntegramente intramundana, vive con radicalidad el carácter «utópico» de la felicidad y plantea con máxima energía la dramática aporía entre la irrenunciable tendencia del hombre a la felicidad y la imposibilidad de alcanzarla en esta vida. Este es un punto de abertura de la ética orteguiana hacia la religión, aunque el propio ORTEGA no haya realizado el paso.

tiempo y la eternidad en la existencia humana, termina Pedro Laín su *encuesta histórica*, que le deja ampliamente abierto el camino para sistematizar su propia

TEORÍA DEL ESPERAR HUMANO

(Cap. I). El punto de partida de la «teoría del esperar humano» o «Antropología de la esperanza» de Pedro Laín es la concepción de la antropología filosófica de X. Zubiri sobre la unidad estructural alma-cuerpo. Esta unidad no es «una interacción causal, ni un quimérico paralelismo, ni una unión, sino una verdadera unidad primaria». A medida que se sube en la escala animal, aparece una creciente capacidad de «formalización», es decir, una capacidad de individualizar los estímulos, destacándolos e independizándolos del mundo en torno. La «formalización» posibilita una multivocidad de comportamientos del animal frente a un mismo objeto en contextos figurales y operativos diversos. El cangrejo, por ejemplo, percibe y devora su propia presa cuando ésta descansa en una roca, pero no es capaz de advertir su presencia cuando el experimentador se la presenta pendiente de un hilo. No hay formalización. El perro, en cambio, sabe apresar el trozo de carne, cualquiera que sea la posición de éste en el campo sensorial. Los chimpancés de Köhler podían servirse de una caña para fines distintos (como «objeto arrojadizo» o «instrumento prensil») según las necesidades ocasionales de los diversos menesteres instintivos y el despliegue rítmico de un tono vital muy diferenciado. En el progreso de la capacidad de formalización, se llegaría a un momento de ruptura cuando la multiplicidad de posibilidades biológicas, resultante del elevado grado de formalización, amenazase con aniquilar la estabilidad fisiológica y dinámica de lo somático. En este momento la formalización determina exigítivamente lo puramente anímico, la inteligencia. Es el punto de inserción del espíritu (procedente de Dios por creación) en lo zoológico. Lo anímico es exigido por lo somático como condición de su estabilidad biológica. Pero, a su vez, la inteligencia, cuya función propia es «estar en realidad», «hacerse cargo de la situación», tiene el poder universalizador del pensar abstracto y está imbricada con el autodomínio de la determinación libre. Con esto se da el salto a un poder de formalización infinito. Pero la «inteligencia

sentiente» constituye una unidad estructural con el cuerpo. Zubiri dice que «todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico» (en el hombre). Esto no prejuzga nada sobre el modo de pervivencia del espíritu humano más allá de la muerte biológica. Tampoco excluye la existencia de actividades espirituales del *homo viator* en que el papel del alma se hace tan preponderante que lo biológico queda relegado al plano de elemento sustentador y condicionante.

Sobre esta base filosófico-antropológica, que (independientemente de la solución que se dé al problema filogenético) es en lo esencial incontrovertible, se comprende la necesidad de articular la investigación antropológica del esperar humano con un análisis de la espera biológica e incluso de la espera animal.

En el animal hay un «impulso vital» apetitivo, orientado a la realización del futuro propio individual y de la especie. En el estado de vigilia (uno de los polos de un ritmo binario del «tono vital») se da una cierta tensión expectante hacia el futuro, que alcanza su forma más intensa en la *alerta* y la *alarma* y es una forma de la *espera* animal. A falta de libertad y de generalización abstractiva, la *espera* animal no es nunca *esperanza*. Pero la radical temporalidad, la condición mortal sin más de individuos y especies animales no convierte a la espera animal en una «pasión inútil», sino que se puede encontrar en la totalidad de la espera biológica un sentido de «anhelante expectación» de «libertad gloriosa», a que misteriosa y profundamente se refiere San Pablo (Romanos, 8, 19-22) en la perspectiva escatológica de la Redención del Hombre por Cristo. En mi opinión, acierta Lain al subrayar que estas afirmaciones paulinas no pueden ser interpretadas como una pura metáfora, sin contenido alguno real (propio, aunque sea análogo) por lo que respecta a los seres inferiores al hombre. En este, como en otros casos, las perspectivas de San Pablo son a la verdad difícilmente traducibles a los términos de una especulación conceptual. Son para nosotros constitutivamente enigmáticas. Pero me parecen demasiado enérgicamente expresadas por el Apóstol, para que se pueda prescindir de ellas, relegándolas a la categoría de meras metáforas, que no añadirían ningún *contenido nuevo* de verdad a lo que por otra parte ya sabemos.

En el hombre se dan los condicionamientos neuro-endocrinos, reflejos, instintivos e impulsivos, propios de la esfera animal. Pero —afirma Lain— «en abrupto e insalvable contraste con la es-

pera animal, *la espera humana es suprainstintiva, suprasituacional e indefinida*» (pág. 469). El hombre no está ajustado al medio en una «espera instintiva». Una serie de actividades biológicas de regulación neuro-endocrina sostienen el apetito vital de futurición o impulso de «vivir hacia adelante», la tensión biológica primaria entre la expectación y la memoria, las reacciones de alerta, alarma y autodefensa y la inhibición de la angustia. Pero el hombre, a diferencia del animal, no está ajustado al medio en su «espera instintiva». La inteligencia, al comprender la situación, se sale fuera de ella y pierde así la *seguridad biológica*, asegurada en el animal por la interacción circular del animal con su medio en la relación sensitiva, relación que (en razón de su carácter «circular») va desarrollándose en forma espiral hacia el futuro. El hombre se ve obligado a ordenar las posibilidades que la situación le ofrece —eligiendo y desechando— en torno a una posibilidad ofrecida por la situación o inventada por él. Esta posibilidad voluntariamente destacada es «proyectada» hacia el futuro. A la unidad estructural alma-cuerpo le corresponde esencialmente, como un constitutivo de su vida, la «espera proyectiva». La espera proyectiva, como exigencia del cuerpo humano y forzosidad del espíritu encarnado, es la forma propia y primaria de la espera humana.

(Cap. II-I). La problematicidad de la realidad (a la vez inteligible y resistente a la penetración intelectual del hombre) y su carácter misterioso (asombroso e inagotable) hacen que el *proyecto humano*, que es siempre aspiración a ser, sea siempre constitutivamente *pregunta*. Ello deriva del carácter imprevisible e inseguro de nuestra relación con la realidad. En la pregunta sondea el hombre a la realidad, buscando las posibilidades de «ser más», de realizar su vocación. Esto implica siempre el riesgo de quedarse sin respuesta. La pregunta proyectiva (aquella cuya respuesta afecta a la existencia del demandante) supone un cierto convencimiento de que la respuesta es posible o incluso (más o menos) probable, y de que yo perduraré en estado de poderme apropiiar la respuesta. Estas seguridades, presupuestas a la pregunta, se fundan siempre en «creencias» subyacentes.

(Cap. II-II). Elaborando por cuenta propia aportaciones de W. James, J. Ortega y J. Marías, realiza Lain un análisis del hecho radical humano de la «creencia». La «creencia» responde a una función compleja, conexas con la intelección, la voluntad y el sentimiento. Se mueve en el plano de una estructura básica y pre-

judicativa del hombre. Pero no es algo constitutivamente irracional, ya que implica una credibilidad de lo real, así como una actitud fundamenal y originaria de apertura a la creencia («credentidad» más que «credulidad») del hombre en cuanto hombre. Además, las «creencias» pueden sufrir un proceso de *depuración*, ser sometidas a una crítica racional y confrontadas con los resultados del conocimiento reflejamente intelectual y científico. La incuestionable existencia de verdades «suprasituacionales» —afirma Laín (pág. 540)— es suficiente para librar al hombre de la caída en relativismo radical. Laín parece aceptar, por lo demás, que interviene siempre un ingrediente de «creencia» en la función humana de lo real, por la que nos atenemos *existencialmente* en realidad a algo, lo vivimos como verdaderamente real, a diferencia de lo meramente posible, imaginado, hipotético o abstracto. Es verdad que llegamos, a veces, al conocimiento de la realidad por vías reflejamente científicas y depuradamente intelectuales. Pero el paso del estadio inquisitivo, problemático y dialéctico, en que se mueve la pesquisa científico-filosófica, al estadio decisivo de la afirmación existencialmente categórica que corresponde al «estar en realidad» no se haría, ni aun en el caso de las certidumbres racionales, sin una interferencia del estrato de la «creencia». En un orden moral, al menos, es indudable que nadie ofrenda su vida por puras «ideas». Sólo se puede «dar la vida» por «creencias», de las que el *analogatum princeps* es la auténtica fe religiosa, que es a la vez intelectual y libre (voluntario-afectiva), racional e inevidente (oscura), sobrenatural e inmanente (vital), y a la que su carácter sobrenatural y su fundamentación en una revelación divina positiva hace radicalmente discontinua respecto a las «creencias» humanas que Laín analiza aquí desde un punto de vista antropológico.

No cabe duda de que la doctrina de las «creencias», tal como la expone Laín Entralgo, tiene profundas raíces en el pensamiento de San Agustín, quien en su libro *De utilitate credendi* echa en cara a los maniqueos su pretensión de llegar a certezas filosóficas vitalmente resolutivas a ultranza de toda inferencia estructural con la «creencia» (5). Es también conciliable dicha doctrina con el

(5) *De util. cred.*, 1, 2 (Migne, P. L., 42, 66). Para la actitud de San Agustín ver también *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, 1, 3, 3 (P. L. 32, 1311 s.) y *De libero arbitrio*, 2, 2, 5. (P. L. 32, 1242 s.). Puede verse J. M. DÍEZ-ALEGRÍA: *Filosofía y concep-*

pensamiento de Santo Tomás de Aquino, quien no solamente reconoce un papel importante al conocimiento por connaturalidad afectiva, sino que también afirma que todo conocimiento humano de orden racional y discursivo se funda y se resuelve siempre en modos más radicales de un conocimiento participado de los principios (*intellectus principiorum*), que la inteligencia ha de acoger sin poder llegar a abarcarlos adecuadamente y a hacerse dueña de ellos (6).

Las «creencias» —dice Laín— pueden referirse a la realidad e irrealidad o a la posibilidad e imposibilidad. Se diferencian también por su origen: las hay profundas y radicales, constitutivamente humanas y propias del hombre en cuanto hombre (a ellas podría equipararse sin demasiado esfuerzo el *intellectus principiorum* que Santo Tomás de Aquino describe en el artículo primero de la *quaestio XV de Veritate*); las hay históricas; las hay que descansan en la autoridad de quien las propone. No todas las creencias tienen el mismo grado de firmeza. El número de creencias absolutamente firmes e incommovibles es siempre escaso. La mayor parte de las creencias llevan en sí una dosis (mayor o me-

ción del mundo en relación con el problema de una filosofía católica, en Pensamiento, 7 (1951), 503-18.

(6) Para el conocimiento por connaturalidad afectiva véase SANTO TOMÁS DE AQUINO: 3 Sent., dist. 35, q. 2, a. 1, qcla. 3; 2-2, q. 1, a. 4, ad. 3 y q. 45, a. 2, c. Para el problema del *intellectus principiorum* este texto capital de las *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 15, a. 1, c.: «Comparatur ratio ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum: ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurre, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit; ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam indicandi. Unde, quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus, ex quo vim intellectuam habere dicuntur; et hoc secundum illum modum quem Dionysius, VII cap. de divin. Nomin., assignat [...] quia illud quod est superioris naturae, non potest esse in inferiori natura perfecte, sed per quandam tenuem participationem [...] Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte subiiciens potentiae habetint illud.» Pueden verse las páginas 510-12 de mi artículo citado en la nota anterior.

nor) de duda. En el complejo de creencias que subyacen a la «pregunta» y la hacen vitalmente posible, hay siempre creencias que no son «absolutamente firmes». ¿Alcanzará éxito mi pregunta? ¿Tendré yo la pervivencia necesaria para apropiarme efectivamente la respuesta? De este modo, con un complejo de «creencias», subyace también a la pregunta un hilo de incertidumbre, de inseguridad, de «difianza». Así, la pregunta es esencialmente una abertura al ser con la ambigüedad de una posible apertura al no-ser, a la «nada».

(Cap. II-III). El objeto o blanco de la pregunta que está a la base de la espera proyectiva humana es el alumbramiento de nuevas posibilidades de ser, la actividad quasi-creadora del hombre, que da a su espera proyectiva una abertura de infinitud. El margen de incertidumbre que afecta constitutivamente a la pregunta es la posibilidad del fallo, de la «nada». «Seamos con nuestras vidas —dice Aristóteles (7)— como arqueros que tienen un blanco». El riesgo de que nuestra pregunta quede en «nada» —comenta Lain— es la eventualidad de que el arco no posea la resistencia suficiente y se rompa. Es el momento de «difianza» que casi todas nuestras creencias llevan en su entraña, y que, como no destruye la creencia, no excluye la *fiducia*.

(Cap. II-IV). ¿A quién va dirigida la pregunta? Cuando no va dirigida a un «tú» personal (a un «a quién»), va dirigida a un «otro» (un «a qué»). Es el caso de la pregunta solitaria del investigador, del creador artístico o filósofo. Pero aun en este caso está implícita una relación yo-tú. El hombre que en soledad pregunta a «lo otro» revela una estructura coexistencial, porque la pregunta se hace en el ámbito coexistencial de la palabra. En un plano más profundo, el hombre que interroga a «lo otro», a «lo que hay», interroga siempre virtualmente a «lo que hace que haya». La pregunta en que la espera proyectiva humana consiste, se revela en su último horizonte como dirigida a aquel «Tú» absoluto que fundamenta la realidad y la hace «obsecuente», es decir, capaz de responder y de gratificar. En ese «Tú» —concluye Lain— tiene su postrer apoyo la «confianza» que hemos descubierto en el seno mismo de la pregunta.

(Cap. III-I). La espera humana es una «actitud» o hábito entitativo y una operación de la naturaleza primera (originariamente

(7) ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, I, I (1094 a 1).

dada) del hombre. Se podría decir que la espera, como hábito, es el hábito con que el apetito (entitativo, innato) de pervivir se da en el tiempo (en la condición *carnal* del hombre). Este hábito pertenece radical y primariamente al tono vital y tiene un carácter humano, personalmente biológico. Esta «espera vital» es inadmisibile. Aun el acto del suicidio sucede de algún modo en función de la «espera vital» (dirigida a un modo de ser que «no sea» esta vida). La espera-hábito se hace acto en la espera-pasión, que en todo caso se desarrolla en forma de proyecto, pregunta y operación.

(Cap. III-II). Dentro de esta estructura originaria, se dan modos diversos de la espera: la *expectación* (más pasiva, apoyada en la *virtus aliena*, aunque siempre proyectiva) y la *creación* (más apoyada en la *virtus propria*, pero nunca *creatio ex nihilo*), que se dirigen ambas a una *apropiación* de algo recibido («recreación», entificación de la realidad, ontopoesis). Atendiendo a la profundidad con que el hombre «se compromete» en su espera, ésta puede ser *espera inane* (que corresponde al obrar impersonalizado del hombre *banal*), *espera circunspectiva* (que se propone un «tener», en el sentido analizado por G. Marcel, y es característica de la actitud burguesa, de *l'homme clos* bergsoniano, que se apoya en la *virtus propria*) y *espera auténtica o radical* (que pretende el cumplimiento de una vocación, es decir, la realización del propio fondo personal, como cauce de nuestras posibilidades creadoras, en conexión con las creencias fundamentales de nuestra vida; vocación que implica elementos genéricos, universales —por donde se excluye un *situacionismo* extremo—, está abierta al «sumo bien», como plenitud eminente de todas las vocaciones posibles, y es capaz de mantenerse fiel a sí misma frente al peligro de muerte: *vivere non necessere*).

(Cap. III-III). La espera del *homo viator*, por cuanto se resuelve constitutivamente en proyecto y pregunta de una existencia temporal que es apetito radical (innato) de permanencia en el ser, implica una «fianza», que es tensión ambivalente de confianza y difianza, pudiendo predominar uno de estos dos polos. La *espera inane* confiada es *despreocupación* y la difiante es *disgusto*; la *espera circunspectiva* confiada es *optimismo* y la difiante es *desesperación* (que no es «no esperar», sino esperar con predominante temor de que «no será»). La *espera auténtica* es siempre (al menos implícitamente) una pretensión de perennidad en un orden tras-

cidente a la vida terrena y a la fama. La espera auténtica difiante será por ello *angustia* (enfrentamiento con la *nada* radical, que puede resolverse subjetivamente mediante la *desesperanza* animosa, capaz de proseguir el esfuerzo creador, en que, no obstante, la difianza nunca llega a ser absoluta). La decantación de la espera auténtica hacia la angustia o la desesperanza parece estar condicionada por la constitución psico-somática, por el mundo histórico-social a que se pertenece y por el tipo de la vida personal y de sus experiencias, pero es decisivo el influjo de la personal voluntad y libertad, que están relacionadas en una compleja relación circular de causa y efecto con las «creencias» personales. La libertad como *ejercicio* implica la libertad como *liberación* (enfrentamiento del hombre como *sujeto* con las cosas) y está últimamente radicada en la libertad como *constitución*, que es la implantación del hombre en el ser, como persona, y se constituye en la *religación* (Zubiri). La religación es el modo de relación trascendental (constituyente) del sujeto personal contingente al Absoluto, no simplemente equiparable a la relación trascendental del *ens per participationem*, en el sentido de «ente» («cosa»), en cuanto contrapuesto a «sujeto personal». La declinación de la fianza hacia el polo de la difianza, en la *espera auténtica angustiada*, viene de que el hombre, perdido en la multiplicidad de la vida y de la *personalidad*, no acierta a descubrir la simplicidad de su *personidad*, de su «ser persona», de su *religación*. En cuanto fianza de un ser personal, que se constituye en la religación, la fianza de la espera humana pide revolverse en *confianza*, por más que esta exigencia pueda venir a ocultarse en la multiplicidad de la vida, llegando a malograrse, aunque nunca a quedar totalmente acallada.

(Cap. III-IV). La *esperanza* (*esperanza natural*), en sentido técnico, es el «hábito de la segunda naturaleza» por cuya virtud la espera del hombre es confiante. Un hábito de la segunda naturaleza es un hábito que formalmente, en sí mismo, no le es dado al hombre de un modo originario, aunque virtual y exigítivamente pueda decirse originario. A la esperanza se contrapone la *desesperanza* o hábito de la espera difiante. Ni la confianza de la esperanza ni la difianza de la desesperanza son absolutas. Pero, exigítiva y radicalmente, es más esencial la conexión del hábito entitativo de la *espera* con el hábito de la *esperanza* que con el de la *desesperanza*. Lo que ocurre es que la esperanza misma (en cuanto acto de esperar, acto del hábito de la esperanza) es una forma

de la tensión «seguridad-inseguridad» *acentuada sobre el momento de seguridad.*

Los elementos básicos de la estructura antropológica de la esperanza son la espera y la confianza. La confianza o creencia en la posibilidad de lo esperado (en una posibilidad efectiva y lograda en el futuro) es el momento que eleva la espera a esperanza. Tiene una vertiente de expectación y pasividad y (si no quiere disolverse en «presunción») una vertiente de actividad, osadía y magnanimidad (en el sentido de la doctrina de Santo Tomás de Aquino). Tiene también un esencial componente de «inseguridad». Tiene —y esto es esencial y radical— una dimensión de «totalidad». La concreción de la esperanza en «algo» nos refiere ineludiblemente al «todo», porque el hombre (inteligencia «coligante», en expresión de Zubiri) está *en la realidad*, abierto por consiguiente a la radicalidad y a las conexiones totales. La verdadera esperanza implica una confianza fundada en la verdad. Esa fundamentación está abierta a una totalidad. El más concreto acto de confianza implica, en el plano más inmediato, una triple confianza en el cosmos, en la vida biológica y en los hombres, sin la que no sería posible. La genuina esperanza (la esperanza creadora) se halla ulteriormente abierta de una manera esencial a un «último fondo» de la realidad, que es fontanal y religante (Zubiri), envolvente o abaricante (Jaspers). De este modo, confiar es siempre, en último término, «fiar-con», y las oposiciones dicotómicas de Marcel, Le Senne y Bollnow entre «esperanza» y «esperanzas» se revelan unilaterales.

Laín insiste, con razón, en que no hay esperanza de «algo» que no suponga esperanza del «todo». Pero ¿es verdadera la recíproca afirmación de que no puede haber esperanza real y efectiva del «todo» (el «temple anímico esperanzado» de Bollnow, la «disponibilidad» a la esperanza de Marcel) sin la concreción en la esperanza de «algo»?

Ciertamente, la doctrina de San Juan de la Cruz sobre la unión con Dios por esperanza en el vacío de la memoria, reducida al estado de pura y desnuda potencia, cae más allá del problema antropológico de la esperanza natural, que es el que Laín estudia aquí. Pero, por otra parte, tampoco sería una respuesta adecuada la de que Dios contiene en sí eminentemente toda la perfección posible de los fines particulares, porque esa es otra cuestión enteramente diversa. El problema que ahora se plantea es, si no me

equivoco, este otro: ¿Puede una esperanza *natural* tener por objeto directamente a Dios, sin pasar a través de algún término finito de esperanza concreta, *desde* el cual se refiera a Dios?

Sin duda, hay graves razones para responder negativamente. Si el objeto de la esperanza natural genuina —dice Laín— es siempre, en su trasfondo, trascendente, lo es como término *de referencia* contenido en los bienes concretos que son objeto de mi humano proyectar: no como un «más allá» sobreañadido, sino como un fundamento ínsito en el objeto de mi esperanza; como una «trascendencia aquendizada» en una «aquendidad trascendente», según la densa expresión de Laín. Por eso, «*la esperanza genuina es el hábito psicológico en que de modo afirmativo se expresa tempóreamente la religación del hombre*» (pág. 555). La plenitud de ser a que se dirige últimamente toda esperanza genuina (y que, desde un punto de vista subjetivo, tiene el nombre de «felicidad», en el sentido radical y metafísico de la «eudaimonía» de los griegos, distinto del concepto banal y empírico de «dicha»), tal *plenitud de ser* es siempre el sumo bien». Por eso el dinamismo del esperar humano es siempre inagotable. Pero el «sumo bien», por definición infinito, no puede darse para el hombre finito sino como participación de un Sumo Bien» trascendente, que envuelve y fundamenta «todo posible ser». Es natural y forzoso en el hombre abrirse a lo tras-natural. El «Sumo Bien» (que es, por definición, el bien coparticipado por todos en eterno «convivio»); es —como ha dicho Marcel— inimaginable, y el hombre se halla proyectado hacia una trascendencia que no puede él mismo proyectar. Pero, sin embargo, no podría el hombre esperar esa misma trascendencia (su plenaria realización en la existencia trascendente), si no pudiera concebirla de algún modo (concebir no es imaginar). Y ese concepto natural (analógico) del Bien Sumo, precisamente por ser analógico, hace referencia necesariamente a las imágenes con que me represento los «algos» particulares de mi esperanza.

En todo caso, si se atiende al *movimiento total de la esperanza* del hombre, es incuestionable la doble afirmación de Laín: no hay esperanza de «algo» sin la esperanza del «todo» (por lo menos en la esperanza genuina y creadora), ni hay esperanza del «todo» sin una concreción en algo». Aun en el orden sobrenatural, el movimiento total de la esperanza —opuesta a la *presunción*— es el de la esperanza de una salvación de Dios en Cristo

mediante el gratuito don de una fe que obra libremente en virtud de la caridad. Esto desde el punto de vista del desarrollo temporal de los factores sobrenaturales en la *historia* personal y responsable de cada redimido adulto. Porque, desde el punto de vista de la iniciativa absolutamente trascendente y simplemente eterna de la acción creadora y restauradora de Dios, queda siempre intacta la absoluta gratuidad del beneplácito divino, como fuente única e indivisible de todo el proceso de la salvación y de cada uno de sus momentos en el total cumplimiento de la esperanza cristiana.

La doctrina tradicional ha visto en la voluntad el *sujeto* de la esperanza (el sujeto *ut quo*, la facultad en que inmediatamente se sustenta la esperanza). Esto es verdad, puesto que la esperanza es «movimiento del ánimo hacia un bien futuro», pero puede no ser toda la verdad. A la esperanza pertenece constitutivamente —Láin lo ha demostrado en sus certeros análisis— un momento de «confianza», que implica un elemento de orden cognoscitivo (la «creencia» en la posibilidad concreta y efectivo logro del bien que se espera *esperanzadamente*). Quizá lo constitutivo de la esperanza, como espera *confiada*, sea, más que esta «creencia» en sí misma, una cualificación o coloración del «movimiento del ánimo», de ella resultante.

Para completar la doctrina tradicional, Láin se fija en otro aspecto del problema de la esperanza. Es *todo el hombre* con todas sus estructuras quien *espera*, porque todo el hombre, en su existencia terrena y temporal, es *movimiento hacia el futuro*. Esto es incuestionable si lo referimos a la *espera*. Respecto de la *esperanza*, en cambio, en cuanto espera *confiada*, parece que su acto y su hábito ha de referirse a las facultades superiores del hombre. Sí, pero estas facultades no existen abstractamente. El hombre es inteligencia sentiente y en esa inteligencia radica su apetito volitivo. Y, aunque la inteligencia del hombre sea capaz de trascender lo sensible, está marcada, como muy bien ha subrayado Zubiri, por su originaria radicalidad corpórea, en cuanto que el alma *espiritual* humana existe originariamente *ad exigentiam* de un proceso de desarrollo *biológico*, el de la constitución del animal *humano*. Por eso, en un sentido concreto y complejo, se puede decir que la *esperanza* misma, como hace Láin, que es «el hombre» el que espera *con* su apetito sensible y su volutad, *con* su *inteligencia* y su memoria, e incluso *con* su cuerpo (que aspira a la

inmortalidad) y con el juego de las estructuras funcionales neuroendocrinas. Podría decirse, tal vez, que la esperanza, en cuanto acto de espera *confiada*, está condicionada por la totalidad de las estructuras del hombre, pero pertenece formal e inmediatamente a las facultades superiores, en las que, no obstante, es el hombre todo el que esperanzadamente espera. (El *hombre todo*, en una unidad sustantiva de dinamismo, que puede no quedar recogida en toda su riqueza real por la clásica fórmula: espera *todo* el hombre *ut quod*, si los términos *ut quod* y *ut quo* se contraponen demasiado radical y abstractamente). Este punto de vista queda confirmado por la corrección aportada antes por Laín (pág. 552) a las afirmaciones de Marcel y Bollnow, quienes hacen de la «esperanza» un elemento constitutivo del ser del hombre: «la estofa de que está hecha nuestra alma», su «último fundamento». La «estofa» y el «último fundamento» de la vida *in via* —afirma Laín— no es la esperanza (*espérance*), sino la espera (*espoir*).

Laín se ha referido repetidamente a una estructura triádica del dinamismo originario del ser humano, que es constitutivamente pístico, elpídico y filico. Esto representa una novedad frente a la concepción dicotómica de la estructura operativa fundamental del espíritu humano (cognoscitivo-apetitiva), tal como aparece, por ejemplo, en Santo Tomás de Aquino. Se trata, a mi juicio, de una profundización fecunda. La estructura cognoscitivo-apetitiva se identifica de modo más constitutivo y radical con el ser que es el hombre (con la «estofa» de que el alma está hecha), si se considera al ser humano abstractamente. Pero, como muy bien dice Laín, la espera entitativa u ontológica es (con respecto al apetito innato de ser que se identifica con el hombre mismo) un hábito entitativo de la primera naturaleza *en la existencia temporal* del hombre. El apetito innato de ser y la total estructura cognoscitivo-apetitiva, en cuanto existentes temporalmente, están inexorablemente marcados por el hábito entitativo de la *espera*. Y, como al hombre le es esencial (al menos exigítivamente) constituirse *temporalmente* en la existencia (la eternidad no es para el hombre un estado originario, sino un *status termini*), resulta que el hábito de la *espera*, en cuanto hábito entitativo de la estructura cognoscitivo-apetitiva *en la existencia tempórea*, es realmente uno de los elementos originarios de la «estofa» del hombre. Cierto que el hombre es un ser abierto a la trascendencia y destinado a una inmortalidad personal. En la existencia del hombre allende el tiempo, la

«espera» habrá quedado absorbida con la temporalidad misma. Pero ni aun entonces desaparecerá pura y simplemente del hombre la huella ontológica del hábito de la *espera*, porque el hombre beatificado será siempre y para toda la eternidad *un ser itinerante que ha llegado*, un ser a quien el término de su espera (objeto de su esperanza) se le ha cumplido.

Láin se ocupa del carácter esencialmente coexistencial e incluso cósmico de la esperanza, orientada siempre de algún modo hacia el Sumo Bien. Estudia también brevemente la ascética de la esperanza, de la que sus momentos sustanciales *la prueba, el sacrificio* como forma suprema de *la resignación* o «apropiación» del fracaso en orden a un «renacimiento» (dialéctica de «mortificación» y «vivificación»), *la creación y el enfrentamiento con la muerte*, forma suprema de prueba y sacrificio, contraste definitivo de nuestras creaciones y esperanzas.

(Cap. III-V). Al terminar el grandioso edificio de su antropología de la esperanza, Pedro Láin Entralgo, este gran filósofo católico, encuentra que la esperanza natural, que «sólo puede ser genuina siendo religiosa» (es decir, que está constitutivamente abierta a lo «trans-natural», a la religiosidad natural), se abre por su propio dinamismo a la pregunta sobre el modo histórico y real de las posibilidades de acceso al «Sumo Bien». La respuesta histórica a esta pregunta es la *beata spes* del Cristianismo. Lo que se ofrece al hombre no es una «sublimación» o «coronación» de la esperanza natural, sino la elevación puramente gratuita a una beatitud estrictamente «sobrenatural», ante la que cualquier anhelo o esfuerzo natural es absolutamente irrelevante, pero que viene a colmar —más allá de toda previsible esperanza— los más íntimos deseos, nostalgias y presentimientos del hombre.

JOSÉ M.^a DIEZ-ALEGRÍA, S. J.

R É S U M É

Pedro Láin Entralgo dans son ouvrage "La espera y la esperanza" entre pleinement dans le domaine de la littérature philosophique universelle comme spécialiste de première ordre. Dans une investigation historique de grande étendue, Láin étudie le

thème de l'espérance dans Saint Paul, Saint Augustin, Saint Thomas d'Aquin, Saint Jean de la Croix, Frère Louis de Grenade, Frère Louis de Leon, Quevedo, Montaigne, Bossuet, Suarez, Arriaga, Luther, Calvin; la moderne théologie dialectique protestante (Barth, Bultmann), Descartes, Condorcet, Kant, Schelling, Hegel, Comte, Marx, Leopardi, Baudelaire, Heidegger, Marcel, Sartre, Le Senne, Bollnow, Brednow, Plügge, Charles, De Lubac, Pieper, Carré, Müller, Danielou, Thils, Dubarle, v. Balthasar, De Chardin, Unamuno, Machado, Ortega et la poésie espagnolle actuelle. Les résultats de cette investigation ont été positifs. L'homme pour être homme, doit attendre avec une espérance authentique partant de l'analyse biologique de l'attente animale et anthropologique de l'espérance humaine. L'espérance humaine est une habitude entitative de la nature première, qui a ses racines dans la temporalité de l'homme. L'espérance est l'habitude de l'espérance confiante. L'ouvrage de Lain, valable en tous ses éléments, est une approfondissement très importante de la philosophie éternelle. Il nous présente une structure anthropologique ouverte à toutes les intégrations postérieures de la Théologie Catholique.

S U M M A R Y

Pedro Lain Entralgo's "La espera y la esperanza" puts him into the realm of universal philosophical literature as a first rank specialist. In a wide historical survey, he deals with the theme of expectation in St. Paul, St. Augustin, St. Thomas Aquinas, St. John of the Cross, Friar Luis of Granada, Friar Luis of Leon, Quevedo, Montaigne, Bossuet, Suarez, Arriaga, Luther, Calvin; in the modern dialectic protestant theology (Barth, Bultmann), Descartes, Condorcet, Kant, Schelling, Hegel, Comte, Marx, Leopardi, Baudelaire, Heidegger, Marcel, Sartre Le Senne, Bollnow, Brednow, Plügge, Charles, de Lubac, Pieper, Carré, Müller, Danielou, Thils, Dubarle, v. Balthasar, de Chardin, Unamuno, Machado, Ortega and present day Spanish poetry. The conclusions of this survey are positive. Man, in order to be a man, ought to expect with real expectancy, opened to transcendency. Lain studies the expectation systematically, starting from the biological examination

of the animal, anthropological hope of human expectation. Human expectation is an entitative tendency of the very human nature, deeply rooted in human temporality. Expectation is a tendency of reliant expectation. Lain's work, valid in all its elements, dives into the eternal philosophy. He displays an impressive anthropological structure, consciously left open to further Catholic Theology integration later on.