

LA ESPERANZA CRISTIANA HOY

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

Este año de 1998 ha sido dedicado, en el ciclo de temas que el Santo Padre ha indicado como parte de la fase de preparación inmediata para la celebración del Gran Jubileo del año 2000, a la atenta consideración de la Persona y la acción del Espíritu Santo. Entre las realidades que el Papa refiere como particularmente relacionadas con este tema, se encuentra la virtud de la esperanza: "los creyentes serán llamados a redescubrir la virtud teologal de la esperanza, acerca de la cual «fuisteis ya instruidos por la Palabra de la verdad, el Evangelio» (Col 1, 5). La actitud fundamental de la esperanza, por una parte, mueve al cristiano a no perder de vista la meta final que da sentido y valor a su entera existencia y, por otra, le ofrece motivaciones sólidas y profundas para el esfuerzo cotidiano en la transformación de la realidad para hacerla conforme al proyecto de Dios" (*Tertio Millennio Adveniente*, n° 46). Por estos motivos, ofrecemos a nuestros lectores el siguiente artículo del R.P. Cornelio Fabro, publicado en 1972 y recopilado, con otros muchos artículos de diversos temas teológicos y pastorales, en *Momenti dello Spirito* (Assisi 1983).

La situación de la problemática sobre la esperanza ha sufrido en estos últimos años una extraña inversión (*capovolgimento*) radical: desde su desaparición que parecía total y definitiva por obra del principio de inmanencia desembocado en la horizontalidad del ser -como ser-en-el-mundo- y por tanto en el ateísmo radical, se asiste hoy un poco en todos lados a la recuperación de la dimensión de la esperanza como el refugio extremo de la conciencia luego de la proclamación de la «muerte de Dios», de la secularización, de la finitud del ser, de la estructura negativa de la libertad, de la contestación radical y cosas semejantes. Una continuación del "principio-esperanza" según el teórico marxista Ernst Bloch y de la "teología de la esperanza" según el teólogo luterano Jürgen Moltmann, que debería hacer esperar positivamente sobre la recuperación de aquel fondo de trascendencia del cual el hombre tiene necesidad para no desplomarse en la nada y que permita al cristiano fijar su deseo más allá de las sombrías figuras del mundo y de la vida que escapa.

DIÁLOGO

Para el pensamiento clásico los eventos del mundo están regidos por las leyes de la necesidad en la cual el “fato” (*moira*) domina soberano; desde el fondo inagotable de la oscura e ingénita realidad de la materia emergen las formas del devenir según la repetición infinita de la ley del “eterno retorno de lo semejante”, de frente a la cual los mismos dioses se declaran impotentes; la llamada “Providencia” (*prónoia*)¹, que se vuelve luz en los sistemas post-socráticos no es otra cosa que la elevación a racionalidad de este insondable círculo de necesidad que rodea el mundo y el hombre en el mundo transportándolo hacia el río del olvido que lo arroja en el Hades. Por esto San Pablo recuerda a los primeros cristianos que cuando estaban en el paganismo estaban *sin esperanza y sin Dios en el mundo* (Ef 2,12), y como los demás, que no tienen esperanza (1 Tes 4,13).

En el profundo pesimismo cósmico del hombre griego permanecía el resplandor inextinguible de la dignidad del hombre², pero ella se transfería en el valor de lo universal, en la perennidad de la especie y en la inmortalidad de la memoria que es la fama y gloria que los afortunados dejan aquí mientras que también ellos caen en la muerte de la cual no hay retorno. Las acciones de los singulares, oscuros o famosos, surgen y caen en el ocaso en el breve segmento de su aparecer, sin dejar huellas de sí y presas de la contingencia y del acaso: así necesidad y casualidad reducen y disuelven todas las manifestaciones de lo real. Se podría decir que aquí la libertad se disuelve en la inmanencia cósmica. Por esto el genio de la muerte, como ha ilustrado Lessing, tiene junto a la tumba cerrada la antorcha derribada.

Pero Cristo ha vencido la muerte y el cristianismo a su vez ha volteado, e incluso dado vuelta, esta prospectiva de radical desesperación

¹ Cf. BEHMAN - WURTHWEIN, *prónoia*, en: G. KITTEL, *Theolog. Wörterbuch z. Neuen Testament*, Stuttgart 1942, Bd. IV, p. 1003 ss.

² Como en las otras partes, en los puntos de mayor tensión metafísico, también aquí es Heráclito quien se acerca con mayor osadía a la verdad cristiana cuando escribe: “Si el hombre no espera lo inesperable, no lo encontrará, porque tal cosa es inencontrable e inaccesible”. Diels 22 B 18; Bd I, p. 115, 9-10.

mediante los dos puntos fundamentales: la creación, que obra la victoria sobre el fondo negativo de la materia increada, y la Encarnación, que vence lo negativo, o sea, el pecado de la libertad finita, elevando al hombre a la esfera de la posibilidad de la salvación. La necesidad cósmica cedía así el puesto a la creación libre de Dios; la contingencia de los eventos humanos era superada, por una parte en el plan de salvación dispuesto por Dios al inicio de los tiempos y realizado en Cristo en la plenitud de los tiempos, y por otra parte el hombre con su libertad, movida y sostenida por la gracia, podía con la fe en el Verbo, entrado con la Encarnación en la historia humana, liberarse del pecado y vencer la muerte con la esperanza en la vida eterna.

El pensamiento moderno a su vez ha vuelto a sumergir en la nada el horizonte cristiano de la esperanza no ya mediante la inmanencia cósmica sino mediante aquella que podría designarse como la inmanencia de la libertad humana fundada en sí misma, es decir, mediante la exaltación de aquella libertad positiva que había sido (como reconoce Hegel) descubierta por el Cristianismo y que el pensamiento moderno ha hurtado desligándola³ de su fundamento. En la aflicción por positivizarse en sí misma como totalidad omnicomprendiva, la libertad moderna se ha diluido en la posibilidad para fundarse en la nada: por esta razón, Heidegger sostiene que la esencia del destino en el pensamiento moderno es el nihilismo. Este es el mundo en el cual el cristiano hoy está llamado a interrogarse sobre la esperanza. Veámoslo en sus hitos fundamentales.

La desaparición en el mundo moderno de la esperanza cristiana, en el sentido de la pérdida de la trascendencia doble ahora indicada, ha sido obtenido en varias direcciones y a niveles siempre más profundos de radicalización de la fundación de lo real y de la libertad: como totalidad en acto en los sistemas racionalistas, como espontaneidad inmediata en el empirismo, como libertad a priori en Kant y en el idealismo, como identidad de ciencia y verdad en el positivismo, como dialéctica de hombre y sociedad en el marxismo y de existencia y libertad en el

³ Literalmente: "levando el ancla" (*disancorandola*) [N.del T.].

DIÁLOGO

existencialismo, para terminar (y podría ser el fin del mismo género humano) con el avanzante dominio de la técnica que ya ha subyugado la misma ciencia, y con ella la política y la ética, y está reduciendo el hombre a instrumento del cosmos, condenado a la trascendencia espacial en la fuga del cosmos. Ahora bien, la raíz responsable de esta incumbente catástrofe, destino de dispersión cósmica -de la cual no se ve cómo sea posible volver atrás-, es precisamente el principio de inmanencia.

* * *

Hay inmanencia e inmanencia: también el pensamiento clásico conoce la inmanencia, pero el pensamiento moderno reivindica un nuevo concepto de la inmanencia que ha señalado un nuevo punto de partida del pensamiento, que debería justamente ser definitivo para la fundación de la reflexión especulativa. También para el pensamiento clásico el conocer era un proceso inmanente, e incluso todo proceso vital, en cuanto que toda acción de los vivientes brota del interior del principio vital y en él tiene su cumplimiento como perfección de sus facultades operativas, debe ser llamado inmanente y esto en contraste con los procesos de devenir en el mundo orgánico que son de simple transformación. La inmanencia del pensamiento clásico indica en el viviente el "incremento en sí mismo" (*De Anima*, II, 4, 417 b 7).

En el pensamiento moderno, en cambio, la inmanencia es constitutiva y fundante respecto del ser. Se trata, según la fórmula más simple, de que mientras en el realismo es el ser, su darse y presentarse a la conciencia, lo que funda y lleva al acto a la conciencia misma, la cual se vuelve por esto conciencia del ser y configura la verdad como conformidad con el ser; en el pensamiento moderno -gracias a la duda radical- la conciencia inicia con y desde sí misma, desde el propio acto de "cogitare", de modo que el ser expresa el ser-en-acto de la conciencia, se identifica con su actuarse y se configura según el modo

que se atribuye a su actuarse⁴. Es la identidad de ser y pensar, como ha afirmado Hegel, de pensar y querer como ha precisado Heidegger después de Schopenhauer y Nietzsche. Una de las fórmulas más explícitas y sintomáticas es la de Fichte: “La naturaleza racional es precisamente en cuanto se pone como ente (*essente*), es decir, en cuanto llega a ser consciente de sí misma. Todo ser tanto del Yo como del No-Yo es una determinada modificación de la conciencia y *sin una conciencia no hay ningún ser*”⁵. Es lo que Hegel llama la superación del “desdoblamiento supremo” (*die höchste Entzweiung*) y por consiguiente la resolución del particular en el Todo y de Dios en el mundo de la naturaleza y de la historia (*das Wahre ist das Ganze, das Äussere ist das Innere*). La inversión destructiva realizada por el pensamiento moderno es tanto más radical en cuanto ella, sobre todo con Fichte-Schelling-Hegel, ha pretendido asimilar -y por esto mistificar- la libertad y la salvación cristiana en el interior de la claridad del logos y del ímpetu creativo de la libertad. La fórmula de esta mistificación no es otra que la oposición misma entre la trascendencia cristiana y el trascendental moderno:

a) el pensamiento moderno se fundamenta en el principio del *trascendental*, el Cristianismo, en cambio, se funda sobre el principio de la *trascendencia*: el trascendental es el *Yo pienso*, o bien la Conciencia y el Pensamiento en general, e indica que el ser es y debe ser fundado únicamente a partir de la conciencia, de la presencia de conciencia. Por esto el hombre está encerrado en el círculo de la razón que hace del presente la convergencia del Todo y del Absoluto donde la esperanza se vuelve vacía veleidad de lo inauténtico, como afirma Spinoza: “La esperanza no es otra cosa que la inconstante alegría nacida de la imagen de la realidad futura, o pasada, acerca de cuyo acaecer dudamos”⁶. No

⁴ Cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Ed. Studium, t. II, Roma 1969, p. 1009ss.

⁵ J.G.FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, Einleitung; Medicus, II, p. 6.

⁶ “Spes namque nihil aliud est quam inconstans laetitia orta ex imagine rei futurae, vel praeteritae, de cuius eventu dubitamus” (SPINOZA, *Ethices*, Pars III, Prop. XVIII, Scol. II; Gebhardt II, p. 155).

DIÁLOGO

hay lugar para la esperanza cuando el tiempo es un modo de la eternidad y el amor del hombre por Dios no es más que el amor de Dios por sí mismo *sub specie aeternitatis*⁷.

b) La filosofía moderna desarrolla el *contenido* del pensamiento en el interior de la unidad de conciencia: ella tiende por círculos siempre más concéntricos a la cerrazón de todo horizonte de trascendencia, y por esto de la religión, primero en los límites de la Razón pura con Kant y luego con Feuerbach en la expulsión definitiva de la misma dimensión religiosa en cuanto “la esencia de la teología es la antropología”⁸. Es el último paso del *cogito* en la reducción a su fundamento como *cogito me cogitare*, esto es, como disolución del ser en la posibilidad de la subjetividad del hombre terreno y mundano.

c) La conclusión de semejante resolución de la verdad en la subjetividad humana es la historicidad radical -afirmada por la filosofía contemporánea- del ser como realidad del tiempo que se actúa dentro y mediante el tiempo, estrechada en los vínculos del tiempo como el antiguo fato. Podemos decir entonces que esta conciencia que se da como intrínsecamente finita, en cuanto revela un mundo intrínsecamente finito, es la fórmula última del principio de inmanencia: el hombre inmanente al tiempo, o sea, a la propia nada de ser. De este modo el *Dasein* de Heidegger como *In-der-Welt-sein* corresponde al *homme* que es la *inutile passion* de Sartre⁹. Se ha pasado por tanto en el pensamiento de la inmanencia metafísica del panteísmo spinoziano-idealista de Spinoza-Hegel, a la inmanencia gnoseológico-fenomenológica de Kant-Husserl para terminar con la proclamación de la finitud del ser -como ser para el final, ser para la muerte...- de Heidegger-Sartre-Merleau Ponty...¹⁰ en el

⁷ SPINOZA, *Ethics*, Pars V, Prop. XXVI; ed. Gebhardt II, p. 302.

⁸ FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § I, 1843; S.W., Stuttgart 1904, Bd. II, p. 245.

⁹ Cf. J.P. SARTRE, *L'être et le néant*, espec. P. II, cap. 2 (*la temporalité*) y cap. 3 (*la transcendence*), pp. 150 ss., 220 ss.

¹⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Zweiter Abschnitt: *Dasein und Zeitlichkeit*, I. Kap.: *Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum*

nuevo reino de Cronos que vuelve a devorar a sus hijos.

Es cierto que Heidegger en una nota, que me parece inadvertida tanto por los seguidores como por los críticos de su pensamiento, afirma que su analítica de la realidad humana (*Dasein*) orientada sobre el “cuidado” o preocupación (*Sorge*) ha surgido de una interpretación de la antropología agustiniana, es decir, greco-cristiana, con referencia a los fundamentos de principio que habían sido alcanzados en la ontología de Aristóteles¹¹. Se trata ciertamente de un Agustín leído e interpretado, y laicizado, como ha sido laicizado de vez en cuando por Heidegger incluso el texto bíblico.

* * *

Heidegger se había detenido ante un mundo *sin* esperanza. Más coherente con la negatividad del principio de immanencia, Sartre ha proyectado un mundo, en su obra filosófica, y descrito el hombre en su producción literaria, *contra* la esperanza en la imposibilidad de toda comunicación entre el *en sí* y el *para sí*. Desde la rarefacción de total abstracción del *amor intellectualis* de Spinoza, hasta la declaración de Feuerbach de que el hombre es el Dios del hombre, se ha llegado a la proclamación del vacío del hombre de Sartre y de la lucha de clase, o sea, de la oposición del hombre contra el hombre del marxismo. Pero de aquí, justamente de la proclamación del hombre a una dimensión, han surgido nuevos proyectos de esperanza.

Así, Albert Camus declara haber escrito *L'homme revolté* para denunciar la insostenibilidad del historicismo puro de Marx y de Hegel [...] Para Camus la revuelta metafísica del pensamiento moderno es la destrucción de la metafísica que seculariza las virtudes teologales del Cristianismo -fe, esperanza, caridad- en las dimensiones de la historia del hombre en las cuales se realiza su libertad: la muerte de Dios es la

Tode, p. 235 ss.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 9; Halle a.S. 1927, p. 42 ss.

DIÁLOGO

condición para el surgir del superhombre: “Hay libertad para el hombre sin Dios, tal como lo imagina Nietzsche, es decir, solitario. Hay libertad plena cuando la rueda del mundo se detiene y el hombre dice sí a lo que es. Pero lo que es deviene. Es necesario decir sí al devenir”¹². Pero, según Camus, Nietzsche debía pasar de la afirmación de una voluntad de poder individual a la afirmación de una voluntad de poder total mostrando que su humanitarismo aristocrático no era más que un Cristianismo privado de justificación superior. No es mejor para Camus la solución profética de Marx que proclama la fe en el devenir con el advenimiento de la sociedad sin clases. Es Nietzsche quien ha sido, en cambio, profeta, según Camus, cuando escribió: “El socialismo moderno tiende a crear una forma de jesuitismo secular, para reducir todos los hombres a instrumentos”¹³. De todos modos, tanto para Nietzsche como para Marx el más allá de la esperanza se transformó en el “más tarde” de la historia.

La posición de Camus es sintomática y se puede reducir a la tesis: si el punto de llegada del pensamiento moderno es el nihilismo y si la libertad respira solamente en este vacío, está prohibido al hombre esperar incluso la muerte porque ya está muerto, o, según la expresión de Kierkegaard, muere continuamente su muerte sin morir jamás. Y sin embargo el mismo Camus iniciaba una colección literario-filosófica con el editor Gallimard, intitulada *Esperanza* con el siguiente programa que pretende ser una rebelión a tamaña desesperación. “Nosotros estamos en el nihilismo. ¿Se puede salir del nihilismo? Es la cuestión que nos aflige. Pero nosotros no saldremos haciendo como si ignorásemos el mal del momento o decidiéndonos a negarlo. La única esperanza es, por el contrario, la de calificarlo, y hacer el inventario para encontrar la curación para el fondo de la enfermedad. Esta colección es justamente un inventario. Y es precisamente porque es un inventario por lo que ella tiene derecho a llevar su título. Se encontrarán reunidas las obras de imaginación y del pensamiento que, directamente o no, pongan el

¹² A. CAMUS, *L'homme révolté*, II; Ed. Gallimard 1965, p. 487.

¹³ A. CAMUS, *Op. Cit.*, p. 488.

problema de la época. Ellas podrán ser de inspiraciones y de voluntades diferentes, firmadas por autores muy jóvenes o muy ancianos. Podrán consagrar el nihilismo o intentar su desaparición. Pero, todas ellas formarán una conciencia común, testimoniarán un mismo esfuerzo para definir o sobrepasar la contradicción mortal en la que nosotros vivimos. Si el tiempo ha llegado en el que debemos elegir, esta necesidad misma es un progreso. Reconozcamos, pues, que es el tiempo de la esperanza, aún cuando se trate de una esperanza difícil. A su manera, que es simple, y en su lugar, que es modesto, esta colección puede ayudar, a un tiempo, a denunciar la tragedia y a mostrar que la tragedia no es una solución ni la desesperación una razón. Las pruebas [son] necesarias, depende de nosotros que lleguen a ser promesas”¹⁴. Entonces, ¿una esperanza de esperanza?

El desafío lanzado por Camus a la pseudo-esperanza del marxismo ha sido recogido por el marxista disidente E. Bloch en su obra mayor: “El principio-esperanza”¹⁵. Bloch es un escritor diluido que intenta abarcar todas las dimensiones de la conciencia y el despliegue del entero curso de la historia: su proceder, sin embargo, es más por señales e indicios que mediante perspectivas netas y tomas de posición decisivas. El punto de partida de su interpretación del hombre parece ser un oscuro impulso inmediato de desarrollo que permea la sustancia primordial que es la materia, algo análogo por ende al *conatus* spinoziano que es también -o puede ser visto- el núcleo de las fantasías evolucionistas de Teilhard de Chardin. Este es el principio cósmico, *Urgrund* y *Ursprung* como *Weltgrund*, y no por casualidad son evocados con Spinoza entre otros también Anaximandro y Giordano Bruno (§ 41, p. 993 ss.). Este principio oscuro primordial es indicado por Bloch con el término propio de “hambre” (*Hunger*) que recuerda el ser-nada hegeliano y es interpretado como principio cósmico primordial que progresa de etapa en etapa hasta las formas más evolucionadas de la conciencia: es, por ende,

¹⁴ A. CAMUS, *L’homme révolté*, ed. Gallimard 1952 (contratapa).

¹⁵ E. BLOCH, *Das Prinzip-Hoffnung*, 2 Bde., Surkamp Verlag, Frankfurt a.N. 1959.

DIÁLOGO

como el hombre cósmico de los gnósticos que lleva en sí todo el futuro, la materia prima pasiva y activa, futurible y futurante a un mismo tiempo.

Bloch también aquí, como en otras partes, recurre a la terminología teológica y distingue una *spes quae*, esto es, objetiva de contenido, y una *spes qua*, esto es, del acto. La esperanza subjetiva es segura y cierta de sí, incluso si la esperanza objetiva, es decir, su contenido, en la mejor de las hipótesis es solamente probable. Por esto Bloch insiere su concepción en el surco de las “utopías”, es decir, de las concepciones escatológicas que proyectan la verdad del ser del hombre en el mundo en un futuro histórico del cual el hombre es espera, tarea y protagonista. En este devenir, por tanto, lo posible debe realizarse en completa satisfacción del ser humano. Esta es la tarea de la *sozialistische Humanisierung* que será la verdadera “patria” del hombre. Una esperanza, no obstante, que está fundada únicamente sobre la fe del hombre, como en Feuerbach al cual parece retornar Bloch; una esperanza como trascendencia en el tiempo, del tipo del “todavía no” heideggeriano que es un *conatus* de transcendimiento sin trascendencia, no sólo porque [se halla] sin Dios y sin vida futura, sino también porque [está] condicionado por el advenimiento del colectivismo marxista.

Al “Principio-esperanza” del materialista Bloch el teólogo protestante J. Moltmann ha opuesto la “Teología de la esperanza”, o sea, la escatología cristiana: él justamente insiste sobre la mediación de fundamento que ejerce en la esperanza cristiana la Persona de Jesús de Nazareth sin la cual la relación del hombre con Dios no puede adquirir consistencia y realidad existencial. Para el Cristianismo toda la creatura se halla en espera del futuro de Dios en Cristo crucificado: este mundo no es el cielo de la autorrealización según el optimismo idealista, ni es tampoco el infierno según la acusación del existencialismo de izquierda y según el mismo marxismo. Es el tiempo de la diáspora; es la simiente de la esperanza, de la aceptación y del sacrificio ya que este tiempo está en el horizonte de un nuevo futuro. La tarea de la comunidad cristiana es de

abrir a él el horizonte del futuro de Cristo crucificado¹⁶. Una oportuna advertencia sustancial que para un católico debe ser inserida en la economía propia del orden sobrenatural, y por ende sobre el fundamento -según el principio paulino- de la virtud teologal de la fe en sus dimensiones no sólo subjetivas (*fides qua*) de la libertad del acto sino también en las dimensiones objetivas del contenido que la fe (*fides quae*) transmite a la esperanza, y de la autoridad visible del Magisterio que garantiza la verdad de presencia histórica y la validez de la hermenéutica de tal contenido.

* * *

Así, en la teología católica la esperanza se enraíza en la fe y florece mediante la caridad con el abandono de la voluntad del hombre a la voluntad de Dios en el soportar las tribulaciones de la vida, en la lucha contra el pecado y el error, y en el estímulo de los castos pensamientos y de los deseos ardientes de la vida eterna; en efecto, según la admirable y profunda fórmula de Santo Tomás "... la caridad es la forma, el motor y la raíz de todas las virtudes". Y la razón es porque la caridad tiene por objeto a Dios mismo tal como es en Sí mismo, en cuanto es nuestro sumo Bien y por tanto nuestro fin último beatificante, para la consecución del cual concurren todas las otras virtudes morales y sobre todo las virtudes teologales de la fe y de la esperanza que consideran al *homo in statu viatoris*, es decir, en la lucha contra la duda y en la soportación de las tribulaciones de la existencia que culminan en el horror de la tentación y en la angustia de la muerte. La función de *forma, motor et radix* de todas las virtudes confiere a la caridad aquella que Santo Tomás llama con bellísimo ímpetu místico su dignidad de "madre": "Se dice madre a aquella que recibe y concibe en sí, y por esto se llama a la caridad madre de todas las virtudes; y por la misma razón se le llama raíz de las virtudes"¹⁷. También la esperanza informe, privada

¹⁶ J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, 7ª ed., München 1968, 312.

¹⁷ Q. De Caritate, a. 3. También en la *Summa Theologiae*: "La caridad

DIÁLOGO

de la caridad, puede sostener al hombre en la lucha por el bien, pero es más frágil y sujeta en mayor grado a las sacudidas del desánimo, así como lo está la fe informe a los soplos e insidias de la duda. Con la caridad el hombre se transforma en amigo de Dios: "Por esto, al venir la caridad, la esperanza se vuelve más perfecta, ya que máximamente esperamos de los amigos"¹⁸. Y también porque la caridad une a Dios como el fin último que es la *fruitio Dei*, y por esto corresponde a ella el dominio y el impulso a todas las dimensiones intencionales de la vida del espíritu.

Profundo -a diferencia de la perspectiva unívoca de la fe protestante que abre y cierra en sí toda la vida sobrenatural- es el misterio de la esperanza en la esfera existencial según la doctrina católica mediante la distinción precisa de su objeto, respecto a la fe y a la caridad, y el doble plano existencial de sus actos como también para la fe, es decir, fuera del ardor de la caridad en el pecador y mediante el ímpetu de la caridad en el alma en gracia, la cual ya pregusta de cualquier modo la *fruitio Dei* que está reservada a la vida eterna. Pero sobre esta *circulatio mirabilis* de las tres virtudes teologales y sobre la fenomenología teológica en particular de la esperanza, queda todavía mucho por decir. Quizás sería preciso iniciar alguna investigación analítica en la literatura mística, sobre todo en los tratados y en las cartas de los grandes contemplativos y de las almas dotadas de particulares dones y cualidades introspectivas de la vida espiritual.

Bajo este aspecto, me parecen muy tenues los resultados de la *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance* de G. Marcel, donde el significado y la obligación de la esperanza no parece que vaya más allá de *espérer en* en la relación de disponibilidad entre hombre y hombre, es decir, en el plexo de un nosotros genérico

se dice que es fin de las otras virtudes porque ordena todas las otras virtudes a su fin. Y porque madre es la que en sí concibe a partir de otro, por esta razón se le llama madre de las otras virtudes, ya que del apetito del fin último concibe los actos de las otras virtudes, imperándolos" (II-II, 23, 8 ad 3).

¹⁸ S. Theol. II-II, 17, 8.

que soporte la relación del yo a un Tú¹⁹. Pero la esperanza, incluso como simple virtud natural, tiene por objeto siempre el Bien supremo y apunta sobre todo a la superación de los obstáculos: tienen, por tanto, como primer fundamento la relación con Dios. Por el contrario, de modo diverso se comporta Kierkegaard, que dirige la atención inmediatamente hacia el problema de la esperanza y de la desesperación en el interior de las dimensiones metafísicas y teológicas de la conciencia. El desarrollo más completo se lee en su obra maestra edificante que son los *Actos del amor*, comentario al himno paulino de *1 Cor* 13, en el v. 13: “El amor espera todo”²⁰. Nos limitamos solamente a destacar algunos pasajes fundamentales de la apasionada peroración, tales como se encuentran en el admirable prólogo.

a) *Esperanza y vida sobrenatural: la mirada teológica de la vida eterna*. “Con muchas imágenes y mediante varias representaciones la Sagrada Escritura de diversos modos intenta dar a nuestra existencia terrena festosidad y solemnidad, darle aire y el horizonte de la relación con la eternidad. Y esto se vuelve ciertamente necesario. Porque cuando la mundanidad de la vida terrena, abandonada por Dios, se cierra en sí misma complacida de sí, este aire viciado desarrolla de por sí emanaciones venenosas. Es el momento, observa Kierkegaard, o sea, el instante del rechazo cuando se pierde la perspectiva y corresponde estimular la mirada vivificante, el sopro potente que dispersa todos los vapores venenosos, que suscita la necesidad saludable de un gran evento, de una gran espera”.

¹⁹ Léase la compleja definición final: “La esperanza es esencialmente, se podría decir, la disponibilidad de un alma muy íntimamente comprometida en una experiencia de comunión para cumplir el acto trascendente a la oposición de querer y de conocer para el cual ella afirma la perennidad viva de la cual esta experiencia ofrece a la vez la prueba y las premisas” (G. MARCEL, *Homo viator*, *Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris 1944, p. 9. Cf. también p. 90 ss.). A esta orientación neutral y “vacía” de la esperanza de Marcel ha contribuido sin duda el profundo influjo que ha ejercido sobre él K. Jaspers.

²⁰ S.V. IX, 280 ss.

DIÁLOGO

b) *La vida cristiana como perspectiva de combate.* Continúa: “El Cristianismo no conoce más que una vía y una solución, y no conoce sino ésta: que es justamente con la ayuda de la eternidad que el Cristianismo da aire y perspectiva a cada momento..., en cuanto que el Cristianismo predica que esta vida es el tiempo de las semillas, mientras que la eternidad es el tiempo de la cosecha. Cuando el momento se queda en reposo es cuando se transforma en un torbellino (un torbellino de hecho no se mueve avanzando), cuando se combate, se vence y se pierde y de nuevo se vence, ahora en un punto, ahora en otro, pero aquel que quiere el bien en verdad es el único que pierde, que pierde todo, como parece: y entonces el Cristianismo le crea la perspectiva al decirle en estilo figurado que ésta es una vida de tribulación, una vida de lucha, y la eternidad es la victoria”. He aquí dónde nace la verdadera dignidad que verdaderamente honra.

c) *El punto de observación de la eternidad.* “Y así sucede que el Cristianismo por lo que respecta al honor y el deshonor abre a cada momento perspectivas mediante la eternidad, a condición que tú mismo te ayudes esperando. El Cristianismo no te lleva a algún puesto más alto que aquel desde el cual tú puedes observar un espectáculo más vasto: esta es una perspectiva terrestre y una esperanza mundana. No, la esperanza del Cristianismo es la eternidad: y por ende, es luz y sombra, belleza y verdad, y sobre todo lejanía de transparencia en su signo de exigencia. La esperanza del Cristianismo es la eternidad y Cristo es el camino; su abajamiento es el camino, pero también cuando Él subió al cielo era el camino”.

La conclusión se vuelve de un tomismo todavía más pleno: “Pero el amor, que es más grande que la fe y la esperanza, asume también el acto de la esperanza, asume la esperanza, o sea, esperar para los otros como un acto. Esto se edifica y se nutre con esta esperanza de la eternidad y obra entonces con amor hacia los otros en esta esperanza”. Es decir, en esta vida, mientras el amor sostiene la esperanza, ésta se dilata en las obras de caridad, en los “actos del amor”. También aquí la *circulatio* de fe, esperanza, caridad, con la tenue diferencia -si se puede

llamar así- de una explícita plenitud del momento existencial de la acentuación del yo y de la libertad y del momento cristológico que constituye la esperanza a la segunda potencia con el tema querido por Kierkegaard: “¡Cristo es el camino !”²¹.

El primer grado y fundamento de la esperanza, correspondiente a la *omnipotentia auxilians* de Santo Tomás, está dado por el primer paso de la fe que es la elección del Absoluto, como Kierkegaard expone en *Enfermedad mortal*, que es su obra maestra: el admirable ensayo expone con intensidad dramática y precisión teológica la dialéctica del yo, el cual, oprimido por la angustia en la alternativa entre lo finito y el Infinito, debe elegir entre la fe que lo establece en la esperanza del Dios vivo y lo finito que lo precipita en la desesperación de los senderos a través del tiempo, el “vértigo” como él también la llama.

La desesperación, en efecto, se puede indicar como la desintegración espiritual del alma: es la dispersión en lo finito, en las cosas fatuas que resbalan y caen y aumentan el vacío del yo al que le falta realidad. Es la “dispersión de lo finito que carece del Infinito”. El punto decisivo contra esta desesperación es que el yo se funde, vuelto transparente, en Dios, o sea en el Principio que lo ha puesto. De hecho, el yo es la síntesis donde lo finito es principio de limitación, mientras que el Infinito es principio de expansión. Lo finito del cual se habla aquí no es una categoría ontológica, como en Heidegger y en general en el pensamiento moderno, sino en el sentido riguroso de la mística y de la teología tradicional: es la elección como rechazo de Dios, como replegamiento en sí del yo que es, según Kierkegaard, el dogma cristiano del pecado original, que constituye el fondo indispensable del mensaje cristiano de la salvación. Kierkegaard dice: aquí comienza el Cristianismo, con la doctrina del pecado y por tanto con el Singular.

El pecado a su vez, se vuelve la insidia permanente de la libertad y tiende a transformarse en el “estado permanente” del hombre: es ésta la

²¹ Cf. el estupendo “Discurso edificante” con este título en el escrito: “Para el examen de sí mismos”, 1851: S.V. XII, 394 ss.

desesperación de la remisión de los pecados que casi, como dice Kierkegaard, “como si el hombre quisiese arrojar piedras contra Dios”, es el *escándalo*. Es el escándalo que probaron los hebreos por Cristo, el escándalo de la filosofía moderna que ha negado con la divinidad de Cristo también la trascendencia primero y luego la misma existencia de Dios. Y es aquí que surge la esperanza a la segunda potencia al ponerse frente a Cristo, el Hombre-Dios Salvador del mundo. Tal la nueva dimensión teológica de la esperanza del yo en Cristo: “Un yo de frente a Cristo es un yo potenciado por una inmensa concesión de Dios, potenciado por la importancia inmensa que se le ha concedido por el hecho que Dios, también por amor de este yo, se dignó nacer; se encarnó, sufrió y murió. Como se ha dicho aquí arriba, más idea de Dios, más yo; también aquí es preciso decir: más idea de Cristo, más yo. Un yo es cualitativamente lo que es su medida. En el hecho de que Cristo es la medida, se expresa de parte de Dios con la máxima evidencia la inmensa realidad que tiene el yo, ya que sólo en Cristo es cierto que Dios es meta y medida, meta y medida del hombre”²². En Cristo Salvador, mediante la remisión de los pecados, florece la esperanza de la salvación eterna: la *omnipotentia auxilians* realizada gracias a la misericordia de la Pasión y Muerte de Cristo.

En el mismo contexto cristiano de Kierkegaard, pero elevada a las cimas de la contemplación infusa y del completo abandono, Santa Teresa confiesa a Cristo, al “Piadoso y amoroso Señor de mi alma”: “Me parece, Señor, que mi alma descansa cuando piensa cuál será su alegría si por vuestra misericordia le concedieseis la felicidad de poseeros un día; pero yo quisiera, ante todo, de serviros porque fueseis Vos a merecerle la gloria que ella espera. ¿Qué haré yo mientras, oh Señor ? ¿Qué haré yo por Vos, oh mi Dios ? Oh, cómo mis deseos tardos se han inflamados y cómo en cambio os habéis apresurado a llamarme, a encadenarme”²³. La

²² S. KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden*, P. II B.

²³ Cf. *Storia di S. Teresa* recogida por los Bollandistas, de diversas biografías y de sus Obras completas, Milán 1909, t. II, p. 349. El mejor comentario a este pensamiento es la célebre poesía de la Santa sobre el tema : “Muerdo porque no muerdo”, donde la esperanza se exalta y sublima en el deseo

esperanza aquí nada en el fervor de la caridad consumante.

Para San Juan de la Cruz la esperanza es ante todo “*yelmo de la salud* (1 Tes 5,8), que es un arma que ampara toda la cabeza y la cubre de manera que no la queda descubierto sino una visera por donde ver. Y si tiene la esperanza, que todos los sentidos de la cabeza del alma cubre, de manera que no se engolfan en cosa ninguna del mundo, ni les quede por donde les pueda herir alguna saeta del siglo. Sólo le deja una visera para que el ojo pueda mirar hacia arriba, y no más, que es el oficio que de ordinario hace la esperanza en el alma, que es levantar los ojos a mirar a Dios”²⁴. Es el cumplimiento del santo abandono, cuando el alma, toda ocupada en el servicio del Amado, como se lee en el *Cántico espiritual*, “no se goza sino de Dios, ni tiene esperanza en otra cosa que en Dios, ni teme sino sólo a Dios, ni se duele sino según Dios”²⁵.

En la misma atmósfera de total abandono en Dios, como cúlmén de su teología existencial, se mueve también el último texto del Diario de Kierkegaard, que una estudiosa de Teología protestante ha acercado recientemente a los místicos católicos²⁶ : “¿Qué cosa quiere Dios ? Quiere almas que lo puedan alabar, adorar, agradecer... : una ocupación de ángeles. Por esto Dios está rodeado de ángeles... A Él le agradan los ángeles. Y lo que le complace más incluso de la misma alabanza angélica es un hombre que en el último momento de su vida (en medio de las

de morir, que recuerda precisamente la refiguración del éxtasis de Bernini en S. María de la Victoria : “La speme sol mi allevia / d’avere un dì a morire / ché col morire eterea / vita verrò a finire. / Morte che a vita susciti, / non ritardar ! t’imploro ! / ...Morte, orsù, dunque, affrettati, / scocca il tuo dardo d’oro !”.

²⁴ *Noche Oscura*, II, 21, 7.

²⁵ *Cántico B*, 28, 4.

²⁶ Sobre esta línea Kierkegaard ve el cumplimiento de la fe en el abandono (*Hengivelse* : cf. *Papirer* X⁴ A 290 y X⁵ A 72) del alma en Dios, como los místicos católicos (cf. M. MIKULOVA THULSTRUP, *Lidelsens problematik hos Kierkegaard og mystikerne*, Kierkegaardiana III [1959], p. 48 ss.). La A. expone ampliamente las doctrinas místicas de la imitación de Cristo (p. 63 ss.) de SAN JUAN DE LA CRUZ (*Subida al Monte Carmelo y Noche Oscura*) y de SANTA TERESA (*Autobiografía*).

DIÁLOGO

pruebas más tremendas) continúa aun creyendo que Dios es Amor y que por es por amor que Dios lo hace. Un hombre semejante se transforma en un ángel. Y en el cielo será para él más fácil cantar las alabanzas de Dios: el tiempo de formación, el tiempo del aprendizaje, es siempre el tiempo más duro... Pero esto Dios lo sabía, ya que Él mismo estaba presente junto a aquel hombre y lo ayudaba, en cuanto Dios puede ayudar a aquello que sólo la libertad puede sin embargo hacer. Solamente la libertad puede hacerlo: pero qué sorpresa para el hombre el poder expresarse agradeciendo a Dios, como si hubiese sido Dios quien lo hizo. Y en su alegría de poderlo agradecer, él es tan feliz que no quiere sentir más nada, no quiere sentir absolutamente sino a Dios mismo. Lleno de reconocimiento, refiere todo a Dios que hace todo. Porque no se cree a sí mismo, sino que se confía solamente a Dios”²⁷.

Experiencia y empeño de esperanza en la luz de la fe y en el ardor de la caridad, en la doctrina y en la vida de los maestros de la mística católica del Seiscientos, en la experiencia y en el firme testimonio de una conciencia ardiente extraviada en la estepa del protestantismo y del libre pensamiento ateo y revolucionario de la edad moderna. Un encuentro, o también un diálogo ecuménico como se dice hoy, en el vértice supremo del espíritu, que es una contestación al Cristianismo mundanizado de la Reforma y también un retorno secreto, con Kierkegaard, a la contemplación e imitación de Cristo crucificado que lo conmovió siendo todavía un niño y lo acompañó en su misión excepcional de “espía” de la Cristiandad. Una advertencia de reflexión y de compromiso de fe y de caridad para nosotros y para todo cristiano que hoy se interroga sobre la esperanza en la robusta articulación teológica de Santo Tomás y en las celestiales elevaciones de nuestros místicos.

*Traducción realizada del italiano
por el R.P. Lic. Ricardo Clarey, V.E.*

²⁷ S. KIERKEGAARD, *Diario* 25 Set. 1855, XI² A 439, nr. 4500.