

LA ESPERANZA Y LA AFIRMACIÓN DEL PRESENTE

ANTONIO RUIZ RETEGUI

La esperanza hunde sus raíces en la condición temporal del hombre. Por eso para entenderla correctamente y distinguirla de sus falsificaciones hay que mirar no sólo a lo que la Revelación nos dice directamente de la esperanza sino también lo que nos dice sobre el tiempo. De hecho, puede decirse que las confusiones más importantes sobre la esperanza no parecen radicar en lo que ésta significa en sí misma sino en confusiones respecto del tiempo, del sentido de la temporalidad humana, y de la historia humana —de la Iglesia y del mundo— en cuanto que es algo más que la suma de historias individuales.

Es particularmente importante reconquistar la visión teológica del sentido de la temporalidad humana y, consecuentemente, la distinción entre las diversas formas de temporalidad según la relación dialógica con la eternidad divina. Sólo así se podrá superar la visión científico-moderna del tiempo lineal-unidimensional.

La definición tradicional de la virtud de la esperanza es la afirmación del bien arduo futuro. Efectivamente la esperanza se entiende como referida al futuro: en el cielo, se dice, ya no habrá esperanza.

Dejando aparte que aún esa negación de la esperanza para el cielo merecería un comentario —pues la condición del hombre en la bienaventuranza no debe entenderse como mera a-temporalidad—, mi propósito en estas líneas es hacer algunas precisiones respecto a ese futuro al que se refiere la esperanza.

Lo que pretendo decir puede condensarse en las siguientes proposiciones:

a) La esperanza cristiana se refiere al futuro absoluto, a la salvación trascendente, y no directamente al futuro temporal, de modo que la esperanza cristiana debe ser cuidadosamente diferenciada del optimismo histórico, aunque quizá no totalmente independiente de él.

b) Esto se traduce en que la actitud cristiana respecto del tiempo horizontal es ante todo afirmación del presente, en contraposición a la afirmación el futuro (milenarismo, optimismo moderno, utopismo, etc.), afirmación del pasado (nostalgia, conservadurismo, etc.) y afirmación del instante (hedonismos, vitalismos sensistas, etc.)

c) Poner la primacía en la afirmación del futuro suele ser tributo al optimismo modernista y, llevado a sus últimas consecuencias, engendra violencia y totalitarismo.

d) Lo decisivo es advertir cómo tiene lugar la afirmación del presente y cuáles son sus falsificaciones.

1. *La esperanza cristiana se refiere al futuro absoluto, a la salvación trascendente y no directamente al futuro temporal, de modo que la esperanza cristiana debe ser cuidadosamente diferenciada del optimismo histórico aunque quizá no totalmente independiente de él*

El cristianismo es la afirmación de una salvación para el hombre insospechada por el pensamiento humano. Esta salvación es trascendente. «Si sólo con la mirada en este mundo tenemos la esperanza puesta en Jesucristo, somos los más miserables de todos los hombres» (I Cor. XV, 19).

La salvación ya ha sido conseguida por Cristo. Los cuarenta días entre la Resurrección y la Ascensión son la expresión de la coexistencia del tiempo de la creación con el tiempo de la salvación cumplida. *Stat Crux dum volvitur orbis*.

Por esto la existencia cristiana no está tendida tanto hacia adelante cuanto, sobre todo, hacia arriba. La virtud fundamental es la caridad, no la esperanza ni, en este sentido, la fe. Es la caridad la que «todo lo espera, todo lo cree» (I Cor. 13).

La presencia de la salvación ya actual en la historia hace a ésta serena, y es fuente de una forma de mirar a la historia que la considera llena de sentido.

Pero ese sentido que se reconoce en la historia es muy distinto del sentido que tiende a imponerse a partir del siglo XVIII cuando el tiempo es considerado lineal-periodizable. Esto sucede cuando ya no se ve el tiempo religiosa y teológicamente sino de un modo material y científico. Pero este tiempo, aunque sea verdadero, no es el radical y definitivo. El materialismo querría que eso fuera lo fundamental: «en

el fondo todo es materia» y consecuentemente, en el fondo, todo tiempo se reduce a tiempo sideral, el de los relojes. Frente a esto la Revelación dice: «en el principio era el Verbo», lo primero y originario es el logos, el sentido, el espíritu, la libertad. La materia, con la necesidad, el determinismo, el espacio homogéneo y el tiempo lineal es derivado. Cuando se da la primacía al tiempo lineal sobrevienen —como advierte von Balthasar— las «antinomias de la razón pura»¹. En efecto, ¿cómo podría desembocar en la eternidad de Dios un tiempo mundano que discurre «en línea recta»? Sería como el Ulises de Dante que navegando más allá de las Columnas de Hércules llega a alcanzar el monte del Purgatorio.

El tiempo religioso es primariamente tiempo vertical (en todas las concepciones de la historia de las civilizaciones avanzadas): es duración que deriva de la diferencia entre la eternidad divina y el mundo derivado de ella como distensión (diástasis, distensio), y se reintegra como tiempo verdadero, de salvación, como «tiempo eterno» mediante el retorno a Dios.

El optimismo que se aplica a la mentalidad de 1789 y que podría aplicarse de modo parecido a la mentalidad de los años 60 de nuestro siglo es esencialmente ajeno a la visión cristiana del mundo.

Ese optimismo se basa: a) o en una filosofía de la historia de tipo utópico; b) o en una toma de conciencia —un tanto ingenua— del poder del que disponía el hombre.

Este optimismo es perfectamente compatible con una radical desesperanza de fondo². A la vez la esperanza cristiana es compatible con albergar serias dudas sobre el resultado de la historia lineal. «Cuando venga el Hijo del Hombre, ¿encontrará fe sobre la tierra» (Luc. XVIII, 8); «Abundará la iniquidad y se enfriará la caridad de muchos» (Mat. XXIV, 12).

La visión apocalíptica ofrece la certeza de que la historia en cuanto historia (y no sólo como suma de vidas singulares) tiene ante Dios un sentido totalmente claro y sorprendentemente grandioso. La exposición de este sentido en una visión estética o simbólica es el mejor modo por el que el hombre, que lucha aún dentro de la historia, puede

1. Cfr. H. U. von BALTHASAR, *Il Tutto nel frammento*, (2ªed.), Milano 1990, p. 103.

2. Cfr. J. PIEPER, *El fin del tiempo*, Barcelona 1984, p. 87.

participar por la fe en esa visión: las imágenes y las series de imágenes revelan una plenitud de significado de grandísima densidad y casi como a punto de estallar, pero sin que sea posible expresar el significado de esas imágenes en lenguaje conceptual-abstracto y sin que sea posible darle una forma de comprensión terrena (von Balthasar).

La esperanza no es directamente traducible a la historia: la historia, podríamos decir, no «cuadra» en este mundo. Los fracasos históricos no deben poner en peligro la fe en Dios. Más bien hay que reconocer que los optimismos religiosos son letales. La rectitud de la fe en Dios se muestra en que Dios no es encontrado únicamente en el deber-ser sino también en el ser; es decir no sólo como fundamento de mis interpelaciones morales sino como Señor de la historia.

La vida de la Iglesia es una escuela de aprender a encontrar a Dios en la historia, en unos hechos casi siempre precarios de sentido. Los santos se han caracterizado siempre por un cierto acercamiento a situaciones miserables. Ellos trataron siempre de mejorar la situación de sus semejantes, de curar sus enfermedades, de aliviar sus dolores, de consolar sus sufrimientos. Pero la búsqueda de remedios nunca aparece crispada. Y en esto hay una diferencia esencial en el modo de «optar por los pobres» que tuvieron, y tiene, por una parte, los «santos que ejercitaron las obras de misericordia» y ahora, p. ej., la Madre Teresa de Calcuta, y, por otra, los que han desarrollado en teoría y en la práctica la así-llamada «teología de la liberación». Más bien estaría uno tentado de pensar que los santos eran algo conformistas. En realidad lo que sucedía era que ellos sabían encontrar a Dios —y por eso una cierta plenitud de sentido— en el dolor, en la desgracia, en el sufrimiento.

En el fondo de esta actitud que manifestaban y comunicaban, los santos mostraban la convicción de que este mundo «no tiene mucho arreglo». Sabían que una actitud generalizada de tratar de eliminar el sufrimiento, comporta el riesgo de aumentar las expectativas de superar las limitaciones de la vida. Paradójicamente esto tiene como efecto el aumento de los sufrimientos y las debilitación de la capacidad de las personas para sobrellevar las adversidades. Los logros de la inteligencia y de las energías humanas en lucha contra el dolor, ha sido la forma de esperanza que algunos han saludado casi como el componente esencial de la esperanza cristiana. En realidad esta esperanza parece la de la Caja de Pandora pues ciertamente ha conseguido disminuir los dolores físicos pero al aumentar desproporcionalmente las expectativas de la lucha contra el dolor ha dejado al hombre de nuestro tiempo más

despertrechado que nunca respecto del sufrimiento, y por eso mismo lo ha aumentado.

2. *La actitud cristiana respecto a la condición temporal es la afirmación del presente, en contraposición de la afirmación del futuro (milenario, utopía, optimismo,...), a la afirmación del pasado (conservadurismo, nostalgia,...) y a la afirmación del instante (hedonismo, vitalismo sensista,...).*

La primacía de la caridad significa que la actitud cristiana fundamental es la afirmación de un bien presente. Este bien presente es Dios que ha obrado la salvación en Cristo. De este modo, el presente afirmado puede acoger el pasado y el futuro en unidad de sentido, y la vida puede entonces vivirse con serenidad y confianza.

Característica de la vida en que se da esa unidad de sentido es la fidelidad. Es muy significativo que la revelación que Dios hace de sí mismo cuando va a constituir su Pueblo es la de un Dios Fiel³.

Sólo la fe en Dios puede integrar pasado y futuro en unidad verdadera y consistente, no sólo pensada, en el *presente*⁴.

Sin Dios se pierde el presente y se cae:

1. En la afirmación exclusiva del pasado en cuanto tal, en una actitud de nostalgia. Es perder la vida añorando tiempos pasados, considerando que lo mejor de la vida ya se fue y perdiendo consecuentemente las posibilidades presentes. Es la actitud —comprensible— de lamento por lo que pasó e inexorablemente no volverá..., por lo que está definitivamente perdido. Esta actitud no es propia exclusivamente de los que vivieron felices, *en presente*, el tiempo pasado que se añora. Es muy posible que lo añorado, cuando tuvo lugar, también fuera precario, pero el paso del tiempo le ha puesto detrás una serie de hechos que les da una consistencia que nunca puede tener lo que se está viviendo en acto.

3. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 205-207. La interpretación de Ex. 3,13-15 que se expone en esos párrafos del *Catecismo* puede encontrarse más desarrollada en el capítulo sobre «La fe bíblica en Dios» del libro J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*.

4. Cfr. R. SPAEMANN, *Einsprüche (Christliche Reden)*, Einsiedeln 1977, pp. 61-62.

Esta actitud se basa en la convicción de que los momentos mejores, más felices, las épocas más intensas y fecundas, no deberían perderse porque constituyen mi vida y definen lo que soy. La comprobación, una vez y otra, de que el tiempo pasa y borra las huellas y las glorias, conduce primero a tratar de conservarlas de algún modo, de confiarlas a algún soporte que las guarde. Si no se tiene al Dios eterno el recurso serán las memorias, los escritos, los diarios, los monumentos.... Luego llega la quizá dulce nostalgia, y después la desesperación y la energía vital, se invierte toda en afirmar una trascendencia de esencias intemporales donde, a cambio del sacrificio de la vida, se supone un espacio metafísico que no es corroído por el tiempo.

2. La afirmación del futuro, que cuando no está apoyado en la afirmación del presente es una de las falsificaciones más peligrosas de la auténtica esperanza y degenera en simple *fuga hacia adelante*, utopismo. Esta afirmación del futuro no apoyada en el presente tiene como consecuencia lógica, o como manifestación propia, el sacrificio del presente, el destrozarse unas realidades presentes que parecen precarias en función de un presunto futuro cargado de bendiciones.

Estos peligros de «fuga», hacia el pasado o hacia el futuro, deben ser cuidadosamente advertidos: «Pórtate bien 'ahora', sin acordarte de 'ayer', que ya pasó, y sin preocuparse de 'mañana', que no sabes si llegará para tí»⁵.

3. Puede darse también una actitud de afirmación del presente como mero punto de contacto entre el pasado y el futuro. Por esto podría llamarse afirmación del «instante», tal como se da en las diversas formas de vitalismos y en todas las formas de materialismos hedonistas. Esta actitud queda expresada de modo paradigmático en la famosa frase de Epicuro con la que él negaba la muerte: «mientras vivo no estoy muerto, y si estoy muerto ya no existo yo». También hoy encontramos esta actitud en la respuesta que dan algunos famosos a la pregunta sobre cómo querrían morir. Con frecuencia la respuesta es: «de repente». Esta negativa, explícitamente expresada, a considerar la propia vida desde una perspectiva de totalidad es lo contrario de lo que se pedía en las Letanías de los santos: «De la muerte imprevista, líbranos Señor»⁶. Es como una afirmación del deseo de preparar bien el último

5. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, 253.

6. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1014. Cfr. J. RATZINGER, *Escatología*, Barcelona 1980, p. 76.

tramo de la vida contemplándose *sub specie aeternitatis*. El antitradicionalismo de gran parte de nuestra cultura actual, la falta de prestigio social de la virtud humana y cristiana de la fidelidad, en favor de los sentimientos concretos del momento, son signos del dominio del «instantaneísmo». Quizá incluso cierta música actual, más de armónicos y de sensaciones instantáneas que de melodía y de amplias frases musicales, sea una manifestación de este imperio del instante sobre el presente. En este sentido se podría decir que esa música contribuye, o es expresión, de un modo de vida que niega a Dios.

Una afirmación clara y práctica de la distinción entre lo que llamo «instantaneísmo» y el verdadero presente se encuentra, con otra terminología, en el siguiente punto:

«¡Galopar, galopar!... ¡Hacer, hacer!... Fiebre, locura de moverse... Maravillosos edificios materiales...

Espiritualmente: tablas de cajón, percalinas, cartones repintados... ¡galopar!, ¡hacer! —Y mucha gente corriendo: ir y venir.

Es que trabajan con vistas al momento de ahora: «están» siempre «en presente». —Tú... has de ver las cosas con ojos de eternidad, «teniendo en presente» el final y el pasado...

Quietud. —Paz. —Vida intensa dentro de ti. Sin galopar, sin la locura de cambiar de sitio, desde el lugar que en la vida te corresponde, como una poderosa máquina de electricidad espiritual, ¡a cuántos darás luz y energía!..., sin perder tu vigor y tu luz»⁷.

Esta misma afirmación del presente como salvación de la temporalidad se encuentra en la gran meditación cristiana sobre la temporalidad de la vida humana que hace T. S. Eliot en su poema *Cuatro Cuartetos*. En el primero de ellos, *Burnt Norton*, el poeta describe la nostalgia del pasado, de lo que fue, de lo que pudo haber sido y que debió ser, y no fue. La temporalidad se le presenta entonces como una realidad excesiva, angustiada, y, en medio de esa experiencia lacerante hace una maravillosa alabanza del presente como superación y salvación de lo que tiene la temporalidad de negativo. Habla Eliot del presente como de «el punto fijo» (*The still point of the turning world* dice recordando el lema de los cartujos *Stat crux dum volvitur orbis*). Ese punto fijo que expresa el presente es «ni carnal ni sin carne; // ni desde ni hacia; en el punto fijo, allí está la danza, // pero ni detención

7. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, 837.

ni movimiento. Y no llaméis fijeza, // donde se reúnen el pasado y el futuro. Ni movimiento desde ni hacia, // ni subida ni bajada. Excepto por el punto, el punto fijo, // no habría danza, y sólo está la danza. // Sólo puedo decir, *ahí* hemos estado; pero no puede decir dónde. // Y no puedo decir cuánto tiempo, pues eso es situarlo en el tiempo. // La libertad interior respecto al deseo práctico, // el quedar desprendidos de acción y sufrimiento, desprendidos de las compulsiones // interiores y de las exteriores, pero rodeados // por una gracia de sentido, una blanca luz quieta y móvil, // *Erhebund* sin movimiento, concentración // sin eliminación, habiéndose hecho explícitos // tanto un nuevo mundo como el viejo, entendidos // en el completamiento de su éxtasis parcial. // La resolución de su horror parcial. // Pero el encadenamiento de pasado y futuro // la condenación // que la carne no puede soportar. // // El tiempo pasado y el tiempo futuro // no permiten más que un poco de conciencia. // Ser consciente no es estar en el tiempo // pero sólo en el tiempo es como el momento en la rosaeda, // el momento en la arboleda donde golpeaba la lluvia, // el momento en la iglesia con corrientes, al caer la niebla, // pueden ser recordados; entretejidos con pasado y futuro. // Sólo a través del tiempo se vence al tiempo»⁸. Luego dirá que «aprehender // el punto de intersección de lo intemporal // con el tiempo, es una ocupación para el santo»⁹

Parafraseando a Claudio Magris podríamos decir que el demonio puede creer en el pasado, o en el instante, o en el futuro; en lo que no puede creer es en el presente. O, dicho de modo positivo, la «fe» en el presente es una muestra luminosa de buena relación —implícita o explícita— con Dios. En efecto, la afirmación del presente, como contrapuesta a la del instante, significa trascender de algún modo la temporalidad y situar la propia vida en diálogo con la eternidad. Vivir en presente, supone participar en la eternidad. Los momentos singulares en que la persona humana se siente impulsada a decir «para siempre» son momentos en los que el hombre se hace especialmente partícipe del Dios *eterno*.

Como veremos más adelante la clave de esta posibilidad para el hombre radica en su capacidad de comunión amorosa. En la comunión amorosa, en el encuentro comprometido con Dios, o en la entrega

8. T. S. ELIOT, *Four Quartets, Burnt Norton*, vv. 62-90 (trad. José María Valverde).

9. *Ibidem*, *The Dry Salvages*, vv. 200-202.

amorosa a otra persona en el matrimonio, la infinita indiferencia de la libertad de la voluntad es colmada por una persona —«y ya no hay que buscar más», «no quiero conocer a ninguna más», «tú eres a quien yo esperaba en la inquietud de mi corazón», etc. En este colmar una indiferencia infinita la persona a la que se ama se muestra como un infinito. Y la situación que se origina se experimenta como una situación de plenitud, también, aunque parezca paradójico, de plenitud de libertad —la persona que «ha encontrado su amor inmortal», que ha colmado y resuelto la infinita indiferencia de su libertad, que «ha elegido ya», se siente mucho más serena, libre y también comprensiva respecto de las elecciones de los demás—¹⁰, ya que instauro una circularidad de comunión. En esta comunión cada persona recibe una respuesta que es reflejo de sí y, al mismo tiempo, inédita. De este modo la comunión es una imagen fortísima de la plenitud de vida divina. Por esto no toda presencia humana proporciona esta comunión. Aquí no se trata del hombre como representante de ningún universal, sino del hombre en su irrepetible condición personal: aunque casi cualquier mujer, en determinadas condiciones, pueda ofrecer en principio la «alteridad femenina», y aunque cualquier persona sea un amigo potencial, el enamoramiento o la amistad no van a «la mujer» o a «la persona», es universal, indistintamente, sino a personas concretas, con nombres *proprios*. La comunión tiene lugar con la persona, no es cuanto «caso» de una formalidad universal, sino con *Beatriz*, con *John Keble*. Entre los que se quieren no faltará nunca tema de conversación, porque lo que se comunica no es simple información o interés o ayuda, sino la propia persona; y entonces se reconoce que esa situación «debería» durar siempre, «deberían pararse los relojes», es decir se está en una situación que refleja el carácter positivo, y no meramente de intemporalidad, de la eternidad. Y por eso mismo, la ruptura de esta comunión se experimenta un poco como muerte («algo se muere en el alma cuando un amigo se va»), aunque luego pueda llegar otra persona que quizá consiga instaurar una nueva comunión amorosa, y haga renacer la vida —«otra» vida— en quien parecía muerto. Magistralmente ha expuesto una situación de este tipo León Tolstoi, en *Guerra y Paz* (6,I-XIX), cuando el Príncipe Andrej va, después de la derrota de Austerlitz y de la muerte de su esposa, a la casa de los Rostok. Mientras va de viaje, especialmente en los pensamientos que le sugiere la contemplación de la vieja enci-

10. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, cit., pp. 163-171.

na, es un hombre sin vida —comuniones vitales se han roto y él se experimenta como falto de «la otra mitad»; según la expresión popular, «como hiedra sin pared»—, pero al término de ese viaje encontrará a Natascha y la vida volverá a su corazón. Volverá a una situación, no de nostalgia del pasado, ni de ansiedad por lo que venga en el futuro, ni de embriaguez como fuga en el instante, sino a una situación de presente, de comunión personal, de participar en la eternidad. Esta posibilidad de un «nuevo presente» es una posibilidad paradójica y, en ocasiones, una fuente de sufrimiento en situaciones que, de suyo, reclaman un cierto carácter definitivo. No es que, en el ejemplo anterior, el Príncipe vuelva a la situación de plenitud que tenía antes, esa situación ya es pasada y no puede volverse a ella. Lo lacerante es que lo que debía ser definitivo se muestra, por la posibilidad que estamos comentando, sustituible en cierto modo. Esta especie de contradicción aparece especialmente en el amor juvenil: reclama eternidad. «Te querré siempre» se dice, aunque se sabe que si uno muere pronto, después de un cierto tiempo de desconsuelo casi absoluto, acabará siendo sustituido en el corazón amado.

3. *Poner la primacía en la afirmación del futuro suele ser tributo al obligado optimismo modernista; y, cuando se toma en serio, engendra violencia y totalitarismo*

Ciertamente el hombre debe asumir su condición temporal y, de hecho, casi necesariamente se pregunta por el sentido de la historia. Pero, ¿qué es lo que hace que un hecho concreto puede o deba ser considerado un «hecho histórico»? Para dar una respuesta a esa pregunta hay que tener un criterio. Ha habido quienes pensaban que la historia tiene poco *logos*, que la inmensa mayoría de los actos humanos son banales, no merecedores de que de ellos se guarde memoria. Así, p. ej., los historiadores griegos Hesíodo y Tucídides. En la modernidad han surgido multitud de intentos de entender de interpretar la historia, han proliferado las «filosofías de la historia». Uno de los criterios más universales procede de la ciencia: el *logos* de la historia es el progreso acumulativo de conocimientos científico y técnico. Esta visión simplista permite entender la historia de un modo lineal y progresivo.

El criterio moral es distinto. Su medida es la conformidad con la verdad del hombre. Entonces no es tan fácil hacer interpretaciones li-

neales porque el hombre no es unidimensional. Según el criterio moral caben avances y retrocesos, y entonces el calificativo de «progresista» se hace ambiguo. Muy frecuentemente afirmaciones enfáticas de confianza en el futuro dependen del deseo de aplicarse a sí mismo el calificativo de «progresista», palabra ambigua y más ideológica que verdaderamente significativa.

La clave está en el abandono del presente por el futuro. Es paradigmático que el sistema moral más prestigiado en estos años sea el consecuencialismo: cualquier acto, cualquier bestialidad queda justificada si da paso a un futuro mejor. Ya no es el presente, el ser, el bien de la realidad lo que me interpela de modo significativo para mi actuación: no tengo que «mirar con atención» a nada ni «tener cuidado» de nada. La mirada va al futuro, a la realidad que se hace surgir. En la Teología moral católica se sustituyó la «naturaleza» teleológica por los «signos de los tiempos», y esta sustitución supuso considerar la historia como manifestación única de la voluntad de Dios, la voluntad histórica o fáctica de la doctrina tradicional católica.

Esto significaba que ponerse de acuerdo con la voluntad de Dios se identifica con poner la propia actuación en el mismo sentido que la marcha de la historia. De esta manera se absolutizó la política y se dio paso a una especie de guerra santa en la que los enemigos políticos eran también, por eso mismo, enemigos de Dios, de forma que ya no sólo puedo combatirlos sino que también puedo, más aun, debo, odiarlos¹¹.

El olvido del presente fue ya visto por Shakespeare con una fuente de violencia incontrolada. Su drama quizá más trágico y sangriento es *Macbeth*: una historia en la que el protagonista actúa tomando como criterio de su actuación el cumplir *a toda costa* el designio que pende sobre él. Lo característico no es que tenga un designio y el querer cumplirlo, sino el empeño directo e incondicionado de llevarlo a la realidad; no dejar a la «providencia» que lo realice ella, sino empeñarse en tomar en las propias manos las riendas de la historia personal. Una historia completamente distinta se encuentra en la biografía de Alonso de Borja —luego Calixto III— que escribió L. Gómez-Acebo con el expresivo título *A la sombra de un destino*¹² donde el oráculo de San Vicente Ferrer sobre Alonso, niño, es ciertamente conocido y tenido en

11. Cfr. R. SPAEMAN, *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona 1980, cap. III.

12. Ed. Tusquets, Barcelona 1984.

cuenta para el trabajo, el estudio, la entrega generosa a la Iglesia, pero no como algo que hay que hacer realidad *a toda costa*.

También la Virgen María escuchó un oráculo sobre su destino, pero no lo hizo norma de su actuación. Se orientó más bien por la naturaleza de las cosas: no se fue a conocer personas al palacio —le habían dicho que sería madre de rey—, sino a servir a su prima Isabel, que era mayor y estaba necesitada. El oráculo que había recibido no lo interpretó literal e históricamente; lo recibió como una profecía no como un pronóstico.

La caída de los regímenes comunistas del Este de Europa que ha tenido lugar hace pocos años ha puesto de manifiesto un nivel de pobreza, corrupción social, injusticias, mentiras, desconfianzas que son lo contrario de lo que pretendían los que instauraron aquellos regímenes. Sin duda ellos querían establecer una sociedad fuerte y justa, y resulta que lo que han logrado ha sido la máxima debilidad y descomposición social. También aquí la búsqueda de la justicia *a toda costa* —y verdaderamente puede decirse que no se regatearon ni los más impensables sacrificios humanos de vidas, traiciones—, se ha mostrado un foco no de justicia sino de injusticia y destrucción.

Todo esto significa que hay un ser, la persona humana, que nunca puede vulnerarse con el pretexto de conseguir un presunto bien mayor. Ni siquiera la salvación eterna de la persona puede verse como un fin que se pueda perseguir *a toda costa*, pues en ese caso podríamos asesinar al niño recién bautizado. El criterio para la actuación recta no se deduce del fin, sino de la naturaleza humana, de la teleología natural y de la teleología personal. Lo cual requiere tener no sólo el conocimiento de la teleología natural o esencial del hombre, que es un conocimiento teórico y universal, sino también requiere conocimiento de la teleología personal, de cuál es «su vocación», «su sitio», «su camino» en la vida, y este conocimiento supone no tanto inteligencia teórica de universales sino atención, amor, sintonía con la persona única e irrepetible.

La persona es un todo de sentido y no puede funcionalizarse integrándola en un contexto de sentido presuntamente superior. La Iglesia católica presenta a este respecto un ejemplo egregio: la institución del sigilo sacramental es la sanción de que nunca, esté en juego el bien que sea, aunque fuera la misma Iglesia, puede traicionarse la confianza de quien ha abierto su conciencia para pedir perdón. La Iglesia no se considera a sí misma algo tan valioso que pueda poner a la persona en

función de sí misma. Quizá por esto es, también humanamente, tan duradera, como veremos más adelante.

4. *Lo decisivo es advertir cómo tiene lugar la afirmación del presente y cuáles son sus falsificaciones*

La primera manifestación de que el presente es afirmado es la aceptación de la realidad, aunque sea precaria. Esta aceptación debe ser previa al empeño, necesario, por mejorarla. Esto significa saber encontrar sentido también en el presente precario de sentido. La explicación de esta paradoja está en reconocer a Dios no sólo en el deber-ser sino en el ser. Por esto hemos hablado antes de encontrar un sentido al sufrimiento, es decir a una situación de falta de sentido, que no sea simplemente desencadenar la acción humana para eliminarlo.

La segunda manifestación de la afirmación del presente está en el reconocimiento de la naturaleza teleológica, interpelante para la libertad. De modo especial esto se manifiesta en el caso de la persona humana, en la que, como hemos dicho, no sólo se debe reconocer la teleología específica, sino también, y sobre todo, la teleología individual personal. Así se evita considerar a los seres como simples sujetos de propiedades manipulables sin reservas por una razón configuradora.

La tercera es la actuación del bien sin poner la mirada primariamente en las consecuencias más o menos remotas de los actos. Esto quiere decir que algunos actos son autosignificativos y que no son manipulables. Así el acto conyugal, que no es manipulable, ni disponible ni siquiera en función de una presunta armonía entre los cónyuges. Este es un caso típico en que la atención normativa no puede traspasar el acto conyugal para integrarlo presuntamente en una unidad de significado más amplia.

Así hay también actos humanos o situaciones humanas que están cargados de significado en sí mismos y que no deben considerarse integrados en presuntas unidades de significado más amplias. El que sean significativos indican que en ellos se encuentra un grado de *verum* y, por tanto, de *ser* más intenso. Por esto son situaciones con más capacidad de eficacia verdadera. Por eso se dice que son situaciones humanas que «*tiene* (en presente) mucho futuro».

Estos actos o situaciones humanas particularmente significativos de plenitud son de dos tipos: las diversas formas de comunión con

Dios y las diversas formas de comunión interhumana. Cuando estas formas de comunión se cumplen, se alcanzan, según la medida correspondiente de cada forma de comunión, como veremos más adelante, unos estados de riqueza de significación de ser y de eficacia que permiten afirmar que esos estados o situaciones «tienen mucho futuro», es decir son un presente que garantiza un futuro, un estado de plenitud de comunión —de caridad— que fundamenta adecuadamente una verdadera esperanza— «la caridad todo lo espera» (I Cor 13,7). Por esto, las falsificaciones de la esperanza son las falsificaciones de la verdadera comunión. Veamos pues cómo son las auténticas formas de comunión con Dios y con los demás, y cómo pueden falsificarse.

La comunión auténtica con Dios es la relación explícita que se establece entre la persona y Dios cuando aquella se abre a la llamada divina. La señal más segura de que esto sucede es la aceptación práctica por parte de la persona humana de la voluntad divina pues esto es lo que garantiza que la persona humana se ha abierto efectivamente a Dios y no está sencillamente hablando consigo misma. Esta comunión con Dios puede tener lugar de un modo explícito, cuando se le reconoce a través de la Revelación, o también de modo implícito cuando la persona se somete al imperativo absoluto que le interpela en la experiencia moral. También ahí la persona se relaciona verdaderamente con el Absoluto que es Dios, y por tanto alcanza una verdadera comunión con Dios que es fundamento seguro de esperanza. Evidentemente cuanto mejor es la relación con Dios más auténtico y fuerte es el fundamento de la esperanza. A esta relación con Dios se debe aplicar todo lo que sabemos por la fe de la vida de comunión con Dios como vida de la gracia: el pecado mortal la destruye, la penitencia la repara, los sacramentos y las buenas obras la acrecientan, etc.

En cambio pueden darse situaciones en que parezca que se alcanza una comunión con Dios que, sin embargo, no tiene lugar, al menos en el nivel que se pensaba. Esto puede ser frecuentemente en el caso de personas que conocen a Dios por la revelación y que pertenecen a ámbitos culturales marcados por la religión. Entonces es posible que la relación con Dios se haya situado en un ámbito predominante sentimental y la persona piense que está en íntima relación con Dios porque experimenta fuertes emociones. En estas circunstancias es muy fácil caer, en la práctica, en el error que, en teoría, se expresa como la reducción de Dios a determinaciones morales. En efecto, Dios es omnipotencia y bondad, creador y salvador, principio y fin. La manifesta-

ción de que se le acepta verdaderamente es aceptarlo también como omnipotente. Si a Dios se le acepta únicamente como una determinación moral, no es eficaz y no puede salvar. La falsificación de la comunión con Dios son aquellas situaciones en que en vez de entrar en relación con Dios se entra en relación únicamente con los propios sentimientos o pensamientos o emociones. Hay religiosidades de este tipo, pero tales religiosidades no pueden dar esperanza segura. En cambio, quien respeta la naturaleza con sus exigencias absolutas, se deja condicionar por ellas, está implícitamente en comunión con Dios. En este sentido tenía razón Wordsworth cuando dijo que la Naturaleza no defrauda nunca a los que la honran¹³.

La esperanza que fundamenta la relación con Dios es la esperanza del futuro absoluto que es el efecto propio de la comunión con Dios.

Pero de modo semejante a la esperanza basada en la eficacia propia de la comunión con Dios, hay también una esperanza que se apoya en la comunión humana. Ciertamente la comunión entre las personas humanas no tiene la eficacia propia de la comunión con Dios, pero sí es imagen de la comunión divina y participa de su poder. Ya los griegos, distinguiendo el poder de la mera fuerza física, consideraron que el poder verdaderamente humano nacía en el ámbito de la comunión personal. La cuestión que se plantea entonces aquí es en qué consiste la comunión personal que es originante de poder humano y que, por tanto, puede garantizar razonablemente una esperanza humana.

Los posibles equívocos en este punto se deben a que la forma de comunión propiamente humana es una —la comunión de los iguales, de las personas libres, independientes, sin responsabilidades mútuas, la de los amigos, la que los griegos consideraban propia de la vida política, del ágora—, pero esa forma de comunión corresponde a, o es resolución de, un tipo de alteridad entre las personas que presupone otras formas más elementales de alteridad que a su vez dan lugar a formas más elementales de comunión. Estas alteridades y formas de comunión presupuestas por las propiamente humanas son:

a) la alteridad propia de seres vivos que da lugar a una comunión en el mismo proceso de la vida como la que se experimenta al comer

13. *Knowing that Nature never did betray the heart that loved her (Lines, composed a few miles above Tintern Abbey, on revisiting the banks of the Wye during a tour. July 13, 1798).*

juntos, al llegar a la propia patria y experimentar la irrenunciable pertenencia a ese trozo de tierra, etc.; se trata de la unión que puede derivarse del hecho de que somos seres vivos en el mismo medio; es la unidad de los *congéneres*;

b) la alteridad propia de seres que, aún siendo cuerpos vivos, no están completamente sometidos a los determinismos de la materia, es decir, que es un cuerpo material libre en medio de otros cuerpos sometidos a necesidad; por este aspecto de la condición humana el hombre es un fabricante de cosas, constituye un mundo y puede integrarse en un conjunto articulado técnicamente; la «organización» es una forma de comunión propia de las personas humanas en cuanto cuerpos libres cuya razón de unidad se encuentra en la, o las personas que han concedido e impuesto esa «racionalidad» al conjunto'

c) la sexualidad en virtud de la cual tiene lugar la alteridad entre el varón y la mujer; esta alteridad tiene su resolución propia en la *una caro* y en la comunidad de vida significada por ella; de todas formas debe ser estudiada con más detenimiento del que podemos dedicarle ahora, pues se trata de una forma de comunión humana un tanto peculiar pues, en su potencial eficacia procreadora, supone una singular alianza con Dios creador.

d) La alteridad propia de los hombres como seres que dependen de una tradición para ser lo que son por naturaleza; así, aunque el hombre sea por naturaleza *zoon logon ekhon* (*animal rationale* —ser vivo capaz de discurso), no tiene un idioma por nacimiento, sino que debe recibirlo de la madre, de la cultura, de la historia, de la tradición; según esta alteridad los hombres son *compatriotas*, participan en la misma cultura, en la misma historia, etc. y actualizan esta unidad, realizan la comunión propia de esta alteridad, *celebrando fiestas*; la fiesta, en efecto, es el momento en que se expresa y se actualiza la unidad de un pueblo.

Estas formas de comunión, al ser vividas por hombres, se cargan de sentido humano, pero en sí mismas no son la expresión adecuada de la comunión de las personas *en cuanto tales personas humanas*. Ciertamente, por ser formas de comunión entre personas, siempre se viven con una particular experiencia de intensidad vital, y por eso mismo son susceptibles de ser situadas como fundamento de esperanza, de confianza en eficacia futura. Pero por esto mismo es posible la confusión al tratar de la comunión humana como fundamento para las esperanzas inmanentes.

La comunión que podríamos llamar propiamente humana, no es ninguna de ésta porque en todas éstas la comunión se hace con sacrificio de la persona en cuanto tal, se logra una cierta unidad, que no es propiamente unidad sino confusión. La naturaleza de la unidad perfecta la conocemos por revelación, es la Unidad de Dios que acoge y resuelve la Trinidad y que confesamos *neque confundentes personas neque substantiam separantes*¹⁴. Dios, al dar a participar su eficacia, imprime su semejanza en el participante, de forma que lo constituye en símbolo real de la comunión divina. Por esto entendemos que la comunión propiamente humana es únicamente aquella en la que las personas no son consideradas solamente como miembros de la misma especie —aunque efectivamente lo sean—, ni solamente como miembros del mismo equipo, ni solamente como miembros de la misma familia, ni solamente como miembros de la misma tradición o cultura o institución, sino como personas dueñas de sí y responsables de su vida, dotadas de una conciencia inviolable, y cuyos actos no pueden remitirse a un origen más allá de la propia libertad. Esta es la comunión de *amigos* que los griegos intuyeron genialmente como origen de poder.

Ciertamente, aunque solamente ésta sea la comunión propiamente humana, las otras formas de comunión son imprescindibles; son, como decía, condiciones de posibilidad para esta comunión cumbre. Especialmente la comunión en la tradición es condición de posibilidad para la vida teologal, pues la fe se recibe en la Iglesia Madre, «yo creo' significa 'yo me adhiero a lo que *nosotros* creemos'»¹⁵. (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 185). Esto quiere decir que siendo la Tradición —y las otras formas de comunión— imprescindible para la vida del hombre, es muy importante que estas formas —es decir, los que las catalizan— se entiendan a sí mismas como lo que son, condiciones de posibilidad de una comunión superior. Si los que son responsables de las formas de comunión inferiores pretenden absolutizar la instancia en que ellos se encuentra, imponiendo como definitiva esa comunión, en esa misma medida violentan a la persona y condenan a esa comunidad a la esterilidad por no alcanzar la comunión propiamente personal. Es por esto por lo que algunos sistemas sociales se han derrumbado, no por ataques externos, sino por descomposición interna, por falta de poder auténtico, falta de la vida de la comunión humana. Ésta es la ambi-

14. Símbolo *Quicumque*.

15. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 185.

güedad del valor de la Tradición: si es una tradición que simplemente impone un conjunto de verdades y un sistema de organización, entonces es una tradición que impide a las personas relacionarse al más alto nivel, mirará siempre con sospecha las relaciones de amistad y los ámbitos de discurso libre, como potencialmente peligrosos; pero si es una tradición que crea espacios de libertad e institucionaliza las posibilidades de relación libre de las personas, fomenta las posibilidades de la amistad y la protege, e instituye un patrimonio cultural rico, en el que se cuenta como un tesoro el hábito de respeto a la persona, entonces esa tradición es un gran bien humano, y casi podría decirse que nacer en el seno de esa tradición es una particularísima gracia de Dios.

La Iglesia es un ejemplo luminoso de esta realidad: ciertamente la Iglesia es una institución —y, en este aspecto, los fieles han de identificarse con ella—, pero no sólo, ni principalmente. La Iglesia es sobre todo una *comunión*. Las personas no se disuelven en la colectividad eclesial: la conciencia tiene primacía respecto de la autoridad¹⁶, la capacidad personal de conocer, de ver con los propios ojos y de entender con la propia cabeza, no debe claudicar ante la autoridad de la Revelación que se conoce por la Tradición. Más bien la fe debe entrar en diálogo con la razón, como se manifiesta en la Teología, realidad exclusiva de la fe cristiana. En la Teología, la razón individual personal, no sólo acepta la fe, sino que al aceptarla, al unirse a lo que toda la Iglesia cree, hace esa misma fe objeto potencial de auténtica discusión racional, sin que esto, repito, suponga debilitar la fuerza de la aceptación. Por eso un criterio para saber si se está haciendo justicia a la naturaleza de la Revelación cristiana y a la fe como *obsequium rationabile*, o dicho de otro modo, para ver si se está eludiendo el riesgo de fundamentalismo, es ver si se considera realmente que la razón es un «lugar teológico», es decir, su uso en el ámbito de la fe no debe ser únicamente instrumental, por amplio e importante que sea; lo que la razón conoce por sí misma, lo que el hombre ve «con sus propios ojos» —en contraposición a lo que conoce por enseñanzas de la autoridad— debe ser una referencia para hacer emerger significado de los contenidos de la fe. Dicho en pocas palabras: si para comentar, p. ej., un pasaje del evangelio se apela al conocimiento natural o sólo a citas de autoridades, como el Talmud judío.

16. Cfr. J. H. NEWMAN, *Carta al Duque de Norfolk*, cap. V, «La Conciencia».

Así como la comunión en acto con Dios —la vida de la gracia— es el *presente* que puede garantizar una esperanza, que no sea una veleidad, respecto del futuro absoluto, así también la comunión verdaderamente humana es el *presente* que puede garantizar una esperanza respecto del futuro temporal. Como Cristo ha enriquecido a su Iglesia, no sólo con la esperanza trascendente, sino con la promesa de perdurar hasta el fin de los tiempos y, en su Providencia ordinaria, cuenta con la naturaleza de las cosas, por esto en la Iglesia brilla de modo egregio la comunión propiamente humana. Por supuesto Dios puede garantizar un futuro temporal por sí mismo, sin contar con alianzas humanas, como lo hace con instituciones cuyos miembros salen del mundo y a los que Dios pide no hacer nada más que rezar, pero éste no es el modo como Dios suele contar con las causas segundas, que son reflejo de la Causa Primera.

El *presente* de la comunión de que hablamos es algo que por su propia naturaleza no puede conservarse: la comunión hay que hacerla en cada momento. La fuerza se puede acumular, pero el poder no. Si alguien trata de asegurar los grandes logros de la República y para ello la transforma en Imperio, habrá matado Roma. Ya no será la comunión viva donde en cada persona late la razón de la totalidad, sino un conjunto de elementos dotados de «cualidades» con las cuales el emperador intentará construir la sociedad como se construye un artificio a partir de unos materiales de propiedades conocidas, pero entonces cada persona, precisamente por relacionarse con las demás sólo en cuanto parte del conjunto, está solitaria. Ya no hay una comunión, sino como decía D. Riesman, una *muchedumbre solitaria*, porque la relación entre las personas podrán ser orgánicas, organizadas, institucionales, pero no serán propiamente humanas. Quizá aún dure un tiempo la apariencia de esa institución, pero será la conservación mecánica de lo que estuvo vivo y ya no lo está. Entonces, aunque pueda experimentarse una cierta ebriedad al «tener todas las riendas en la mano», no habrá, sin embargo, un *presente* capaz de garantizar un *futuro* e inevitablemente se caerá o en la nostalgia, o en la utopía o en alguna forma de vitalismo instantaneísta, que son las máscaras, optimistas o no, de la desesperanza.

Por el contrario, la verdadera afirmación del presente es el fundamento seguro de la esperanza que, por eso mismo, mira con confianza, no sólo al futuro, temporal o absoluto, sino también al pasado, aunque no hayan faltado las claudicaciones. El futuro, con la gracia de Dios, será de gloria, y el pasado con, la gracia de Dios, es *omnia in bonum*.

