

*Del postulado de sentido al sentido  
del postulado.  
Consideraciones acerca de la  
fenomenología de la esperanza de Bernhard  
Welte y su relación con el principio  
esperanza de Ernst Bloch\**

ANGEL E. GARRIDO-MATURANO  
CONICET-Universidad Nacional del Nordeste

RESUMEN

El artículo analiza la concepción de la esperanza de Welte y la contrapone al «principio esperanza» de Bloch. Primeramente el análisis distingue la esperanza ontológica de la religiosa y determina ambos conceptos. Luego expone la relación dinámica entre las dos formas de esperanza. Finalmente muestra cómo el paso de la esperanza ontológica a la religiosa supone una reversión temporal. La contraposición explícita, por un lado, el carácter parcial del análisis de Bloch frente al de Welte, pero, por otro lado, muestra que ambos análisis no son contradictorios, sino complementarios.

PALABRAS CLAVE

ESPERANZA - SENTIDO - RELIGIÓN - TEMPORALIDAD

\* Este artículo es fruto de investigaciones desarrolladas con ocasión de una beca Humboldt en el *Arbeitsbereich Christliche Religionsphilosophie* de la Universidad de Freiburg bajo la dirección del Prof. Dr Bernhard Casper. Quiero agradecer expresamente a la Fundación Alexander von Humboldt que a través de la beca homónima ha hecho posible este trabajo, y al Prof. Casper cuyos comentarios me han iluminado aspectos esenciales del pensamiento de su maestro Bernhard Welte.

## ABSTRACT

The article examines Welte's notion of hope and sets it off against Bloch's «hope principle». First, the difference between ontological hope and religious hope is outlined, and the distinctive characters of both notions are described. Secondly, the dynamic relationship holding between both types of hope is developed. Finally, it is shown how the passage from ontological hope to religious hope entails a temporal reversion. The comparison attempts to show, on the one hand, the one-sidedness of Bloch's analysis, and, on the other, that both standpoints are not contradictory but rather complementary.

## KEY WORDS

HOPE -MEANING- RELIGION - TEMPORALITY

## I. INTRODUCCIÓN

ESTE ARTÍCULO ANALIZA LA CONCEPCIÓN DE LA ESPERANZA de Bernhard Welte y la contrapone al «principio esperanza» de Ernst Bloch. El análisis se concentrará en tres puntos. Primero: distinguirá entre esperanza ontológica como *estructura inmanente* a la existenciariedad humana y esperanza religiosa como *opción* por una *instancia trascendente*. Segundo: precisará la relación dinámica entre ambas formas de esperanza, para acceder a una noción integral del fenómeno. Tercero: a través de una hermenéutica del pensamiento weltiano mostrará cómo el paso de la esperanza ontológica a la religiosa supone una reversión de la temporalidad. La contraposición no tiene por objeto estudiar minuciosamente la noción y figuras de la esperanza en la obra de Bloch para luego comparar la posición de éste con la de Welte. Antes bien de lo que se trata es de sentar algunos aspectos fundamentales de la comprensión blochiana de la esperanza para poner de manifiesto, por un lado, el carácter parcial del análisis frente al de Welte, pero, por otro lado, para mostrar también que ambos análisis no son contradictorios, sino complementarios. Dicho de otro modo: sólo podemos hablar de esperanza religiosa, porque el principio esperanza constituye una estructura ontológica de la existencia humana.

## II. BLOCH O LA ESPERANZA COMO UTOPIA OBJETIVA.

II.1. LA NOCIÓN DE *DOCTA SPES*

Para Bloch la esperanza está presente en todas las configuraciones de la existencia humana. Tanto las utopías religiosas como las políticas, las sociales, las artísticas o las estrictamente morales delatan que a ninguna empresa humana le es ajena la esperanza. Para Bloch cualquier modo de relación ya sea teórica o práctica con lo existente (*Vorhandenes*) implica un intento por

superar<sup>1</sup> eso existente para reconfigurarlo de un modo más acorde con nuestros proyectos o aspiraciones. De hecho si no supusiéramos, por un lado, un proyecto existencial al que aspiramos, y, por otro, que nuestra relación con lo existente tiene sentido, es decir, que puede insertarse en un proceso de transformación de la realidad para acercarla a nuestro proyecto existencial, toda actividad humana quedaría paralizada; el hombre como tal sería imposible e impensable. Precisamente este «estar-tendido-hacia» una reconfiguración superadora de aquello existente con lo que nos relacionamos, esta tendencia connatural al hombre que está presente en todas las esferas de la vida, es el núcleo originario de la esperanza. Así comprendida, la esperanza ya no es un temple psicológico accidental, sino una estructura ontológica de la existencia humana. Que esta esperanza originaria se convierta en *docta spes* y no degenera en meras ensoñaciones depende, para Bloch, de lo esperado y, consecuentemente, de la relación del sujeto con lo existente. El movimiento efectivamente superador de lo existente, la *docta spes*, es aquel que proyecta algo «aún-no» dado en la realidad, pero que puede darse a partir del despliegue dialéctico de las potencialidades ya ínsitas en esa realidad. Por ello la auténtica esperanza no es nunca un fantaseoso y pasivo imaginar un futuro lleno de castillos en el aire, sino que es la comprensión conceptual de lo nuevo futuro como algo que se haya mediado por la dinámica dialéctica de lo existente y que puede devenir real a partir de esa dinámica, aún cuando su realización efectiva exija del sujeto un supremo esfuerzo de voluntad<sup>2</sup>. A esto nuevo futuro esperado por la esperanza docta lo llama Bloch «lo aún-no-sabido» («*Das Noch-Nicht-Bewußte*») y «lo-aún-no-devenido» («*Das-Noch-Nicht-Gewordene*»). Esto que «aún-no» es real (pero que puede serlo) y que «aún-no» es conocido en la totalidad de sus determinaciones (pero cuyo proceso de realización puede ser promovido) constituye el horizonte de realización del ser.

Y aquel ser a realizarse en el horizonte abierto por lo «aún-no» es, por excelencia, el ser del hombre. Este hombre realizado en su ser es un hombre que ha podido poner en obra y consumir sus aspiraciones y potencialidades. Y cuando no un hombre, sino todos «se hayan adueñado de sí mismos y hayan fundado lo que es suyo en una democracia real sin extrañamiento ni alienación, entonces surgirá en el mundo algo que ha brillado para todos en la niñez y en dónde nadie ha estado aún: una patria»<sup>3</sup>. La «patria», en la que todos los hombres en armonía con su mundo circundante puedan realizar sus potencialidades, compatibilizadas por una democracia real, es, entonces, el último «aún-

1 cf. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. 3 Bände in 5 Teilen, Frankfurt am Main: Surkhamp, 1985, Band 1, p. 2. Sigla: PH.

2 PH, p. 2.

3 PH, p. 1628.

no», el horizonte hacia el que tiende todo hombre y todo ser. Cuando este extremo pero en principio posible «aún-no» se concrete, la esperanza se convertirá en realidad y el futuro habrá llegado.

Para Bloch la filosofía no ha desconocido este impulso hacia la patria que habita en todo hombre. Él estuvo presente en el eros platónico, en la concepción aristotélica de la materia como pura potencialidad en tránsito hacia la realización de la esencia, en el imperativo categórico kantiano, en la dialéctica histórica de Hegel, etc. Sin embargo, a pesar de todas estas incursiones «*in terram utopicam*»<sup>4</sup>, la filosofía quedó presa de su carácter contemplativo. La insistencia en determinar teóricamente la substancia ya dada, ya pasada de todo lo real y de todo lo advenidero (recordemos la definición latina de substancia: *quod quit erat esse*) le cerró al pensamiento el camino hacia las categorías de lo futuro y de lo nuevo, las cuales constituyen respectivamente la condición de posibilidad y el objeto de la esperanza. Sólo un pensar dirigido a configurar el impulso transformador del mundo está efectivamente tendido hacia un futuro en proceso de devenir real, es decir, hacia un futuro concebido no como una figura asumida por una substancia ya dada, sino como un espacio de surgimiento de lo nuevo que se extiende ante nosotros.

Bloch contrapone, pues, dos modos de saber: por un lado el saber como teoría-praxis transformadora de lo real, que anticipa conscientemente lo en devenir y que, por tanto, se refiere al futuro y a lo nuevo; y, por otro, el saber contemplativo, que, por definición, sólo puede contemplar lo ya devenido y referirse al pasado<sup>5</sup>. Y tal saber teórico-práctico anticipativo y transformador lo encuentra Bloch en la filosofía marxista. «Ella es entonces (...) la teoría-praxis viviente de la tendencia conceptualizada, confiada al acontecer y en complot con lo nuevo»<sup>6</sup>. Es la filosofía de la *docta spes*, es, en síntesis, la esperanza conceptualizada de modo dialéctico-materialista. Su tema fundamental es la patria aún no devenida, aún no lograda; la patria u-tópica, a la que desean pertenecer todos los hombres.

## II.2. LA FUNCIÓN Y EL CONTENIDO DE LA UTOPIA

Bloch distingue lo inconsciente de lo «aún-no» consciente. Lo inconsciente está referido al pasado, reprimido y sepultado en la memoria. Es lo ya no más consciente que desde los sótanos de la memoria carga de pasado al

4 *cf. PH*, p. 6.

5 *cf. PH*, pp. 6-7.

6 *cf. PH*, p. 8.

presente. Pero lo inconsciente no puede dar cuenta de la totalidad del presente. Hay en él un impulso hacia algo nuevo que no está contenido en el pasado inconsciente. Hay en el presente, pues, un desgarrar de la realidad objetiva una virtualidad en proceso de devenir realidad que es anticipada y pre-configurada por la conciencia. Esta anticipación no proviene del sótano de la conciencia, sino que ocurre en su frente: es lo «aún-no-consciente». Lo «aún-no-consciente» es característico de todos los fenómenos de transformación estructural y de todas las actividades pro-ductivas en las que algo, todavía inexistente, se va configurando a lo largo del proceso por el cual llega a ser. En tanto anticipado y pre-configurado, lo «aún-no-consciente» obra de tal modo sobre la esperanza que ésta deja de ser un mero afecto psicológico para convertirse en un acto intencional de índole cognitiva. A la representación anticipatoria de lo «aún-no-devenido» lo llama Bloch función utópica. El contenido límite (*Grenzhalt*) de esta función utópica es lo que hemos llamado «patria». La palabra utopía se desprende así de su significado meramente negativo de soñar algo irrealizable, para adquirir su significado positivo de anticipación y pre-configuración de una realidad en devenir: la patria.

Es necesario recalcar dos puntos centrales de la concepción blochiana de la esperanza. En primer lugar, hay que insistir en el hecho de que la esperanza no es una expectativa psicológica acerca de cómo será el futuro. Ella es una instancia ontológica, en cuanto el hombre en tanto hombre existe tendido hacia un «aún-no» superador, y es también una función generadora de sentido, en cuanto sobre la base de nuestro estar tendidos hacia el ad-venir el ser es comprendido de un determinado modo. Por ello afirma Bloch que «la esencia (*Wesen*) [es decir, el sentido del ser] no radica en una esencialidad ya dada (*Ge-wesenheit*), por el contrario la esencia del mundo reside precisamente en su frente»<sup>7</sup>. En otros términos, el sentido supone la esperanza, y la esperanza postula el sentido.

En segundo lugar, el sentido límite al que apunta la esperanza en tanto función utópica es un contenido, esto es, un estado de cosas en principio realizable objetivamente en un instante histórico definido. La auténtica voluntad utópica, la esperanza concreta, no es una aspiración infinita<sup>8</sup>; antes bien ella quiere acceder finalmente en un aquí y un ahora concretos a la plena realización del hombre en su medio, es decir, a la patria, y no se contenta ni con comprender la patria como una idea reguladora ni con situar la plenitud del ser en un futuro otro que aquel al que en algún momento de la historia habrá de advenir el presente. «La última voluntad es aquella que quiere llegar a ser

7 PH, p. 18.

8 cf. PH, p. 15.

verdaderamente actual»<sup>9</sup>. El instante de la utopía no es ajeno a la historia y su meta no escapa a lo realizable. La utopía es una utopía objetiva.

¿Pero, por un lado, puede verdaderamente ser realizada la utopía? ¿No nos muestran más de 5000 años de historia que la tierra prometida es acaso inaccesible y que nada colma por completo todas nuestras esperanzas? Además, ¿es la patria el futuro límite hacia el que está tendido el hombre? ¿No es patentemente la muerte ese futuro? ¿No sabe acaso el hombre, en su fondo más íntimo, que cada «aún-no» superador no es sino una estación en el camino que nos conduce al último «aún-no» aniquilador? Ante la duda en la realizabilidad de la utopía y ante la certeza de la tumba, ¿puede un estado de cosas, sólo quizás objetivable, ser el contenido límite de la esperanza?

### III. WELTE O LA BÚSQUEDA DE UN CONCEPTO INTEGRAL DE ESPERANZA

El análisis fenomenológico de Welte abarca dos nociones diferentes de esperanza. Por un lado la esperanza trascendental, que es inherente a la estructura ontológica del hombre, y que actúa postulando sentido a lo largo de la existencia humana. Por otro la trascendente o religiosa, surgida del cuestionamiento que implica la muerte al sentido de la existencia humana en su conjunto, y que actúa «salvando» el sentido postulado por la esperanza trascendental. Ambas nociones no se contraponen, sino que la primera desemboca y se resuelve en la segunda. Podríamos decir incluso que no se trata de dos nociones diferentes sino de un salto cualitativo dado por una y la misma esperanza. La esperanza trascendental, llevada a su énfasis, es decir, en cuanto se convierte en esperanza en el sentido de postular sentido se convierte en religiosa. Quien la coloca ante la posibilidad de dar ese salto es la muerte. Comenzaremos nuestro estudio de la fenomenología weltiana de la esperanza con la hermenéutica de la esperanza trascendental, que es el plano en el que Bloch sitúa el fenómeno. Nuestra interpretación intentará elucidar las divergencias, pero ante todo las convergencias entre ambas concepciones de la esperanza trascendental; convergencias que nos permiten afirmar que, *tomado en su esencia*, el «principio esperanza» se integra al análisis weltiano del fenómeno como un momento suyo.

#### III.1. EL POSTULADO DE SENTIDO

Welte parte del hecho de que «la vida humana es vivida de tal modo que esta vida se consuma siempre en una anticipación activa e interesada de un

<sup>9</sup> *Ibid.*

futuro mejor pero aún incierto. Precisamente a esto lo llamamos esperanza»<sup>10</sup>. La esperanza, así concebida, no sólo nos acompaña a lo largo de nuestra vida, sino que hace posible nuestra existencia como tal. En efecto, nosotros existimos, es decir, nos proyectamos ex-táticamente hacia una advenidera posibilidad de ser, porque esa posibilidad hacia la que nos orientamos no nos es indiferente, sino que suponemos que tiene sentido. Si nos orientamos hacia una posibilidad, es porque aspiramos a ella como a una meta dotada de sentido, en la medida en que sobre la base de esa meta nos comprendemos a nosotros mismos y a nuestra vida. Llamamos esperanza a esa estructura ontológica del hombre que le lleva a pre-suponer en cada uno de sus éxtasis que existir tendido hacia una u otra posibilidad advenidera tiene sentido. Podría decirse que la esperanza no es sino la presuposición o *postulado de sentido*, del que se haya transida la existencia, y que nos deja hacer nuestro ser a cada instante. Tanto es así que cuando se apaga en un individuo o en un pueblo hasta el más mínimo rescoldo de esperanza en una vida dotada de sentido, a su vez se apaga la vida de ese hombre o de ese pueblo. De allí que se pueda afirmar que la esperanza es la condición trascendental de posibilidad de la existencia como tal. «Y como condición de posibilidad ella es, pues, también el motor que pone en movimiento todas las formas de nuestra existencia»<sup>11</sup>. Además de hacer posible la existencia, la esperanza le proporciona una medida, en cuanto nuestras experiencias fácticas son ponderadas de acuerdo con aquello que nosotros consideramos por anticipado lo mejor, esto es, aquello que consideramos pleno de sentido y en lo cual depositamos nuestra esperanza.

Dentro de esta noción fundamental, no derivable de las experiencias fácticas y, por tanto, a priori de la esperanza como postulado de sentido pueden distinguirse dos aspectos. Por un lado el carácter connatural de la esperanza, que se manifiesta en el hecho de que por naturaleza nosotros ansiamos, queremos y esperamos; estamos, como diría Bloch, tendidos al futuro, aun cuando no podamos comprender conceptualmente aquello «aún no conocido» que esperamos. Por otro lado el carácter, que podríamos llamar cultural, de la esperanza, que consiste en la configuración y conceptualización de lo esperado por obra del pensamiento y la voluntad. Las configuraciones que puede asumir lo esperado pueden ser muy diversas, incluso negativas. Así podemos conscientemente abandonarnos a la desesperanza y afirmar que nada tiene sentido. Pero si afirmamos esto y vivimos acorde con nuestra afirmación, estamos testimoniando que el no sentido de todo tiene para nosotros sentido y que, consecuentemente,

10 B. Welte, *Zwischen Zeit und Ewigkeit*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1982, p. 73. Sigla: ZE.

11 ZE, p. 74.

la desesperanza no es sino un modo negativo de la esperanza. Por ello cabe afirmar que nunca es posible desasirse del todo de la esperanza en tanto postulado de sentido. Hasta el suicida que piensa que nada vale la pena se suicida porque la muerte es para él lo único a lo cual es posible postularle un sentido. Este caso extremo refuerza el carácter ontológico de la esperanza comprendida como postulado de sentido y aparta el fenómeno de la concepción psicologista, que la asimila a un estado anímico ocasional.

Dirijamos ahora la atención a las divergencias y convergencias esenciales entre la esperanza como postulado de sentido en Welte y el «principio esperanza» de Bloch.

La primera de esas divergencias –cuya discusión escapa al marco e intereses de este artículo– es obvia y de carácter instrumental: Welte no cree que la dialéctica marxista sea el único modo de acceder a lo «aún-no» superador. Sin embargo me interesa precisar aquí otra diferencia, que estimo más relevante para comprender luego por qué la esperanza trascendental por su propia dinámica se convierte en religiosa. Para Bloch lo esperado por la docta *spes* es en principio realizable con sólo atenerse a la praxis y teoría marxistas. Y una vez realizado colma las expectativas que en lo esperado puso la esperanza. Welte, en cambio, se atiene al hecho, infinitas veces experimentado, de que la realización plena de lo proyectado depende de factores que no están del todo en nuestras manos, y al hecho de que, aun cuando lo esperado se realice plenamente, nunca nos satisface por completo. Por ello la esperanza va siempre unida a la duda y a la angustia. Si ella fuese cierta de la realización futura de lo esperado, ya no sería propiamente esperanza, sino preconocimiento o fe. «Nosotros apostamos interesados por lo esperado, aunque sin certeza. Este es el carácter peculiar de la esperanza»<sup>12</sup>.

Más allá de estas divergencias es posible señalar cuatro convergencias fundamentales. Primero: la esperanza es concebida por ambos como una estructura ontológica de la existencia. Segundo: esta estructura consiste en estar tendiendo constantemente hacia un «aún-no» advenidero que se supone dotado de sentido y superador de lo dado. Tercero: la esperanza es de carácter trascendental en cuanto condición de posibilidad de la existencia humana. Finalmente la más importante de las cuatro convergencias: para ambos la esperanza supone una temporalidad ex-tático-sincrónica en la cual el futuro se identifica con el advenir del presente. Se trata de una temporalidad ex-tática puesto que el futuro resulta de la proyección del yo de sus posibles, de lo «aún-no» hacia lo que el existente ya en el presente adviene. Y sincrónica puesto que en el ahora o presente viviente de la conciencia se pro-tienden las fases tempora-

<sup>12</sup> *Ibid.*

les futuras hacia las cuales el hombre se proyecta; así como también se retienen las fases pasadas hacia las cuales el hombre se retro-yecta. Es en el presente en donde se sincronizan, esto es, convergen y se temporalizan<sup>13</sup>, las diferentes dimensiones de la temporalidad. Esta temporalidad extático-sincrónica es la esencia o condición de posibilidad sobre la que se sustentan tanto la concepción blochiana del principio esperanza como la weltiana de la esperanza como postulado de sentido. De hecho es la convergencia esencial entre ambos, puesto que constituye la condición de posibilidad de las otras tres. Sólo porque nuestra temporalidad constitutiva es extático-sincrónica puede la esperanza, en tanto efectiva temporalización de esa temporalidad extática, pertenecer a la estructura ontológica del hombre, asumir carácter trascendental y proyectarse hacia un «aún-no» advenidero.

Estas convergencias *fundamentales* y, ante todo, la convergencia temporal esencial nos autorizan, más allá de las diferencias señaladas, a afirmar que el «principio esperanza» de Bloch no sólo no se opone, sino que se integra a la fenomenología de la esperanza de Welte. Pero esta fenomenología no se agota en el postulado de sentido, sino que, de cara al verdaderamente último «aún-no», se pregunta por el sentido del postulado.

### III.2. EL PRINCIPIO DE LA DIFERENCIA DE SENTIDO Y EL CASO SERIO DE LA MUERTE

Los proyectos de sentido concretos que postula la esperanza son estados de cosas o configuraciones particulares. Ellos surgen de la esperanza en tanto presuposición a priori de sentido y se articulan en confrontación consciente con las posibilidades concretas. En cuanto esas configuraciones o esos estados se transforman en una meta alcanzada se produce algo paradójico: a largo plazo no podemos darnos por satisfechos con ellos y necesitamos renovar nuestra esperanza y postular el sentido de otra instancia superadora de la que fue nuestra meta. En tanto pro-yecto, el «aún-no» postulado parecía abarcar gran parte de o incluso todas nuestras expectativas, pero como meta realizada resulta no satisfacernos del todo y en mayor o menor medida nos decepciona. Se abre así una diferencia –que es una diferencia de sentido (*Sinndifferenz*)– entre la esperanza y la realidad. Una diferencia que el proyecto previo había acallado.

Se ha dicho más de una vez que las esperanzas de hoy son las desilusiones de mañana. Y se lo ha dicho con razón, puesto que el hombre, en tanto su voluntad es infinita, postula un sentido perfecto e infinito, con el cual aspira a

13 Temporalizar significa aquí dotar de la forma temporal retención-impresión-protención al curso del tiempo y, a la par, articular las impresiones, memoraciones y esperas que plenifican esa forma.

identificarse plenamente. Pero en tanto las posibilidades humanas son finitas sólo puede concretar realidades también finitas, con las cuales no puede terminar de identificarse, y, por tanto, se ve obligado a renovar su postulado y reimpulsar su esperanza. «Lo que en la vida concreta debiera plenificar el proyecto de sentido, lo alcanzable y lo finalmente alcanzado, no corresponden nunca a lo proyectado, a lo ansiado, a lo esperado. De modo tal que se abre renovadamente una diferencia de sentido»<sup>14</sup>. En el momento en que hemos llegado a nuestra meta esta diferencia parece cerrarse, pero apenas disponemos de lo anhelado la diferencia resurge, produciéndose un desfasaje entre la esperanza y lo objetivamente alcanzado; desfasaje del cual se alimentan todas las utopías. Y es lógico que la diferencia siempre resurja, pues si no lo hiciese la esperanza no sería un constitutivo ontológico del hombre. Empero sí lo es, y es imposible pensar al hombre, no estando tendido hacia el futuro y proyectando una posibilidad que por anticipado considera preñada de sentido. «El principio esperanza permanece continuamente despierto y apunta siempre más y más lejos, está vivo en todos los movimientos de la vida humana y no encuentra en ninguno de esos movimientos reposo completo»<sup>15</sup>. Nunca, señala Welte<sup>16</sup>, se ha dado un estado de felicidad o de consumación de todas las posibilidades del hombre tal que la humanidad hubiera deseado permanecer por siempre en ese estado, con la firme convicción de que todo nos ha sido concedido y de que ya no resta nada por esperar. La historia siempre continúa, y no hay punto alcanzable alguno que logre inmovilizarla. El tantas veces proclamado y jamás acontecido fin de la historia, ya sea de la de un hombre, de un pueblo o de una cultura, no es nunca una realidad objetiva, sino una instancia inobjetivable que clausura toda posibilidad y toda realidad: la muerte.

Es precisamente esta diferencia de sentido la que cava la brecha que separa a Welte y a Bloch y lleva a este último a ir más allá de la posición del primero y pasar de una concepción trascendental a una trascendente de la esperanza. En efecto, el principio esperanza, en tanto postulado de sentido, se muestra como un principio trascendental, en la medida en que hace posible todas las configuraciones que asume la vida humana. Pero este principio trascendental se transmuta a su vez en un principio trascendente, porque, en virtud de la *Sinndifferenz*, aquello hacia lo que se dirige la esperanza trasciende en última instancia todo lo humanamente alcanzable (cuyo límite es la muerte y no la plenitud) y apunta hacia una trascendencia infinita y, por tanto, no objetivable. Por ello puede afirmar Welte que un trascender puramente trascendental, un trascen-

14 *ZE*, p. 76.

15 *ZE*, p. 77.

16 *Ibid.*

der sin trascendencia, como el programado por Bloch, «sería un trascender vacío y por ello finalmente desesperanzado»<sup>17</sup>.

La aspiración a la patria, aquella utopía objetiva en la que Bloch ve consumadas todas las aspiraciones humanas, es ciertamente una pre-tensión admirable. Y no sólo es admirable, sino que, en tanto idea reguladora, es también una aspiración justificada. Pero aquello en lo que la patria nunca puede convertirse es en el contenido y sentido último de toda esperanza. Y ello por diversas razones. Primero: si consideramos el principio de diferencia de sentido, habremos de concluir que la realización efectiva de una patria consumada y plena para todos los hombres es imposible. Podemos legítimamente preguntarnos de dónde saca Bloch el derecho a afirmar que, ya sea por la vía marxista o por cualquier otra, algo así como una patria finalmente surgiría en el mundo. «Desde hace mucho que el mundo es llevado de un lado para el otro y la felicidad de la patria hace largo tiempo que es buscada. Nada habla a favor de que lo siempre buscado y nunca encontrado sin embargo alguna vez pudiera ser hallado»<sup>18</sup>. Segundo: si hipotéticamente aceptásemos que algún día pudiera ser edificado en este mundo el paraíso, igualmente este paraíso no sería suficiente para ser considerado el principio rector que fundamenta las esperanzas concretas y la presuposición de sentido. En efecto, supuesto que se pudiese construir el paraíso terrenal y la historia llegase a su fin, en él sólo morarían las últimas generaciones, «y para las precedentes no habría pues ninguna esperanza. Ellas tendrían que morir antes. ¿Y es que acaso ellas no cuentan para nosotros?»<sup>19</sup>.

Y todavía hay una tercera y fundamental razón por la cual el principio esperanza no puede sustentarse en una utopía objetiva. Esa razón es la muerte. En el supuesto caso de que los que pueblen el final de la historia moren en un paraíso, estos hombres felices «por cierto que van a poder disfrutar de su felicidad sólo por poco tiempo. Porque ellos algún día también van a morir»<sup>20</sup>.

Y es así que en ningún caso llegamos demasiado lejos con las utopías objetivas y con los finales de la historia, repletos de felicidad, que el hombre alguna vez sabría construir. Ciertamente no es cuestión de renunciar a las utopías. Una comunidad armónica de todos los hombres no puede dejar de ser anhelada, pero que ella no puede clausurar la esperanza salta de inmediato a la vista tan pronto como el hombre asume en toda su seriedad la certeza de la muerte. Es entonces, frente al caso más serio al que se enfrenta la esperanza y el que exige de ella la mayor seriedad, cuando el desarrollo tecnológico, el

17 *Ibid.*

18 *ZE*, p. 78

19 B. Welte, *Sterben. Der Ernstfall der Hoffnung*. Frankfurt am Main: Knecht, 21998, p. 38. Sigla: *EH*.

20 *EH*, pp. 38-39.

bienestar económico, la democracia real y todas las patrias soñadas o soñables pasan de ser esperanzas a ser meros consuelos. Ninguna utopía puede sustentar el postulado de sentido, es decir, ninguna utopía puede salvar la esperanza de cara a «la inquietante situación ante la cual la muerte una y otra vez nos emplaza»<sup>21</sup>.

### III.3. *EL SENTIDO DEL POSTULADO*

Ante la diferencia de sentido y ante la seriedad de la muerte, que expresa en su máxima agudeza esta diferencia, el postulado de sentido, por su propia dinámica, pasa de ser un principio trascendental a ser un principio trascendente. En cuanto ello ocurre, el principio esperanza deja de referirse a configuraciones o metas particulares y busca, más allá de lo inmanente a la existencia, el sentido del todo de la existencia en su conjunto. Apunta a un sentido que garantice que los sentidos postulados y la existencia como continua postulación de sentido no desemboque en una nada absurda. En otros términos, la esperanza ya no tiende hacia un sentido determinado, sino que se pregunta por el sentido del postulado de sentido en su conjunto. Es entonces cuando, sin abandonar el marco de la esperanza, pasamos de la cuestión del postulado de sentido a la cuestión, más fundamental, del sentido del postulado. Es entonces también cuando la esperanza adquiere la dimensión de esperanza total, de esperanza en un sentido trascendente que de sentido a la totalidad de la existencia, incluido aquello que la totaliza: la muerte.

No deja de ser importante señalar aquí que la esperanza sólo puede pegar el salto del postulado trascendental de sentido al sentido trascendente del postulado desde el efectivo ejercicio de la esperanza trascendental e inmanente. En otros términos: la esperanza trascendente supone como su escalón previo o su «desde dónde» la esperanza trascendental o inmanente. En efecto, el hombre sólo puede preguntarse por el sentido de la existencia en su conjunto, porque ya existe, porque está tendido a existir y busca que esa tendencia a la existencia que le es inherente no sea un absurdo. Y es precisamente la esperanza en su dimensión trascendental la que le hace posible al hombre día a día existir y, desde esa existencia, preguntarse por el sentido trascendente de todos sus días. Dicho de otro modo: sólo porque la esperanza en su dimensión trascendental hace que para el hombre la vida cuente, ante la muerte puede el hombre preguntarse por el sentido de esa vida en su conjunto y apuntar a una noción trascendente y total de esperanza. En síntesis: la esperanza parcial, inmanente y objetiva tiende, en virtud de la diferencia de sentido y de cara a la muerte, a tratar de salvar el todo de esos sentidos inmanentes desde fuera de la

<sup>21</sup> *EH*, p. 39.

existencia y convertirse así en esperanza total y trascendente. Pero, paralelamente, la esperanza trascendente no puede darse sin ese sustrato constituido por la esperanza en su dimensión ontológico-trascendental. Por ello hemos afirmado que el «principio esperanza» de Bloch, tomado en su esencia y no en su instrumentación dialéctico-materialista, no sólo no es contradictorio con una fenomenología de la esperanza como la de Welte, sino que se integra a ella como un necesario momento suyo.

Ahora bien, ¿es cierto que la esperanza puramente trascendental salta por encima de la existencia y, ante la muerte, se pregunta por una trascendencia que garantice el sentido de la existencia en su conjunto? Propiamente esta pregunta acontece siempre, pero sólo rara vez expresamente. Incluso los hombres que la reprimen confiesan con esa actitud que la cuestión bulle en su interior. Pero cuando la pregunta finalmente sale a la luz, se alzan manifestaciones como la siguiente: «¿Qué sentido tiene en su conjunto este hecho de que yo soy y vivo en nuestro mundo? ¿Qué se puede en última instancia esperar con esta existencia?»<sup>22</sup>. A la luz de estas preguntas, despertadas por el encuentro con la inminencia de la muerte, la diferencia de sentido aparece definitiva y ningún «aún-no» puede ofrecer fundamento a la totalidad de la existencia. Ante este cuestionamiento radical y total sólo cabe una alternativa: la desesperación o la esperanza. La noche de la desesperación asume formas diversas: desde una angustia expresa y sin consuelo hasta la alienación de quien reprime su desesperanza abotagándose en el presente más inmediato. La otra alternativa es la esperanza, pero ya no la esperanza en una utopía objetiva, sino en una trascendencia diferente de los sentidos postulados por el postulado de sentido. Una trascendencia que dote de sentido y así «salve» al postulado condenado a muerte. A esta esperanza en una instancia trascendente y salvífica la llamamos esperanza religiosa.

#### III.4. *LA ESPERANZA RELIGIOSA*

A diferencia de la esperanza trascendental, el entregarse a la esperanza religiosa, el decir «sí» y confiar en una instancia trascendente y salvífica, ya no es connatural al hombre, es decir, no es inherente a su estructura ontológica. Frente a la gran alternativa ante la cual nos coloca la muerte –la desesperación o la esperanza religiosa– el ser humano tiene el poder de optar por la una o por la otra. Dicho con otro lenguaje: la esperanza trascendental como postulado de sentido es una cuestión existencial, la esperanza religiosa como esperanza en el sentido del postulado es una cuestión existencial. La opción, que es el punto

<sup>22</sup> ZE, p. 78.

en el cual la misma esperanza pasa de ser trascendental a ser religiosa, es también la encrucijada donde lo existenciario y lo existencial se tocan. En efecto, si bien cada hombre opta libremente (plano existencial) por entregarse a la desesperación o a la esperanza, todo hombre *qua* hombre, en función del principio de diferencia de sentido y de la muerte en tanto su modo más acabado, se encuentra colocado ante esa opción (plano existenciario). Por ello podemos decir que la diferencia de sentido, consumada en la muerte, obra sobre el postulado de sentido de modo tal de abrir a todo hombre a la posibilidad de optar por la esperanza religiosa. La efectiva asunción de esa esperanza no forma parte, claro está, de la estructura ontológica humana; pero el hallarse ya siempre llevado al estado de tener que tomar una decisión frente a esa asunción, el hallarse *in-stado* por la propia esperanza ontológica a tomar una decisión respecto de la esperanza religiosa, sí lo forma. Ser hombre no es confiar en la trascendencia. Ser hombre es tener y no poder no tener la posibilidad de hacerlo.

De cara a esta opción se plantean dos preguntas. ¿Es posible para un análisis *fenomenológico* de la esperanza religiosa ir más allá de la opción misma? Es decir, ¿es posible, prescindiendo de toda fe positiva hallar en los fenómenos algo que nos inste a optar por la esperanza en lugar de por la desesperación? Y, en segundo lugar, ¿qué o quién es aquello, trascendente y salvífico, que espera la esperanza religiosa?

Concentrémonos en la primera cuestión. Para saber si podemos ir más allá de la alternativa es preciso analizar de qué manera somos emplazados en ella. El factor que nos emplaza es la muerte. Es preciso, pues, dirigir la mirada al *modo en que nos concierne* la muerte. Sin duda nada sabemos de la muerte como tal. La muerte como muerte está más allá de toda fenomenología, simplemente porque ella pone fin a la condición de posibilidad de la mostración de todo fenómeno: el tiempo. Sin embargo, aunque no podamos conocer la muerte ni lo que hay o no más allá de ella, si podemos experimentar el modo en que nos concierne. Nosotros la experimentamos como el estar concernidos por un poder incondicionado del que no hay modo de evadirnos. La muerte nos concierne como un supra-poder in-finito. Como un *suprapoder*, porque se adueña de nosotros y nuestras posibilidades sea cual sea el poder que le opongamos. Y como un supra-poder *infinito* en el doble sentido de que que no podemos definir aquello que se adueña de nosotros, y de que ello está más allá del marco dentro del cual puede haber un comienzo, un fin o, en general, un límite: el tiempo. El *in* del infinito de la muerte tiene, pues, el significado del *no* en el doble sentido de lo no determinable y lo no limitable. Pero también el *in* tiene el significado del *en*, ya que eso no determinable y no limitable acaece *en* la existencia en tanto se apodera de ella por completo. La experiencia del concernimiento de la muerte es, pues, la experiencia de un supra-poder infinito al que estamos entregados en totalidad. Ante esta potencia sólo cabe callar. La

muerte extiende el silencio. ¿Y qué clase de silencio es éste? «Es el silencio de la conmoción ante algo suprapotente, frente a lo cual el lenguaje queda trunco y nosotros enmudecemos»<sup>23</sup>. Desde un futuro infinito, en cuanto viene desde un instante más allá del tiempo mensurable, desde un futuro imposible de protender, nos llama algo suprapotente. Y su silencioso llamado nos dice que nosotros, con todos los sentidos que hemos postulado y que tejieron nuestra vida, estamos por entero en sus manos. Cabe, pues, preguntarse, con Welte<sup>24</sup>, ¿qué clase de suprapotencia es esta suprapotencia de la muerte que nos infunde respeto y silencio? Esta suprapotencia nos concierne como algo *santo*, es decir, como algo que efectivamente entra en relación con nosotros, en cuanto acaece en la existencia, pero que, sin embargo, permanece intocable y separado en la relación, en cuanto no podemos ni determinarlo, ni objetivarlo. Por ello puede afirmar Welte que «la muerte como el sello de la finitud deja pensar en la infinitud como un poder santo y viviente»<sup>25</sup>. En la medida en que el hombre asuma el modo en que lo concierne la muerte en toda su seriedad, advierte que ella nos invita –pero no fuerza– a pensar y a confiar que nuestra entera existencia está en manos de un suprapoder infinito y santo. Y que sólo este poder infinito, santo y trascendente, que nos llama de más allá del tiempo, puede salvar de ese tiempo que todo lo corroe lo bueno, lo justo, lo verdadero; en una palabra, todo aquello cuyo sentido el hombre ha postulado y en pos de lo cual ha vivido. En tanto tal la muerte nos pone de cara a lo absolutamente Otro de toda utopía finita, profana e inmanente. Un Otro en quien podemos tener una esperanza total, pues él se apodera de nuestra entera existencia. Un Otro al que la religión llama Dios.

Ciertamente, como lo aclara el propio Welte<sup>26</sup>, interpretar del modo en que aquí lo hemos hecho el concernimiento de la muerte no constituye ningún conocimiento en el sentido moderno del término. La muerte se deja interpretar y pensar de este modo, pero no nos fuerza a hacerlo. Del mismo modo que nos invita, pero no nos obliga a optar por la esperanza. Ciertamente se podría identificar la muerte con la nada, y entonces la desesperación. Pero, es lícito preguntarse, desde una perspectiva fenomenológica, si el modo en que la muerte nos concierne nos autoriza a reducir su misterio a la nada, categorizada como vacuidad aniquiladora. Habría que preguntarse, pues, si la experiencia de esta presunta nada vacía disuelve, junto con las utopías inmanentes, la esperanza en la salvación trascendente del todo de la existencia o si, por el contrario, nos

23 *EH*, p. 27.

24 *cf. EH*, p. 31.

25 *EH*, p. 32.

26 *EH*, p. 43.

invita a ella y la pro-mueve. Precisamente el hecho de que, de cara a la muerte inevitable, no queramos morir, y de que el postulado de sentido como postulado de salvación se ex-tienda más allá del oscuro abismo, muestra que la esperanza no es aniquilada por una supuesta nada de *Thanatos*, sino que es justamente frente a la experiencia de la muerte donde ella adquiere la plenitud de su significación. Habría que preguntarse, por sobre todas las cosas, si acaso el hombre experimentó el concernimiento de la muerte como la relación con una mera nada insignificativa y vacía, a la cual, como nada que es, no cabe responderle nada, o si, por el contrario, la ha sentido como un sobrepoder infinito y santo, al cual se le responde entregándose en un todo. En pro de la segunda opción habla la entera historia de las religiones, que no es sino la historia de los modos en que el hombre ha respondido al llamado silencioso de la muerte.

Pasemos ahora a la segunda cuestión pendiente: ¿qué o quién es aquello, trascendente y salvífico, que espera la esperanza religiosa? La experiencia de la suprapotencia infinita de la muerte le enseña al hombre que él no puede, valiéndose de sus propias fuerzas, ni realizar su salvación ni comprender aquello trascendente en cuyas manos la deposita. En la medida en que el hombre no acepte con modestia que una trascendencia inasible dispone de su salvación y se empeñe en salvar por sí mismo el postulado de sentido en el ámbito de la inmanencia, ha de precipitarse en la desesperación y dejar quemar en su propio fuego la fuerza de una esperanza que no quiere morir. Esto siempre y cuando no reprima su estar tendido hacia el futuro y se abotague en el presente inmediato<sup>27</sup>. En cambio, si el hombre resiste la tentación de la represión y de la desesperación, entonces se abrirá a la esencia de la esperanza trascendente, esto es, de la esperanza en su sentido integral. Esta esperanza trascendente consiste en *confiar serenamente* en que una Alteridad, que se sustrae de mi espacio de poder, pero a la cual la experiencia del concernimiento de la muerte me remite, salve el todo de mi existencia de la nada y le done aquel *sentido perfecto*, que fundamenta y consuma definitivamente y en plenitud toda justicia, todo amor y todo bien, en una palabra todo sentido postulado por el hombre.

Respecto de ese «*sentido perfecto*» hay que señalar que el hombre no sólo no puede realizarlo ni objetivarlo, sino que ni siquiera puede imaginarlo. Propiamente no puede tender a él en el sentido de «ad-venir ex-táticamente hacia», puesto que no vislumbra en absoluto qué es lo esperado, si es que aquí el término ser guarda todavía algún sentido. No se trata de un «aún-no-conocido», pero conocible y ya bosquejado, hacia el cual nos encaminamos; se trata de lo más allá de todo entendimiento y de toda voluntad a lo que *estamos* remitidos y que sólo podemos aguardar. En relación a este «sentido perfecto»,

27 cf. ZE, p. 82.

que se fuga al infinito, sólo cabe repetir las palabras de Pablo: «Ningún ojo lo ha visto, ni ningún oído lo ha oído, en ningún corazón humano penetró aquello que Dios ha preparado para quienes lo aman»<sup>28</sup>.

Respecto, por último, del «*confiar serenamente*» en ese sentido perfecto repitamos que no es ningún protender hacia advenir alguno. Es un mero estar y aguardar. Y es también un re-sistir, es decir, un seguir estando y seguir aguardando, más allá de toda la angustia y la vacilación que genera *no saber* si lo aguardado nos será dado. El confiar sereno es, pues, una resistencia, pero una resistencia a la vez pasiva y activa. Pasiva, en cuanto no se convierte en la proyección objetiva de aquello esperado, sino que, por el contrario, permanece «a la escucha de si se muestra un signo de salvación»<sup>29</sup>. Activa, en cuanto se sostiene en pie en la lucha siempre renovada contra la desesperación, evitando así que el barullo de la cotidianidad le impida escuchar tal signo, y también en cuanto «asume la forma del pedir por un signo tal»<sup>30</sup>. Como escuchar y pedir, como serena confianza en una trascendencia salvífica, alcanza la esperanza su específico sentido religioso; es decir, alcanza su forma más pura, más integral y más sublime.

#### IV. LA REVERSIÓN TEMPORAL

Cuando la esperanza pasa de ser ontológica a ser religiosa, en el sentido en que aquí hemos determinado la esperanza religiosa, se produce también una reversión en la temporalidad de la existencia, esto es, acaece un cambio en el modo de discurrir del tiempo existencial. La temporalidad supuesta por la esperanza religiosa deja de ser la temporalidad extático-sincrónica a la que nos hemos referido más arriba. En efecto, en tanto jamás dado e indeterminable, aquello esperado por la esperanza religiosa no puede ser sincronizado, esto es, no puede ser preconfigurado desde una *re-pre-sentación* prospectiva que de ello se tenga en el presente retro y pro-yectante. Y en tanto trascendente no se sitúa en ningún punto extáticamente protendible de la temporalidad, hacia el cual pudiera advenir el existente. No se trata, pues, de realizar ningún «aún-no», pues no hay «aún» en el cual el «no» pudiera devenir «sí». En tal sentido lo trascendente esperado por la esperanza religiosa está más allá del discurrir de la temporalidad extática y sincrónica. Sin embargo es esperado. Y es esperado ahora y en cada uno de los ahora del hombre que opta por confiar serenamente en esa suprapotencia trascendente e infinita ante la cual lo emplaza la

28 1 Cor 2, 9. Citado por Welte *EH*, p. 52.

29 *ZE*, p. 82.

30 *ZE*, p. 82.

muerte. Por lo tanto, si la temporalidad extático-sincrónica agotara la temporalidad humana, la experiencia de la esperanza religiosa como tal no sería posible. Es necesario suponer otra temporalidad. A esta temporalidad otra la llamaremos, haciendo uso de un término levinasiano, incurrencia diacrónica.

La relación con lo trascendente esperado implica una temporalidad diacrónica porque la esperanza pasa y se da a través (*día*) de la sucesión extático-continua (*cronos*) sin interrumpir los éxtasis interpenetrados, pero sin formar tampoco parte de ellos. *Mientras* proyecta y *a través de* la proyección extática desde el presente de las fases advenideras de su temporalidad, en las que puede tener lugar todo «aún-no», el hombre que le dice «sí» a la esperanza religiosa *ya está* en relación –relación que es propiamente la esperanza– con un futuro auténtico, con un futuro más futuro que todo advenir al que pudiera llegar el presente, con un futuro que me viene desde más allá del fin de mi temporalidad extática. Esa temporalidad otra, que se cruza con la temporalidad extática, es la dia-cronía propia de la esperanza.

El modo en que la diacronía pasa a través de la temporalidad sincrónica es la *in-currencia*. La incurrencia o el incurrir de lo futuro en el ahora presente se contrapone al discurrir del ahora presente hacia el ad-venir. El ahora pro-tiende y se despliega hacia su advenir. Ese proceso de despliegue y mutación, por el cual el ahora se acerca al «aún» de lo «aún-no» se llama duración. En la esperanza religiosa, en cambio, el futuro trascendente esperado se hace presente *ya* y sin durar en todos y cada uno de los instantes de esperanza. Sin embargo, sigue siendo futuro y trascendente. Hay aquí una paradoja. Lo esperado permanece siempre a la vez más lejos que la más lejana lejanía y más cerca que toda cercanía. Permanece en lejanía inaccesible, en cuanto no podemos avanzar hacia su realización objetiva. Pero, paradójicamente, permanece también tan cerca que lo futuro está *ya* en nosotros, en cuanto en cada ahora lo esperado por la esperanza dota de sentido y fundamento a la existencia en su conjunto, esto es, nos da la serena confianza en un sentido perfecto. Esta paradójal relación entre cercanía y lejanía, que caracteriza a la esperanza religiosa, es lo opuesto a la duración. En la esperanza religiosa no nos proyectamos hacia ningún advenir aún no presente, sino que un futuro, más futuro que todo presente, *incurrir, inficiona puntualmente* en cada ahora, dotando de sentido con su incurrencia a todos los ahoras. En cada ahora se da lo esperado del mismo modo: sustentando el todo de la existencia; sin que pueda decirse que haya una evolución de lo esperado entre uno y otro momento de su darse. Cada ahora en el cual lo esperado incurre es en el fondo el mismo ahora. Hay un solo instante de esperanza, una sola hora feliz que quiebra la continuidad de las horas. Y el correlato también es cierto, no sólo no hay una evolución en el darse de lo esperado, sino que la esperanza, genuinamente religiosa, esto es, esperanza en un Dios trascendente y no en una representación, tampoco puede

ser concebida como un proceso durativo que nos acerque a lo esperado. La esperanza religiosa, como esperanza en lo trascendente, es siempre la misma esperanza. Y lo esperado permanece siempre igualmente futuro.

Pero si es así, si no hay duración en la relación con lo esperado, ¿qué sentido tiene hablar de perseverar en la esperanza? Una esperanza perdurable no es una esperanza que evoluciona de modo procesual y durativo hacia lo esperado. En la esperanza no es el presente el que discurre durativamente hacia el futuro. Por el contrario, la esperanza aguarda que lo esperado inficione una y otra vez en el presente. En la esperanza es el futuro el que incurre puntualmente en el presente. Perseverar en la esperanza es *dejar* que el futuro más futuro, el futuro que no es futuro de ningún presente, incurra una y otra vez en el presente e inunde de sentido la existencia toda. Perseverar en la esperanza es, en una palabra, dejar que se revierta el curso del tiempo.

Angel E. Garrido-Maturano es profesor del CONICET – Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, República Argentina. Es autor de «Illeität im Denken von E. Lévinas. Vom Vorbeigehen der Illeität bis zum Zeugnis der Liebe Gottes», *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 103 (1996), 1. Halbband, pp. 62-75, y de *La estrella de la esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención desde una perspectiva fenomenológica* (Buenos Aires: Ediciones de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2000).

*Dirección postal:* Leandro N. Alem 1970, 1605 Munro, Buenos Aires.

*E-mail:* hieloypuna@hotmail.com