

# LA CUESTIÓN DE LA ESPERANZA

*Quien no ama permanece en la muerte.*

I Juan 3, 14.

*Porque nuestra salvación es en esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve?*

*Pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia.*

Epístola de Pablo a los Romanos, 8, 24-25

Por VÍCTOR FOWLER CALZADA

He aquí como lo dice quien, como se afirma en el versículo anterior (el 23), posee “las primicias del Espíritu”. La esperanza va unida a la demanda de salvación y concentra tanto la totalidad del tiempo propio como el de los que nos precedieron o sucederán; si el lugar otro existe, y si su duración va a ser eterna, entonces seremos parte de la comunidad futura allí. Pueblo de todos los tiempos, luego del último de los juicios, podemos coincidir en ese pueblo de nuevo tipo para el cual los seres, como gustaba de repetir a Lezama, renacerán bajo la forma perfecta. Los modos de comunión que el presente admite son apenas la sombra mínima del otro que vendrá; la esperanza tiene que pertenecer al orden de lo lejano, de lo nunca alcanzable mediante cálculo e incluso el desajuste entre realidad conocida y contenido de la esperanza (su promesa implícita) nos tiene que dejar la sensación de que tal promesa nunca se cumplirá. Será justamente esto último, el dolor que provoca el desajuste, la prueba de paciencia que se nos regala para que la demanda no sea defraudada, sino perfecta.

Lo anterior provoca consecuencias severas en cuanto al puesto del creyente y al sentido de su acción; la esperanza lo orienta, pero también lo ajusta, devuelve la demanda, le exige. Aguardar con paciencia lo que no va a ser visto nunca requiere una formidable energía activa, la paciencia concebida como un agotador modo de trabajo al cual se opone el inmenso abanico que va de la debilidad personal a los diversos dolores del mundo. Dado que la vida humana transcurre en un marco de temporalidad, tanto nuestra limitación como la violencia exterior (de personas, gobiernos, naturaleza, etc.) establecen una compleja relación con la esperanza, pues lo doloroso es ambiguo y admite respuesta dual e irreconciliable: hace desaparecer o alienta aún más la esperanza.

Una salvación que sucede “en esperanza” -o sea, antes de que se pueda comprobar si hay cumplimiento del con-

tenido de la promesa-, conduce a la paradoja de que es el trabajo de espera lo que, en términos católicos, salva o no; o sea, es la esperanza de ser salvado, más la salvación está en el propio aguardar que ello suceda. Arrancada de cualquier planificación mundana, la esperanza sólo cobra sentido cuando trasciende cualquier deseo de poseer inmediatez e incluso la más pequeña probabilidad comprobable de lo que nos anuncia; de esta manera, durante la vida humana, la esperanza es mayor y más cierta en tanto más distante se encuentra y más permeado de obstáculos el horizonte de su realización. Una mirada superficial haría creer que la teoría esbozada torna inútil cualquier intento de mejoramiento humano, pues el contenido de la esperanza resulta revelado en un afuera del mundo; sin embargo, en lugar de ello debemos imaginar que el contenido de la esperanza es tan desmesurado (la entrada en Dios) que todo cuanto hagamos es todavía débil reflejo de los bienes que serán vertidos sobre el justo. Lo principal aquí es que ese futuro realizado, cuyo interior apenas podemos imaginar, es futuro activo que no sólo habla y llama hacia él, sino que orienta al tiempo que vigila la desviación.

La escisión entre la esperanza humana del no-creyente y la otra, animada por la certidumbre de Dios, se evidencia en los siguientes dos versículos:

26 Y de igual manera, el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos cómo pedir para orar como conviene; mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables,

27 y el que escruta los corazones conoce cuál es la aspiración del Espíritu, y que su intercesión a favor de los santos es según Dios.

¿Cómo entenderá el no-creyente, aquellos por quienes intercede el Espíritu, esta noción de esperanza que,

dada la presencia divina, no puede ser traducida? ¿Qué implicaciones extraer de que justo entonces, en el instante de no saber “cómo pedir para orar como conviene”, la intervención ocurra “con gemidos inefables”? Si el acto de oración es el momento de comunicación con Dios y si la salvación es el horizonte del creyente, entonces también es el momento en que la esperanza despliega su arco mayor; más, puesto que no se sabe (justo en ese momento) “cómo pedir para orar como conviene”, entonces la angustia que da origen al habla que pide ser escuchada encuentra compañía en la sorpresa de ignorar cómo se haría, en la comprobación de que hay necesidad de otro tamaño de lenguaje para alcanzar a decir. ¿Con cuál herramienta de la lógica se puede pronunciar hacia Dios, cuáles palabras usar, qué comunicar y cuál seguridad de ser oído? ¿Cuál terror más grande que el de que las palabras sean nada, nada expresen y en la nada se pierdan? Según esto, sólo la participación del Espíritu libera en la oración a las palabras de su vaciedad, del desvío respecto a lo que quisieran o acaso de la esterilidad o la mudéz.

Al hablar así, estamos suponiendo la vivencia de un gran sufrimiento (por la inutilidad del lenguaje que no dice) con la plenitud, todavía mayor, de haber experimentado la liberación de la palabra gracias a la intervención del Espíritu. Según lo anterior, hacia la oración convergen -en un todo coherente- el propio acto de decir, la evidencia de haber vivido una existencia justa y la intensidad de la oración misma, su capacidad de abrimos a un estado de dejación. Mientras que lo primero, la relación entre el hablar y la vida justa, puede todavía ser entendido desde

**La contemplación o conocimiento del dolor o vacío en el otro movilizan de inmediato e impelen hacia él; en este sentido, la maravilla mayor es que no pide la caridad ser pensada, enunciada, integrada bajo la posición y estructura formal de una categoría, a los sistemas de pensamiento, sino que alcanza con que los recorra y sea, en consecuencia, actuada.**

afuera del sistema, pues admite que se le interprete cual retribución (como una suerte de reconocimiento o ganancia recibida luego de una vida justa), lo segundo, lo que la intensidad misma de la oración provoca, pertenece por entero al misterio. En este punto, lo que hemos definido como “estado de dejación” (y que revelaría la pureza del acto de oración) resurge animado por la plenitud de la visita, pues entonces, cuando la angustia que clama enseña la abertura del Ser, el Espíritu interroga la demanda y nos lee en totalidad. Tanto es lo que confluye y se moviliza en el acto de oración auténtica (la totalidad del ser), que su potencialidad es radical y revolucionadora respecto a quien, mediante tal ejercicio, sale a buscar la palabra; de ahí que ese momento, a fin de cuentas diminuto en la línea del tiempo, de acuerdo a su radicalidad, basta para trastornar el conjunto de una vida, hacer que el practicante renazca e incluso redimir a quien antes fue indigno. En la intersección de presente y salvación, el tipo de palabra que intenta la oración pide como horizonte el futuro de nueva comunidad; un lugar probable al cual sólo se accede a través de la hendidura abierta para que el ser sea mostrado en su verdad. Por ello no hay rutina y cada oración es un renacimiento, de quien pronuncia y de la promesa.

Pero, ¿qué hará con todo esto el no-creyente? ¿Cómo reunir a quien tiene a su favor el ordenamiento teológico de la existencia (gracias a lo cual vivir es una larga espera y un continuado desear), con la existencia sin protección de quien carece de fe? Acaso entendiendo primero que la espera y desear que suponemos se acompañan de lo que, tal vez por cotidiano, escapa: la observación de los preceptos mediante la obediencia, la disciplina y la tensión hacia mejorar. Si en la esperanza del creyente está prefigurada, aun cuando sólo se trate de un mínimo fragmento, la desmesura de la plenitud, entonces la comunidad futura (aquella de entonces, de cuando suceda) encuentra su correlato en la predisposición a vencer las fracturas entre los hombres del presente; su expectativa no es la de su exclusiva salvación, sino de comunidad futura, de unir allá, en lo que vendrá, a los hijos de Dios de todos los tiempos y esto no puede ser hecho sin antes salir uno de sí. De ahí el lugar, como explicara San Pablo, de la caridad como la mayor de las virtudes teologales: “Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad.” (I Corintios: 13, 13). Por este camino, el salto a la comunidad futura (donde ya sólo habrá caridad) demanda que la existencia presente arda y agote su tiempo en la confluencia de las tres virtudes que presiden la acción del creyente; pero esto mediante la unión de aquello que define una vida como justa y tal concepto de lo justo que obligue a la salida de sí.

Es aquí, en la exuberancia de la caridad (que, según enseña Pablo en I Corintios: 13, 7: “Todo lo excusa.

**Tan descomunal es la potencia de la caridad que no demanda fe porque ella misma es ya contentora de fe y al mismo tiempo carece de sentido si no es portadora de esperanza por parte de quien la practica y también para quien la recibe.**

Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta.”) Donde es soldada la rotura a propósito del contenido y sentidos de la esperanza (entre creyentes y no-creyentes) para de un lado abrir las puertas de la Iglesia a su doctrina social y del otro enfrentar al humano con su responsabilidad moral como persona. En lo primero, en el accionar que pone en primer lugar la condición de persona, la Iglesia nos abarca a todos los humanos; en lo segundo, en el enfrentamiento del no-creyente con su responsabilidad moral, nos toca revelarnos como persona y contribuir a que sea igual con quienes nos rodean: curar donde haya herida, precisar, defender lo que la condición de persona es, tal vez padecer para que se verifique. Aunque las lealtades últimas difieran, ese mínimo tiempo de avanzar, tiempo de nuestras vidas, es el momento donde el amor al otro (perteneciente a la caridad) puede sostener la alianza doblemente precaria de creyentes y no-creyentes: según lo mínimo de su duración, según es bifurcada la meta final, pero fuertemente soldada alrededor de unos esenciales mínimos que identifiquen la diferencia entre la persona, el animal y la cosa.

En fecha reciente, en la homilía pronunciada por su Santidad Benedicto XVI durante la celebración de vísperas en la Catedral de Aosta (viernes 24 de julio de 2009), recupera la siguiente imagen para esbozar el término de la Creación: “... la gran visión que después tuvo también Teilhard de Chardin: al final tendremos una auténtica liturgia cósmica, en la que el cosmos se convierta en hostia viva.” Para el místico francés la distancia que media entre los estados presentes del estar en el mundo y aquella explosión última no es de pasividad ni vacío, sino de labor constante de lo que denominó “el fenómeno humano” (nombre de uno de sus libros) en el ascenso piramidal hasta la entrada en Dios y la ascensión se alimenta de caridad y continuamente la genera:

“En el seno del Universo de estructura convergente, el único modo posible que tiene un elemento de acercarse a los elementos vecinos es apretar el cono, es decir, hacer

que se mueva en dirección a la cima la capa entera del Mundo en que se halla comprometido. En este sistema es imposible amar al prójimo sin acercarse a Dios, y recíprocamente también, además. (Esto ya lo sabíamos.) Pero es también imposible (esto ya más nuevo) amar, sea a Dios, sea al prójimo, sin hacer que progrese en su totalidad física la síntesis terrestre del Espíritu: puesto que son precisamente los progresos de esta síntesis los que nos permiten acercarnos entre nosotros, al mismo tiempo que nos hacen subir hacia Dios. Porque amamos, para amar más, nos vemos felizmente reducidos a participar, más y mejor que nadie, en todos los esfuerzos, en todas las inquietudes, en todas las aspiraciones, y asimismo en todos los afectos de la Tierra, en la medida en que todas estas cosas contienen un principio de ascensión o de síntesis.”

Pierre Teilhard de Chardin, *El porvenir del hombre*

Lo que hemos llamado “ascensión piramidal” no ocurre sin terrores, sino que la vivencia del mundo resulta ser agónica, puesta bajo amenaza, desde que: “En todo instante, por todos los resquicios, hace irrupción la gran Cosa horrible...” (*El medio divino*). Cualquiera sea el modo de manifestarse la “cosa” su función exacta es deshacer todo esfuerzo constructivo y arrasar las obras de la inteligencia y el corazón; dicho de otro modo, ella equivale al mal y tan doloroso es su efecto (tanto en uno mismo como en los demás) que no podemos cerrar los ojos ante la manera en que actúa. En este punto, Chardin propone un agudo camino según el cual deberíamos adorar incluso nuestro dolor porque Dios estaría escondido en él; puesto que el dolor contiene también la promesa de su superación, el hombre queda librado de “la tentación de maldecir al Universo y a quien lo hizo”.

Estamos en el interior de la esperanza, pues maldecir (a fin de cuentas, acto que imita o prolonga a la propia “cosa horrible”) sólo es dable, para decirlo en términos paulinos, cuando ya no se ve ni se espera. Para Chardin la respuesta única está en el llamado que nos hace a que “creamos con mayor fuerza –y más desesperadamente cuanto que la Realidad parece más amenazadora y más irreductible.” (*El medio divino*); de este modo, la intensidad de la creencia revelará orden y este será aún más radical y perfecto cuanto más destructor sea el accionar de la “cosa horrible”. En lugar de hacernos ilusión a propósito de esta idea, por ejemplo imaginar que ocurrirá algo a recordar en el tiempo, que nos inscriba en la Historia, el combate por el orden puede ser mínimo y apenas percibido; esto es típico de los extremos más decisivos y violentos, donde si sufren los justos entonces nada parece merecer sentido (resquicio por donde penetra y en lo adelante habita la “cosa horrible”) y cuando la manifestación del orden se verifica de tal modo atenuada que acaso sólo alcance a desplegarse un instante, en el final,

como la ocasión de mantenernos todavía humanos frente aquello que nos borra. Pero, a su vez, ¿cuál respuesta mayor puede ser dada sino la reafirmación, la insistencia de lo humano en no dejarse reducir ni quebrar, librado a su condición más desnuda y esencial e instantánea, quizás no más que un gesto, para que se vea cómo protege el escudo de la caridad? Pues en la caridad no soy para mí, no me preservo y escapo, sino que salgo en dirección al otro, me traduzco en obras e incluso me entrego a padecer acompañando; de modo que mientras más sentimos el despojo como absoluto (mientras más se ha aproximado la cosa terrible “por todos los resquicios”), con mayor evidencia estoy ante mi prueba y entonces puedo (y debo) responder por la totalidad de la especie, por lo humano como tal. En esta situación un diminuto individuo aparece como portador de lo humano entero, de la suma de todo devenir y de la verdad de la promesa. Cualquiera de nosotros, al ser comprobado, justifica.

En tiempos de crisis el alimento mínimo para subsistir, además del agua y el pan, es la esperanza y los actos que todavía mantienen el lazo comunitario, que nos impiden derivar hacia cosa o animal, son de la caridad. La contemplación o conocimiento del dolor o vacío en el otro movilizan de inmediato e impelen hacia él; en este sentido, la maravilla mayor es que no pide la caridad ser pensada, enunciada, integrada bajo la posición y estructura formal de una categoría, a los sistemas de pensamiento, sino que alcanza con que los recorra y sea, en consecuencia, actuada. Tan elusiva que no se le puede “tener” y en tal humildad quiere transcurrir, que tanto más desaparece mientras más se le anuncia o usa cual insignia identificadora; sin caer en ridículo o merecer vergüenza, nadie puede afirmar: “doy muestras de una caridad enorme”. No admite orgullo ni escándalo, no tiene hora ni término, no busca recompensa y en cuanto contenta por haberla practicado ya se desvía. O bien necesita de silencio y sombra, o bien ser practicada en plena luz del día, más como mismo se respira. Tan descomunal es su potencia que no demanda fe porque ella misma es ya poseedora de fe y al mismo tiempo carece de sentido si no es portadora de esperanza por quien la practica y también por quien la recibe. También aquí hay gemido, pero no se le escucha porque no se le profiere, sino que atraviesa el descubrimiento de todo lo que el otro no es, sufrió o no ha tenido; mas en tal modo sana que instaura el diálogo de alegría con la persona posible que el otro, mediante caridad, pudiera llegar a ser.

Cuando los fracasos de un sueño humano propician la dispersión, el egoísmo y la crueldad más irracional, todavía (e incluso más entonces) la caridad reúne las partes para que el hombre recupere la confianza en sí y le sea posible compartir sueños nuevamente y otra vez construir. Sin embargo, por admirable que lo anterior pueda parecer todavía nos mantiene prisioneros del pasado en tanto la sanación, a la cual habría precedido el daño, viene en-

tonces detrás; en cambio hay que subrayar el valor proyectivo de la caridad que vigila y prevé donde va a ser requerida, que con su acción no sólo corrige pasado, sino produce realidades nuevas de justicia y orden. En lo primero, lo concerniente a la sanación, repara y alberga la grieta que provoca la comprobación del dolor ajeno; esto, sin embargo, es de algún modo demasiado seguro, pues aún queda la posibilidad de no pertenecer a aquello que se cura, de sólo vernos obligados a encontrar entradas en caso de que se reciba rechazo. Aquí la caridad responderá con más caridad. En lo segundo, la producción de realidad nueva, separa todavía más la abertura y se expone a través de la entrega; en la participación arriesga su autoridad, pues quizás no sea discernida en el conjunto de ideas alrededor de un asunto o incluso se le minimice y ponga a un lado. Aquí responderá con más humildad. Pero es en lo tercero, mientras se adelanta, cuando ya no hay qué abrir, sino que se va sin envoltura al encuentro de la humanidad que pudiera ser; en este último grado la caridad sienta bases para un verdadero mundo de la persona, confía en lo que aún no se ve y, aunque todavía dentro del tiempo humano, entrega una imagen ascensional de comunidad. Aquí ha respondido aún con más desmesura. En palabras de Teilhard de Chardin:

“En este sistema es imposible amar al prójimo sin acercarse a Dios, y recíprocamente también, además. (Esto ya lo sabíamos.) Pero es también imposible (esto ya más nuevo) amar, sea a Dios, sea al prójimo, sin hacer que progrese en su totalidad física la síntesis terrestre del Espíritu: puesto que son precisamente los progresos de esta síntesis los que nos permiten acercarnos entre nosotros, al mismo tiempo que nos hacen subir hacia Dios. Porque amamos, para amar más, nos vemos felizmente reducidos a participar, más y mejor que nadie, en todos los esfuerzos, en todas las inquietudes, en todas las aspiraciones, y asimismo en todos los afectos de la Tierra, en la medida en que todas estas cosas contienen un principio de ascensión o de síntesis”.

*El porvenir del hombre*

Lejanos y próximos a la vez, creyentes y no-creyentes hacen su trabajo y el mundo (en su progreso o progresión) los observa a ambos desde la caridad; ella, en su significado más antiguo, es el amor que no se agota en objetos de deseo ni en el tiempo de nuestra permanencia.

