Sección Bibliográfica

«LA ESPERA Y LA ESPERANZA», DE PEDRO LAIN ENTRALGO

POR

RAMON CEÑAL, S. J.

En *El Hombre y la Gente,* póstumo libro, recientemente aparecido, escribe Ortega y Gasset: «Está por realizar una fenomenología de la esperanza. ¿Qué es en el hombre la esperanza?» Y recuerda aquí Ortega la dedicatoria con que Paul Morand le ofrecía hace años su biografía de Maupassant: «Le envío esta vida de un hombre *qui n'espérait pas*». «¿Tenía razón Morand? —comenta Ortega—, ¿es posible —literal y formalmente posible— un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa y su más visceral órgano la esperanza? Como se ve, el tema es enorme». Pedro Laín Entralgo, de cuya potencia de estudio y creación seguramente el lector conoce numerosas pruebas, ha acometido ese tema enorme de fenomenología de la esperanza, esa gran empresa de descubrir en nuestros días, tan faltos para muchos de esperanza, su visceral función en todo humano vivir. Tal es el propósito de su libro *La Espera y la Esperanza*: *Historia y Teoría del esperar humano* (1).

Fruto es este libro de diuturnas meditaciones y lecturas. Ya en 1941, en la Memoria presentada para opositar a la Cátedra de Historia de la Medicina, de la Universidad de Madrid, Laín Entralgo, examinando el pensamiento antropológico de Heidegger, se plantea el tema de la espera y la esperanza, como base posible de una antropología más legítima que aquella del filósofo alemán, por cuanto que el esperar, en su misma raíz antropológica, mal se compadece con el radical finitismo en el que Heidegger pretende clausurar la humana existencia. Y desde entonces, alimentadas siempre sus reflexiones por el estudio de su propia especialidad, la historia y la antropología médicas, Laín Entralgo ha ido adentrándose más y más en aquel tema dilecto, la espera y la esperanza. Testimonio de este continuado especular fueron sus lecciones, primero, en 1950, en la Universidad Internacional de Santander, después, en 1953, en el Colegio Mayor Cisneros de Madrid, y

(1) Madrid, «Revista de Occidente», 1957, 588 págs.

más tarde, su discurso *La Memoria y La Esperanza,* pronunciado en el acto de su recepción en la Real Academia Española.

No es menester decir que el libro que ahora presentamos, recogiendo los estudios citados ya conocidos, supera en mucho todos esos anteriores esbozos. Es ya, como lo dice el subtítulo, la historia y la teoría del esperar humano, con bien legítimas pretensiones de obra acabada, cuanto lo puede ser, no hace falta decirlo, toda obra humana. Nos atrevemos, empero, a afirmar que como síntesis de lo mejor y más importante que hasta ahora se ha dicho sobre la esperanza, como construcción y teoría de la misma, el libro de Laín es el intento más logrado y completo hasta ahora realizado. Entiéndase esto bien, dentro de los límites que el mismo autor ha fijado a su estudio.

Pedro Laín sólo intenta en su libro llevar a cabo una completa antropología de la esperanza humana; la teología de la esperanza cristiana como virtud sobrenatural cae fuera del propósito de su estudio. Sin embargo, el autor, filósofo y humanista cristiano, tiene en todo instante plena conciencia de la recta ordenación que debe existir entre los dos saberes, natural y sobrenatural, y de cómo entre ellos, salvada siempre la distancia que media entre la razón y la fe, entre la naturaleza y la gracia, se da una coherencia perfecta. *Gratia naturam non tollit, sed perficit,* es principio fundamental de la teología católica; con él se expresa la armonía que entre la naturaleza y la gracia existe, una armonía que sólo ciertamente la fe puede descubrir. Pero a su luz el filosófo y el humanista cristiano, como Laín lo es en sentido plenísimo, podrá descubrir también con mayor claridad todas las riquezas que atesora el ser natural del hombre, todo cuanto hay en él de esbozo y germen de la sobrenatural plenitud, que nos regala la gracia. Por esto la razón, el saber natural del hombre, si es incapaz de abarcar, de comprender el misterio y los misterios del orden sobrenatural de la gracia, puede, sin embargo, preparar al hombre para el conocimiento de esos mismos misterios, para la aceptación de la fe revelada. Este es el sentido final de la antropología de la esperanza que Laín nos ofrece: quiere ser *praeambulum theologiae spei,* racional itinerario que conduce al saber superior de la esperanza teologal. Este propósito de su estudio lo afirma Laín ya en las primeras páginas de su libro; reiterará la afirmación, cuando se enfrente con el nominalismo teológico católico o protestante, cuyas secuelas, escribe Laín, «siguen teniendo honda y desoladora vigencia en la historia del espíritu de Occidente (p. 228)»; y, finalmente, al término de su estudio, al dar cima a su propia construcción antropológica de la esperanza natural, el autor, clausurando su obra en el umbral mismo de la gran esperanza, que su

fe cristiana le revela, nos certifica una vez más de aquella intención preambular que ha dirigido todos sus pasos.

Por esto también, dentro de su propósito rigurosamente antropológico, Laín buscará para su estudio luz y doctrina en las páginas de la Sagrada Escritura y en el pensamiento de los teólogos y místicos, porque de estas fuentes de ciencia sobrenatural acerca de la esperanza teologal brota también, y muchas veces de modo como en ninguna otra parte abundante y luminoso, esa otra ciencia sobre la esperanza natural del hombre. Y así tiene que ser por la razón arriba dicha: que por la plenitud de esperanza que es adehala de la gracia no destruye la esperanza que el hombre por naturaleza puede tener; y por lo mismo, una antropología de la esperanza puede y debe estar embebida en ese saber superior, que son la revelación y la teología sobrenatural, y en la misma honda y misteriosa palabra de los místicos.

El libro de Laín tiene dos partes principales: la primera, mucho más amplia, expone las diversas actitudes que a lo largo de la historia ofrece el pensamiento humano en torno a la esperanza; la segunda presenta la construcción antropológica de la esperanza elaborada por el autor. Una idea fundamental preside todo el estudio, en sus dos partes, historiológica y antropológica: es lo de la significación esencial de la esperanza en el ser del hombre. «Un hombre sin esperanza —escribe Laín—, sería un absurdo metafísico». Con el creer y el amar el esperar —y no hay espera sin esperanza, como el autor afirma reiteradamente—, pertenece al fondo metafísico de la existencia: «la ncesidad de creer, esperar y amar pertenece constitutiva e ineludiblemente a nuestro ser, *somos* nuestras creencias, nuestras esperanzas y nuestras dilecciones, y con ellas contamos, sabiéndolo o no, en la ejecución de cualquiera de los actos de nuestro vivir personal» (p. 264). Y esta significación esencial de la esperanza en la existencia humana está confirmada por lo que parece ser su negación más radical, la desesperación; con ésta se encontrará el autor no pocas veces en su historia de la esperanza humana; con ella ha de contar necesariamente, como realidad innegable, al tratar de hacer su construcción y teoría de la esperanza. Pero la desesperación, por muy fuerte y viva que sea, nunca puede llegar a destruir totalmente aquella constitutiva y esencial significación de la esperanza: «el hombre —escribe Laín—, no puede vivir en la desesperación, aunque como tesis y programa la afirme. La vivencia de la desesperación puede ser muy honda y verdadera, mas nunca hasta el extremo de *ser* desesperación la existencia. La realidad humana no puede estar constituída por la desesperación» (página 168).

En su parte historiológica, Laín presenta una tipología de gran

variedad y riqueza de los modos como los hombres en el curso de los siglos han entendido y vivido esa visceral función de la esperanza. «No es mi propósito agotar, sino elegir», nos advierte el autor (p. 193). El propósito, no exhaustivo, sino selectivo, ha sido felizmente logrado: la selección reúne las actitudes teóricas y prácticas más reprentativas y reveladoras de lo que el esperar humano ha sido en las diversas etapas de la historia; la selección, por otra parte, anticipa los más valiosos elementos para la construcción sistemática, que el autor realizará en la última parte de su libro. Otra advertencia nos hace el autor sobre el carácter de esta primera parte expositiva: «He preferido exponer a criticar. Una exposición ¿no es también, en alguna medida, una crítica? Pienso, además, que la mejor crítica es siempre una sustitución. Mejor que criticar a Kant será sustituir ventajosamente a Kant» (p. 311). El criterio expresa del modo más claro la intención siempre constructiva que Laín persigue en toda su obra intelectual. Nadie tiene derecho a censurar esa postura, como si con ella el autor esquivara todo juicio comprometedor frente a doctrinas del todo incompatibles con la verdad religiosa cristiana que él profesa. Cuando llega el caso, Laín formula con decisión su desacuerdo. Pero antes que el desacuerdo, al que tanto propenden ciertos críticos, Laín busca cuanto pueda haber de aprovechable verdad en el pensamiento ajeno; y si esa verdad es parcial o en ese pensamiento hay error, en ello, más que el gusto muchas veces cómodo y estéril de la censura y la condena, Laín encuentra acicate y estímulo para la búsqueda no siempre tan fácil y siempre mucho más noble y fecunda, la de la verdad más entera y pura.

De la historia que Laín describe sobre el pensar y el vivir de los hombres en torno de la esperanza, no es posible aquí sino una muy sumaria referencia. Una primera parte nos presenta la teoría cristiana de la esperanza. San Pablo, San Agustín, Santo Tomás y San Juan de la Cruz son los autores estudiados. San Pablo da ocasión al autor para recordar el modo de esperar de los gentiles y judíos y ya aquí descubrir la íntima relación existente entre la esperanza y la temporeidad de la humana existencia. Esta relación se hará más patente en San Agustín, en su doctrina sobre la memoria y la esperanza, tema que planteará más tarde con mayor hondura San Juan de la Cruz. Santo Tomás es el teórico de la esperanza cristiana. Laín pone de relieve la significación que la magnanimidad tiene en la elpidología tomista; esta doctrina de la magnanimidad añade un nuevo título para considerar al Doctor Angélico como el acabado ejemplar del humanista cristiano. Mas no sólo por esto; humanista cristiano lo es también Santo Tomás por todo cuanto él nos dice, a propósito de la esperanza,

del valor positivo de las realidades terrestres: por ello éstas pueden ser para el cristiano objeto de dilección y de esperanza. Laín resume con estas palabras la significación del Aquinate en la elaboración de la doctrina cristiana de la esperanza: «Como teólogo afirmó del modo más claro y resuelto la sobrenaturalidad de la esperanza teologal; como humanista cristiano quiso asumir la naturaleza de la gracia, enlazando en armónica unidad funcional y operativa las pasiones, las virtudes morales y teologales del hombre» (p. 104). La doctrina tomista resplandece también por su logrado equilibrio: «frente al futurismo de los progresistas y al pasadismo de los nostálgicos, Santo Tomás, espíritu cristiano y clásico, afirma la excelencia del presencialismo...» (p. 85).

A la esperanza en el mundo moderno consagra el autor la segunda parte de su libro. La tradición cristiana pervive, a pesar del viraje producido en las postrimerías del medio evo. La ruina de la escolástica con el creciente dominio del nominalismo hará a su tiempo terribles estragos en la fundamentación racional de la esperanza; el Renacimiento por su parte, con sus acentuadas actitudes antropocéntricas, contribuirá a que el hombre se sienta cada día más poseído de sí mismo, más absoluto señor del destino que espera, Pero, repito, la tradición cristiana pervive, no puede morir. Laín apela a los testimonios de Luis de Granada, de Luis de León, de Quevedo, de Bossuet, de Montaigne, de los grandes tratadistas de la Escolástica renacentista, que aquí, en España, florecerá con superior esplendor y lozanía. Entre estos últimos, los escolásticos españoles del siglo de oro, Laín fija su atención en el jesuíta Luis de Molina; con él recibe nueva luz el problema historiológico de la esperanza, problema que ya antes, en San Agustín y en Bossuet, el autor se había planteado y analizado atentamente. «Mucho más que hasta ahora —escribe Laín, aludiendo a Molina—, la acción del hombre en el mundo queda incluída en la esperanza cristiana como sustancia de sus actos. La doctrina tomista de la magnanimidad y el humanismo cristiano que esa doctrina comporta alcanzan en la obra de Molina —a la vez tradicional y moderna— un vigoroso e inédito desarrollo» (p. 153).

Pero frente a este esperar todavía cristiano, el mundo moderno nos ofrece nuevas formas de esperanza, que ya no son aquella magnánima, firme y racional expectativa de los hombres fieles a la tradición. Esta se quiebra con la más honda y dolorosa fisura producida en Occidente: la reforma protestante. Pedro Laín hace suyas estas palabras de José Luis L. Aranguren: «El luteranismo no ha nacido de la concupiscencia, como pensaba el P. Denifle; ha nacido de la desesperación» (p. 155). Una desesperación que Lutero quiere superar, pero no destruyéndola, sino sólo encubriéndola con una fiducia ciega,

irracionalmente abierta a una bienaventuranza cierta y absurda. Laín resume así su crítica de esta esperanza protestante: «El hombre, ¿puede acaso esperar con esperanza lo que para él es absurdo e imposible, lo que de ningún modo puede concebir y pensar su inteligencia? Sólo es realmente esperable lo pensable, y sólo aquello que, sin dejar de ser pensable, sigue siendo prometedor y misterioso, trueca la espera en esperanza y convierte en inquietud confiada la previsión calculada y cierta. La visión de lo *sobrerracional* como *antirracional* obliga al luterano a la imposible empresa de esperar lo absurdo» (p. 164). El protestantismo no se desarrollará siempre en perfecta consecuencia con la primitiva doctrina de su fundador. De la ulterior evolución de la doctrina protestante acerca de la esperanza nos informa puntualmente el autor; del pensamiento protestante contemporáneo Laín estudia en particular las ideas de Barth, Bultmann y Ricoeur.

Otras dos formas de esperanza ofrece el mundo moderno: la de los secularizados y la de los desengañados. Aquélla es fruto de la enfática proclamación de la dignidad humana, que el Renacimiento inauguró. Secularizada más y más la dignidad del hombre, esto es, trasladado al hombre mismo y a su vida terrena todo cuanto de sagrado, dimanante de Dios, afirmaba la religión cristiana, la esperanza del hombre se convierte ahora en afirmación resuelta de su poder para alcanzar por sí mismo y aquí en la tierra plenitud de su ser, su perfecta bienaventuranza. Es ésta la esperanza progresista, que encontrará en los hombres de la Ilustracion su expresión más acabada. Naturalmente, no en todos los progresistas la secularización de la esperanza presenta el mismo grado de radicalidad. Laín estudia como tipos ejemplares de la evolución del progresismo cuatro autores: Descartes, Condorcet, Kant y Marx. En el primero, con la ilusionada exaltación de las fuerzas del hombre, se da todavía la esperanza espiritual y escatológica, que su fe sincera de cristiano le alimentó siempre. Condorcet es el teórico cabal de la esperanza progresista y secularizada: en él, escribe Laín, «una imaginación esperanzada había transmutado en *civitas Dei* la *civitas terrena* y llevaba a su más acabada consecuencia la negación del dualismo cristiano de la historia» (p. 201). De la obra de Kant, ápice y crisis de la Ilustración, hace Laín muy atento examen; la esperanza es elemento importante de su antropología; y el autor subraya que Kant, al analizar la esperanza en su propio lugar, que es la religión, se aparta decididamente de la concepción luterana. Nuestro autor se atreve a afirmar que «por lo que atañe a la visión intelectual de la esperanza, Kant se halla más próximo a Santo Tomás de Aquino y a San Agustín de lo que uno podría sospechar, si sólo se atuviese a lo que de todos ellos suele decirse» (p. 214). En Marx, finalmente, la

secularización de la esperanza se convierte en exaltado clamor mesiánico, en empresa redentora del que para Marx es el hombre más auténtico, el proletario; «el marxismo —escribe Laín— es una fiel y acabada secularización de la visión judeocristiana de la historia" (página 218).

Con Marx, el progresismo llega a su momento culminante; también con él se inicia su fracaso. «A la muerte de Kant, escribe Laín, el hombre de Occidente, deseoso de originalidad, podía seguir el camino de Hegel o el del Cristianismo. A la muerte de Carlos Marx, hito final del mundo moderno, el occidental que aspire a una existencia original —con otras palabras: el hombre que no se avenga a ser marxista— sólo podrá optar entre el Cristianismo y la desilusión" (página 218). Y esta desilusión, fruto el más amargo de la secularización progresista, se apoderará de modo creciente de los hombres sin fe. La experiencia de esta desilusión ilumina con luz nueva el fondo metafísico del hombre, esa esperanza inextinguible que el hombre es por esencia. Laín centra aquí su estudio en dos desengañados, Leopardi y Baudelaire, en los cuales la desilusión producida por el progresismo en crisis arrancará los más estremecedores gemidos de desesperanza.

A la esperanza en la crisis de nuestro tiempo dedica Laín la tercera parte de su libro. La crisis significa ciertamente quiebra de creencias, pero también, y de modo menos fuerte y vivo, quiebra de esperanzas. Esta quiebra de esperanzas es factor muy principal de la convulsa situación de nuestro mundo. El autor dedica aquí especial atención al pensamiento de los representantes más significados del existencialismo. De la obra de Heidegger, de su doctrina de la angustia, Laín nos ofrece un riguroso análisis. «Heidegger invierte de un modo implacable y sistemático todas las tesis tradicionales relativas a la esperanza. Para el pensamiento tradicional —Kant y Hegel comprendidos—, el futuro auténtico es el de la esperanza; esto es, aquel que pone a la existencia ante su inmortalidad y su posible infinitud, ante la plenitud de su propio ser. Para Heidegger, en cambio, sólo es auténtico el futuro cuando abre la mirada de la existencia hacia su indudable infinitud, hacia la muerte...., hacia la nada. La esperanza de una posibilidad de ser, cualquiera que ella sea, es inauténtica; sólo sería auténtica la angustiosa abertura de la existencia hacia la posibilidad de no ser» (p. 280). Laín, no es menester decirlo, no puede aceptar la posición heideggeriana: la cabal intelección de la esperanza humana exige la resuelta instalación de la mente en el presupuesto de la infinitud, infinitud presupuesta que el mismo Heidegger en alguna parte llega a reconocer ser necesaria para entender la finitud

de la existencia. Laín estudia también atentamente el pensamiento de Sartre; su exposición objetiva y fiel hace justicia a todos los posibles méritos del sartrismo; pero en él denuncia también con toda decisión las zonas vulnerables: su apriorística y dogmática concepción del ser primero y original como un En-si material; la inconsistente explicación del origen del Ser-para-sí; su simplista idea de Dios; sus infundados análisis de la interrogación y de la libertad, que cierran el camino a toda válida fundamentación del esperar humano.

No es todo, sin embargo, en nuestros días crisis y quiebra de esperanzas. «La humanidad —escribe Laín—, no ha dejado de ser cristiana. Al contrario: la vigencia social del Cristianismo es considerablemente mayor en nuestro siglo que en el pasado. La crisis de la fe moderna en la autosuficiencia de la naturaleza humana ha hecho más frecuentes las conversiones religiosas, ha abierto el espíritu del hombre al reconocimiento del misterio, ha concedido a la visión cristiana del mundo una actualidad poco sospechable cuando la historia parecía ser una suave marcha hacia la felicidad... De ahí el renovado vigor con que en nuestro tiempo se ha afirmado la concepción cristiana de la esperanza, tanto desde el punto de vista de su condición sobrenatural como en el orden, cada vez más urgente, de las llamadas realidades terrestres» (p. 266). De esta renovación de la concepción cristiana de la esperanza son testimonio, entre otras, las obras de Gabriel Marcel y de René Le Senne, de cuyas ideas nos da el autor cumplida noticia. También aquí Laín hace el inventario de otros importantes escritos de autores católicos sobre el tema de la esperanza; recordemos siquiera algunos de sus nombres: J. Le Tilly, O. P.; P. Charles, S. J.; J. Pieper, M. Müller, O. F. N.; J. Danielou, S. J.; F. Ortiz de Urtaran, R. Guardini, H. Urs von Balthasar (p. 328 y ss.).

Con el estudio de la esperanza en la España contemporánea, cierra el autor esta primera parte, historiológica, de su trabajo. El tema es para él, como puede fácilmente adivinarse, caro y entrañable. Analiza en primer término la agónica esperanza de Unamuno, su desesperado esfuerzo por encontrar tierra firme para su infatigable camino hacia la vida inmortal. Bien sabe Laín cuánto hay en este agónico existir de Unamuno de transcripción vivida de la desesperación luterana, cuán profunda es en su pensamiento la contaminación protestante. Pero esto, para Laín, no es lo más importante y valioso de la experiencia de Unamuno; hay en su obra, sobre todo en su producción poética, una parte mucho mejor, más levantada e imperecedera, aquélla en que la raíz del canto prende más firme y suavemente «en la rocosa entraña de lo eterno» (p. 388). Laín examina también con atención la obra de Ortega y Gasset; si para éste la vida humana es esen-

cialmente futurización, fácil es de entender la importancia que para él tienen los proyectos y esperanzas, que son la urdimbre, la trama de esa misma vida. Ortega llega en algún momento a reconocer que el hombre es «un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior» (p. 432), que el hombre necesita de «la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías» (p. 433); pero bien es sabido que Ortega no llegó nunca en las páginas que dejó escritas a esa instancia superior, a esa revelación de la realidad trascendente que está entrañada en el ser mismo del hombre. Otra voz española es aquí por Laín escuchada y transcrita con amor: la de Antonio Machado; su obra poética, transida está toda ella de esperanza; una esperanza, tejida en la experiencia de la temporeidad de la vida, abierta en verdad a la llamada de Dios, aunque para mayor dolor de su alma anhelante de paz, Machado no logra alcanzar nunca la certidumbre de la cercanía del Dios que le llama. Laín recoge aquí también lo que nos dicen sobre la esperanza los poetas españoles de hoy; son, entre otros, Guillén, Gerardo Diego, Dámaso Alonso, Aleixandre, Muñoz Rojas, Vivanco, Panero, Rosales, Celaya, Ridruejo, Otero, Valverde. En unos, la esperanza, aunque siempre acosada de incertidumbre, se enraiza vigorosa en la firmeza de la fe; en otros, desarraigados, la angustia ante el futuro amenaza ahogar toda esperanza; "pero nunca esa angustia —escribe Laín—, ha sido desesperanza absoluta: el poeta español no ha dejado de cantar dentro del horizonte del «ser siempre», hasta cuando ha pretendido negárselo a sí mismo, aun cuando ese "ser siempre» se encoje y reduce a un «todavía», «el vocablo con que se expresa que vivir y querer vivir hacia el futuro sigue valiendo la pena» (p. 444).

* * *

Imposible detenernos más en la historiología de la esperanza humana, que Laín ha escrito. Lo dicho da ciertamente pobre idea de la riqueza de enseñanzas que en ella se atesora. Forzoso nos es ya y también sumariamente dar noticia de la teoría de la esperanza humana con que el autor corona su trabajo.

El hombre es, en frase de Gabriel Marcel, «espíritu encarnado»; Zubiri lo define «inteligencia senciente». Ello obliga al autor a examinar en primer término cómo se articulan cuerpo y espíritu en el esperar humano; ello le impone a su vez y previamente el examen de las formas de temporeidad, en concreto, las formas de futurición, los *futuros regionales,* propios de los diversos órdenes de la realidad cósmica y terrestre, a la que por razón del cuerpo el hombre pertenece.

Frente al futuro indeterminado del mineral y el futuro determinado de la planta, frente a la incipiente espera del animal, atenido a la situación y al instinto, el hombre se caracteriza por su capacidad de esperar suprainstintiva, suprasituacional e indefinidamente. El condicionamiento biológico de esta espera propia del hombre es estudiado por Laín atentamente. Con ello pone al descubierto la parte muy principal que el cuerpo, la condición encarnada del ser humano, tiene en la esperanza propiamente dicha. Laín no acepta la posición de Marcel, el cual, especulando sobre la esperanza, ve en el cuerpo sólo una cárcel: «¿acaso nuestro cuerpo no es cauce y condición positiva de nuestra esperanza, además de ser prisión que la pone a prueba?», página 467). La conclusión del estudio biológico de la esperanza la formula el autor con estas palabras: «el cuerpo *exige* que la espera humana sea un proyecto, y el espíritu humano —el espíritu encarnado— *se ve obligado* a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto. El proyecto —un proyecto forzosamente atenido a las posibilidades de la realidad corpórea, en que el espíritu humano se encarna— es, pues, la forma propia y primaria de nuestra espera (p. 480).

Se habrá advertido que hasta ahora el autor no nos ha hablado sino de espera, esto es, del puro atenimiento a un futuro proyecto. La esperanza propiamente dicha no es todavía esa espera, aunque el aguardar el advenimiento del futuro, esa obligada tensión del hombre hacia sus proyectos, es ya germen de la esperanza plena; más aún, en la realidad de la vida la espera no se da normalmente, sino atraída, sostenida por verdadera y formal esperanza. Pero el más exacto y completo estudio de lo que ésta es exigía detenido examen de todos sus momentos, de todas las partes que en ella virtualmente se contienen. Por esto, antes de llegar a la esperanza propiamente dicha, analiza el autor minuciosamente cómo el proyecto, primer elemento descubierto en la espera, se articula con otro de sus ingredientes de mayor importancia: la *pregunta*. Preguntando es como el hombre se abre a la realidad presente, y es asimismo, preguntando, el modo como el hombre se abre al futuro de sus proyectos. Laín examina la relación de la pregunta, que la espera comporta, con la creencia y la creación. Con aquélla, la creencia, la pregunta tiene relación íntima, por cuanto que en todo preguntar está latente la firme y confiada espera en la respuesta; en su más honda raíz toda pregunta se asienta en la confianza de que el ser se le confíe, de que el ser se le muestre. Con la creación tiene relación la pregunta, por cuanto que el preguntar del hombre tiene su satisfacción, su pleno gozo en la actividad creadora, la que ilumina más anchos horizontes de ser y de verdad. El autor, anticipando ya aquí uno de los elementos de la esperanza

humana, su dimensión comunitaria, pone también al descubierto la estrecha relación que existe entre la pregunta y la comunidad.

Acercándose ya a la cima de su estudio, indaga el autor los modos principales de la espera humana. La actitud del esperar supone, por lo pronto, una entrega, un empeño, un compromiso. La entrega, por su parte, puede ser de tonos vitales muy distintos: inane, circunspectiva y auténtica o radical. A esta última forma de entrega pertenece la vocación, la cual, en su más genuino sentido, es proyecto, esperanza hecha camino hacia la plenitud de la propia vida. Pero entre los modos posibles de la espera humana dos hay que más interesan al propósito del autor: la *espera difiante,* insegura de la realización de sus proyectos, la cual, a su vez, según la fuerza y la entrega a esa misma inseguridad, podrá ser *disgusto, desesperación, angustia y desesperanza;* y la *espera confiante,* la que se apoya con firmeza en la seguridad de la realización de sus proyectos; esta espera confiante puede ser, a su vez, *esperanza trivializada* o *despreocupación, esperanza confirmativa* u *optimismo* y *esperanza auténtica* o *genuina.* De esta auténtica esperanza natural del hombre, nos da Laín esta definición: «es un hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital» (p. 545). Aclarando más el contenido de esta definición, Laín dirá más adelante: «La estofa y el último fundamento de la vida *in via* no es la esperanza, sino la espera, en cuanto pretensión de un *ser futuro* basada sobre la parcial posesión del *ser presente;* pretensión en la cual late por modo constitutivo la tensión seguridad-inseguridad de la fianza. La esperanza genuina, nunca vivida como absoluta seguridad, es el hábito de la segunda naturaleza a que naturalmente tiende la espera y en el cual ésta se transforma cuantas veces la constitución psicosomática, la situación histórico-social, el tipo de la vida personal y, en último extremo, la libre voluntad, no actúan eficazmente contra tal tendencia; esto es, cuantas veces la fianza de la espera no se convierta en angustia y desesperación habituales» (p. 552).

Omitiendo otras reflexiones no menos valiosas, que Laín hace acerca de la esperanza, voy a limitarme, para terminar, a exponer dos puntos de especial importancia: el objeto y el sujeto de la esperanza natural. En cuanto al primero, no es menester decir que las esperanzas del hombre son por su objeto muy varias y múltiples. Pero en el fondo de todas ellas, lo que a todas las sostiene, es siempre, en grados diversos de explicitación, el apetito de *ser plenamente* y la confiada seguridad de su posibilidad y de su logro. Con otras palabras: la felicidad, que es «ser siempre» y «ser todo» es el objeto formal de la

esperanza humana. Por ello, con la esperanza genuina, el hombre se abre a lo trascendente: «El bien que un hombre espera —escribe Laín—, es siempre el *sumo bien;* de otro modo, ese hombre no seguiría esperando después de haber logrado el bien particular de una de sus esperanzas determinadas. Pero el *sumo bien* es por definición infinito, y quien espera es una persona individual y finita. ¿Cómo, entonces, podrá poseer ese bien infinito y total a que su esperanza aspira? Sólo esto cabe pensar: que el *sumo bien* de su persona es la participación plenaria en un *Sumo Bien* trascendente a la realidad humana, la plena posesión de todo lo que él puede ser en el seno de un Bien que es sumo, porque envuelve y fundamenta todo posible ser» (p. 554). Así, la esperanza da pleno sentido, funda y esclarece la finitud humana; no es el hombre la *pasión inútil,* el ser *arrojado y derelicto,* que Sartre y Heidegger proclaman; la esperanza nos descubre que es *ens religatum,* con términos de Zubiri, finitud ligada, pendiente de un Sumo Bien, infinito, que le atrae hacia sí, como a su centro, con infinito amor.

Por lo que al sujeto de la esperanza natural se refiere, sostiene el autor que es todo el hombre el que espera: «nada deja de esperar en la realidad psicosomática del ser humano..,, todo espera en ella, porque todo en ella se mueve sin tregua hacia el futuro» (p. 558), porque, como aquí mismo explica Laín, espera y esperanza emergen de la total temporeidad de la existencia, temporeidad que trasciende y envuelve su apetito sensible y su voluntad, su inteligencia y su memoria. Laín advierte que el sujeto de la esperanza no es el hombre aislado, sòlo consigo mismo y con la proyectada anticipación del objeto esperado. En la esperanza del yo individual está implicada su condición comunitaria, el *ser en compañía* que es parte esencial de su existir. "Yo espero en ti para nosotros", ha escrito Marcel. "La esperanza es co-esperanza —comenta Laín—, en doble y profundo sentido: desde el punto de vista del objeto esperado, porque el bien que constituye el objeto de la esperanza genuina es, como sabemos, un bien compartido; y desde el punto de vista de quien espera, porque su existencia es en todo momento coexistencia" (p. 561); por esto también, «mi esperanza me hace amar a los hombres, porque esperamos juntos, y mi amor a los hombres me mueve a esperar con ellos y para ellos» (p. 561). Con esto también se nos descubre el más hondo sentido de la historia, memoria de la secular esperanza de los hombres, de sus comunes empresas y proyectos, en odio o en amor. Mas no sólo en la comunidad de nosotros espera el hombre: "A través de cada hombre *espera* todo el cosmos; en la realidad del hombre adquiere culminación y sentido el movimiento cósmico, mineral, vegetal y ani-

mal... El sujeto de la esperanza humana es un *yo en el universo;* o mejor, un yo *con el universo*» (p. 563). «La expectación anhelante de la creación está aguardando la revelación de los hijos de Dios», escribe San Pablo (Rom., 8, 19); de esta sobrenatural expectación del cosmos se da un esbozo, cuanto se quiera pálido y remoto, en toda auténtica esperanza natural del hombre.

En el umbral de la «beata spes», ante la esperanza del nuevo ser, del nuevo mundo y nueva vida, que nos descubren las promesas de Cristo, cierra su libro Pedro Laín. Su misión de antropólogo ha terminado; al teólogo toca, con su superior ciencia, ilustrar ese futuro esplendente que la fe cristiana nos revela. Pero justicia es reconocer que el autor, en su preambular estudio antropológico, ha contribuído no poco a una mejor fundamentación de la ciencia de la esperanza teologal.

Y aún dejando a un lado esa tan valiosa significación de su libro, muy grande también es su mérito. No es pequeño en verdad el de haber hablado a este mundo de hoy, con palabras tan claras y resueltas, de esperanza. Bien merece Pedro Laín por este su último libro el reconocimiento y la gratitud de nuestro mundo: a sus hombres, a los muchos que viven sin ilusión, sin esperanza, Laín les ha dado lección más urgente, la más alentadora y saludable; les ha mostrado el camino real de la esperanza, y por él, la siempre posible reconquista del Sumo Bien perdido, única verdadera plenitud y grandeza de toda vida humana.

Ramón Ceñal, S. J.
Pablo Aranda, 3.
MADRID.