

La antropología de la esperanza de Pedro Laín Entralgo

ANTONIO PIÑAS MESA

Enviado: junio de 2012

Versión definitiva: enero de 2013

RESUMEN: En el presente texto se aporta una visión sintética de los aspectos más originales acerca de las tesis sobre la esperanza de Pedro Laín Entralgo. Hacemos referencia a las obras dedicadas a la teoría de la esperanza para mostrar la evolución de sus tesis a lo largo de su producción bibliográfica. También se muestran las motivaciones principales del autor para dedicar gran parte de su pensamiento al estudio de la esperanza. Por último se muestra la vinculación entre la esperanza, el sentido último de la vida y la felicidad. Todo ello acompañado también de unas breves notas sobre ética de la esperanza.

PALABRAS CLAVE: Pedro Laín Entralgo, Espera, Esperanza, Creencia, Amor, Proyecto, Felicidad, Sentido de la vida

The Anthropology of hope in Pedro Lain Entralgo

ABSTRACT: The paper aims to show a synthetic vision of the most original aspects of Hope on Pedro Laín Entralgo's books. We focus on the books that Laín devoted to theory of the hope to show the evolution of his thinking. The main motivations of the author to dedicate great part of his thought to the study of the hope, are shown. Finally, we show the connection between hope, the meaning of the life and happiness, adding some brief notes on the ethics of hope.

KEYWORDS: Meaning of life, Ethics, Hope, Pedro Laín Entralgo

Durante el siglo XX han sido varias las obras filosóficas en torno a la angustia existencial y la esperanza. La primera que subraya la angustia como sentimiento genuino de la existencia es *Ser y tiempo* de M. Heidegger publicada en 1927. La otra dedicada a la esperanza es la del filósofo mar-

xista E. Bloch: *El principio esperanza*. Todavía en el mismo siglo verá la luz una nueva obra sobre la esperanza esta vez desde el prisma teológico: *Teología de la esperanza* de J. Moltmann.

De sobra son conocidos, al menos, los títulos de esas obras filosóficas, pero ¿es fácil encontrar personas que conozcan algunos de los títulos de la larga producción de Pedro Laín Entralgo en torno a la esperanza? Desafortunadamente la respuesta es negativa. Por ello conviene refrescar la memoria y valorar la aportación dentro de la filosofía española de un autor que se propone dialogar con uno de los maestros del existencialismo con un planteamiento, sino contrario, sí complementario de la analítica angustiada de Heidegger. No menos importante será la valoración e intento de complementación de las obras de Bloch y Moltmann.

1. Las obras de Laín en torno a la esperanza

Resumidamente presentamos las obras más significativas sobre la teoría de la esperanza en la amplia bibliografía lainiana:

1. **La espera y la esperanza. Historia y Teoría del esperar humano** (1956): Como suele ser habitual en su metodología aplica la distinción metódica entre el estudio histórico de un tema problema y la teoría en torno al mismo. En esta obra se ve con claridad la argumentación filosófica ante la tesis de Heidegger partiendo de las tesis filosóficas zubirianas.
2. **Cuando se espera** (1967): breve obra de teatro en la que Laín pone en escena las distintas actitudes existenciales ante el futuro: los distintos modos de la espera.
3. **Antropología de la esperanza** (1978): Dos son las novedades de esta nueva obra respecto al tratado de 1956. En primer lugar Diego Gracia, discípulo de Laín, realiza un resumen de la parte histórica presente en aquella obra, de modo que, de forma resumida, nos encontramos con el mismo recorrido a lo largo de la historia de la esperanza. En segundo lugar, Laín introduce un diálogo con E. Bloch. Entre la primera y segunda edición de *La espera y la esperanza* apareció una nueva obra filosófica en torno a la esperanza, la del filósofo alemán Ernst Bloch: *El principio esperanza*¹. Éste pensador representa la nueva línea hu-

¹ De los tres volúmenes que componen la obra de Bloch habían aparecido el primero en 1954 y el segundo en 1955. El contenido que más interesaba a Laín, la reflexión antropológica sobre

manista del marxismo al igual que Garaudy. Javier Muguerza destaca que Pedro Laín es el primer pensador español que introduce el pensamiento de Bloch en nuestro país². La pretensión de Laín es dar un fundamento científico a la obra de Bloch. Por ello piensa que las obras de ambos pueden ser complementarias.

4. **Creer, esperar, amar (1993)**: El creer, el esperar y al amar, son las tres vías, según Laín, para la apropiación íntima de la realidad. En esta obra matizará las relaciones existentes entre estas tres habitudes antropológicas.
5. **Esperanza en tiempos de crisis (1993)**: recoge las conferencias pronunciadas ese mismo año en el Colegio Libre de Eméritos. Tras una exposición sobre la naturaleza de las crisis históricas, expone de forma resumida la teoría y forma de vivir la esperanza de nueve autores: Unamuno, Moltmann, Ortega, Marañón, Zubiri, Bloch, Sartre, Jaspers y Heidegger. Algunos de estos autores no habían sido tratados en 1956 por lo que este texto se convierte en ampliación de la parte histórica de *La espera y la esperanza*.

2. Origen de su preocupación por el tema de la esperanza

Pedro Laín se siente animado a escribir una antropología de la esperanza empujado por varias razones, una de ellas es la ausencia de un fenomenología de la espera pero quizá la más importante es la provocación la obra heideggeriana, *Ser y tiempo*. Unos quince años antes de la redacción de *La espera y la esperanza* ya había sentido Laín un profundo interés por la falta de consideración de Heidegger en torno a la esperanza. El tema tratado en su Memoria de oposición a cátedra consistió en el estudio del pensamiento historiográfico de M. Heidegger, planteándose la siguiente cuestión que se recoge también en su obra *Concepto, método y fuentes de la Historia de la Medicina* publicada en el año 1941³:

la esperanza humana, la moral, la religión y el sumo bien, aparecería en el tomo 3º que verá la luz después de la obra lainiana. En 1978 tendrá la oportunidad de responder a Bloch desde su libro *Antropología de la esperanza*. El capítulo sobre Bloch allí contenido es publicado sin otras variaciones en la revista *Anthropos* nº 146-147 (1993), 52-65.

² Cf. J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, México 1996, 424, nota 39.

³ En 1941, antes, por tanto, de que Gabriel Marcel publicase su *Homo viator* (1944) y de que Bollnow iniciase el camino hacia su *Neue Geborgenheit* (1955).

¿Es que la analítica de la existencia no puede adoptar como punto de partida un modo de ser distinto de aquel que el preguntar expresa? (...) ¿Qué sucedería si, en lugar de partir desde el modo de ser de la pregunta, se partiese desde el modo de ser de la creencia? Nadie negará que este último (el modo de ser de la creencia) es un habitual modo de ser de la existencia humana. Más aún. Cuando me hago una pregunta, ello no sucede sin un determinado temple de ánimo fundamental (una *Befindlichkeit*) que puede corresponder ontológica y existencialmente, bien a nuestra idea de la esperanza, y entonces consiste en una suerte de apoyo de la existencia en la seguridad de obtener respuesta esclarecedora; bien a la desesperanza, esa especie de retracción de la existencia sobre sí misma ante la vacía nihilidad de lo porvenir. Acaso podría hablarse del temple de la espera, al cual pertenecerían como formas derivadas la esperanza y la desesperanza. Tengo la seguridad de que un análisis de este fenómeno de la espera, tomado como previa orientación en nuestra pregunta por el ser de la existencia humana, nos mostraría a ésta venciendo de algún modo su recortada finitud aparente, y nos haría ver con ello que la conciencia de esa finitud no es una constitutiva e inexorable necesidad de la existencia misma, sino un posible modo de ser suyo⁴.

El mismo autor de *Ser y tiempo* (1927) dos años después de su publicación se preguntará si la consideración del hombre como creador no obliga a considerarle «desde su más íntima finitud como infinito». Heidegger se pregunta por el sentido del ser y analiza lo que esencialmente es la pregunta misma. La pregunta es considerada un esencial modo de ser del hombre. Frente a la realidad, la apertura humana hacia el futuro requiere el proyecto, y todo proyecto lleva dentro de sí la pregunta. Por ello, conocer el sentido del ser exige saber en qué consiste el hecho de preguntar. Pero Heidegger reconoce que ningún modo de iniciar la *analítica de la existencia* puede considerarse como el único punto de partida⁵, cualquiera de las posibilidades reales de la existencia humana como creer, esperar, entender, etc. y no sólo el temor o la angustia como modo de ser de la existencia humana. ¿No será posible superar el análisis de la angustia y el cuidado, fundando la finitud del hombre en una Infinitud que le precede?

Por esta razón, Laín decide tomar como punto de partida «la mayor o menor confianza en la posibilidad de obtener una respuesta, satisfactoria o no, acerca de aquello por lo que se pregunta». Es decir, no se parte de la an-

⁴ P. LAÍN ENTRALGO, *Concepto, método y fuentes de la Historia de la Medicina*, Madrid 1941.

⁵ «El temor no es la única posibilidad existencial del encontrarse» Cf. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, FCE, Madrid 1991, 160

gustiada menesterosidad que el hecho de preguntar delata, sino de la firme o tenue esperanza de conseguir una satisfacción de esa menesterosidad. Si no hubiera esperanza de obtener una respuesta, la pregunta sería absurda, del mismo modo que sin el acto de confianza en el logro de algo que se espera, el acto de aguardar tampoco tendría sentido.

Por ello, el propósito que animó *La espera y la esperanza* fue el de construir una analítica de la existencia que adoptara un punto de partida para comprender el cuidado de existir (*die Sorge*) distinto al heideggeriano. Éste sería «una instalación mental de carácter más bien interrogativo-esperanzado que interrogativo-angustiado»⁶. La conclusión es que el ser humano posee *a radice* una condición elpídica que le permite vivir atenido con fiadamente a la realidad a la que se encuentra religado. Esta tesis la seguirá manteniendo hasta sus últimos escritos de carácter antropológico. No por ello elude Laín el hecho de que toda pregunta se encuentra ante la posibilidad del ser (encontrar respuesta) o la posibilidad del no-ser (no encontrar respuesta) que puede producir la angustia en el hombre.

3. El hombre animal que cree espera y ama

No sólo reconoce Laín la *condición elpídica* o esperanzada del hombre sino también la condición de animal *creyente y amante*. Esta triple condición define la esencia humana y su triple apertura: abierto ante la realidad que es digna de crédito, abierto al futuro y abierto a los otros y al Otro. Laín, además, está contribuyendo a la Teología al presentar unos preámbulos filosóficos para un posterior análisis teológico de las virtudes teologales. Por otra parte la descripción del hombre como animal creyente, esperante y amante nos permite comprender la dinámica antropológica de la apropiación de un mundo personal mediante estos tres caminos que son el creer, el esperar y el amar.

4. La espera y la esperanza

La esperanza se compone de dos ingredientes. El primero de ellos es la espera (*simpliciter, espoir*) un hábito entitativo de primera naturaleza en el que se actualiza y manifiesta la constitución tempórea del hombre, su

⁶ P. LAÍN ENTRALGO, *Descargo de conciencia 1950-1960*, Barral Editores, Barcelona 1975, 482.

radical versión al futuro⁷. El hombre es un animal que vive volcado hacia su pasado, instalado en su presente, pero fundamentalmente se encuentra vertido hacia el futuro. Es un ser que vive hacia.

La espera es una estructura ontológica subyacente. En este sentido constitutivo, el hombre no puede no esperar, es uno de sus «modos de ser» más radicales y permanentes⁸. A este hábito no se le opone ningún otro pues no existe la *inespera* aunque sí estados mermados de espera (estados *hipotónicos*)⁹. Es la tendencia al futuro o *protensión*. La espera en cuanto hábito biológico es el modo humano del instinto de conservación que se traduce en la pretensión de querer seguir existiendo («seguir siendo») en el futuro e incluso siempre, siendo «hombre» y «el mismo»¹⁰. Dado que la espera es algo *necesario* y *universal*, sólo en virtud de ciertos hábitos de segunda naturaleza deseará un hombre morir antes que seguir viviendo¹¹.

La espera se concretiza en el acto de *aguardar*. Pedro Laín ha recuperado este término tomado del argot cinegético para poder obtener un lenguaje más técnico que nos permita distinguir entre la espera (hábito) y el *aguardo* como el acto de esperar algo muy concreto¹². Así se salva la dificultad de referirnos con el término espera a dos realidades distintas. En este sentido, sería más preciso llamar «sala de aguardo» a nuestras «salas de espera».

El segundo de los ingredientes es *la fianza* que se encuentra entre los hábitos entitativos del hombre junto con la *filia* y la espera. Respectivamente se convertirán dependiendo del universo circunstancial de cada persona en confianza o desconfianza, amor u odio, esperanza o desesperanza.

Teniendo ya los elementos estructurales de la esperanza, como son la espera y la confianza, podemos definir en sentido técnico la esperanza natural (*espoir* y *espérance* de los franceses, *Hoffnung* de los alemanes, *hope* de los ingleses, *speranza* o *speme* de los italianos): la esperanza «es el hábito de la segunda naturaleza, por obra del cual el hombre confía de modo más

⁷ P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid, 1962, 539.

⁸ Cf. *Ibíd.*, 540.

⁹ Cf. *Ibíd.*, 571.

¹⁰ Cf. *Ibíd.*

¹¹ Cf. *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*

o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital»¹³.

La esperanza no es sólo fruto de la naturaleza sino también de la historia. Aunque nuestra constitución originaria posibilite la esperanza es necesario que la persona se desarrolle en un universo circunstancial favorable y que ponga los medios para que su sentido vital no quede truncado.

Por tanto la esperanza es un *hábito afectivo* que opera sobre el *hábito entitativo* de la espera. Así en los estados en los que merma la esperanza por un déficit de confianza, aparece la *desesperanza*, hábito opuesto consistente en «desconfiar de modo más o menos extremo del logro del ser a que la espera tiende»¹⁴.

No hay espera sin una fundamental esperanza, es decir, es inseparable el hecho de aguardar y del movimiento afectivo que nos mueve a confiar en el logro de lo esperado.

Este es el sentido que alberga la conocida copla popular: «Quien espera, desespera; / quien desespera, no alcanza. / Por eso es bueno esperar / no perdiendo la esperanza».

No hay aguardo de algo concreto sin un mínimo de esperanza, del mismo modo que no hay una espera exenta de inseguridad. La sabiduría popular transmitida en esta copla nos dice que la desesperanza puede ser paralizante. Por tanto, el aguardo debe ser una espera confiada y activa¹⁵.

La metódica distinción entre la espera confiante de lo concreto y la espera confiante de un futuro no concreto que trasciende todo proyecto, es la razón de ser de la distinción entre el *hacia proyectivo* y el *hacia elpídico*.

5. El proyecto, forma de la espera humana

Aunque los animales, muy concretamente los cazadores, tienen la capacidad de esperar, en el sentido de confiar en el logro de lo esperado, la confianza humana es esencialmente distinta pues a diferencia de la animal es *suprainstintiva, transestimúlca, suprasituacional e indefinida*¹⁶.

¹³ *Ibíd.*, 572

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*, 573.

¹⁶ *Ibíd.*, 492.

Percibimos que el animal espera una situación vital integrada por *estímulos satisfactorios* mientras que el hombre espera lograr o no un incremento de su propio ser y del ser del mundo. Eso esperaba, por ejemplo, Miguel Ángel pintando la Capilla Sixtina. Realizando sus esperanzas toda persona que ejercite su capacidad creadora, acrecentarán *el ser y el haber* del mundo¹⁷. Aquí radica la diferencia constitutiva entre el hombre y el animal pues, como afirma Zubiri, «el perro no puede buscar la felicidad; lo que sí puede es sentirse bien o mal. Pero el hombre inexorablemente es un animal beatificable, esto es, busca constitutivamente la felicidad»¹⁸.

Por tanto, sobre la posibilidad estímulo de la espera y esperanza de los animales se encuentran, esencialmente superiores a ellas, la posibilidad de realidad de la espera y esperanza humanas¹⁹.

La reflexión en torno al proyecto ha sido un tema recurrente en la filosofía del siglo XX. Filósofos como Ortega, Heidegger, Zubiri y Marías han escrito sus mejores páginas al respecto. En la situación actual de la corteza terrestre, la «respuesta hacia» tiene tres modos: el mineral, el biológico no humano y el biológico personal. Por lo que respecta al *hacia* humano, cabe decir que, a diferencia del animal, no es un *hacia* instintivo sino proyecto, anticipación consciente y personal²⁰. Por tanto, la espera adquiere carácter humano cuando el hombre ordena las posibilidades que le da la situación en torno a una sola, es decir, las convierte en proyecto. Por ello «la forma propia de la espera humana es el proyecto»²¹.

En la concepción y ejecución de un proyecto hay que distinguir varios momentos unidos entre sí²²:

- a) **El deseo:** la condición *protensiva* y *pretensiva* del hombre se manifiesta primariamente como impulso en cualquiera de sus modalidades, sexual, lucrativo, de poder, de fama de perfección de la propia persona siendo experimentado como deseo.
- b) **La idea de sí mismo:** todo hombre tiene una idea errónea o acertada de sí mismo, ya sea sobre las posibilidades de su organismo, acerca de

¹⁷ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Cuerpo y alma*, Espasa-Universidad, Madrid 1991, 175.

¹⁸ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986, 391.

¹⁹ P. LAÍN ENTRALGO, *Cuerpo y alma*, 175.

²⁰ Cf. *Ibíd.*

²¹ P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, 494.

²² Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Alma, cuerpo, persona*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1994, 271-272.

- sus talentos personales o a su capacidad personal para hacer lo que como posible se propone (saberse seguro o inseguro de uno mismo).
- c) **La idea del mundo en que se existe:** certera o errónea, más o menos precisa, pero siempre necesaria para emprender un proyecto.
- d) **La imaginación:** el deseo se concreta en proyecto por obra de la imaginación. Todo proyecto se forma imaginando «lo que puede ser».
- e) **La libertad:** el hombre es libre eligiendo los medios que pueden conducirle a un determinado fin. Pero la libertad además de ser *facultas eligendi* también es *facultas abstinendi*. Como afirmaba Scheler la nota esencial de la conducta humana es el «poder decir no» a la atracción de los estímulos sensoriales. *El hombre es asceta de la vida*. Por esta razón la espera humana es radicalmente suprainstintiva. La libertad es, por último, *facultas sustinendi*, el acto de perseverar. La creación es el acto supremo de la inteligencia y la libertad. En el hombre se da una libertad de creación y una libertad de opción, pues la infinidad de las posibilidades de acción le obligan a optar por una de ellas.
- f) **El esfuerzo:** la vida humana siempre es esfuerzo y tanto la realización como la concepción del proyecto lo requieren.
- g) **La inconclusión:** todo proyecto queda intrínsecamente inconcluso. El hombre vive queriendo «otra cosa» y queriendo «más», no se conforma con su finitud. El hombre es un animal inquieto en el que anida una sed de plenitud que le abre a lo infinito. La misma historicidad tiene como rasgo esencial la inconclusión. El hombre vive desde su condición *progrediva* y *regresiva*. Inconclusión es sinónimo de indeterminación. El animal está determinado por sus instintos mientras que el hombre es una realidad no *ajustada* a la realidad y, por ello, libre. El hombre es una «esencia abierta» que se sobrepone a su naturaleza definiendo el contenido de su felicidad y la figura de su personalidad²³.

Esta dinámica inconclusa de la vida humana es la que le hace diferenciar a Laín entre el «hacia» proyectivo inmediato y empírico del proyecto y el «hacia» elpídico remoto y fundamental de la esperanza²⁴. Aun siendo distintos generalmente suelen aparecer integrados de manera más o menos

²³ Cf. J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *Ética*, Alianza Universidad, Madrid 1994, 159.

²⁴ P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, 631.

armónica. Tras cada proyecto late la esperanza de un todo plenario que trasciende incluyéndolo, cada proyecto. La esperanza no se agota en ningún proyecto. La felicidad entendida como perfección, no como simple goce o un pasarlo bien, es objeto de la genuina esperanza.

Mientras que el hacia proyectivo tiende hacia algo concreto, el hacia elpídico tiende a un todo. De modo que, «la confianza en “algo” implica la confianza en el cosmos, en la vida biológica y en los hombres»²⁵.

Sin estos tres puntos de apoyo de la confianza la existencia de un hombre no podría desarrollarse con un mínimo de normalidad. Al tiempo que confiamos en «algo» confiamos en el «todo».

Hay siempre un «algo» que se espera y un «todo» al que se aspira. La esperanza, espera confiada, en cualquiera de las formas que adopte (despreocupada, optimista, genuina) se refiere a un «ser feliz» y «ser siempre», pretensiones ambas de la estructura del ser personal²⁶. Como afirma Julián Marías nuestra vida es un «ir a ser feliz» que se realiza desde la espera²⁷.

6. Ética de la esperanza

A continuación vamos a analizar lo modos que puede adoptar la espera según sea el modo de la entrega del esperante: *inane*, *circunspectiva* y *auténtica o radical*.

Dime cómo esperas y te diré cuál es tu carácter ético. La entrega del hombre puede tener grados y orientaciones distintas que determinan a su vez los tres modos principales del compromiso. La *visión esperanzada u optimista* no es según Laín la *esperanza genuina*. La primera, en el lenguaje coloquial es llamada esperanza, pero se trata de una *esperanza situacional*, parecida a la del animal con la presa. Sin embargo el hombre siempre espera más allá de sus proyectos aun sin saberlo o sin tener una conciencia articulada. Por su parte el optimismo no es una forma de la esperanza genuina ya que este consiste en *creer y pensar* que por la fuerza de las cosas «*todo irá bien*» y en esperar y actuar en consecuencia. Esta actitud roza lo absurdo y provoca actitudes pasivas ante la vida.

²⁵ P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, 578

²⁶ *Ibid.* 576

²⁷ Cf. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, 177

6.1. *La espera inane*

Es el modo de espera o entrega más superficial. La espera inane es la creencia ingenua o perezosa de que todo saldrá bien independientemente de mi actividad. El hombre que así espera no parece tener otra pretensión que la de “pasar el tiempo” o “pasar el rato”. El esperante se mueve hacia posibilidades de ser que apenas le importan y quiere que las novedades pasen sobre él como “pasatiempos” que no le afecten demasiado.

Tal actividad es un «*hacer por hacer*» o «*hacer que se hace*» para ocultar la propia inautenticidad. Dice Laín: «Más que el “yo”, el sujeto de la espera inane es el “se” impersonal, el Man heideggeriano, un “se” especialmente inconsistente y laxo»²⁸.

Muchas pseudopersonas permanecen en esta espera inane de las posibilidades que el mundo ofrece hasta que finalmente se encuentran con la posibilidad de la muerte. Peor aún es el caso del que «mata el tiempo».

6.2. *Espera circunspectiva*

La espera circunspectiva es aquella esperanza que surge de fiarlo todo a la propia actividad. La historia de Occidente ha creado un tipo de hombre cuyo hábito principal ha sido el modo de la espera que ahora describimos: el hombre moderno o burgués²⁹. M. Scheler recoge algunas características del modo de vivir burgués como son convertir la realidad en objeto de dominio, el egocentrismo en filosofía, el espíritu de ganancia y ahorro, el gusto por la ordenación racional...³⁰

Las características de este modo de la espera son las siguientes: la espera circunspectiva se realiza en la desconfianza y tiende a la autosuficiencia. Por eso el burgués confía plenamente en su *virtus propria*: previsión, organización racional y técnica. Mientras que la actitud típica de la esperanza genuina es el «espero en», el hombre moderno trata de controlar el futuro mediante fórmulas como: «espero que» y «espero de» que se traduce en el ideal del «cuento con»³¹. En definitiva, se trata de una actitud de dominio de la realidad mediante el cálculo poniendo todo al servicio de los propios intereses. El esperante consume su vida en la circunspección, en la exclu-

²⁸ P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, 546.

²⁹ *Ibid.*, 548.

³⁰ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, 174.

³¹ P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, 548

yente preocupación por el buen éxito de un proyecto concreto. Tal actitud por muy confiada que sea, puede convertirse en un tapón del futuro.

Nada tiene que ver esta esperanza con la forma de afrontar el presente que nos trasmite S. Pablo: el creyente debe esperar contra toda esperanza. Allí donde muchos sólo ven muerte y fracaso, otros pueden ver posibilidad de restauración, de resurrección.

Este modo de la espera es sintomático de una actitud ética contraria a la que debe animar la esperanza genuina. Es la esperanza propia de la razón instrumental, calculadora y atenta a la producción. Como afirma Juan José Tamayo, «la razón utópica, imaginativa, creativa y alternativa, el principio-esperanza de Bloch y la esperanza teologal del cristianismo pueden contribuir a parar los pies a la razón instrumental y a facilitar el camino a la razón utópica»³².

6.3. *Espera auténtica o radical*

La espera auténtica o radical es el modo más profundo de entrega porque se concreta en el *cumplimiento de una vocación personal*³³. No se trata de «pasar el tiempo» (siendo un «asesino de posibilidades») ni de lograr un objeto concreto que se desea. Este modo de la espera cuenta con la posibilidad del fracaso y de la muerte que la persona ha asumido con mayor o menor lucidez. La *esperanza genuina* incluso es compatible con la desconfianza ante un objetivo concreto o su posible fracaso.

Con la definición de la espera auténtica el profesor Laín nos introduce en el profundo fenómeno de la vocación brillantemente estudiado por Ortega, Julián Marías, Zubiri o Marañón. En palabras de Ortega: «sólo se vive a sí mismo, sólo se vive de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero sí mismo».

7. **Esperanza genuina y vocación**

La espera genuina es el modo que mejor conviene a una existencia auténtica. La actitud de *autenticidad* es definida por Gómez Caffarena como la fidelidad al propio proyecto vital³⁴.

³² J. J. TAMAYO, «Antropología y teología de la esperanza», en: *Frontera* n° 2 (1997), 26 (número dedicado a «Esperanza histórica y esperanza cristiana»).

³³ P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, 549.

³⁴ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid 1983, 170

Para ello son imprescindibles dos requisitos: que el proyecto sea original, en el sentido de ser fruto de la persona; y que, de algún modo, tal proyecto esté en relación con el fondo propio del hombre³⁵. Si fuera de otra forma ese proyecto sería inauténtico o forzado. Además el concepto de autenticidad puede traducirse por el concepto de vocación. Es una llamada que no procede de fuera, sino del más auténtico yo que llevamos dentro³⁶. Ortega distingue entre *vocación* y *afición*, siendo ésta última la satisfacción de un apetito mientras que aquella «es la sensación dolorosa, angustiada, de que no hay algo que es necesario y exige necesariamente la faena de crear eso que no hay»³⁷.

En este mismo sentido define Mounier la vocación como un principio creador y unificador. Sólo el hombre es responsable de su vocación y su destino, por lo que nadie puede asumir esa carga en su lugar³⁸. Por tanto, la persona se realiza a través de su vocación y ésta a su vez abre el camino de la esperanza que es co-esperanza.

Cuando una persona renuncia a la autenticidad, dejando de ser «él mismo» acontece su «muerte biográfica», que se manifiesta en el aburrimiento en el *taedium vitae*. Aburrirse es expiar el delito de haber traicionado la propia vocación³⁹.

8. La genuina vocación y esperanza del hombre es la felicidad

Otro aspecto esencialmente vinculado a la vocación es la felicidad. La afirmación de que todos aspiramos a un fin último, aun sin saberlo, tiene una larga historia en la reflexión filosófica. Así Aristóteles concibe la felicidad como «el fin, el bien último y máximo al que todos aspiramos, y que todos los demás fines y bienes los elegimos por él»⁴⁰. Muy cercana a la comprensión de la felicidad como Bien sumo es la afirmación de Leibniz: «la felicidad significa para el hombre plenitud». También Ortega considera que «en la medida en que un hombre puede ser feliz, la actividad vocacional es el camino más corto hacia la felicidad».

³⁵ M. VIDAL, *Moral de actitudes I*, PS, Madrid 1977, 151

³⁶ *Ibid.*

³⁷ J. ORTEGA Y GASSET, «Sobre las carreras», en IDEM, *Obras completas*, V, 167-183

³⁸ Cf. E. MOUNIER, *El personalismo, antología esencial*, Sígueme, Salamanca 2002, 414.

³⁹ P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, 550.

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094 a 20.

Laín distingue entre vocación en sentido metafísico o en sentido psicológico. En sentido metafísico la vocación es «la posibilidad de una persona según la cual ésta logra que su realidad más propia cobre su más propia perfección»⁴¹. En sentido psicológico «la vocación es aquello cuyo ejercicio otorga a la existencia de cada uno el sentido que él, en su intimidad, considera más verdaderamente suyo»⁴².

La felicidad, en sentido estricto, es ese sentimiento de plenitud hacia el que constantemente se aspira. De esa plenitud tenemos noticia en la realización de nuestros quehaceres vocacionales. Cada uno nos reporta el sentimiento de estar conquistando nuestra plenitud. Tal sería el sentido de las experiencias cumbre.

En definitiva, es coherente la unidad existente entre vocación, esperanza y felicidad. Esta tríada, a su vez, es inseparable de la realidad del hombre como proyecto. La vocación personal, por tanto, no debe confundirse con el ensimismamiento o con un acto de narcisismo. Por el contrario, la vocación así entendida sólo puede aparecer cuando el hombre vive atento a su realidad y a los otros. No sólo soy responsable ante mí mismo sino ante la realidad y los otros mis iguales. La vocación es una empresa solidaria.

9. El objeto de la esperanza

Es un hecho fenomenológico que todos podemos advertir que *la tendencia humana nunca se aquieta plenamente*. Por eso decimos que el hombre es un animal inquieto que nunca puede alcanzar una plena quietud. San Agustín: Inquieto está mi corazón y no descansará hasta que no descansa en Dios. Mediante sus pequeñas metas el hombre va conquistando la realidad querida, así como su propia realidad. Pero ninguna meta agota la tendencia radical que aspira a una totalidad a la que nos referimos con el nombre de *felicidad*.

Laín ha descrito este hecho mostrando que el esperanzado espera siempre «algo» y «todo» a la vez. Espera el logro de la concreta posibilidad de ser que ha proyectado («algo») para en ella seguir siendo él mismo pero de la forma más perfecta («todo») que su concreta circunstancia le permita.

⁴¹ P. LAÍN ENTRALGO, *Descargo de conciencia*, 322.

⁴² *Ibíd.*

Por tanto, que hay *algo* que se espera en el *todo* a que se aspira. Nos preguntamos entonces: ¿cuál es el objeto de la esperanza genuina?

- a) **Seguir viviendo:** sin lugar a dudas es un bien que desea todo hombre (salvo el suicida) pero que no es del todo proyectable. Sabemos que es un bien otorgado por la naturaleza, el destino o Dios. Sin embargo, la esperanza de conseguirlo sería presuntuosa salvo que se pongan los medios adecuados como por ejemplo llevar una vida saludable.
- b) **Seguir siendo uno mismo:** La mismidad, el hacia de la vida entendida como camino y no como pura trayectoria. En palabras de Zubiri: «como este camino es el camino de una vida, y vivir es autoposeerse y autodefinirse, el único “hacia” de ese camino es sí mismo»⁴³. Por esta razón el riesgo de una despersonalización psicológica mantiene en la inquietud a todo ser humano. Si el yo que yo soy, el yo subyacente a los cambios, no sigue siendo, no me será posible esperar con esperanza. Este logro tampoco puede ser proyectado, sólo puede ser esperado. Ahora bien, sí está en mi mano cumplir determinados proyectos que se encaminen hacia las conquista de mi ser yo mismo y tratar de no ingerir sustancias despersonalizantes.
- c) **Ser más:** Todo hombre, al seguir viviendo, «hace algo más profundo que el puro continuar»⁴⁴. El hombre, nos dice Laín, es poeta de sí mismo y de la realidad circundante. «Ser plenamente hombre y vivir como tal consiste en concebir y realizar la propia vida como empresa personal (genialmente egregia en algunos individuos, modesta en no pocas y apenas individualmente perceptible en la mayoría de los seres humanos) y en realizarla en la serie de proyectos que en su ejecución sucesivamente exigirá»⁴⁵. Un hombre puede ser más según tres posibles líneas del ser. A saber:
 - **Ser más uno mismo:** todo acto con relación directa o indirecta con mi vocación hace que yo sea más yo mismo. En el mismo sentido que Laín afirma Zubiri que lo que hace el hombre en el seguir viviendo «es conseguirse, la consecución de sí mismo»⁴⁶.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ P. LAÍN ENTRALGO, *La empresa de envejecer*, Círculo de lectores, Barcelona 2001, 13

⁴⁶ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 662.

- **Ser más hombre:** si el *Homo erectus* superó al *Homo habilis*, aún más el *Homo sapiens* superó a ambos. Pero también, a golpe de actos creadores, cada hombre puede conquistar esa meta. Esta esperanza **late** inconscientemente en cuantos se mueven hacia el futuro con ánimo de hacer algo verdaderamente personal. Tengamos en cuenta que en el mundo animal también se da una tendencia a la realización plenaria de su animalidad específica. Un león puede alcanzar la plenitud leonina, pero ello no le convertirá en un sujeto original de su especie. De ahí la importancia de la plenitud personal como expresión de que el hombre no se agota en su especie sino que tiene su mejor expresión en la realidad personal.
- **Ser sin límite:** Laín escoge este título de manera provisional para referirse a la virtud de la *magnanimidad*, que es parte integral de la virtud de la fortaleza. Ambas virtudes, nos dice Sto. Tomás, humanizan la esperanza pasión ordenándola hacia fines razonables. Todo creador ya sea escultor, pintor o filósofo lucha por conquistar nuevas obras que superen a las anteriores. Quien así sabe esperar tiene la capacidad de superar límites. Pero no debemos olvidar, subraya Laín, que el camino de la magnanimidad es la vocación⁴⁷. Laín recurre al testimonio coincidente de San Pablo (ser todo en todo), Unamuno, Bloch y Teilhard⁴⁸. Laín, muy influido en este aspecto por Unamuno cita un conocido pasaje de *El sentimiento trágico de la vida*: «El universo visible me viene estrecho...quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad...»⁴⁹. Quizá, inspirado en esta tesis unamuniana incluye Laín de forma conjunta el *ser uno mismo* y el *serlo todo* como pretensiones de la esperanza personal. Junto a la pretensión de «ser todo» encuentra Laín la de «ser siempre».

10. La realidad de la co-esperanza

La espera humana no puede ser un empeño individual sino comunitario. Sólo espera el hombre en el nivel del nosotros (del *agápe*) y no de forma

⁴⁷ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, 554.

⁴⁸ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar*, 180.

⁴⁹ M. DE UNAMUNO, *El sentimiento trágico de la vida*, Óptima, Barcelona 1999, 79.

solitaria, hipnotizado sobre sus propios fines⁵⁰. La persona posee un carácter constitutivamente dativo que se corresponde con un carácter igualmente aceptivo⁵¹. La existencia humana se desarrolla en la dinámica del darse y del recibir. Por esta razón nos dice Carballo que «la plena comprensión de la persona solo se alcanza en la relación interhumana. Todos nosotros estamos co-determinados por otro ser; somos siempre algo en función del otro: hijos de un padre, médicos de un enfermo»⁵².

El otro se me presenta como posibilidad pero ésta es ambivalente, es la posibilidad de una cooperación o la posibilidad de un conflicto⁵³. Si la forma humana de la esperanza es el proyecto en el que anidan las posibilidades a las que aspiramos, las com-posibilidades serán el objeto de com-proyectos que, implícita o explícitamente elaboramos con el otro. Para ello es necesario que se comparta un mundo al que llamamos «nuestro» pues, de otra forma, no sería posible ningún com-proyecto.

Frente a las actitudes solipsistas o prometéicas tenemos que reconocer que parece que son pocas las posibilidades enteramente ajenas a este imperativo de la coexistencia. Mis posibilidades exigen la existencia del otro. El otro abre mi mundo, nuestro mundo, a la esperanza. De ahí que, cada persona que se cruza en nuestra vida puede dejar en nosotros una nostalgia de lo que podía haber sido (nostalgia de ex – futuro lo llama Unamuno) el fruto de nuestro encuentro⁵⁴.

Por la misma naturaleza su objeto, nos dice Laín, el «sumo bien» a que la esperanza trascendente aspira, «no puede ser un bien individual, sino un bien compartido»⁵⁵. Que el hombre es un ser esencialmente comunitario también se refleja en el mismo hecho del preguntar, pues quien pregunta *co-existe*, y quien espera, *co-espera*.

El hombre más que estar arrojado en la existencia (Heidegger) está enviado. Laín comparte con Zubiri la siguiente convicción: no es que la vida tenga misión, sino que es misión. El ser del hombre, sépalo o no, es *dativo*. Sólo saliendo de sí para ir al encuentro, es capaz de encontrar su propio ser.

⁵⁰ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Antropología de la esperanza*, Labor, Barcelona 1978, 122.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² J. ROF CARBALLO, *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica*, 22.

⁵³ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, 441

⁵⁴ *Ibid.*, 445.

⁵⁵ P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, 585.

La datividad del hombre que expone Zubiri, recogida por Laín y corroborada por Carlos Díaz, quiere decir que solo se encuentra lo que se da y solo germina lo que se entierra⁵⁶. Quien no ama no vive. El hombre debe saberse necesitado al igual que, utilizando los términos de Laín, debe poner su *virtus propria* al servicio de los otros. El amor personal, hemos escuchado decir a Laín, o es amor de donación o no pasa de ser amor de fruición. Sólo dándome y buscando el bien del otro puedo decir con verdad que le amo⁵⁷.

La relación entre ética y esperanza supo verla muy bien José Luis López Aranguren: la crisis actual de valores consiste en la desmoralización, en la pérdida de confianza en la empresa del *quehacer* colectivo, que trasciende el personal de cada uno de nosotros y esto no es sino crisis de esperanza⁵⁸. También Julián Marías decía en una ocasión que nos preguntamos con frecuencia qué va a suceder, en lugar de hacernos una pregunta más inteligente como es qué podemos hacer.

Podremos alumbrar la esperanza a nivel personal e histórico cuando sepamos unirnos por encima de nuestras diferencias y buscar un proyecto comunitario en el que tratemos de encontrar respuestas a qué hacer frente a los problemas de los más desfavorecidos de nuestra comunidad política.

ANTONIO PIÑAS MESA
Universidad CEU-San Pablo de Madrid
anpime@ceu.es

⁵⁶ Cf. *Ibíd.*

⁵⁷ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Antropología de la esperanza*, 252.

⁵⁸ Cf. J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *Propuestas morales*, Altaya, Madrid 1999, 128.