

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

UNA ESPERANZA QUE NO ESPERA

Lucidez en la conciencia del tiempo futuro

Cuando se trata de satisfacer las exigencias que comporta el vivir humano, asumiendo su constitución temporal en lo que tiene de carácter determinante del entendimiento y la acción, parece imprescindible, además de la actualización rememorativa del pasado, preguntarse por aquello que está por venir. Pero, suponiendo que efectivamente algo esté por venir (podría ser que nada más aconteciera), la pregunta misma hace referencia a lo futuro como a algo situado en algún lugar en el tiempo (venidero) y tal referencia resulta problemática. También las preguntas que tienen que ver con la ontología de quien pregunta —«¿tengo futuro?, es decir, hay esperanza para mí?», «¿cabe esperar algo?»—, hacen igualmente referencia a una entidad temporal que estuviera en algún lugar dispuesta a su cumplimiento. Entonces se hace necesario responder a esta otra cuestión: ¿qué es lo «por venir» y dónde se encuentra? Pero resultaría embarazoso afirmar que se trata de un ente, «lo que se espera», y de un lugar asimismo óptico, «el tiempo futuro».

Por lo tanto, nuestro decir topa aquí con una dificultad que debería ser especialmente tenida en cuenta cuando se pretende operar históricamente. Y esto no se refiere a ninguna empresa de grandes dimensiones presidida por alguna idea de bien que tenga que ser realizada. No nos estamos refiriendo a un «ser histórico» que conlleve el compromiso, el activismo o algo parecido —aunque esto último podría ser entendido como un caso particular de lo que queremos decir—, sino al operar simple que subyace a la formulación de preguntas como las que acaban de hacerse: «¿qué pasa con el futuro?» o «¿hay esperanza?». El problema radica en que estas preguntas y otras parecidas —así como las cuestiones de más calado filosófico-histórico que se derivan de ellas— presuponen una noción indiscutida del tiempo y, con ello, de lo que es el pasado, el presente y el futuro, que condiciona la comprensión de toda la realidad. Los modos del tiempo son (pre)entendidos partiendo de determinadas imágenes o de ciertos símiles, lo que trae consigo la dificultad a la que se ha aludido (eso por no hablar de los supuestos ontológicos y epistemológicos que se hallan asimismo involucrados en el uso de los términos y, sobre todo, de las imágenes a las que esos términos remiten). Una de las versiones, que representa ya cierta elaboración de dichos supuestos, es esa que se ha convertido en tema de debate en los últimos tiempos; nos estamos refiriendo a que haya tenido lugar un hipotético «fin de la historia». Dicho planteamiento implica ya, sin más, determinadas oportunidades para la

esperanza y, en relación con ello, determinadas posibilidades para el (problemático) futuro.

Si la disposición del orden temporal-histórico implica el futuro como aquello que todavía no es pero que llegará a ser, el fin de la historia debería representar el desvanecimiento de la misma idea de futuro. Puesto que todo ha acabado, la historia está concluida y el operar humano ya no puede tener el sentido de producir nada nuevo, no cabe aguardar nada y las esperanzas se tornan vanas. Sin embargo, no parece que sea esto lo que se entiende, más o menos difusamente, bajo la fórmula «fin de la historia», sobre todo cuando se relaciona aquella «conclusión» con un *cumplimiento* de la esperanza racional. La idea que subyace más o menos al empleo de la fórmula es la de que ciertas contradicciones fundamentales que afectan al hombre individual o al mundo humano (la sociedad, la economía, etc.) se han resuelto y, por lo tanto, la historia, entendida como la dinámica de esas fuerzas concurrentes, se ha estabilizado. O también, que se ha alcanzado un punto en el que el desarrollo racional del hombre (al que hace referencia la esperanza en la historia durante la época moderna) a partir del cual se modifica sustancialmente lo que cabe esperar de la acción humana futura. Entonces, el argumento de que el futuro ha sido alcanzado puesto que la historia ha llegado a su fin pierde su validez. El futuro sigue jugando un papel como dimensión temporal. Los que hablan de «fin de la historia» no niegan que haya futuro, que algo nuevo acontezca, sino únicamente que eso vaya a ser determinante por lo que respecta a la dinámica de fuerzas de la que se ha hablado. De acuerdo con ello, el futuro puede ser entendido como una variación del presente, una suerte de prolongación del mismo. Pero dicha novedad se torna sospechosa al no satisfacer las condiciones mínimas que su concepto implica, pues siendo variación puede ser prevista, anticipada. Algo parecido sucede con ese futuro que no es sino prolongación. Además, en este punto se superponen dos usos de «futuro». Uno que hace referencia, como se ha dicho, a aquello que, al ser aguardado, está en algún lugar, al menos en el del ánimo que aguarda. El otro es el que significa «novedad», lo que puede llegar a ser, que quizás será, pero que está aún incierto (no se sabe qué ni cómo).

Y entonces, a partir de estos usos, surge otra pregunta. ¿Puede haber esperanza respecto a algo que, en cierto modo, ya es? Aunque tampoco la definición nominal de esperanza —«confianza de lograr una cosa, de que la cosa deseada se realice»— nos esclarece mucho con respecto a lo nuevo. La confianza supone que se cuenta con la certeza de que lo deseado se realizará y, por ello, con una predeterminación de su objeto, con una anticipación que lo convierte en un elemento con el que se opera ya en el presente y que, puesto que interviene en él, tiene alguna existencia. Tenemos ante nosotros una paradoja. Para que pueda plantearse el asunto de la esperanza tiene que haber algo por lograr, tiene que darse una cierta apertura, lo que significa una no completa determinación; pero al mismo tiempo lo que se espera es algo que, para serlo, tiene que estar determinado. Eso mismo sucede con el futuro entendido como lo que hay que lograr o lo que tiene que suceder. Si se cuenta con una idea de él se lo anticipa y queda determinado en el presente. Un futuro absoluto tendría que comportar la

completa novedad. ¿Sería entonces aguardado?, ¿cómo se espera lo que ni tiene un *qué*? Puede esperarse *algo*, no así lo *que no es nada*. Pero a veces ocurre que, en un sentido negativo, se desea y se espera que suceda cualquier acontecimiento no previsto, lo que sea, para que se termine un presente dilatado que se hace insoportable. Entonces se ama lo incierto.

De este modo, el futuro significa la pérdida de pie en la certeza, en lo determinado, sabido, etc.; ello torna intrincada la esperanza: no parece haber nada que esperar. No obstante, lo que se está sugiriendo aquí es ya un concepto diferente de esperanza. Sea como fuere, lo que produce inquietud es esta relación temporal latente en lo que acabamos de decir: entre el presente y el futuro o entre el futuro que es presente en comparación con un futuro absoluto. Por eso lo más adecuado será que nos concentremos por un momento en el fenómeno tiempo para ver qué es lo que hay en él.

Lo primero que puede ser establecido como una constatación es que el decir está lleno de tiempo. Es como si en el lenguaje morase el tiempo, contrayéndose y dilatándose en él. Hay que tener en cuenta que el lenguaje es temporal en su proceder, sigue un curso en el que se constituye un antes y un después. El verbo, elemento gramatical imprescindible para decir la movilidad, el pasar, el acontecer, es denominado, por ejemplo, en alemán «palabra de tiempo» (*Zeitwort*). El lenguaje tiene que expresar la compleja estructura del tiempo, evitando que se produzca una cosificación y partición de lo que no son sino entrelazamientos, referencias cruzadas, momentos de una única relación ontológica. Este peligro de cosificación acecha incluso cuando hay que hablar del presente, el momento temporal que parece tener más consistencia. En realidad, el presente no es más que un punto del tránsito temporal; su *ser* se encuentra en precario: apenas *es*, puesto que en él resulta ontológicamente determinante el estar limitado por un *aún no* y por un *ya no*.

El decir es el lugar en el que la mencionada estructura tiene que cobrar expresión. Para ello el presente tiene que ser enunciado como un pasar, so pena de convertirlo —como dice S. Agustín— en la eternidad: si tiene que ser tiempo, cosa que no sería en su absolutización en forma de lo fijo inamovible, tiene que *estar aconteciendo*. Hay, además, un aspecto de esta estructura serial del decir que viene a complicar la situación anterior: la variación necesita una secuencia, lo que fuerza, cuando se habla del tiempo, a emplear símiles espaciales. Los símiles parecen inevitables al tratar de algo «intratable», de algo que, desde una cierta perspectiva ontológica, *no es*: «¿cómo pueden ser [pretérito y futuro] —dice S. Agustín—, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad» (*Confesiones*, XI, 14). Para dar expresión a lo anterior, huyendo de una ontificación en la que sufriría menoscabo lo fundamental, hay que decir que el tiempo *no es*, ya que carece de estabilidad, substancialidad, fijeza y presencia. Hablar de «ser» cuando se trata del tiempo supondría hispostasiar como algo ente —una cosa— lo que no es más que movimiento, referencia, relación, tensión. Para marcar esto se hace necesario huir del empleo del verbo ser en todas sus flexiones, sustituyéndolo, como propone Heidegger, por otras for-

mas expresivas, diciendo que *se da* o *hay* tiempo. Hay tiempo y las cosas se relacionan temporalmente, pero el tiempo mismo no es una cosa entre otras.

Sin embargo, el expediente empleado para hablar de ello resulta también un tanto problemático, puesto que podría decirse, en otro sentido, que el tiempo sí que es. ¿Cómo? El tiempo *está* en la referencia que se establece entre unos y otros términos del acontecer. Ese ser comparece en el decir mismo, en el cual ciertos aspectos quedan puestos y otros muchos tienen que permanecer forzosamente como lo simplemente supuesto. Se dice esto en relación con lo otro, pero el surgir y perecer mismos *están* en el lenguaje no como tema expreso sino como la tensión a la que se ven sometidos sus elementos (la sintaxis, las palabras, etc.). No obstante, de ese modo *es* el tiempo. Él *es* la forma lógica, ésa que, según Wittgenstein, no es dicha, puesto que el lenguaje habla de los estados de cosas del mundo, pero que se muestra en él, es lo que él muestra. De un modo similar, el tiempo es lo que se muestra en el decir. Algo semejante afirma S. Agustín con cierta cautela: «Por eso me ha parecido que el tiempo no es más que una distensión. Pero ¿distensión de qué? Lo ignoro. Maravilla será que no sea del espíritu mismo» (*Confesiones* XI, 26). La mencionada *distensión* no es otra cosa que ese extenderse del tiempo en la forma de pasado, presente y futuro. Pero estos momentos son todos ellos, en su unidad, el tiempo. No pueden ser entendidos como entidades independientes, sino como los momentos de una distensión que, por lo demás, remite al modo de ser del espíritu. Éste se encuentra precisamente afectado por la inquietud que se sigue de que se encuentre definido por la referencia ontológica, al ser de los demás entes y al suyo propio. Espíritu es ese ser que es en y por sí mismo, es decir, no sólo es (como una cosa), sino que también es para sí: sabe de su ser y de las relaciones en que éste entra. Este «para sí» implica temporalidad, es decir, una movilidad que supone referencia a lo pasado que afecta al presente (esto es así porque ha sido de tal modo) y apertura al suceder (esto es de modo incipiente, a punto de ser de este o del otro modo). La apertura conlleva, pues, exploración del presente (lo que en éste se encuentra en la forma de posibilidad), pero también, por ello, *algo más*. Esto *más* sólo se encuentra parcialmente determinado, por ello es incierto.

Así pues, porque hay espíritu hay tiempo y éste, como hemos visto, *no es* en el sentido de las cosas externas, sino en el de un acontecer espiritual —la forma que enlaza y hace posible— que toma cuerpo en el decir. Por lo demás, es el modo de ser específicamente humano (el espiritual) el que descubre en la realidad algo más que mero presente —que el presente no es simplemente el «ahora»— y lo hace porque él se encuentra sometido a un requerimiento ontológico-temporal. Para existir de un modo adecuado a su constitución ontológica, el hombre necesita de cierta holgura, de espacio de evolución. Pero no se trata de holgura o espacio físicos, sino de ensanchamiento temporal: el hombre no podría existir si fuera únicamente un ente completamente determinado, si tuviera que seguir siendo lo que es porque es lo que ha sido hasta el momento. Es característico de lo humano que incluso para el existir presente sea imprescindible que se pueda ser de otro modo. En caso contrario, tampoco su ser sería asunto suyo (puesto que ya estaría determinado). Esto es lo que se encuentra contenido en esa nece-

sidad de «tener futuro», de que «haya futuro», para que el presente tenga sentido como presente propio. Puede decirse que esto es lo que significa «futuro»: un estar abierto, sin concluir, sin zanjar que es imprescindible para que la existencia tenga sentido. Así pues, «futuro» no es un ente, ni tampoco un lugar, sino un aspecto o momento temporal, lo que es lo mismo que decir que se trata de la holgura ontológica específicamente humana, i.e., un carácter ontológico de la existencia.

El desarrollo de los caracteres constituyentes de esta holgura temporal-ontológica es el que nos habrá de proporcionar las claves del asunto de la esperanza, pues a partir de ellos puede verse cómo esa dimensión condiciona, haciendo posible a la vez, el comportamiento histórico en su sentido más amplio: qué significa estar *en* el tiempo, *a* tiempo y, para ello, en ocasiones, *contra* el tiempo mismo, comportamiento en el que la esperanza florece para lograr o extraviar su sentido. Y como se trata de comportarse —estar, operar, conocer—, es importante subrayar aún más los rasgos del presupuesto capital de la esperanza, a saber: que futuro implica *posibilidad* de acción, es decir, el no estar *sometido* a un orden o a la ejecución de reglas ya fijadas o, al menos, el poder contar con cierta libertad, lo que requiere holgura. Así, como se ha dicho, «futuro» remite a «tener futuro». Dicha posibilidad es lo que parece haber quedado fuera tanto de las historias de salvación que lo ven como el término de la historia, el cumplimiento de una promesa y, con ello, la finalización de todo anhelo, de todo encaminarse (el futuro se aplana, perdiendo su significado de «tener...»), cuanto de aquellas negaciones de esa predeterminación que sólo dejan lugar a una repetición de lo idéntico, lo que configura un mecanismo en el que todo hacer no es más que el desempeño de operaciones ya establecidas (el tiempo futuro sería el conjunto de los diferentes resultados del algoritmo que se aplique: conociéndolo se conoce lo que sucederá). En ambos casos, se echa de menos la posibilidad de acción de un sujeto de *proporciones humanas*, es decir, individual, con lo que esto comporta: hacer sin ser capaz de contar con una predeterminación del resultado, pues la acción depende de múltiples factores (la complejidad, la temporalidad) que resultan incontrolables. Dicho «sujeto», al no poder escapar a predisposiciones que son anteriores a él y que determinan la orientación de sus acciones, no es libre; no puede entonces dudar en el hacer, ya que todo está escrito, con lo que tampoco es humano y puesto que no está suelto y sin terminar, se trata de una suerte de *substancia* en movimiento. Desde la perspectiva de esta substancia en avance, el futuro no es una posibilidad, es sólo tiempo aún sin emplear, lo que implica además concebir el tiempo como un depósito de instantes que se despliegan en una serie hacia atrás y hacia adelante. Su sentido proviene del encadenamiento causal, lo que hace posibles los pronósticos tanto sobre el modo de la marcha cuanto sobre el resultado de la misma.

En este juego de oposiciones pueden percibirse los reflejos de lo que queremos pensar. Importa cuál sea la ontología presupuesta —esa elección previa y táctica de lo que cuenta como ente (de lo que es) y de cómo es ese ente (de lo que es ser)— cuando se trata de hablar del tiempo, de la historia y, en lo que se refiere a lo que nos interesa aquí, de la esperanza. Para una cierta concepción del

tiempo, esa que lo tiene por una serie infinita de horas, el futuro es sólo aquello que no es ahora, pero que habrá de ser en otro ahora que llegará, y cuyo acaecimiento puede ser entendido porque se supone que después de ese ahora vendrá otro y después otro y así sucesivamente. El futuro queda así sobreentendido en la forma de una sucesión de presentes y, por ello, es posible suponer que seguirá aconteciendo aunque la historia concluya. En esa concepción, por lo demás, la historia es la mera sucesión de horas; y esto es lo que está en cuestión: que la historia tenga un carácter temporal-ontológico por completo diferente de lo que se acaba de exponer. Pues en el seno de esta ontología no se sabe muy bien qué puede significar «esperanza». ¿Sería acaso que cabe confiar en que la sucesión de presentes, la mera prolongación del tiempo, traiga algo consigo, algo que está allí, colocado en la lejanía, aguardando a que la historia lo alcance? Ello supone, como hemos dicho, que lo que tendrá que ser ya es en cierto modo: estamos pues en un presente troceable. Si fuera esto lo que buscamos, no parece que tuviera mucho interés elucidar si se «tiene futuro», puesto que *siempre se tendría*, en el sentido de que siempre habría horas por hacerse presentes en esa secuencia infinita del tiempo. Pero lo que *se tendría* sería algo en cierto modo ya establecido. Un futuro predecible, que puede ser dominado mediante cálculo y con el que se puede contar, de modo que nada sea dejado al azar, es como si ya hubiera sucedido. Algo similar ocurriría con «poder esperar», ya que siempre cabría aguardar la presentación infinita a la que se ha hecho referencia.

Por el contrario, de acuerdo con el breve análisis de la temporalidad que hemos realizado, resulta que sólo merece la pena hablar de futuro en un sentido significativo —es decir, humano o, lo que es lo mismo, histórico— si ello se pone en relación no con lo ya fijado —esa secuencia infinita de horas—, sino con lo que *se puede* (ese poder tiene relación estrecha con la esperanza). A este *ser como poder ser* podríamos llamarlo «estar abierto», oponiéndolo a ese *ser sin poder ser* (de lo establecido o fijado) que cabría denominar «cerrado». Y con lo dicho acabamos de llevar a cabo una elección ontológica: el tiempo se halla relacionado con lo que *se puede*. Tal vez se aprecie ya aquí la diferencia entre la historia entendida como posibilidades temporales (por realizar) y un aplanado curso del tiempo de corte causal —de ese tiempo igual e infinito—: la historia no es el mero suceder sino un suceder que tiene que ver con lo que acontece, entendiendo que esto remite a ese «estar abierto» propio del hombre, *que puede*. La esperanza hace referencia entonces al acontecer de ese *puede*. Siendo así, cobra sentido la pregunta kantiana «¿qué me está permitido esperar?» como una cuestión diferente de «¿qué puedo saber?» o «¿qué debo hacer?» La esperanza no pertenece ni al orden del ser ni al orden del deber ser.

De lo que estamos hablando en realidad es de la temporalidad que la cuestión de la esperanza envuelve; a saber: que ese ser temporal, que evoluciona históricamente, anhelando y confiando, se pone a sí mismo en juego, se arriesga preguntando ¿qué me espera?, ¿qué queda ante mí?, ¿qué va a ser de mis acciones?, ¿conducen a algo?, ¿tienen sentido?, ¿alcanzará su meta este viaje, este devenir, esta inquietud? Pero, como se ve, se trata de inquietud y no de lo contrario; inquietud que está relacionada con lo que el hombre puede y no con la

determinación causal o con lo normativo, no con lo teórico o lo práctico. Como se ha dicho, lo que importa es tener o no tener futuro. Pero, ¿qué futuro: lo (pre)establecido que es consecuencia de lo que hay, o lo impreciso y abierto, lo libre?; ¿lo que se tiene después en la secuencia de un prolongarse ya determinado o, por el contrario, la holgura en la determinación? Esa holgura, que hace referencia a lo no encajado, sujeto, fijo, es la marca de la temporalidad que resulta de difícil trato en el decir, pues tiene que ver con eso que Heidegger ha denominado los *ek-stasen*, los «fuera-de-sí», que caracterizan la existencia: el ser humano, el existente, es este *fuera de sí*; precisamente por ello es más que una cosa, *no es*, si ser significa ahí-fijado-en-el-presente. Ese *no ser* así fijo-comopresencia que se da a la mirada escrutadora, que implica referencia ontológica a lo *sido* y a lo *por-venir*, es decir, a las posibilidades, constituye la existencia. De ahí que, estrictamente, haya que decir que el hombre existe (como ocurría con el tiempo, en cierto sentido tampoco él *es*). La temporalidad, la historicidad rebosan; lo meramente en-sí no puede contenerlas. Reaparece de nuevo aquí la esperanza: como lo inefable pero que queda apuntado en formulaciones del tipo «y, no obstante...». Se trata de un *estar fuera*, de un *no ser ser* (¿es eso propiamente esperar?).

Pero esto de lo que se acaba de hablar, la historicidad, esa estructura temporal que implica una posibilidad, es muy diferente, como se ha dicho, de la mera extensión en la secuencia de los «ahora», cuya configuración tiene la forma de un *venir* de ahora(s) que ya no son y un *ir* hacia imprecisos ahora(s) que todavía no son. Y esa posibilidad es una condición primera del actuar, pensar y vivir humanos. De que haya esperanza, y también temor, de que creamos que nos aguarda algo y lo anhelemos, confiando en alcanzarlo o de que estemos abiertos a lo nuevo incipiente pero incierto, depende nuestro hoy. «Nuestro hoy», el único que tiene sentido, el humano, es mucho más que un *ahora*: es la *distensión* que representa un *fuera de sí abierto a la esperanza*. Esa apertura es compatible con una consideración histórica ordinaria y con una consideración histórica extraordinaria o ahistórica, trágica (lo histórico necesita de lo ahistórico según Nietzsche). Así, por ejemplo, Sísifo no espera nada y, sin embargo, está alegre. Esta forma «extraordinaria» de lo histórico o temporal es, sin embargo, en cierto modo necesaria como «lo otro» de la forma «ordinaria». Una cierta posibilidad de consideración *sub specie aeternitatis* permite percibir los rasgos de lo que es temporal, así como el no esperar nada y no obstante seguir viviendo permite percibir desde fuera los contornos del esperar, del requerimiento de futuro. No esperar representa una aceptación de la posibilidad, de esa de la cual surge la esperanza: es una tirada del juego de la posibilidad.

Que pueda esperarse significa que pueda ponerse en la base del actuar la confianza en que éste, aunque abierto siempre a lo incierto (a menudo no se consigue del todo lo que uno se ha propuesto), tenga repercusión en la realidad. Es decir, que los principios que rigen el obrar no están tan desconectados del mundo que no den para lograr nada, con lo que el orden moral y el del mundo divergirían. En una situación así, a la acción humana sólo le cabría ser adecuada al principio propuesto (buena), con lo que se mantendría encerrada en la inten-

ción, mientras que lo que acontece no tendría nada que ver con ello. El resultado sería un desdoblamiento del hombre: por un lado quedaría «el alma» arrinconada en un ámbito absolutamente privado sin conexión con el curso de los acontecimientos. Sería «moral» en su mundo moral (de ahí la doctrina de la inmortalidad del alma, de un alma no sometida a las leyes de la historia). Por otro, estaría la parte natural del hombre, sometida a las leyes de la naturaleza, entre ellas, las que corresponderían a una historia que no sería tomada por un asunto humano, sino únicamente por el acontecer legaliforme de una entidad substancial, como se ha dicho. El mencionado desdoblamiento traería consigo un dualismo antropológico que sólo puede ser sostenible en una situación dominada por un concepto naturalizado de historia. Frente a él, un concepto de historia que toma a ésta como producto —aun cuando mediato— de las acciones humanas, necesita de la esperanza. Ya que la experiencia nos enseña que las intenciones (el principio de la libertad) y el orden de los acontecimientos (lo fenoménico-causal que responde a leyes) divergen, y que las acciones humanas no están además movidas por lo racional, es decir, por fines fundamentables y por fines parciales (medios) que se orienten, de modo argumentable, al cumplimiento de aquellos fines, tiene que poder albergarse la esperanza de que el desarrollo racional del hombre pueda hacer converger su principio interior con el orden de la realidad.

En la época moderna es cuando dicha esperanza florece a la luz de un nuevo concepto antropológico: el hombre como lo racional en el mundo que está en condiciones de construir un mundo racional. Por eso mismo, la historia entendida como asunto humano es una empresa moderna. Los proyectos ilustrados se orientan todos a la reconciliación entre los dos lados del dualismo mencionado, para lo que se requiere poder pensar —y desarrollar en la realidad— una coincidencia entre el orden de la naturaleza y el de la libertad. Aunque sometida a lo incierto de la novedad, el hacer humano concebido como una fuerza que se implica en el mundo y que, por ello, puede llegar a realizar algo, está repleto de esperanza: espera que, del modo que sea, las acciones entrelazadas de los individuos se combinen históricamente, en el curso del tiempo, para dar lugar a un mundo que sea racional a la par que hagan posible el desarrollo también racional del hombre. Eso es lo que significa ilustración. Sin embargo, hay que tener en cuenta que ésta es histórica: ilustrarse es una tarea que inicia el hombre que abandona la «culpable minoría de edad de la razón» (Kant), pero que tiene como condición el proceso histórico, entendido precisamente entonces como proceso de ilustración. Así pues, la esperanza surge cuando se modifican los conceptos de tiempo y de historia: ahora se trata de algo que se puede hacer, porque se tiene holgura; y lo que puede hacerse cabe ser esperado, pero sin que se tenga certeza sobre ello, pues acaso no suceda.

Con todo, la esperanza racional moderna ha ido poco a poco huyendo del escabroso territorio de lo incierto para convertirse únicamente en un aguardar a que se cumpla lo que ya está previsto, aquello con lo que se cuenta. Sin embargo, al aferrarse a la certeza que proporciona una concepción aplanada del tiempo, así como la idea de la historia que se corresponde con ella, la de una marcha inexo-

nable hacia el futuro, se corre el riesgo de que, cuando los acontecimientos parecen contradecir la suposición de la que aquélla se nutre, la confianza termine hundiéndose en el más enorme pesimismo. Este hundimiento es precisamente uno de los sucesos que dan lugar a la interrogación por la esperanza: «antes creíamos esperar algo, ¿cabe seguir esperando aún?». Lo que antes se creía esperar, lo que estaba casi seguro era el advenimiento de un mundo humano progresado. Y lo que pasaba por esperanza era la confianza en que el progreso funcionase como una fuerza determinante de un modo tal que fuera posible calcular las etapas, el ritmo, etc. Sin embargo, la historia tiene colapsos que producen una súbita interrupción de la marcha que se suponía más o menos constante y, lo que es peor, incluso su inversión. Y cuando ocurre esto, aparecen fenómenos para los que no se había predeterminado lugar alguno. Entonces —por ejemplo, cuando en pleno siglo xx tiene lugar contra todo pronóstico la barbarie fascista— ese aguardar confiado es sustituido por un asombro casi irracional, puesto que «no encaja», como ha señalado Benjamin: «No es *en absoluto* filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean “todavía” posibles en el siglo xx. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de éste: que la representación de historia de la que procede no se mantiene» (8.ª de las *Tesis «sobre el concepto de historia»*). Con la boca abierta, sin al parecer nada que decir, reacciona una época entera o, en todo caso, los individuos llamados «progresistas» que entendían su apuesta por el «progreso» como la mera percepción positiva del avance de la historia. Cuando la historia no parece avanzar, entonces pierde sentido ese estar a favor de su avance. Esto es lo que reprocha Benjamin a esa socialdemocracia que, con su confianza «progresista», ha condenado a los trabajadores a la inacción; de agentes históricos los ha transformado en parte del decorado que se ha visto arrastrado por el destino: «Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que están nadando con la corriente» (tesis 11). Aquella boca abierta podría ser interpretada como una balbuciente protesta que debería conducir a que fuera revisada la concepción imperante de la historia (y del operar histórico), pero lo que obtiene de entrada es el rechazo de la idea de futuro (una cierta idea, como hemos visto) y, con ella, la pérdida de confianza en el «progreso» que es tan poco racional como lo era la confianza anterior (ambas se basan en supuestos indiscutidos). Detengámonos un momento en la crítica benjaminiana al supuesto del progreso histórico para buscar en ella algunas orientaciones que nos ayuden a determinar aún más el asunto de la esperanza.

Benjamin se ha propuesto reflexionar sobre ese progreso sobreentendido que ha aportado tanta seguridad a los *progresistas*. Ello le ha llevado, en primer lugar, a develar los supuestos temporales e históricos con los que se encuentra entrelazada tal idea. Para que funcione la idea de progreso, el tiempo tiene que ser preconcebido como una línea unidireccional y la historia como el curso de un avance igualmente unidireccional. La línea y su direccionalidad presuponen también un comportamiento histórico: se puede estar a favor del avance, del progreso, y a eso se lo denomina «progresismo» o se puede uno oponer a dicho avance y entonces se es un «reaccionario». Esa línea unidireccional constituye un continuo de acontecimientos que se encuentran encadenados de un modo casi

causal, y por eso se puede predecir y aguardar con confianza. Hay entonces sucesos que no encajan en determinados segmentos del curso del tiempo, que no pueden producirse fuera de *su sitio*. Además, corresponde a esta estructura ontológica el que pueda ser desarrollada una ciencia de la historia, que no sólo se ocupe de establecer el pasado sino que principalmente escrute el futuro con la vista puesta en su predeterminación. Futuro y pasado son, así, dos ámbitos sobre los que puede trabajarse para servir a los intereses del presente una vez que se ha establecido la base cierta sobre la que operar —un sólido fundamento de unidades de tiempo cualitativamente iguales dispuestas en una serie unidireccional—. A este continuo en el que los acontecimientos particulares se encuentran predeterminados opone Benjamin lo que él considera que es el verdadero operar temporal-histórico humano, aquel que se basa en la fuerza liberadora de toda acción que, por serlo, se encuentra abierta hacia lo incierto.

El hacer humano —ya se entienda como un actuar, un producir o un reflexionar— se encuentra abierto de tal modo que tiende al desencaje de los mecanismos que maneja. Incluso un proceso como el de la historia, al necesitar del hacer humano, que es lo holgado, lo que no encaja bien, está sometido a la incertidumbre. De hecho, Benjamin concibe el hacer histórico desde la perspectiva del instante (que fragmenta) y no desde la del continuo. En ese hacer abierto a lo incierto se condensan en un momento las líneas de fuerza de tal forma que, cuando el hombre mete su mano, el mecanismo se colapsa. La fisura que abre la dislocación humana es un agujero negro temporal que destruye el continuo y funda, de otro modo, lo histórico: «cada segundo es una pequeña puerta por la que podría aparecer el Mesías» (tesis 18). Y ese Mesías, el que salva, lo que hace es soltar, desatar. Pero en el instante de acción, lo nuevo latente sólo estará en condiciones de desarrollarse si el hombre actuante se libera de su apresamiento en la línea del tiempo, es decir, si él libera el pasado —ya interpretado— en el que él mismo resulta previsto. De ahí que, para Benjamin, la esperanza en el futuro, que no puede ser sin duda un aguardar algo predeterminado, sino la apertura hacia lo nuevo, sólo podrá cumplirse por medio de un trabajo descoagulador, liberador del pasado sujeto y aplanado, mediante el desempeño de una tarea redentora: hay que luchar revolucionariamente por el pasado oprimido (tesis 17).

Evidentemente, ese trabajo de la memoria no puede consistir en un certificar o explicar científicos que coloque lo sido en una concordancia con aquella línea del tiempo con la que se tiene que romper. El trabajo de la memoria se orienta, antes bien, a la vivificación, a desligarse de ese pasado dando satisfacción a un horizonte de expectativas insatisfechas. Si el pasado es visto en su negatividad, es decir, como el conjunto de posibilidades humanas que estaban abiertas y que fueron cerradas, arrasadas, y ese ver se convierte en una denuncia que busca no recolocar sino romper los lugares en el desarrollo histórico, entonces la línea del tiempo se quiebra y el futuro puede dejar de ser lo que es para el progresismo: un lugar algorítmico, el resultado de la aplicación de una norma histórica. En vez de ello, con la quiebra se dilata la dimensión de la actualidad y se subraya la cualidad de lo nuevo afectada por una enorme impredecibilidad.

La esperanza, que en Benjamin tiene el sentido de esperanza de felicidad humana, no se fundamenta sobre un pseudofuturo normativamente predeterminado sino sobre la impredecibilidad que lo nuevo requiere. Condición de ello es, no obstante, la mencionada redención del pasado. Pero el auténtico obrar humano de carácter temporal no produce tampoco algo que pueda anticiparse o predecirse. La verdadera acción revolucionaria, que se funda para Benjamin en el «tiempo-ahora» —en la quiebra del continuo temporal que implica la instauración de un corte (mediante el que deja de valer el calendario anterior)—, lo único que hace posible es que la fuerza liberadora del hombre (que él llama «mesiánica») se aplique a la realidad temporal para producir novedad y no exactamente determinación. Esa fuerza mesiánica es, según Benjamin, «débil». Esto significa que la acción abre constelaciones históricas, que de ella dependen el tiempo y la historia, pero que ella no los crea. El hacer humano desliga posibilidades encadenadas y, sin embargo, no puede determinar lo que acontecerá. La praxis humana es, así, presupuesto pero no causa del cumplimiento de la felicidad. Es presupuesto de dos maneras, cortando de un tajo el continuo de la historia y dando pie a la redención del pasado. Pero, como se ha dicho, estas dos acciones está orientadas hacia lo incierto. Puede decirse que el hombre es portador de lo nuevo, pero no de esto o de aquello; por eso el futuro es en él no un lugar en la línea del tiempo sino una dimensión ontológico-temporal. Así pues, aunque el hombre hace la historia, la historia que él hace es una *que le cae en suerte*. Precisamente porque lo histórico no puede ser determinado, porque el futuro es apertura, es por lo que cada momento histórico es concebido como único, en el sentido de una ocasión en el combate sin el cual la redención no sería posible, el pasado no podría ser salvado y el futuro quedaría aplanado bajo la forma de lo previsto. La esperanza no puede, entonces, ser un quieto aguardar el cumplimiento de algo que ya ha sucedido en cierto modo porque se sabe qué es. La esperanza es apertura de miras y de actitud, *aguardar inquieto* el hundimiento del tiempo aplanado y continuo y con ello la disposición para la novedad radical.

La idea que puede ser extraída de Benjamin es, pues, que la acción humana resulta fundamental en lo que tiene que ver con el tiempo, que la historia no es algo objetivo, cósico, en lo que se va montado, sino el resultado del existir humano y, por ello mismo, tiene la forma de éste: es flexible, móvil, incierta, no encajada. Si embargo, como se ha dicho, el hacer del hombre no crea la historia; la suya es únicamente una acción posibilitadora. Pero, aunque no lo pueda todo, esa acción es la que mantiene abierta la esperanza. O mejor dicho: hay esperanza porque el hombre abre, pero no dispone de una manera que puede ser prevista; cabe entonces aguardar y asimismo que este aguardar no tenga un objeto cierto. De ahí que la esperanza, tal como resulta de la reflexión benjaminiana, lejos de significar el tranquilo confiar (y confiarse) en el curso preestablecido de la historia, sólo sea posible a partir de una desconfianza. Ella surge únicamente cuando no hay acomodo del hombre a la regla o la ley, sino ruptura y corte. De ese modo, el operar histórico debe ser entendido como un rebelarse frente al orden causal, científico, incluso progresista. El hombre tiene que resistir el envite de esa fuerza que tira de él con el mismo ímpetu con el que el huracán del pro-

greso empuja al ángel de la historia hacia el futuro impidiendo su detención ante las ruinas del pasado que él quisiera recomponer (tesis 9). Y, como se apunta aquí, resistirse no consiste en otra cosa que en hacerse cargo de un pasado oprimido para desatar ese lazo que sujeta a la realidad humana a la cadena de la barbarie. Podría decirse que hay que dejar de esperar, en un cierto sentido del término, para que pueda hacerse posible, no directamente, la esperanza. El impreciso anhelo de felicidad, expresión negativa de lo insoportable que resulta una existencia no liberada, sólo puede florecer en la perspectiva de lo nuevo, en la incertidumbre que acompaña a un operar histórico capaz de lograr algo. Podrá, en su seno, llegar a convertirse en esperanza, pero para ello tiene que dejar de ser un embobado mirar al futuro, lo que representa renunciar a esa concepción que entiende el tiempo como un curso predeterminado de encadenamientos. No aguardar sino actuar; en ello apunta la esperanza.

Aquí es donde empieza a inquietar esta otra pregunta: ¿es esperanza real esta que no espera nada? No se trata de una nueva paradoja. Lo problemático de la esperanza radica en que un auténtico esperar, en el sentido definido de abrirse a la temporalidad, es decir, al futuro entendido como holgura y no como lugar, comporta que esa esperanza sea racional y por lo tanto pueda ser fundamentada. Esperar algo futuro cuando el concepto de tiempo con el que se opera desvirtúa la verdadera dimensión temporal es lo que da lugar a la paradoja: que se espere lo futuro y en realidad se cuente con algo ya presente. Lo que hemos pretendido mostrar es que una adecuada esperanza es aquella que representa una disposición para la dimensión futuro, es decir, para la apertura hacia lo incierto o lo nuevo que, no obstante, es cualquier cosa menos una simple nada, puesto que lo nuevo se está abriendo ya en el corte producido por el operar histórico, en el trato con la actualidad o en la redención del pasado. Y que, precisamente por ello, no se trata de aguardar el cumplimiento de una promesa con respecto a la cual una persona o un grupo o la sociedad entera quedan apresados de tal modo que, una vez que esto ocurre, se encuentran impotentes para responder a lo que de hecho adviene (el fascismo amenazante visto como un mero epifenómeno de la situación de entreguerras). Por el contrario, si se pone en relación con una idea del tiempo y de la historia completamente diferente, la esperanza puede ser vista como una apertura que resulta del conveniente despliegue de las posibilidades que el hombre es, cuando, una vez entendido que lo histórico hace referencia a una posibilidad de obrar (que incluye el entendimiento), el hombre se pone en condiciones de hacerlo y, por tanto, en condiciones de hacerse cargo de sí mismo como existencia histórica y no como una naturaleza. De ahí que esperanza haga referencia antes que nada a la holgura que el hombre necesita para ser, para que tenga sentido la afirmación de que «no tiene naturaleza, sino historia». Esa holgura requiere de las dimensiones temporales: la referencia liberadora al pasado, la revolucionaria al instante y la expectante al futuro. Pero entendiendo que se trata de referencias y no de determinaciones, de «fuera de sí» y no de quietud o encaje. Justamente porque el hombre evoluciona en esa holgura ontológica es por lo que cabe esperar; en caso contrario, se trataría únicamente de constatar el advenimiento de aquello con lo que se cuenta ya de todos modos. La esperanza es, pues,

algo así como una dinámica, una tensión negativa, que se origina porque el hombre que tiene estructura temporal no es, sino que *se distiende* en lo temporal.

Precisamente por lo dicho la esperanza no resulta nada fácil. No se trata de acomodarse a algún tipo de legalidad preexistente, tampoco de un afecto referido a algo. Su único tema es la holgura proyectiva que depende no de ese hipotético algo sino del propio habitar humano. Los hombres han aguardado siempre algún advenimiento, mesiánico, escatológico, el cumplimiento, en fin, de algún destino. La época moderna —el tiempo nuevo— abrió grandes espacios de esperanza y expectativa. No se trataba ya entonces del simple aguardar la venida de un dios, puesto que ya no había más dios que el hombre mismo convertido en principio. La ilustración destapó la caja de Pandora de las posibilidades humanas. Esperar ya no era confiar en el cumplimiento de un designio ajeno sino la marca de una razón que podía verse a sí misma como la clave de lo real (así Kant). Sin embargo, este mantenerse abierto al borde de un abismo, puesto que la posibilidad no es, de hecho, nada, era más costoso que confiar en un progreso convertido en un nuevo destino, en otro designio. Cuando éste se extravía, esa esperanza que apunta equivocadamente se extravía por partida doble.

La esperanza, en tanto que un rasgo de la temporalidad e historicidad humanas, tiene que ver, como se ha dicho reiteradas veces, con posibilidad y, por tanto, con crear y variar, con ser todo porque se acepta ser nada, lo que implica el abandono de la confianza y el temor en el destino o, lo que coincide con ello, la aceptación de la angustia. La esperanza no es el ánimo de quien se queda ahí aguardando a otro —a Godot, por ejemplo (eso constituye lo absurdo, el otro lado de la esperanza)—, sino saber que un pasar es lo que somos, que nada nuestro es firme. Pero no se trata sólo de constatar eso, sino de aceptarlo y convertirlo en arte; no se trata únicamente de vivir sino de vivir una vida lograda. Por eso mismo, no es la salvación, es decir, la evitación de nuestra no consistencia y mortalidad lo que nos trae el pensamiento sobre la temporalidad e historicidad, sino la lucidez, una lucidez a la que puede seguir el llanto y el desconsuelo o la risa noética. En este sentido, abandonar, por vana, toda esperanza, cuando ésta es mero ser, representa una actitud abierta, temporalmente rica, una *preñada* de futuro.

Departamento de Historia de la Filosofía,
Estética y Filosofía de la Cultura
Universidad de Barcelona
Baldri Reixac, s/n
08028 Barcelona
cuartango@tiscali.es

ROMÁN CUARTANGO