

Antropologías cansadas. Un reto para el humanismo integral

Santiago García Mourelo

Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

E-mail: sgmourelo@comillas.edu

Recibido: 1 de julio de 2018

Aceptado: 20 de septiembre de 2018

RESUMEN: Ante la configuración socioeconómica de las sociedades occidentalizadas, el ser humano es presa de un cansancio antropológico que anula su dignidad y la realización plena de su humanidad (Byung Chul Han). Es necesario que el *logos* de la fe aporte su palabra, única e irremplazable, para ofrecer soluciones auténticas. Estas, entre otras, pasan por la educación del deseo (Maurice Blondel) y de la esperanza (Adolphe Gesché).

PALABRAS CLAVE: Antropología, agotamiento, humanismo integral, deseo, esperanza, B.-Ch. Han, Maurice Blondel, Adolphe Gesché.

Introducción

D. Miguel de Unamuno comenzaba su reflexión antropológica, en *Del sentimiento trágico de la vida*, queriendo hablar al ser humano concreto. Aquel «de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano»¹. Al fin y al cabo,

todo discurso sobre el ser humano –más si cabe, el teológico–, para ser válido, debe ser significativo para quien lo escucha. Por eso, en un primer momento, partiremos de la vida ordinaria, a fin de hacernos cargo de ella y describir el desgaste antropológico al que muchos están sometidos. A continuación, atenderemos a sus posibles causas o claves de comprensión de la mano del filósofo sur coreano B.-Ch. Han. Un último paso, hacia el fondo de lo humano y hacia su horizonte de plenitud, lo daremos desde el *logos* de la fe. No ensombreciendo o anestesiando el pre-

¹ M. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza, Madrid 1986, 20.

sente con una utopía inalcanzable, sino iluminándolo humildemente con la sabiduría propia de quien se sabe en camino, mas nunca en soledad, hacia los cielos nuevos y la tierra nueva que todos anhelamos.

1. El cansancio de los días y las horas

Hace casi dos años corría por las redes –se hizo *viral*, como suele decirse–, un artículo –*post*–, que describía bien el cansancio antropológico que muchos de nuestros contemporáneos –quizá nosotros mismos– viven. El artículo electrónico se titulaba: «¿Por qué estoy agotado si solo tengo 30 años?», y reproduzco parte de su contenido:

«¿Es esto la felicidad? ¿Una concatenación de acontecimientos emocionantes entre un despertar lento y un acostarse *baldado*? Estoy *superorgulloso* de mi vida: tengo muchos amigos con los que me río cantidad, hablo varios idiomas a lo largo del día, tengo una cultura aceptable, un trabajo que me da de comer y es entretenido, alguna colaboración que quizá se acerca más a lo que yo soñé de mí mismo y me mata el gusanillo, [...] un matrimonio maravilloso, estoy en forma y aún me queda tiempo y dinero para hacerme un

par de viajes al año. Pero tras esa sonrisa satisfecha se esconde el terror que me produce pensar que si esta va a ser mi vida los próximos 30 años me tiro por el puente ahora mismo, porque yo no puedo más. Esta felicidad me está dejando deslomado. Es como qué bonita es Roma pero, ¿quién mantiene todo este patrimonio?

Y pienso que a mi edad mis padres tenían cuatro churumbelles que daban bastante la lata y yo nunca percibí en ellos señales de ese agotamiento tan de nuestra época. Así que, antes de asumir que somos unos flojos, voy a intentar ver cuáles son las diferencias entre ellos y nosotros.

Por empezar con algo: ¿Cuándo fue la última vez que tus vacaciones fueron irte a una playa de Tarragona y no hacer nada durante diez días? Primera diferencia: para mí, ahora, las vacaciones son tomar un vuelo de varias horas, llegar a un país de condiciones extremas o lengua distinta, o pateos interminables y así desconectar la cabeza. Pero, ¿cuándo desconecto el cuerpo? Vuelvo el día antes de la reincorporación a las 12 de la noche y con *jet lag* y entro ya arrastrándome a la oficina tras mi supuesto descanso.

Segundo punto: ¿Cuántos amigos tenían tus padres? Más bien

pocos. ¿A cuántos cumpleaños de amigos viste que fueran tus padres entre los 30 y los 40? [...] Mi padre y mi madre hablaban mucho entre ellos, eso sí, y mucho conmigo y mis hermanos, desde luego. Mi padre tenía la curva de la felicidad, pero ahora hemos pasado al six-pack de la felicidad. Ahí nos han dado el cambiazco a traición. Y quizá lo más importante: “¿Hola, puedo hablar con el señor Sancho Senior?”. “No, ha salido. Volverá en tres horas aproximadamente”. Y hasta las tres horas no se comunicaba y no se caía el mundo, como nunca vi a nadie llamar a casa a molestarlo por razones laborales. Quizá ahora estemos cansados de estar siempre “con los nervios del directo” de la exposición y localización permanente.

En casa comíamos muy bien, pero sin las florituras que ahora nos obligamos a saber hacer. Unas acelgas, un filete a la plancha y un pescado al horno. Ni emulsiones, ni reducciones, ni marinados. Todo de batalla y bien digno. Más sano, además, y el restaurante para las fiestas de guardar, y a veces ni eso.

Tampoco vi a mis padres muy preocupados por estar a la última en nada [...]. Ahora, en cambio, hay algo de competición excluyente en cada simple conversación sobre si leíste esto, sobre si te has enterado de

la serie que está triunfando en el canal de pago finlandés o si estuviste en el concierto irrepetible del otro día, porque no vi que pusieras nada en Instagram [...].

Así las cosas, empiezo a entender que mis energías se me van en cosas bastante poco importantes»².

Más allá del acierto, o no, en sus consideraciones, de la profundidad del análisis, del vocabulario empleado –omitido en parte para esta reflexión–, del estilo de vida que refleja –sin duda bien cómodo y alejado de problemáticas más severas y auténticamente deshumanizadoras–, lo cierto es que, en las sociedades occidentalizadas en las que vivimos, un amplio sector de la población se encuentra viviendo eufóricamente en la inmediatez, en la exposición continua y en un ritmo de vida certeramente deshumanizador. Este revela una serie de valores y pretensiones que, lejos de satisfacer nuestros deseos más profundos, los anestesian, y conducen a las sociedades y a sus miembros por veredas alejadas de lo auténticamente humano.

² M. SANCHO, «¿Por qué estoy agotado si solo tengo 30 años?»: *Gentlemen's Quarterly*, (10 de mayo de 2016), <http://www.revistagq.com/noticias/articulos/por-que-estoy-agotado-si-tengo-solo-30-anos/23864>

2. Hacia una fenomenología de la «sociedad del cansancio»

El testimonio recogido, lejos de ser una excepción, es la expresión más concreta de las tesis centrales del filósofo sur coreano, Byung-Chul Han. Sus obras más editadas apuntan hacia una concepción de lo humano como entidad agotada, manifestando los presupuestos filosóficos y sociológicos que yacen tras los fenómenos, y que podemos considerar como una «antropología cansada». No porque la reflexión claudique, ni porque el fenómeno humano se agote, ni porque su propuesta antropológica sea el cansancio, sino porque los criterios y opciones que marcan el paso de los días, llevan, más allá de lo físico, al cansancio vital; a la fractura del sujeto, de sus horizontes y de su contexto. Sin querer entrar en un análisis profundo de su reflexión, veamos más de cerca algunos elementos de su descripción.

2.1. PRODUCTIVIDAD

En *La sociedad del cansancio*, B.-Ch. Han focaliza su reflexión en el imperativo categórico de la actualidad. Éste no se caracteriza por el «debes», sino por el «puedes». No es una sociedad de carácter disciplinario –moral–, sino una sociedad donde impera el rendimiento

sin límites. «Lo que enferma no es el exceso de responsabilidad e iniciativa, sino el imperativo del rendimiento, como nuevo mandato de la sociedad de trabajo tardomoderna»³. Por ello, se ve como una cualidad el *multitasking*; esa capacidad para hacer muchas cosas a la vez. Cualidad que, más que desplegar el potencial humano, genera una regresión a la animalidad más primaria. En detrimento suyo, la capacidad de concentración y de contemplación, propia del ser humano, quedan mermadas.

De manera semejante, la acción, como algo propio del ser humano –aquella dotada de significado, en la que se expresa, se unifica y se realiza cada persona–, queda degradada convirtiéndole en mero *animal laborans*, hiperactivo e hiper-neurótico. Agotado en la mera productividad, desemboca en dos alternativas: el tedio de la cotidianidad –el mero aburrimiento–, o en la búsqueda de experiencias que hiper-estimulen su productividad; bien por la vía del dopaje, bien por la vía de la novedad y extravagancia constante.

³ B.-CH. HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2012, 29; Cf. *Id.*, *La agonía del Eros*, Herder, Barcelona 2014, 19-30.

2.2. TRANSPARENCIA

Otro factor descrito por B.-Ch. Han, en *La sociedad de la transparencia*, es su carácter unilateralmente positivo. Con la transparencia se cree conseguir la verdad exclusivamente en función del *positum*; de lo puesto delante como evidente, de lo constatado exclusivamente por los sentidos. Por este motivo, B.-Ch. Han considera la sociedad transparente como pornográfica; como aquella que rechaza toda demora, todo instancia que detenga el acceso a la verdad por la vía de la reflexión⁴. «La sociedad positiva se despide tanto de la dialéctica o de la hermenéutica»⁵. Lo que se muestra es lo verdadero y, ante ello, no se puede más que asentir positivamente –no hay más que ver las opciones que dan las redes sociales con los contenidos mostrados–. No hay opción para la negatividad, porque lo que se ve es lo verdadero. No hay Misterio, porque el Misterio no es evidente. Todo es luz, no hay contrastes. No hay interioridad, porque todo ya es mostrado⁶. Sin embargo, como recuerda el fi-

lósofo, «transparencia y verdad no son idénticas. Esta última es una negatividad en cuanto se pone e impone declarando todo lo falso. Más información o una acumulación por sí sola no es ninguna verdad. Le falta dirección, a saber, el sentido»⁷.

2.3. EXPOSICIÓN

La sociedad de la transparencia implica una manera de existir que, para ser, debe ser expuesta. Solo hay valor en cuanto algo es visto, pues, en cuanto visto, es aceptado. De ahí la proliferación de toda una gama de recursos para gustar los efectos de lo aceptadamente expuesto; tanto en la transformación de la imagen –filtros, editores–, como en la transformación del original –cirugía estética, tratamientos–. Toda una gama para saltar el peaje de la negatividad; ya no se puede decir, «esto que se ve, no es tal como se ve».

La exposición lleva también a la explotación y a la productividad, antes mencionada. Entonces es cuando uno, o lo expuesto, se convierte en mercancía. Es el máximo nivel de despersonalización y deshumanización. Los llamados *influencers* –aquellos que mar-

⁴ Cf. B.-CH. HAN, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Herder, Barcelona 2015.

⁵ B.-CH. HAN, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona 2013, 18.

⁶ Cf. B.-CH. HAN, *Psicopolítica*, Herder, Barcelona 2014, 20-26.

⁷ B.-CH. HAN, *La sociedad de la transparencia*, op. cit., 23.

can tendencias en el consumo, en la opinión, etc.–, se convierten, no solo en vehículos de una imagen explotada, sino en objetos mismos de producción. La cultura de la exposición se revela, entonces, como un *Big Deal*, donde todo es capitalizado y comercializado⁸.

2.4. ACUMULACIÓN

Una última consideración sobre las tesis de Han nos lleva a *En el enjambre*. Queriendo referirse con ello al mundo digital y a la proliferación de la información; metáfora que trasciende lo meramente cognitivo. Hoy día, quien tiene la información, tiene el poder. Esta, se acumula y se vende; con ella se especula y se manipula. El enjambre de datos, aunque adquiera la forma de –y contenga en sí– una masa de identidades, carece de alma, de espíritu. Cuando se entra en el enjambre, el ser humano se convierte en *homo digitalis*, y transforma su modo de ser en el mundo: invade un espacio exponiéndose y reclamando atención, pero de manera anónima, porque no deja de ser «un alguien anónimo»⁹. Sin embargo, paradójicamente, esta hipersocialización

virtual huye de la masificación física o de la agrupación colectiva. Hay agrupación pero no hay pertenencia colectiva.

Otro aspecto de la acumulación es la atomización del acontecimiento. El almacenamiento de una gran cantidad de datos inconexos y autónomos, se configura como una nueva creencia: el «dataísmo»¹⁰, cuyo trasfondo es el nihilismo. La acumulación carece de sentido porque es una mera adición de datos y números, sin narratividad ni trasfondo.

3. Hermenéutica de la sociedad cansada

Este breve e incompleto acercamiento a las tesis de B.-Ch. Han, probablemente haya provocado alguna reflexión y quizá alguna vía de solución. Animo a leer sus obras para tener una nueva mirada sobre el contexto actual y las repercusiones que pueda tener. Sin duda, más allá de la descripción sobre los ritmos de vida o de las realidades del mundo de la comunicación, estos factores inciden en la cosmovisión –presente y futura–, en los procesos de construcción de la identidad, en los modos y criterios de relación, en la esfera

⁸ Cf. B.-CH. HAN, *Psicopolítica*, op. cit., 98-100.

⁹ B.-CH. HAN, *En el enjambre*, Herder, Barcelona 2014, 29.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 85-113; aquí, 87.

axiológica, y, evidentemente, en el ámbito simbólico y religioso.

3.1. ¿QUÉ SOLUCIÓN?

B.-Ch. Han, a pesar de no hacer ninguna propuesta en firme a la crítica realizada, indica una serie de vías para salir o, por lo menos, no salir demasiado herido de este ecosistema en el que vivimos. La vía contemplativa, el arte de demorarse, la narratividad de los acontecimientos, la salvación por la belleza¹¹, etc., parecen ser los remedios para que la «sociedad del cansancio» no fagocite a sus miembros.

Con todo, según describe David Le Breton en su obra *Desaparecer de sí* –con descripciones convergentes a las de B.-Ch. Han–, la solución comúnmente adoptada es la «blancura»¹². Por ella, el antropólogo francés entiende un estado de ausencia de sí más o menos prolongado. Responde al sentimiento de saturación y de hartura, desconectando al sujeto de su contexto ordinario –relaciones, tareas–, e incluso de sí mismo. En los momentos o estados de blancura, el individuo se desconecta

de su identidad y, o bien desaparece, o bien adopta una totalmente diversa, como si se tratase de una ficción. Solución parcial, porque siempre supone volver a encontrarse, a enfrentarse y a padecer, el flujo de la vida que le agota y deshumaniza, sin más solución que la huida temporal.

Ambas propuestas, según nuestro modo de entender, tienen un corto recorrido, puesto que no visitan en sus reflexiones la hondura de lo humano ni su complejidad, constitutivamente trascendente, religiosa e, incluso, teológica; como dijo H. Arendt en *La condición humana*: «El interrogante sobre la naturaleza del hombre no es menos teológico que el referido a la naturaleza de Dios; ambos sólo cabe establecerlos en el marco de una respuesta divinamente revelada»¹³. Inspirados en cierta manera por M. Blondel, trataremos de hacer una lectura de la realidad descrita que nos ayude proponer un humanismo verdaderamente integral. Más allá de la inmanencia, lejos de evasiones momentáneas o huidas hacia delante –que no solucionan los problemas, sino que los posponen y acumulan–, nos remitiremos al fondo que todos compartimos, para atisbar nuestro destino y, con ambas referencias,

¹¹ Cf. B.-CH. HAN, *La salvación de lo bello*, Herder, Barcelona 2015, 105-110.

¹² D. LE BRETON, *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea*, Siruela, Madrid 2016, 15ss.

¹³ H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires 2009, 34.

encontrar las claves para nuestro desarrollo integral.

- 3.2. «POR LAS COSAS QUE SE VEN Y NO SON, A LAS QUE NO SE VEN Y SON»¹⁴

«*Per ea quæ videntur et absunt, ad ea quæ non videntur et sunt*», era el lema del *ex libris* con el que Blondel sellaba cada uno de sus libros. Una formulación de inspiración paulina que revelaba su método filosófico y su comprensión de la realidad. Siguiendo su intuición, debemos preguntarnos: ¿Qué es aquello que se muestra en la realidad descrita? ¿A qué nos remite?

De manera semejante a una de las motivaciones del filósofo de Dijon –también formulado por B.-Ch. Han–, tras la comprensión de esta antropología agotada late un nihilismo lacerante que aboca al ser humano a su propia insignificancia. Como bien demostró Blondel, el nihilismo, en sí mismo, es un sin sentido. Considerar la nada como fundamento de lo real, no es sino la negación del ser que la sustenta. Por eso, tanto los condicionamientos de la sociedad cansada, como las realizaciones del diletante y el esteta –que bien perfiló Blondel en las dos primeras partes de *La Ac-*

*ción*¹⁵–, son vías de supervivencia que no conducen hacia una vida plena y verdadera, sino a un mero vivir, cada vez menos humano, sin sentido, ni significación, ni destino. Aunque las soluciones propuestas por B.-Ch. Han y descritas por D. Le Breton puedan ser leídas como una manera de resistencia, desde nuestra perspectiva no aciertan con la solución. El problema sigue presente y el grito de denuncia que el ser humano lanza como expresión de su insatisfacción y repulsa, sin saber muy bien el origen de la desgracia, no es suficiente.

Es necesario retomar aquello que genera la resistencia y el rechazo. No lo que lo provoca, sino, precisamente, lo que se rebela contra la productividad, la inmediatez, la transparencia, la acumulación sin sentido, la información sin sabiduría. Este origen será el mismo que provoca la necesidad de contemplar, de encontrar narraciones que den sentido y destino, de indicar qué debe ser contemplado, como para activar la ascesis ante la inmediatez y, desde ello, *trans-ascender* los acontecimientos y a uno mismo¹⁶.

¹⁴ M. BLONDEL, *Carnets intimes. II. (1894-1949)*, P. U. F., París 1966, 193.

¹⁵ Cf. M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, en ID., *Cœuvres complètes. 1893. Les deux thèses*, I, P.U.F., París 1995, 36-76.

¹⁶ *Trans-ascender* es la formulación de J. Wahl para significar la ascensión religiosa desde la inmanencia, propuesto junto al concepto de *trans-descendencia*, con

Lejos de todo ejercicio pelagiano de la voluntad y de toda terapéutica budista contra el dolor, partir del origen de este conjunto de reacciones y de «necesidades surgidas» ante la «sociedad del cansancio», es dejar que la huella de la alteridad radical que nos habita y constituye, nos lleve hacia su origen. El cual, a su vez, se revela como nuestro destino. En una palabra, nos lleve hacia Dios.

4. Claves para un humanismo integral

Desde el fundamento propio y específico de la fe cristiana –considerado como un resorte desde el que impulsarse, más que como un obstáculo; descubierto como un aliado, más que como una amenaza–, la existencia y el contexto que habitamos pueden ser vividos con hondura, más allá de la epidermis de los acontecimientos, y ser transformados hacia los cielos nuevos y la tierra nueva que todos deseamos (Cf. Ap 21, 1). Así, el *logos* de la fe, lejos

de toda insignificancia, devuelve la significación al ser humano; lejos de toda irrelevancia, se convierte en instancia crítica ante todo imperialismo socioeconómico y ante todo modo de vida que no haga justicia a la dignidad que nos constituye, y cuyo destino se revela como necesario¹⁷.

Sintéticamente, por la naturaleza de este ensayo, nos acercamos a dos posibles vías de solución o de salvación –rememorando la etimología de la misma palabra¹⁸–. No sin antes recordar que no es cuestión de otorgarnos a nosotros mismos “soluciones” o “salvaciones”, puesto que se caería en la ingenuidad del Barón de Münchhausen o en la misma y agotada inmanencia. No se trata de eso, cuanto de educarnos. Sólo así podremos ser conducidos y acoger la solución al enigma de la vida, «resuelta» en el Misterio de la fe. Junto a la educación del deseo y de la esperanza –en las que nos vamos a detener–, bien podrían desarrollarse otros ámbitos que educar, como la mirada, la identidad, la relación, la palabra, el compromiso, etc.

el que se indica el movimiento de Dios hacia el hombre. Cf. J. WAHL, *Existence humaine et transcendance*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1944, 37-40. Este intento es el realizado por G. AMENGUAL, *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre hacia Dios*, Sígueme, Salamanca 2011, 45-84.

¹⁷ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, Sígueme, Salamanca 2002, 49-56.

¹⁸ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, Sígueme, Salamanca 2007, 32.

4.1. EDUCAR EL DESEO

Quizá un primer ámbito que educar sea el deseo. Aquel que moviliza la voluntad y su querer. Aquel que siempre queda irresuelto, por muchos logros y triunfos que se obtengan. Aquel que se revela como infinito en la finitud de nuestra existencia¹⁹.

Educar el deseo supone un recorrido de ida y vuelta, que transita por la permanente inadecuación entre lo que pensamos, queremos y hacemos²⁰. Desproporción que revela la insuficiencia de todo ámbito de realización —del pensamiento, de la acción y del ser— y la inevitable presencia de lo infinito en nosotros, así como nuestra posible —y quizá necesaria— adhesión.

Vivir desde el deseo supone liberarse de toda necesidad inmediata y de toda realización que no sponga una satisfacción instantánea. Supone ordenar los afectos conforme a su propia especificidad, manifestada en su querer

infinito; es decir, conforme a lo absoluto y definitivo. El deseo, ordenado desde este principio, no solo está libre de toda limitación —por muchas que padezca—, sino que, incluso, es capaz de amarlas, porque ama lo infinito que está tras ellas y en ellas. Es cuestión de instalarse en otro nivel de realización que, sin desentenderse en la contingencia de la cotidianidad, no se deja absorber por sus condicionamientos, ni morder por las urgencias, ni atrapar por las últimas tendencias. Es una libertad de espíritu y de realización, precisamente, porque se está comprometido, porque se ha puesto la libertad y su querer, en algo Otro, de quien nada ni nadie nos pueden privar. Ni siquiera la propia existencia fracturada puede causar la ruptura del vínculo infinito que nos une con el principio y fin de nuestro deseo, con Dios.

Vistas desde aquí las cosas, todo tiene su peso y su valor relativos. Todo adquiere sentido universal en la particular narratividad de la existencia. Todo queda invadido por el exceso y, no por ello, despreciado. Todo es indiferente conforme a lo “único necesario”, aunque todo tenga su irremplazable lugar para llegar a él, como le gustaba decir a Blondel para referirse a Dios.

¹⁹ Cf. G. AMENGUAL, *Deseo, memoria y experiencia*, op. cit.; J. LACROIX, *Le Désir et les désirs*, P.U.F., París 1976.

²⁰ Síntesis del método de la inmanencia formulado en, M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, en ID., *Œuvres complètes. 1888-1913. La philosophie de l'action et la crise moderniste*, T. II, P.U.F., París 1997, 128.

4.2. EDUCAR LA ESPERANZA

Como intuimos, directamente relacionado con la educación del deseo, está la educación de la esperanza. Virtud que se manifiesta como urgente y necesaria ante la sumisión a los órdenes establecidos por la «sociedad del cansancio». Lejos de una asunción de los criterios de validez y de los ritmos de vida impuestos, la esperanza es esa resistencia interior frente a todo impedimento que limite la dignidad de la propia existencia y la consecución de su destino.

Como «hija de la utopía», la esperanza se convierte en instancia crítica ante toda realización que le impida tener lugar. Bien sabemos que la utopía no tiene lugar –*ou-topos*–, pero tampoco nos es desconocido que la utopía es alimentada por gestos que, por su carácter profético y simbólico, anuncian y unen –*syμβallein*– a una realidad futura y, a la vez, limitadamente presente. Así, la esperanza, contra toda crítica, no es el opio que adormece las conciencias, sino el reactivo que las moviliza hacia su realización plena. «Propone lo imposible [...] mientras que, como sabiduría muy de este mundo, solo ordena exigir lo posible»²¹, como nos recordaba el maestro de Lovaina, Adolphe Gesché.

Por eso, la esperanza, lejos de la desconexión o la «blancura» antes mencionadas, es el vínculo que enlaza lo posible y lo imposible, lo utópico y lo presente. Abre los acontecimientos a una historia con sentido y con destino, rompiendo la simple acumulación de momentos atomizados, inconexos y planos. La esperanza puede atravesarlos con su temporalidad específica: el *kairos*. Comprendido como la visitación del tiempo divino por el que la eternidad se inserta en nuestro tiempo. Es el momento propicio, favorable, oportuno, el tiempo de la salvación aquí presente entre nosotros. «Nuestro ‘ahora’ es un tiempo que ya tiene un valor de eternidad y de destino»²². Por eso el destino del hombre también se juega en este mundo. No como simple prolegómeno, sino como realización proléptica. La vida en nuestra tierra, en su cotidianeidad, cansada y transparente, es objeto de ese destino al que estamos llamados.

¿Seremos capaces de iniciar estas vías o delinear otras —a nivel teórico y práctico—, siendo radicalmente contraculturales? ¿Tendremos espacios para poder ofrecerlas y visibilizarlas? ¿Cuánto tiempo podrá seguir la humanidad transitando por estas sociedades

²¹ A. GESCHÉ, *El hombre*, op. cit., 54.

²² A. GESCHÉ, *El destino*, op. cit., 112; cf. *Id.*, *El hombre*, op. cit., 113.

que la deshumanizan? ¿No tendría la Universidad que «poner en valor» –como es acostumbrado decir ahora– estos fundamentos propios de lo humano, estas balizas, que indicasen el camino a seguir? Quienes compartimos la fe, ¿no tendremos la urgencia y la responsabilidad de vivir y ofrecer espacios donde sean reales nuestras

pretensiones, por otra parte, tan universales? Más preguntas que respuestas, quizá para concluir nuestra reflexión. Al fin y al cabo, la resolución de la sociedad descrita tendrá su término en el mismo lugar donde se originó: en la práctica de la vida. En su unidad, en su complejidad y en su concreción. ■