

DAR CUERPO A LA ESPERANZA.
APROXIMACIÓN A UNA TOPOLOGÍA CRISTIANA DE LA ESPERANZA.

Francisco García Martínez

*Nuestra gloria y nuestra esperanza es que somos el cuerpo de Cristo.
Cristo nos ama y nos desposa como su propia carne. Estemos
contentos. Somos el cuerpo de Cristo. Lo hemos encontrado. Estamos
en Él, Él está en nosotros. No hay más que buscar excepto la
profundización de esta vida que ya poseemos. Estemos contentos.*
Thomas Merton

Introducción.

Nos proponemos analizar en la siguiente reflexión los lugares propios de la esperanza humana y cómo esta queda configurada por la experiencia cristiana, analizar los lugares existenciales en los que nace esta dimensión humana, y como se ensancha al contacto con la humanidad de Cristo hacia su verdad. La afirmación cristiana por excelencia es que en Cristo estamos *salvados en esperanza* (Rom 8, 24), o desde el punto de vista de esta, que la verdad humana en su plenitud está dada ya en Cristo y, por tanto, la esperanza es una realidad coherente finalmente con el mundo que la suscita, aunque siempre parezca este desacreditarla después.

Por tanto la esperanza cristiana debe poseer algún *topos* propio donde, más allá de la indisponibilidad total del mundo y de su propio ser que siente el hombre, este pueda entregarse a un destino que no se muestre ingenuo o insensato, un destino real y, en alguna medida, presente en el presente. La reflexión sobre los fundamentos cobra actualidad en este tiempo ya que “los últimos años del s. XX han visto la aparición de un cuestionamiento de toda esperanza. Al tiempo del ‘principio esperanza’ le ha sucedido el tiempo del ‘principio de responsabilidad’ (H. Jonas); al tiempo de las utopías le ha sucedido un tiempo en el que las más altas esperas humanas son solo las de la comunicación lograda (J. Habermas, K.O. Apel). A partir de ese momento, lo que conviene debatir, de hecho, es la posibilidad de esperar en *cuanto tal*: no ya interrogarse sobre *lo que* podemos esperar (Kant), sino saber, radicalmente, *si* aún somos capaces de esperar, y quién nos dará las razones para ello”¹.

Además, en una perspectiva diferente, algunos pensadores con bastante éxito editorial y una sensibilidad que retoma las reflexiones del escepticismo epicúreo con una explícita beligerancia contra la propuesta cristiana, vienen afirmando desde hace algunos años que el

¹ J-Y. Lacoste (dir.), «Esperanza», en *Diccionario Crítico de Teología*, Madrid 2007, 436-41 (436-7).

hombre debe renunciar a la esperanza para ser él mismo, para ser feliz², haciendo cierta aquella afirmación de Ef 2, 12 cuando se describe la experiencia pagana como existencia sin esperanza (incluso en medio de la exuberancia vital -diríamos-) y la cristiana como aquella que ha encontrado motivos para esperar (incluso en medio de la pobreza más radical de la vida).

Pero la fundamentación de esta última propuesta es más complicada de lo que quisiera el hombre posmoderno que sólo des-espera después de haber vivido la esperanza como algo consustancial. Para el ateo (en este tema, el sin-más-futuro-que-esto-que-soy-aquí-y-ahora) será complicado defender que lo propiamente humano es la desesperanza, cuando debe negar la esperanza con la que se encuentra histórica y personalmente presente en su cultura y en sí mismo antes de poder llegar a lo que busca, ser él mismo sin ella³. Sin embargo, será igualmente complicado mostrar que esta sea lo propiamente humano y no esa lucidez desesperada frente a un impulso continuamente maltratado por la misma existencia y desengañado casi definitivamente en la cultura a partir de las vivencias del s. XX. Y esto también para el creyente, herido en este tiempo de eclipse de Dios, aun cuando su fe le habla por encima incluso de su voluntad de un más-todavía real, si bien de contornos irrepresentables e inaprensibles.

Una pequeña errata en un libro de González de Cardedal sobre la esperanza manifiesta esta tensión⁴. En el capítulo 2 de la II Parte, el primer párrafo es titulado en el texto “Existir, aspirar, *esperar*” (213), mientras que el índice final parece contradecir esta progresión de la existencia titulado este mismo párrafo “Existir, aspirar, *expirar*” (536) (los subrayados son nuestros). ¿Finalmente le queda al hombre *esperar o expirar*? Y después ¿en qué sentido condiciona una u otra respuesta la vida en el presente continuo en que siempre la vivimos?

Nuestra argumentación partirá de una lectura de la esperanza en tanto que inscrita en la corporeidad humana. En esta dimensión estructurante de lo humano se verá la tensión que ha de vivir todo hombre y cómo es desde su misma existencia corporal desde donde es solicitado hacia la esperanza o, contradiciéndose, hacia la desesperación, sin que pueda evitarse un ejercicio de la libertad hacia una u otra que configure la vida en cuanto propia. Para ello me detendré en la corporalidad individual (mi cuerpo) y la relacional, esta en su doble dimensión: social (el otro-los otros) y religiosa (el templo). Posteriormente me acercaré a la existencia de Cristo como el lugar *propio*, en sentido estricto, de esperanza cristiana. Terminaré con una pequeña reflexión sobre la relación entre pobreza y esperanza.

² Cf. A. Comte-Sponville, «El laberinto: desesperanza y felicidad», en *El mito de Ícaro. Tratado de la desesperanza y la felicidad*, Madrid 2001, 7-26. Refiriéndose a este autor y haciendo suya su reflexión dice Luc Ferry: “Mi amigo André Comte-Sponville utiliza una fórmula atinada, completamente imbuida en el espíritu estoico: el sabio es aquel que consigue lamentar un poco menos, esperar un poco más y amar un poco más. [...] No caigáis en la esperanza, dice el sabio estoico, contrariamente a Juan Pablo II. Sigo citando aquí a André Comte-Sponville: ‘Esperar es desear sin gozar, sin saber, sin poder’. No hay peor desgracia, ya que en este estado de tensión soy ignorante, impotente y triste”, en *La tentación del cristianismo*, Madrid 2010, 66-67.

³ La idea es recogida por Comte-Sponville, que afirma: “La desesperanza, incluso la más neutra, nunca es un estado original. Supone siempre la fuerza previa de un rechazo. La esperanza es lo primero; por tanto, hay que perderla”, en *El mito de Ícaro...*, 9.

⁴ *Raíz de esperanza*, Salamanca 1995.

1. El arraigo de la esperanza 'en el mundo'.

Comencemos diciendo que la expresión utilizada "en el mundo" posee una doble acepción semántica. Por un lado habla del mundo como lugar *desde donde* se espera, por otro habla del mundo como espacio *del que* esperar. Nos interesa esta división porque, como veremos, la propuesta cristiana abarca ambas: el mundo no es sólo un lugar desde donde esperar algo distinto de sí mismo, sino del que esperar una consumación otorgada, pero no ajena a su propio ser y su propio impulso. Esto será afirmado definitivamente a partir de la encarnación. La experiencia humana de la esperanza se encuentra en medio de una tensión entre el dualismo, que opta por absolutizar el primer significado hasta anular el mundo, y el monismo materialista, que optan por absolutizar el segundo hasta anular la propia experiencia de la insuficiencia de este para decir lo humano en sus mismas expectativas interiores.

Cualquiera de las dos respuestas por más limitadas que nos parezcan dejan constancia de que el hombre responde, cuando afronta el tema de la esperanza, a un dinamismo existencial propio, y que, en el fondo, incluso cuando niega la esperanza no hace sino intentar encerrarla en la prisión de una cosmovisión que haría del fragmento y del movimiento autorreferido un absoluto a explotar hasta el límite. En uno o en otro caso (sean los dualismos o toda forma de monismo materialista), o en un *tertium quid*, que será el que creemos que muestra la fe cristiana⁵, el hombre se encuentra con una esperanza que habita su deseo de ser en medio del movimiento de su existencia. Sin que esto signifique siempre la conciencia temática de una alteridad personal o cósmica trasmundana, el hombre se siente llamado por una promesa previa a su voluntad que mueve sus decisiones vitales, más allá de si estas se queden atrapadas luego en la fragmentariedad de las esperanzas parciales sin saber sobrepasarlas, y por una realidad futura que define su presente aunque de forma irrepresentable. Por tanto el hombre vive de una especie de memoria metafísica de una patria de sí que le habla de su futuro⁶, en la forma, valga la imagen de Gesché, en que las aves migratorias tendrían una especie de *mapa del cielo*⁷. Una memoria que se afirma no más allá de sí, sino en una profundidad de sí dada, recibida como marco de acción, que le define.

Vamos ahora a acercarnos a los lugares donde este mapa del cielo/suelo se afirma como esperanza de *un cielo nuevo y una tierra nueva*.

a) La corporalidad o el tiempo y espacio propios.

Si el cuerpo puede definirse como la existencia personal en cuanto históricamente espacio-temporal esto obliga al hombre a encontrarse consigo mismo en este espacio suyo

⁵ "Si el hombre anhela la perduración personal es porque Dios le ha dejado grabada en su entraña la memoria del origen, el amor de su ser y la promesa de un destino, que le convocan a una vida eterna", en O. González, *Raíz de esperanza...*, 240.

⁶ "La filosofía y la teología han sabido desde siempre que el inicio y el fin absolutos son la misma realidad, que no tenemos escatología sin protología, que una y otra se disciernen desde el presente absoluto, en que principio y fin convergen como presencia iluminadora y redentora del hombre", en O. González, *Raíz de esperanza...*, 487-9.

⁷ A. Gesché, *Dios para pensar. El destino*, Salamanca 2001, 57.

que a la vez percibe como lugar de su trabajo de identidad o identificación. La identidad se realiza en el espacio interior a esta especie de separación corporal de nosotros mismos sin la cual no podernos definirnos a nosotros mismos, ser libres. Esto quiere decir que el primer lugar donde el hombre espera es aquel donde se espera a sí mismo, su cuerpo, y esto aun sin tener conciencia refleja de ello. Espera encontrar en el cuerpo su presencia real, su verdad última frente al mundo, su individualidad propia. Es su figura, no sólo física, sino histórico-relacional, es decir, sometida al espacio, al tiempo y a la interacción con lo otro distinto y distante, el lugar de una identidad que está siempre en movimiento hacia sí misma. El hombre, por ser cuerpo, está en un permanente estado de definición lo cual supone que queda interiormente definido por una distancia consigo mismo que le mueve y que cobra su impulso de un principio interno de confianza última que define lo que podríamos llamar relación cuerpo-alma, o la apropiación libre de la identidad corporal en este espacio propio y distante que es la identidad histórica.

Esta no coincidencia parecería superada en lo que llamaríamos identidad cumplida, en aquel acontecimiento donde coincidiéramos con nosotros mismos en ser y acción, en libertad y destino. Es decir en aquel momento donde pudiéramos pronunciar: “está cumplido”. Es este cumplimiento buscado, esta coincidencia en conciencia y libertad con uno mismo, el principio del movimiento humano. Movimiento que, por tanto, queda definido por una esperanza inscrita en el mismo dinamismo interno que constituye nuestra naturaleza⁸.

b) El cuerpo del otro o la relación constituyente.

Nuestra identidad histórica aparece definida por la relación. El otro, su presencia ante mí, suscita mi propia definición humana, el reconocimiento de mi mismo rostro. Mi nacimiento en el lenguaje en el que puedo decirme finalmente se da como un acontecimiento de relación haciendo de mí aquello que cobra ser en el espacio pronunciado por el otro. Esto es lo que refleja el encuentro entre Adán y Eva donde se muestra la inconsistencia de una vida sin el otro. Es aquí, en la relación que otorga espacio para ser uno mismo, cuando se despierta finalmente a la vida humana.

El otro siempre me da un sitio que yo encuentro solo frente a él. Un lugar de existencia que debo hacer propiamente mío en un itinerario personal. La distancia, la distinción, sin embargo, no parece suficiente para definirme. No basta con ser otro, necesito el reconocimiento, la invitación de alguien a su espacio para saber que mi existencia existe realmente, que tiene lugar en el mundo.

De esta manera el ser humano aparece inserto en un movimiento que va de continuo de la separación a la comunión y de la comunión a la separación buscando una forma de ser propia, distinta, que a la vez sea acogida por el otro y una acogida del otro que imprima una forma definitivamente única al yo en una participación común en la vida.

Toda relación busca esta identidad comunional que podríamos llamar plenitud social y que no existe nunca en acto de manera completa. Se trata de una realidad excéntrica siempre, como lo era la identidad personal en su dimensión individual presentada, que sin

⁸ “La desesperanza es el presente mismo. Dicho de otra forma: la eternidad del vivir”, en A. Comte-Sponville, *El mito de Ícaro...*, 9.

embargo pertenece a nuestro más profundo centro de identidad. Es la esperanza frente a esta posibilidad inscrita en nuestra humanidad la que define nuestro actuar relacional. La imagen por excelencia de esta dimensión es la del cuerpo en la que lo múltiple no existe sin una totalidad una donde cada cosa se inscribe participando en distinción, en armonía coral. Por eso, formar un solo cuerpo se torna expresión simbólica de una identidad conseguida (en la relación de pareja, por ejemplo, o en las relaciones sociales). En cualquier caso, como veremos, este ‘cuerpo de cuerpos’ requiere la vivencia del propio cuerpo y la percepción del cuerpo ajeno como espacio hospitalario, algo que no se da de manera natural en nuestra existencia por miedo a perder la identidad propia. Esta dimensión hospitalaria vive fracturada en lo humano por la sospecha a perder la propia identidad y por las tensiones (violentas) que esto ha inscrito en la historia de la identidad humana. Sin embargo, nada coarta en el hombre el movimiento de la acción para conseguir esta forma de ser, pues pertenece excéntricamente al núcleo mismo del ser personal. Parece no haber humanidad sin esta esperanza.

c) El Templo y su liturgia como cuerpo de Dios para los hombres.

Además el hombre siempre ha reservado un espacio de su mundo diferenciándolo de cualquier otro espacio. Lo que se llama, de una u otra forma, el espacio sacro, el templo, la liturgia. Nada en él es de otro mundo y todo en él está, sin embargo, configurado por un revestimiento divino que apunta a un orden trascendente a este mundo, es decir, no dado por la historia en la que este se inscribe. En él todo está medido, ordenado, regulado, protegiendo la vida humana que se ve amenazada continuamente en su historia concreta por su aniquilación. El templo se convierte así en un espacio de presencia divina que otorga orden a la realidad, un “área del *shalôm* de Yahvé” dirá Bruggemann refiriéndose al templo de Israel⁹.

El templo aparece, de esta manera, como cuerpo cósmico del hombre en cuanto protegido de las fuerzas caóticas que este no consigue someter, pero que confía estén sometidas, ahora simbólicamente en este espacio, por quien tiene todo poder. De esta manera, el templo se convierte en el ámbito definitorio de la armonía cósmica y social, del *shalôm* que el hombre percibe que es su lugar propio, pero del que siempre se sabe a distancia, como expulsado, por la amenaza concreta o difusa del caos en su itinerario histórico.

Nos encontramos por tanto ante el tercer núcleo excéntrico de lo humano que el hombre percibe (o ha percibido históricamente¹⁰) como perteneciente a su propia identidad.

⁹ W. Bruggemann, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2007, 683-712 (694). Cf. Y. M.-J. Congar, *El misterio del Templo*, Barcelona 1967, 112-23: “Ideología referente al templo”.

¹⁰ Hasta la quiebra cultural del sentido significada con lucidez por Nietzsche: “¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? [...] Todavía se cuenta que el loco entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó en ellas su *Requiem, aeternam*

Debería existir un cuerpo cósmico, representado en este espacio sagrado, donde la relación de todos los elementos de la realidad formen un cosmos habitable, un paraíso. El templo y su liturgia son así sacramento de la identidad armónica intuita de todos los elementos de la realidad formando entre ellos un cosmos lleno de belleza y espacio para los hombres¹¹. Aparece como una especie de cuerpo de Dios, pues en él, bajo su manto, los hombres confían en la existencia de un sentido defendido por un designio irrevocable. Subir al Templo es acceder a Dios mismo, ponerse bajo una soberanía que permite la esperanza frente a todo desastre.

No se justifica aquí el orden defendido por todos los templos, sino que apuntamos a la estructura antropológica que subyace en su existencia. Sin templo finalmente no es posible la esperanza. Sin orden y designio el hombre no sabe a qué atenerse, a dónde va y cómo debe actuar quedando en él solo expectativas puntuales.

2. La esperanza malograda.

Hemos visitado sucintamente los lugares constitutivos del esperar humano y de la esperanza en este movimiento. Sin embargo, estos lugares siempre aparecen sometidos en la historia a su propia contradicción. La historicidad humana marca esta autorrelación (personal y social) entre el estar-ahí y su referencia excéntrica como irresoluble. En primer lugar porque si no fuera así se paralizarían los dinamismos de la libertad y de la acción, tal y como son vividos en el espacio temporal del mundo. Pero, sobre todo, porque este espacio, al ser finito, agota el movimiento sin cumplirlo, más aún, puede incluso aparecer en contradicción con él. Aquí se muestra lo que hemos apuntado en el binomio *aspirar-expirar*. En este sentido, la esperanza humana se encuentra desarraigada, existe en un estado de amenaza continua, está, podríamos decir, 'expulsada del paraíso'.

Toda mitología dibuja esta realidad a través de la representación más o menos simbólica del caos. Un caos inicial, superado por una divinidad que renueva su acción a través de las ritualidades cíclicas, pero un caos siempre al acecho, o un caos dominado del todo. Las ritualidades personales, sociales, religiosas son muy habitualmente formas de protección, que pueden configurarse como formas patológicas social o individualmente¹². La esperanza queda, pues, atada a estas ritualidades que sostienen el orden donde cada uno puede y debe alcanzar a ser lo que es. Ahora bien, donde se asienta la esperanza comienza la desesperación. El movimiento inicial de la generación se realiza en el mismo lugar que el de la de-generación.

a) El paso del tiempo y la muerte. El cuerpo es la media del espacio de mi identidad, aquel donde me hago presente a la existencia y con el que desaparezco de esta. Mi tiempo está marcado no por el cumplimiento, sino por el fracaso en esta acción primigenia que es identificarme en coincidencia mantenida conmigo mismo. La muerte, después del paso de un

Deo. Una vez conducido al exterior e interpelado contestó siempre esta única frase: "¿Pues, qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y panteones de Dios?", en *La Gaya ciencia*, 125.

¹¹ Así se describe, por otra parte, la creación en el relato sacerdotal tan emparentado con el culto en el templo.

¹² Como puede verse en las persecuciones de determinados grupos humanos por otros (judíos...) o de personas concretas dentro de un mismo grupo (albinos,...), o en las neurosis obsesivo-compulsivas.

tiempo que no me deja *nunca ser del todo* en cada momento, me remite finalmente a un *ser nada en algún momento*. La esperanza que me mueve, por tanto, en el impulso a sobrepasar el límite en el que nazco en relación a mi propia identidad personal se transforma antes o después en desesperanza. El tiempo de mi esperanza es el mismo tiempo que me recuerda mi aniquilación. Esta es la perspectiva que aparece, especialmente bien apuntada en las reflexiones del Eclesiastés: *Vanidad de vanidades, todo es vanidad*.

b) Mientras tanto el hombre se entrega al otro(s) como cuerpo complementario, como lugar de plenitud, como espacio de ensanchamiento de este horizonte siempre limitado, mortal en sentido sincrónico (colaboración, amistad, amor) y diacrónico (miembro de un clan antiguo, de una tradición, o existente por siempre en su descendencia).

El otro me ofrece espacio de existencia al hacerme partícipe de su mundo, del mundo mismo. Siendo yo distinto, un no-él, podemos abarcar más, podemos ensanchar y sostener la identidad al remitirnos a un puesto en un espacio comunitario permanente, a un cuerpo social común. Sin embargo este cuerpo aparece herido interiormente, frustrado en su dimensión comunal. Existe una distancia de sospecha, de recelo, de envidia o acusación que parece irresoluble y que deforma el cuerpo común configurándolo como cuerpo distorsionado, agresivo *ad intra* o *ad extra*. El hombre de todos los tiempos siendo un cuerpo común, culturalmente común, es, a la vez, un cuerpo definido por la exclusión y por tanto incompleto, un cuerpo que ha insertado el miedo en su interior (Gn 4, 1-16)¹³. Siempre están los unos y los otros (en rivalidad), los unos y el otro (en exclusión), yo y el otro (en sospecha y envidia)... en una relación de atracción hacia la armonía que se deforma en el mismo dinamismo de su construcción.

No existe un mundo común, no existe un cuerpo social completo. Si el Eclesiastés presentaba la primera forma de fracaso de la esperanza humana, el siervo sufriente (al menos en lo que tiene de descripción de la forma de configurarse la sociedad humana) es la representación del fracaso de la esperanza en un cuerpo social humano cumplido. La injusticia, la humillación, el asesinato son las formas del mundo que expresan la tragedia de esta esperanza social, aunque por debajo de estas se encuentra siempre la sospecha, la acusación, la envidia, verdaderos dinamismos anti-esperanza. Un corto versículo del salmo 41 despierta de la ingenuidad histórica a la hora de leer las relaciones: *Hasta mi mejor amigo, de quien yo más me fiaba, es el primero en traicionarme*.

c) El último espacio corporal que examinábamos era el templo de Dios y la liturgia que le da vida. Como decíamos en él se representa el sentido, el fundamento protector de la realidad. En él aparece aquello que atraviesa la existencia más allá de ella misma haciendo del todo (realidad y existencia) una totalidad conjunta, armónica, con designio. Se dibuja la presencia de Dios como raíz garante de la realidad, como dominador del caos. Todos los templos con sus liturgias correspondientes dibujan la visión cosmo-teológica de la sociedad donde se alzan. Sin embargo, este orden está también sujeto, como ha experimentado de continuo el hombre en su historia, a la muerte. La destrucción arquitectónica de los templos revela gráficamente la muerte de las cosmovisiones por ellos sostenidas.

¹³ Cf. R. Girard, *Los orígenes de la cultura*, Madrid 2006.

Si este espacio representa el mundo alternativo al caos “el don de una creación rectamente ordenada, llena de alegría y generadora de paz”, por seguir con el ejemplo israelita¹⁴, su destrucción marca la vida con el sello de la pérdida de referencias, horizontes y protecciones. Y es notorio que el templo puede ser destruido por los desastres naturales o por la acción de pueblos con ‘otros dioses y otros templos’, otras cosmovisiones teológicas que no dejan espacio para el ser propio de quien celebraba allí. Esto atrae la pregunta sobre si después de este acontecimiento se puede seguir creyendo en algo más que una vida (personal o social) abocada sin remedio, antes o después, a la irrelevancia y a la muerte. También, como decimos, puede ser destruido por la degradación de la liturgia cuando esta inscribe en sí la justificación del caos interior de la misma sociedad, la injusticia que deja fuera de la vida a los que forman parte de ella, convirtiéndose así en fuente de desesperación para los pobres y oprimidos que ya no tienen ningún sitio donde y de quien esperar¹⁵.

Frente a la esperanza suscitada por el templo y su liturgia, en el fondo por la estructura teológica que sitúa al hombre bajo el amparo de un designio mayor que la realidad histórica, por un designio que le protege o puede protegerle, si cumple ciertas condiciones, de las ‘aguas caudalosas que pretenden tragárselo’, se oye también aquí y finalmente el eco único de la desesperanza: *¿Dónde está tu Dios? ¡Maldice a Dios y muérete!* Representante de esta postura es el pueblo que ha de exiliarse dejando atrás el templo reducido a cenizas y con él su teología protectora, y Job que ha de vagar, igualmente sin templo ni teología protectora, herido y sin terminar de encontrar un orden comprensivo que pueda darle esperanza.

Esta situación de quiebra inevitable de los lugares de esperanza se ha vivido siempre de forma dramática o trágica, pues parecería reducir siempre la esperanza a la espera pre-mortual, insuficiente para el hombre que se deja llevar por su mismo impulso humano¹⁶. Hoy, sin embargo, parecen surgir voces, ecos de propuestas antiguas, que invitan a situarse en este ámbito con una actitud de asumida des-esperanza pacífica, incluso gozosa, sometida humildemente o sencillamente sometida a la facticidad de las cosas. Se propone olvidarse de pensar la historia desde la redención, como sugería Adorno para conservar la dignidad humana aunque no supiera bien cómo hacerlo sin Dios.

Si bien es cierto que determinadas posturas que reflexionan sobre el mal no parecen ser más que poses que no saben sobre qué piensan cuando hablar de él construyendo una especie de estética o lírica de su superación, parecería igualmente claro que estas nuevas propuestas no serían más que expresiones burguesas de tecnócratas con disfraz de nuevos humanistas. Ninguna indignación parecería ya posible a la vista del fracaso de los impulsos humanos más propios y por eso el mismo ser humano estaría abocado a definirse, en estos autores, como *feliz* ‘pasión inútil’. El grito del sufrimiento sería ya, por tanto, solo un fastidio del que librarse para no abrumarse demasiado y vivir tranquilo. Se crean, pues, mundos artificiales donde no puede existir la desesperanza porque se limita la vida del hombre y el

¹⁴ W. Bruggemann, *Teología...*, 697.

¹⁵ La referencia al tiempo de exilio después de la destrucción de Jerusalén y su templo o las diatribas de los profetas contra una justificación de la injusticia desde el templo son suficientemente conocidas y no necesitan de mayor explicación para fundar este acontecimiento de quiebra del orden y aparición de la desesperanza.

¹⁶ “Afirmar, salvar y amar frente a la muerte, contra la muerte y sobre la muerte, eso es lo que espera ante todo y sobre todo el hombre (redención). Pero eso no es capaz de lograrlo por sus fuerzas, desde su soledad y en su pecado”, en O. González, *Raíz de esperanza...*, 499.

encuentro con sus verdaderos impulsos y límites. Pero para esto es necesario primero excluir a los otros del espacio propio de bienestar, y terminar luego excluyéndose uno mismo de este espacio (eutanasia, suicidio). La vida y la propuesta del *joven divino* Carlo Michelstaedter es francamente significativa en cuanto recuperada a principios de este nuevo siglo por determinados autores¹⁷. ¡Qué similitud con Stefan Zweig, su coetáneo, para describir lo bello y qué diferencia para sentir la tragedia, siendo así que ambos se suicidan por estar convencidos de haber tocado lo que da de sí el mundo, en su gozo uno en su infierno el otro!

3. Una esperanza lograda: La propuesta cristiana.

Vemos por tanto que una esperanza radical no puede realizarse solo como gesto inmanente de mi propio devenir y, sin embargo, esta está arraigada en el movimiento constitutivo de mi identidad que debe realizarse. El hecho parecería remitirnos a una aporía, a una contradicción, a una vía ciega de los mecanismos de la evolución, trágica en cuanto su característica principal es que se da en una realidad consciente de sí y de este mecanismo en sí que es el hombre.

La experiencia cristiana sitúa esta aporía como lugar de reconocimiento de una apertura constituyente a Dios, como lugar de encuentro con un límite que permite descubrir la presencia de un agraciamiento creatural primigenio en cada ser y una consumación posible en la que este participe. Ahora bien, esto se revela definitivamente solo en Cristo, en su historia que la fe reconoce como revelación de la forma constitutiva de lo humano (*creados en Cristo*) y como espacio propio de nuestra consumación (*Cristo recapitulador*). Es en él, en cuanto acontecimiento dado en la historia de nuestra carne mortal, en el que me voy a detener para justificar la experiencia cristiana de la esperanza como esperanza lograda de lo humano.

a) Un cuerpo resistente.

Si el cuerpo, como hemos visto, es la forma expresiva del ser personal en el mundo, es claro que la misma identidad personal queda sujeta a su devenir corporal. Esto supone que la identidad humana que está en devenir continuo hacia sí misma choca, como dijimos, contra su límite mortal, ya que en él el hombre deja de coincidir consigo mismo, se anula corporalmente la identidad que parecía querer darse al no sostenerse en la vida. Ahora bien, ¿podría darse una existencia corporal en la que el cuerpo identificara totalmente y en unicidad la identidad personal? Esto solo es posible si la misma muerte entra a formar parte de la identidad en positivo y esto es lo que afirma la fe cristiana que ha sucedido en la vida de Cristo. El acontecimiento de la muerte no anula su identidad, sino que la confirma definiéndola ya totalmente.

Si fuera cierto solamente que la mortalidad humana es un espacio de contradicción para el hombre (o de referencia para su vida histórica sin tener sentido finalmente como su acontecimiento físico, como parecen afirmar Heidegger y sus discípulos), solo podría darse la

¹⁷ Cf. la introducción y los anexos de S. Campailla, M. Cacciari, C. Magris y P. Magris a su obra de referencia *La persuasión y la retórica*, Madrid 2009.

esperanza con la supresión imposible de la muerte en nuestra condición humana. Ahora bien, lo que parece afirmar la reflexión cristológica es que en Cristo la muerte aparece como espacio propio de identificación y, por tanto, lugar definitivo de realización personal. Así pues, la muerte en él no aparecería como lugar de desesperación, sino más bien como lugar final de constitución de su ser, de una identidad cumplida. Intentemos concretar esta afirmación.

La excentricidad de la identidad humana siempre se vive en la conciencia del sujeto como lugar dado a la acción, un espacio que nunca alcanza a determinarse ni en cada momento de la existencia, ni en sus extremos, nacimiento o muerte. Al afrontar su propio nacimiento el sujeto encuentra que es otro que sí mismo en cuanto no se ha elegido o determinado totalmente a sí mismo en la forma en la que encuentra su identidad. Esta es siempre identidad recibida sin poder dejar de serlo nunca. Ahora bien, en Cristo esta hetero-identidad natalicia que nos constituye en todo momento antes de la elección de nosotros mismos en el espacio corporal de presencia al mundo, es acogida como forma de identidad. Su no-ser-por-sí, su dependencia estructural de otro es asumida en gratitud como parte de sí.

El nacimiento, lugar en el que uno no es presente a sí mismo nunca, es apropiado entonces como parte de la identidad. Se rechaza un deseo de auto-engendramiento ilusorio, imprimiendo así desde el inicio una confianza básica que le separa de la tentación de inscribir en su identidad una tendencia de apropiación para sostenerse a sí mismo. Cuando llegue el momento de la muerte, tocará físicamente el lugar que en el nacimiento no se puede alcanzar (el tener que ser desde otro) y podrá definirlo de la misma manera, ahora frente a frente, como lugar de renuncia a la auto-fundamentación, entregándose a su definitiva constitución filial.

Esto significa que la existencia propia está transferida a un origen y a un futuro que definen una existencia en la que no hay que conseguir la vida propia, que ya está asegurada, sino alcanzar a vivir la filiación, es decir, una forma confiada y agradecida de la existencia donde el nacimiento y la muerte no aparecen como quiebras del ser sino como momentos definitorios de este don de la vida encontrada, en su dimensión de recepción pasiva. En el inicio de su identidad pública encontramos a Cristo renunciando a la fundamentación de sí frente a la muerte cuando se le ofrece, llegado el momento del hambre en medio del desierto, convertir las piedras en panes (Mt 4, 3). Verdadera tentación demoníaca, pues separa al hombre de la filiación. Finalmente vemos a Cristo en Getsemaní, cuando el desierto y el hambre dejan de ser un símbolo para hacerse agonía mortal, entregarse a la Paternidad de Dios definiendo finalmente la muerte como espacio de auto-constitución filial plena (Mc 15, 36). Su persona termina de identificarse históricamente, por tanto corporalmente, como hijo apropiándose de la muerte como lugar propio y no como lugar de expropiación de su identidad.

Dos textos, uno de la carta a los Hebreos y otro del libro de los Hechos, apuntan en esta dirección. En Hb 10,5 se expresa esta acogida filial del ser en el momento del nacimiento como recepción de una identidad corporal para la historia. Cristo aparece como dado a sí mismo aceptando esa donación en el momento en que se produce y respondiendo en entrega confiada al don. En Hch 13, 33 se utiliza el símbolo del engendramiento filial para identificar el hecho de la resurrección. Así la resurrección muestra a Cristo como cuerpo de

identidad resistente a la muerte por haberla asumido como espacio positivamente propio, algo posible solo en cuanto que se ha aceptado como dependiente en su ser del Padre y no solo de sí mismo. Su auto-devenir filial en el tiempo histórico no queda, por tanto, fracturado por la muerte sino que en ella se cumple definitivamente, tal y como afirma el evangelio de Juan (19, 30).

Además de esta existencia filial, Cristo posee otro polo de identificación personal que es el ofrecimiento de su vida a los demás. En la existencia humana este dinamismo aparece igualmente truncado por la expectativa de la muerte¹⁸, ya que la vida se agota y queda en algún momento sin poder ya darse. La vida del hombre se identifica por su obra, por lo que es capaz de construir y organizar a su alrededor. Y esto cobra una densidad especial en las relaciones humanas en las que la acción puede convertirse en una especie de paternidad no solo física, sino simbólica. Tenemos una posición en la vida de los otros no solo como los que surgimos frente a ellos, sino como los que los engendramos, pero la muerte nos recuerda que llega el día de no ser ya más en nosotros lo que somos para los otros. En Cristo este dinamismo de donación atraviesa toda su vida hasta el punto que el mismo se define frente a los demás desde él: “el hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir”, Mt 20, 28). Como en el anterior polo de su identidad personal, su ser dado a sí, su nacimiento, Cristo va a integrar la muerte como momento personal de afirmación de sí y no como acontecimiento de aniquilación de esta, tal y como deja constancia frente a los discípulos en la cena de despedida. Esta cena aparece envuelta en la acción de bendecir a Dios, acción eucarística por excelencia, en la que interpreta su muerte como lugar donde su vida se expresa totalmente como don ofrecido. La muerte dibujará en su cuerpo lo que es su persona. Se integra así la muerte como acontecimiento definitivo de la identificación personal de Cristo en el mundo, él es el que se da.

Su existencia queda identificada en su ser más profundo, la filialidad impregnada del amor donativo del Padre, de manera definitiva y total. Tal y como el mismo se comprendía y vivía se mostró *no solo hasta la muerte, sino del todo en su muerte*. De esta manera, en Cristo resucitado, tal y como lo perciben los discípulos en la subsiguiente celebración eucarística eclesial, la identidad corporal se hace resistente a la muerte porque se define *en* ella de manera cumplida en el contexto de su relación con Dios Padre. Ya para siempre Cristo es un cuerpo de identidad filial y donativa: cuerpo recibido y entregado, cuerpo subsistente que aborda el espacio de la historia y de la muerte y los define sobrepasando su peligro.

Se apunta entonces un lugar de esperanza validado objetivamente, aunque esta objetividad solo pueda ser descubierta en la fe (Jn 20, 28-29). Es en esta perspectiva en la que San Pablo identificará la posición primordial de Cristo con respecto a la esperanza cristiana que integra la muerte superándola en 1 Cor 15, 12ss¹⁹.

¹⁸ Puede verse la angustia de los padres que tienen hijos con deficiencias cuando van envejeciendo y se enfrentan a tenerlos que dejar en otras manos.

¹⁹ Citando a San Agustín dice Olegario: “Si no se hubiera hecho nuestra esperanza, no nos guiaría. Nos conduce como guía, y nos lleva en sí como camino, y nos atrae hacia sí como patria. Luego nos conduce. ¿Por qué? Porque se constituyó en nuestras esperanza. ¿Cómo se constituyó en nuestra esperanza? Oísteis que fue tentado, que padeció y resucitó; por lo mismo se constituyó en nuestra esperanza”, en *Raíz de esperanza...*, 238.

b) Un cuerpo para la esperanza de la humanidad.

Ahora bien, ¿es este cuerpo relevante para los otros?, ¿en qué sentido? Vamos a intentar explicitar este significado a partir de la lógica de las bienaventuranzas. Los gestos de hospitalidad de Jesús, manifestación de su amor por todos, especialmente por los apartados de la relación social y, por tanto, de la identidad cultural humana, aparecen como lugares de identificación humana para los que los reciben, en cuanto que siempre son gestos de incorporación a la vida de los otros.

La acción de Jesús abre un espacio gratuito de identificación para todos aquellos que no tenían en quién mirarse para acceder a su identidad humana. Además este espacio rompe las fronteras al entregar al acogido a los otros y viceversa, como puede verse por ejemplo en el relato del endemoniado de Gerasa (Mc 5, 1-20) o en el relato de la comida en casa de Simón (Lc 7, 36-50). Aparece así en Cristo el espacio que el hombre ha buscado siempre, el de una relacionalidad que elimina la sospecha, la acusación y el miedo, una relacionalidad donde reconocerse fundado y bendecido (Gn 2, 23), una relacionalidad en distinción y comunión.

Es este encuentro el que traducen las bienaventuranzas. En ellas se afirma en presente la alegría suscitada por ese acontecimiento vivido en la acción de Jesús. El hombre, acechado y a veces capturado por la exclusión, se reconoce frente a Cristo como un tú-inolvidable en la memoria creadora de Dios. La relación con Cristo materializa entonces la esperanza definitiva. Ahora bien, solo la vida resucitada de Jesús otorga una esperanza definitiva a estos que ha recibido la bienaventuranza, pues solo en el espacio personal de la relación con él ha acontecido esta alegría esperanzada. Pues bien, esto es lo que la carta a los colosenses (3, 3) afirma que han recibido los creyentes, una identidad subsistente en Cristo, una identidad que habita escondida en él y que se manifestará a su tiempo. El amor otorgado por Cristo en sus gestos de hospitalidad subsiste en su corporalidad resucitada que aparece como lugar eterno de relación personal identificadora.

La esperanza cristiana objetiva, por tanto, su realidad en una relación que se apoya en la historia de Jesús como cuerpo de reconciliación, de hospitalidad sobreabundante que se mantienen abiertas en su cuerpo resucitado. Hay, pues, una relación humana que funda la esperanza y es la relación con Cristo. En ella el yo que busca una mirada donde encontrar su imagen, su carne, su identidad y reconocerla como única e inolvidable, encuentra el lugar de su esperanza actual y definitiva. ¿No es esto lo que afirma el diálogo joánico de Jesús con Tomás y Felipe (cap 14, 1ss)?

b) El cuerpo de Cristo como Templo de Dios.

Hemos visto cómo el templo y la acción litúrgica configuran, en todas las religiones, un espacio anti-caótico. Un refugio de armonía, muchas veces sacrificial, que define teológicamente las formas de la sociedad. El mundo tiene consistencia solo y en cuanto adquiere esta forma que la liturgia recuerda o activa cíclicamente. Ahora bien, hemos visto también cómo la liturgia se muestra impotente porque no puede integrar la destrucción del mismo orden que define. La realidad la desborda siempre, la contradice, la aniquila en su

función de sentido y esperanza. A no ser que la liturgia como hemos dicho en los otros apartados, integre la muerte como lugar de expresión propio.

Esto puede suceder de dos formas. La primera queda representada por los sacrificios de armonía y renovación cíclica del cosmos. Esta forma no da realmente una esperanza radical, pues solo daría tranquilidad al tiempo de mi vida que debe anularse finalmente cuando le corresponda dejar paso al próximo ciclo de vida. La otra es la que el evangelista Juan define como culto en “espíritu y verdad” (4, 23), fuera de los templos hasta ahora construidos y, por tanto, revelada finalmente frente a ellos.

Este culto se realiza litúrgicamente, según la perspectiva cristiana, como conmemoración de la muerte y resurrección de Cristo que acoge sacramentalmente la realidad cotidiana en los dinamismos crísticos que definen el mundo como creación no solo querida por Dios y destinada a la subsistencia, sino como creación participante en acto de su vida y gloria (transustanciación). La liturgia así no niega el mundo o lo define como vida que necesita de la muerte para ir dando lugar a ‘otras’ realidades, sino que sin negar su dimensión dramática, lo define como proceso de transformación hacia la participación en la vida divina. Es esto mismo lo que ya se está realizando aquí y ahora en la celebración según la oración de presentación de ofrendas cuando esta sitúa toda realidad en su lugar de inicio creatural (pan y vino recibido de la providencia divina), en su lugar de acción humana donde el hombre se realiza (creación configurada por el trabajo del hombre) y como consumación en Dios (pan y vino que devienen cuerpo resucitado de Cristo).

La esperanza acontece, pues, en una liturgia existencial, que se afirma sacramentalmente en la liturgia eucarística, y que asume el dinamismo de transfiguración pascual impreso por Cristo en su propio cuerpo histórico. Es esta vida de Cristo la que hace de marco vivencial y celebrativo donde el caos se muestra impotente y, por tanto, donde sostener una verdadera esperanza. La liturgia crea una comunidad social unida a Cristo en proceso de transfiguración hacia él donde toda muerte ya ha sido vencida y, por eso, la esperanza puede afirmarse con rotundidad frente al peso de la realidad. La corporalidad de Cristo resucitado en torno a la que se reúne el pueblo creyente aparece como templo verdadero que asume su destrucción creatural sin quedar en ella destruido (Jn 2, 19).

Ahora Cristo es el nuevo y definitivo templo en el que vamos participando como piedras vidas (1Pe 2, 5), un templo que vive de una nueva liturgia que integra la muerte en sí y que está marcada por los dinamismos de la existencia transfigurada y transfigurante de la creación y de la humanidad dados en Cristo (Ap 7, 9-17).

Hemos visto, en un sucinto acercamiento, cómo en Cristo aparece un lugar de esperanza preservado de la quiebra de la identidad personal y social que parecía haberse hecho fuerte, en este tiempo de existencia mortal y caótica de la historia, arrastrando al hombre de continuo al abismo casi insuperable de la desesperanza. Su cuerpo resistente en la filiación y la pro-existencia, su apertura de vida como espacio para todos y su definición personal de la dinámica transfigurativa del mundo hace de él el *topos* de una esperanza para todos, reconocida y ofrecida en el cuerpo histórico de la Iglesia en cuanto le ofrece identificándose con él.

4. La esperanza y la pobreza.

Lo dicho podría dar la impresión de que la esperanza cristiana es un refugio contra el drama de la vida a través de una superestructura ideológica. Sin embargo nada más lejos de la realidad. Lo que hemos pretendido mostrar es cómo en ella se dan los elementos objetivos que necesita una esperanza creíble que viva no solo de la promesa, sino en el espacio intermedio que aparece entre esta y su cumplimiento.

La fe cristiana afirma los datos de cumplimiento en Cristo como datos objetivos, pero a la vez como realidades irreducibles al dominio humano. Es decir, la Iglesia tiene conciencia de que este *topos* personal es un don no manejable: celebra la corporeidad abarcante y concreta de Cristo en su liturgia como realidad objetiva, pero a la vez subraya la necesidad de una fe siempre otorgada, irreducible al querer humano, aunque no pueda vivir sin él como fe existencialmente verdadera.

Esto supone que la esperanza se mantiene en el interior de una distancia inmanipulable, que habita en el terreno de la humildad de la fe, continuamente distraída por las realidades manejables y perecederas del mundo. Así la esperanza no es visión (Rom 8, 24) y solo puede mantenerse en esta humildad confiada que vive entregada a una relación orante siempre menesterosa²⁰.

Ahora bien, no basta la fe como no basta la liturgia. La esperanza cristiana se remite a esos lugares donde se realiza ya lo que es realmente permanente del mundo según se ha manifestado en la vida resucitada de Cristo, a saber, todo lo que el amor suscita (1Jn 2, 8). Entre la promesa y el cumplimiento se encuentran el seguimiento y la prefiguración como realidades coincidentes. La entrega a los demás ofreciéndoles lugar de identificación fraterna, en especial a los más pobres (Mt 25, 31-45), en imitación de Cristo, en vinculación a su mismo Espíritu, genera espacios de bienaventuranza actual tanto en los que se entregan como en los que reciben la entrega. Es en ellos donde la existencia puede percibir el nacimiento de las ramas de aquel árbol donde finalmente todos podrán anidar (Mc 4, 30-32) cuya semilla ya está activada.

Es aquí donde se percibe que la esperanza cristiana no remite a un mundo exterior en una deserción del propio lugar humano, sino que dispone el propio ser integrándolo en los dinamismos de transfiguración de la realidad, tal y como esta se ha realizado en Cristo: filiación recibida y amor vivido.

Queda pues claro que el *topos* original de la esperanza cristiana es la vida histórica de Cristo en cuanto está confirmada y plenificada en su identidad filial y fraterna por su resurrección. Este *topos* permite desligarse de esa pulsión apropiativa que proviene del miedo a la muerte y que saquea la creación (codicia), pervierte las relaciones (envidia) y va estrechando el sitio a la tristeza que estas siempre conllevan. Nace entonces una nueva vida con esa pobreza que, renunciando a la apropiación, sabe recibir todo como un don, incluso la muerte (san Francisco) y ofrecerlo todo en vida de amor (beata Teresa de Calcuta). Una

²⁰ Lacoste refiriéndose a los análisis de Santo Tomás sobre la esperanza afirma: "El presente de toda esperanza está pues afectado por la penuria: así como no se ve lo que se cree, así tampoco se posee lo que se espera, tanto en el orden natural como en el orden teologal", en «Esperanza»..., 437.

pobreza que acepta su máximo despojo sin renunciar al Reino de sobreabundancia de amor fraternal (mártires). He aquí los frutos de la esperanza cristiana.

Ahora bien, esta pobreza es solo fruto del Espíritu de Cristo, Espíritu que permanece como continuo aliento en la creación y que es lo único que da forma verdadera a la realidad. Forma ahora visible en Cristo resucitado en quien la fe confiesa que fuimos creados, la esperanza alcanza a ver su salvación y el amor lo va manifestando presente.

Publicado en: FRANCISCO J. ANDRADES - MIGUEL ANXO PENA - ÁNGEL GALINDO (COORDS.), *Razones para vivir y razones para esperar. Homenaje al prof. Dr. D. José-Román Flecha Andrés*, Salamanca 2012, 479-94.