

ESPERANZA PERSONAL VERSUS IDENTIDAD HUMANA

Juan Fernando Sellés. Universidad de Navarra

Resumen: en este trabajo se justifica que la actual concepción de la "identidad" humana se opone a la esperanza humana, porque este concepto es contradictorio con la distinción real en el hombre entre esencia y acto de ser. Se explica también que tal identidad es sinónimo de otras expresiones como "fin en sí", "ser en sí", "autorrealización", "fidelidad a uno mismo", etc. Al final, se defiende que es pertinente vincular la filosofía con la esperanza personal, pero no con la identidad.

Abstract. In this paper we justify that the actual conception of human "identity" is opposed to the human hope, because this concept is contradictory with the real distinction in the man between *act of being* and *essence*. We explain also that this *identity* is synonym of another expressions like "fin en sí", "ser en sí", "ser para sí", "self-realization", "fidelity to yourself". At the end, we defend that it is convenient to link the philosophy with the personal hope, but not with the identity.

Planteamiento

Como es sabido, Leibniz declaró que éste es el mejor de los mundos posibles¹. En la antropología actual se afirma implícitamente una tesis semejante, aunque referida al hombre, a saber, que este debe ser la realidad más perfecta porque todos parecen aconsejarle que busque su propia *identidad*. Sin embargo, tanto la tesis moderna referida al mundo, como la contemporánea que alude al hombre son incorrectas y, además, contraproducentes para el propio ser humano. La primera es inconveniente porque en un mundo perfecto el hombre no tendría razón de ser, pues es claro que éste con su trabajo puede añadir perfección al mundo. La segunda es inoportuna, porque, de alcanzarse la identidad humana, el hombre no podría seguir creciendo en perfección. Ni una hipótesis ni otra son verdad, porque tanto el mundo como el hombre son abiertos, perfeccionables, aunque el hombre irrestrictamente más que el mundo. Ahora bien, la apertura a la mejoría futura se denomina clásicamente *esperanza*. De modo que si la presunta *identidad* humana clausura el futuro histórico y metahistórico, se opone directamente a esa expectativa.

La cuestión de fondo que se plantea en este trabajo es la siguiente: si al hombre, mientras vive, siempre le acompaña la *esperanza*, la *identidad* no puede describir al ser humano, sencillamente porque la esperanza es el anhelo personal de lograr la felicidad personal que todavía no se ha alcanzado. Más aún, sólo puede pretender la identidad quien carece de ella. Ahora bien, si –como se ha indicado– la identidad se opone a la esperanza, y ésta parece ser positiva, la identidad no podrá serlo. Por tanto, hay que examinar más atentamente qué signifique *identidad* humana para averiguar si propiamente se puede predicar pertinentemente del hombre.

Si por *identidad* se entiende, como usualmente se acostumbra, una presunta "fidelidad a sí mismo", y ese "sí mismo" se concibe como instalación y defensa de lo dado o alcanzado, tal identidad es contraria al mismo *ser* del hombre, si es que el hombre está diseñado para *crecer*², para alcanzar lo que todavía no es. Crecer se dice respecto del *futuro*. En cambio, la defensa de lo dado mira al *pasado*. Pero es claro que en el hombre pesa más el futuro que el pasado. En efecto, *el hombre es un ser de proyectos porque él mismo es un proyecto como hombre*. Atenerse al pasado detiene las neurálgicas energías humanas y acarrea el *pesimismo*. Por el contrario, abrirse al futuro fomenta el *optimismo*. Del hombre es mejor decir que *será* que

¹ *Teodicea*, 8, 9, ed. Janet, II, 88. Cfr. al respecto: J.A. Nicolás Marín, "Symposium Internacional 'Leibniz: el mejor de los mundos'", *Diálogo Filosófico*, 7/19 (1991) págs. 109-110

² "El satisfecho es el que considera que es bastante lo que ha hecho (*satisfacere*) y, por tanto, descarta el mejorar, la novedad de la aportación, y se crispa en la retención, en la recuperación. Esto es el hombre íntimamente cansado que subyace, por ejemplo, en la antropología de Feuerbach", L. Polo, *Antropología*, P.A.D. (Programa de Alta Dirección), Pablo Ferreiro (ed.), Universidad de Piura, Lima, 1985, pág. 31.

decir que *es*, pues mientras vive no ha llegado a ser el ser que está llamado a ser³. Por eso, la *esperanza* es otra manera de designar a la *existencia* humana. No es que el hombre *tenga* esperanza, sino que la *es*. Puede tenerla en sus facultades más altas, inteligencia y voluntad, abiertas a crecer irrestrictamente con *hábitos* y *virtudes*. Pero en su *ser* o *intimidad* personal no la tiene, sino que la *es*; cada quién es una esperanza personal *distinta*.

1. Esperanza versus identidad

La esperanza implica *inconformidad*, insatisfacción respecto de lo dado y alcanzado. Perder la esperanza es perder de vista el sentido dinámico del propio *acto de ser* personal, a la par que conformarse con el modo de ser de las cosas culturales y de los hechos sociales dados, pues éstos son como son, pero —a distinción del ser personal humano— no necesariamente están abiertos al futuro, porque unos se relegan al pasado y otros valen sólo en cuanto presentes. Atenerse a lo que hay, sin posibilitar cambios a mejor, es sencillamente *pereza*, falta de trabajo oportuno para mejorar las cosas. Por su parte, conformarse con el ser personal que se es sin dejarle la puerta abierta a ser más, es otro tipo de pereza, aquella a lo que los medievales llamaban *acidia*, o *tristeza espiritual*⁴. De manera que sin trabajo y esfuerzo personal no cabe esperanza.

La esperanza personal manifiesta que la distancia existente entre el ser que se es y el que se *será* es *positiva*. En cambio, el que se instala es lo logrado prescinde de esa ganancia y tiende a ser *negativo*⁵. En esa tesitura se ciñe al *presente*, y en este estado aparece la desesperanza del *esteta*, suficientemente descrita por Kierkegaard⁶. Atenerse al presente sin abrirse al futuro es coherente con la interpretación moderna de la *voluntad*. En efecto, tal vez la pérdida de la esperanza clásica se deba a la inversión moderna en la interpretación de esta potencia. Recuérdese que en la Edad Media, la esperanza se vincula a esta facultad⁷, en concreto como una *virtud* suya⁸. Pero es claro que los pensadores del Medievo interpretaban la voluntad como una potencia *necesitante*. Por eso hablaban de la “relación de la voluntad al fin último”⁹, pues requiere de él para colmar sus anhelos. En cambio, la filosofía posterior, ya desde Escoto, interpretó la voluntad como un dinamismo activo, perfecto, autónomo, independiente, que se dispara *espontáneamente*¹⁰. De ese modo la alteridad del bien está de más. Si la voluntad es activamente espontánea, no es carente y no debe doblegarse a nada. En esa tesitura, sobra la esperanza. Según ese esquema puede comprenderse en buena medida el voluntarismo ockhamista¹¹, el cartesia-

³ “En antropología no se puede decir que el hombre *sea*, sino que *será*, o bien, que sin el *será* se elimina la dependencia”, L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 2003, pag. 141.

⁴ “La acedia es una especie de tristeza”, Tomás de Aquino, *De Malo*, q. 11, a. 4, co. Cfr. sobre este tema: M. Echeverría, “La acedia y el bien del hombre en Santo Tomás”, *Intus Legere*, 4 (2001), págs. 91-107.

⁵ En filosofía al pensador positivo acompaña el sentimiento de la admiración y la ilusión por descubrir más verdad. Al negativo, en cambio, el aburrimiento y el escepticismo.

⁶ Cfr. *La enfermedad mortal*, Obras Completas, vol. XVI, ed. francesa L’Orante, Paris, 1971.

⁷ “Spes, secundum quod est in appetitu rationali, scilicet voluntate, non est passio proprie loquendo”, Tomás de Aquino, *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 5, ad 1.

⁸ Cfr. *Ibid.*, *In III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1, co.

⁹ *Ibid.*, *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1, co.

¹⁰ Para Escoto, la voluntad “vult esse liberam per essentiam, non autem per aliquid distinctum”, *Ad Quaestiones Scoti de Anima*, Disputatio tertia, 13, *op. cit.*, vol. III, 756, 10. Cfr. asimismo: *Opus Oxoniense*, I. d. 17, q. 3, n. 5. Es acertado, por tanto, el comentario que aporta P. Lee sobre este tema. Dice así: “for Scotus the will is free of itself; that is just the kind of agent it is. It seems that for Scotus, the will is free is a per se nota proposition. For Aquinas the will's freedom has certain conditions, namely ist relation to reason and the kind of objects presented to it. That is why for Aquinas, but not for Scotus, there are situations where the will is not free”. “The relation between intellect and will in free choice according to Aquinas and Scotus”, en *The Thomist*, 49 (1985), pág. 341.

¹¹ Tal vez baste con recordar que, para Ockham, el atributo divino por excelencia es la omnipotencia divina y que ésta es voluntaria al margen del conocer. En consecuencia, también la ética humana es voluntarista. Cfr. J. R. Weinberg, *Ockham, Descartes and Hume: self-knowledge, substance, and causality*, University of Wisconsin Press, Madison, 1977.

no¹², el kantiano¹³, el nietzscheano¹⁴, el freudiano¹⁵, etc.

Con todo, ambas posturas –la clásica y la moderna– son rectificables, pero una más que otra. La moderna más, porque desconoce la índole de la voluntad como *intención creciente de alteridad* y, por eso mismo, ahoga la esperanza. Es claro que al negar la intención de otro de la voluntad, lo único a esperar es la nada; con ello el *nihilismo* se abre paso¹⁶. La clásica menos, porque tiene una visión escasa de la esperanza, pues la vincula exclusivamente a una *potencia* de la *esencia* humana, la voluntad, en vez de ceñirla al *acto de ser* personal. Pero es claro que por mucho que crezca en virtud la voluntad, ese crecimiento es de menor índole que el acto de ser personal, su crecimiento y su elevación. Efectivamente, una potencia humana, por perfeccionada que esté, es siempre inferior a la persona (nadie se reduce a su voluntad), porque la primera forma parte de la *esencia* humana, mientras que la segunda constituye el *acto de ser* personal; y un acto, por definición, es perfecto, aunque siempre abierto a serlo más.

La esperanza está constitutivamente abierta a la *novedad*. La actitud de quien todo lo pretende controlar y busca que todo lo que sucede se ciña a determinados planes iniciales no es humana¹⁷. Es obvio que no cabe esperanza sin libertad personal humana (los planes quinquenales de la antigua URSS dan fe de ello). Pero la libertad personal humana se puede destinar bien o mal. Si bien, es más esperanzada; si mal, envenena la esperanza. Si la esperanza está enlazada con la libertad, y la libertad es personal, la esperanza genuina se abre a las demás personas, y en especial al Dios personal. Por eso una sociedad *individualista* en que no se espera nada o poco de las demás personas humanas (esta es en buena medida la actual situación social de USA), o lo que es peor, una sociedad *laicista* en la que no se espera nada o poco de Dios (esa la nota distintiva actual de Europa), es una sociedad en crisis, porque sus vínculos de cohesión no son personales, sino de otro estilo menor: económicos, culturales, etc.

En efecto, sólo se puede esperar en las *personas*, no en las cosas o en las ideas, sencillamente porque la *esperanza es personal*. De ceder a ese otro engaño, la esperanza se transforma en *utopía*, como, por ejemplo, la del mito del progreso indefinido de Leibniz o Newton, o como la de Marx¹⁸. Además, todas las utopías tienen un rasgo común: son terrenas. Pero es claro que el hombre no es para el mundo, porque es más que mundo. Es más que tiempo y mundo, porque los conoce y los cambia. Sin embargo, esas utopías tarde o temprano ceden al *pesimismo* existencial, porque tales ideas no son susceptibles de respuesta personal. Además, frente a las personas, que son lo estricta y realmente novedoso, esas ideas determinan el futuro desde el presente, lo cual acarrea un desfallecimiento de la esperanza. Ahora bien, si la esperanza personal está abierta al futuro temporal y posttemporal, y se ha indicado que la existencia humana y la esperanza son equivalentes, el

¹² Recuérdese que para Descartes la voluntad es la cara activa del espíritu, siendo la razón la pasiva. Cfr. L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1996.

¹³ En efecto, la pregunta kantiana “¿Qué estoy autorizado a esperar?” no parece animar el viaje en búsqueda del fin personal humano, sencillamente porque el fin se supone incognoscible, y camino a recorrer perdido. En esa tesitura sólo manda el *imperativo categórico* que, obviamente, mira al *presente*. Téngase en cuenta también que la absolutización de la voluntad autónoma kantiana es incompatible con la intersubjetividad.

¹⁴ “La voluntad de poder ha de renunciar a la esperanza, porque ésta admite el otro, que es la sede de la venganza: a lo sumo se espera que el otro no se vengue”, L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. II. *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003, pág. 139.

¹⁵ Es claro que el instinto pasional que describe Freud es espontáneo, instintivo e instantáneo. Cfr. J. Choza, *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Eunsa, Pamplona, 1991.

¹⁶ Cfr. V. Possenti, *Terza navigazione, nichilismo e metafisica*, Armando, Roma, 1998.

¹⁷ Tampoco es cristiana, porque Dios es la novedad pura sin posibilidad de envejecer, ya que en él no existe tiempo y, por tanto, nada puede llegar a ser pasado.

¹⁸ La esperanza marxista es futurología irrealizable, pues postula que la felicidad humana se alcanzará en un futuro temporal tras negar al hombre su espiritualidad personal y la de sus facultades superiores (inteligencia y voluntad): “El marxismo es un humanismo pesimista, que, después de criticar las facultades espirituales del hombre, intenta llegar a una situación de equilibrio a base de un remanente susceptible de reconocimiento”, L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1999, pág. 270.

pesimista es el peor enemigo del ser humano¹⁹. No es melancólico sino el que carece de esperanza.

2. Los sinónimos de “identidad”: “fin en sí”, “ser en sí”, “ser para sí”, “autorrealización”, “fidelidad a sí”, etc.

Si bien se mira, la pretensión de identidad es netamente moderna; es más, idealista. Como se sabe, Hegel arbitró un método, el *dialéctico*, para la consecución de la identidad entre sujeto y objeto, la cual supuestamente se daría como resultado al final del proceso, en un momento determinado de la biografía hegeliana. Como históricamente se ha comprobado, si la identidad entre lo pensado y el pensante se hubiese alcanzado en el presente hegeliano, Hegel sería el gran demolidor de la esperanza futura. Por eso todos los pensadores posthegelianos fueron antihegelianos. Pero la identidad entre sujeto pensante y objeto pensado es imposible, sencillamente porque “el yo pensado no piensa”²⁰, es decir, no es sujeto, sino idea. La denuncia de esa imposibilidad adquirió toda su crudeza con Heidegger a principios del s. XX. Con todo, la pretensión de identidad, aunque menos teórica y más práctica y con ribetes existenciales se reformula a inicios del s. XXI.

Si el hombre es y será siempre compuesto de *esencia* y *acto de ser*, la identidad es, sin más, imposible. La identidad es únicamente divina (*mysterium simplicitatis*)²¹. Por eso, la radical esperanza humana deriva de saberse *criatura*. Quien no acepta este extremo no se siente abierto al crecimiento personal, ni a la elevación divina. Pero cerrarse al progreso personal acarrea soledad, secuela de la soberbia. La soledad es la *negación de la persona*²². Quien no se sabe criatura se busca como *fin en sí*. Pero la noción de *fin en sí* –en contra de la interpretación kantiana²³– no describe ni a la persona humana ni a ninguna otra persona. En efecto, el hombre no es *fin* y menos un *en sí*. No es “fin” porque es camino hacia el fin, sencillamente porque es creciente, y el crecimiento dice relación a una meta. Y no es un “en sí”, porque la noción de “en sí” es, en rigor, materialista, individualista, pues se usa para describir lo que está más allá del conocer y del amar. Pero el hombre no es un individuo y no está diseñado para no ser conocido y amado.

Si el hombre no es “fin” y no es un “en sí”, menos aún es un “para sí” según la propuesta sartriana. La hipótesis –que también es actual– de que el hombre sea un ser “para sí” es contraria, por ejemplo, a la medieval, sencillamente porque la antigua, que admite la distinción real entre *esencia* y *acto de ser* en el hombre, jamás postula que el acto de ser debe reconocerse en la esencia, o que la esencia debe ser identificada con el acto de ser, o que ese acto de ser sea clausurado. Para esa tradición es claro que dicha dualidad real indica ser *criatura*. Por eso, se puede decir que la razón de la crisis de la esperanza existencial contemporánea no es otra que el ateísmo teórico o práctico.

Otra expresión equivalente a la de “identidad humana” es la de “autorrealización”, muy divulgada en ciertos sectores pedagógicos. Aparte de que la mentalidad

¹⁹ “Hoy reina el pesimismo acerca del ser humano. Se trata de una disconformidad consigo debida a motivos de escasa monta. Por eso, cuando se dice que nuestra cultura es una cultura de muerte, conviene añadir que lo es por desprecio al hombre, y no tan sólo a los demás, sino a uno mismo. El desprecio a uno mismo no está justificado si cada quién es persona, pues se apoya en el hecho de ganar poco dinero, o en sentirse un ser gregario que vive abrumado en una ciudad multitudinaria. Ello contribuye a que muchos hombres sean poco ambiciosos: su *intentio* y su esperanza están por los suelos”, L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. II, ed. cit., pág. 207.

²⁰ L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., pág. 180.

²¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 3, aa. 1-8.

²² “La soledad frustra la misma noción de persona”, L. Polo, *Introducción a la Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, pág. 228.

²³ “El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio (...); debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin”, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1921, c. II, pág. 79. “La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad”. *Ibid.*, pág. 93. Vincula, pues, Kant la dignidad humana a la moralidad, que es del ámbito de la *manifestación*, no a la persona, ámbito del *ser*.

que subyace en esa idea es la de tomar al hombre como si de un artefacto se tratase, “esa pretensión es ilusoria y, por otra parte, estéril, porque —como ya se ha indicado— el ser humano se distingue realmente de la esencia del hombre”²⁴. En efecto, por muchas y singulares acciones que la persona humana ejerza, ninguna de éstas, ni la totalidad de ellas, se puede identificar con la persona que se es, sencillamente porque el obrar sigue al ser, depende de él y tiene a él como fin. La autorrealización es, además, contraria a la *esperanza*, sencillamente porque supone que uno se lo debe todo a sí mismo y que el destinatario de las propias acciones humanas es uno mismo (en rigor, una nueva idolatría), de modo que, en vez de abrirse al crecimiento personal irrestricto, se cierra de antemano a él. Además, dados los vientos que soplan, no se puede asegurar que todos los hombres estén dispuestos a asumir la vertiginosa tarea de la autorrealización. En efecto, para la gran mayoría, este trabajo seguramente constituye más una pesada carga que un reto positivo. Tal vez hoy sea más difícil esa rara empresa, porque ésta comporta una indudable y severa disciplina, mientras que lo que caracteriza a buena parte de nuestra sociedad es una vida discontinua, no excesivamente esforzada y conformada por diversos segmentos difícilmente aunables.

Por otra parte, la expresión “ser fiel a sí mismo” niega también la esperanza del ser personal humano. En efecto, la fidelidad es siempre respecto de personas, pero distintas a la que uno es (la lealtad, en cambio, lo es respecto de cosas). Uno no puede tomarse a “sí mismo” como objeto de fidelidad, pues desconoce en buena medida el propio sentido de su ser personal. Siempre nos alcanzamos a conocer poco. Quien dice saber quién es, no sabe lo que dice. De manera que el “sí mismo” al que pretende ser fiel no es la persona que es, sino la *idea* o proyecto de *yo* que uno se ha trazado de sí mismo; un macroproyecto que acaba tamizando o barnizando todas las acciones que uno realiza. Pero ya se ha indicado que el *yo* pensado no piensa, es decir, ese *yo* no es real, sino precisamente *ideal*. Ser fiel a una idea es vana fidelidad, porque la fidelidad, también se ha dicho, es respecto de personas, y una idea no lo es.

Si la esperanza lo es respecto de personas distintas, se comprende por qué actitudes como la falta de fidelidad matrimonial, la carencia de hijos, la ausencia de ofrecimiento de nuestro trabajo a otras personas, etc., son muestras de desesperanza. Por lo demás, no somos fieles a los demás porque conocemos enteramente su ser personal, asunto imposible, sino porque los demás *aceptan* nuestro ser personal. *Aceptar es amar*. De manera que el amar personal arrastra tras sí el conocer y la esperanza. También por eso la esperanza personal humana se predica sobre todo respecto de Dios, porque él nos ha amado primero²⁵, nos conoce enteramente, y sabe a qué ésta llamado nuestro ser personal²⁶.

3. Filosofía y esperanza

En suma, pesa en exceso en nuestra vida el *instante* y nuestro propio *yo* y, en consecuencia, nos mueven poco, no sólo los grandes ideales a largo plazo, sino, sobre todo, las demás personas. De manera que nuestro optimismo y esperanza persona-

²⁴ L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I, ed. cit., pág. 126. Y más adelante añade: “Si el hombre es inicialmente potencial, su realidad se logra por un proceso de autorrealización. Ello equivale a atribuir al operar humano una tarea agobiante y, por otra parte, innecesaria y de corto alcance. Si, por el contrario, se sostiene que el ser humano es realmente distinto de su perfección esencial —en la que se incluye su dotación natural—, no hace falta acudir a la noción de autorrealización. La distinción real entre esencia y ser comporta que el hombre no se autorrealiza esencialmente, pero sí algo muy importante, a saber, que su esencia es el perfeccionamiento de su naturaleza según los hábitos. Para que se autorrealizara, haría falta que su dotación natural fuese un logro terminalmente idéntico con su ser, a partir de una indeterminación o potencialidad inicial. Esta identificación, que es completamente incorrecta en teología —pues Dios es la Identidad Originaria—, tampoco es aplicable al hombre”, *Ibid.*, pág. 147.

²⁵ Cfr. I Jn, cap. 4, vs. 10.

²⁶ Pieper parece vislumbrar este punto cuando escribe que “el *Dasein* (hombre) mismo posee la forma estructural de la esperanza”, “*Hoffnung und Geschichte*”, Cartell Rupert Mayer (ed.), en *Mitteilungsblatt*, 8 (1975), pág. 14. Cfr. al respecto: B. N., Schumacher, *Una filosofía de la esperanza*, Eunsá, Pamplona, 2005.

les son endeble. La meta y cima de la existencia humana la solemos colocar demasiado cerca. Tal vez esta nota sea definitiva de nuestra situación humana, no sólo bien descrita, sino también asumida por una filosofía a la que se ha dado en llamar *postmoderna*, pues cuando la persona humana pierde su norte y su rumbo decidido para alcanzarlo, se encuentra entre una maraña de espejos culturales que remiten unos a otros en un laberinto sin fin y sin posibilidad de salida.

La pérdida del sentido del futuro no manifiesta sólo una debilidad de la *voluntad*, que se encuentra falta de virtudes (fortaleza, paciencia, etc.), sino también una debilidad en el *acto de ser humano*, es decir, una pérdida del *sentido personal*. De esa situación no mana la *alegría personal*, pues ésta no es un mero “estado de ánimo”, sino el *estado del ser personal esperanzado*. Y, como sentencia el crítico castellano, “entre las desventuras, ninguna hay mayor que falta de alegría”²⁷. Ante de pérdida del sentido personal, la filosofía postmoderna nos aconseja la negación del propio yo, del *sujeto*. Si no se es un yo, parece que el problema queda resuelto, pues ya no hay que buscar ser nadie. Como se ve, tras afirmar la filosofía moderna la idea del yo, al notar que de ese modo no se alcanza a saber quién se es, se pasa en la contemporánea a su negación completa²⁸. En cualquier caso, ni una ni otra hipótesis son correctas, pues tanto la afirmación como la negación del yo versan sobre una *idea*, no sobre la realidad del ser personal. Son dos salidas en falso que desesperan de alcanzar la persona.

Cabe notar asimismo en nuestra sociedad una actitud práctica que provoca la pérdida de la esperanza de alcanzar ser un yo: la búsqueda del placer: el impudor²⁹. En efecto, éste no dice relación al futuro, sino al presente, y en éste uno se comprende sólo en la medida de su cuerpo. Es más, el abuso del placer en el presente compromete su propia adquisición en el futuro. Pero esa actitud, lo que más compromete del futuro es la esperanza, pues ¿en quién esperar cuando el cuerpo, en el que reside el placer sensual, y en el que se ha puesto la confianza, el sentido, se debilita, envejezca, enferme o muera?

Y es que la libertad personal humana y la esperanza no están hechas ni para lo inferior a ellas, el mundo, la cultura, el cuerpo, el trabajo, etc., ni para ellas mismas, sino para lo superior. En efecto, la libertad humana sólo puede ser aceptada irrestrictamente por Dios, porque respecto de ninguna otra realidad se puede emplear enteramente. Si la esperanza está vinculada a libertad personal, eso indica que la esperanza, en rigor, sólo puede tener como tema a Dios, tesis, por lo demás, netamente clásica³⁰. En suma, la esperanza personal humana orienta hacia más allá del tiempo y, por eso, permite mejorar el tiempo presente de cara a un tiempo histórico futuro mejor. Con todo, la esperanza humana no es infalible, precisamente porque está transida de libertad personal humana. Es más, sin la apertura a su norte, Dios, tiene demasiados motivos para ser falible. Por eso, ni la libertad ni la esperanza humana son explicables en solitario.

Por lo demás, la falta de esperanza es negativa para el mismo quehacer filosófico, pues es sabido que éste se inicia con la *admiración*, puerta que abre a la esperanza. En cambio, pactar con lo dado es sustituir la filosofía por el mito, actitud no sólo prefilosófica sino netamente actual, es decir, postfilosófica; también es ceder a la perplejidad ante la imposibilidad del autoconocimiento, actitud que favorece la desilusión³¹. En definitiva, hay que corregir la visión filosófica postmoderna porque no es esperanzada y, asimismo, hay que corregir la visión filosófica clásica, porque lo es poco, ya que explica la esperanza como el paso de la *potencia* al *acto*, a saber, de la potencia de la voluntad a su actualización virtuosa. Pero la esperanza personal no es el paso de una potencia al acto, sino un cambio en el *acto de ser personal*³², que

²⁷ *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, Barcelona, Anthropos, 1999, pág. 11.

²⁸ Cfr. G., Vattimo, *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, traducción de Juan Carlos Gentile Vitale, Paidós, Barcelona, 2ª ed., 1992.

²⁹ Cfr. J., Choza, *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo*, Eunsa, Pamplona, 1980.

³⁰ “Ultima nostra beatitudo in solo Deo est; in quo etiam solo spes hominis debet poni”, Tomás de Aquino, S. C. *Gentes*, lib. IV, cap. 7, n. 21.

³¹ Cfr. J.-F., Lyotard, *Misère de la philosophie*, Galilée, París, 2000.

³² Cfr. L. Polo, “La esperanza”, en *Scripta Theologica*, (1998), pág. 157-64.

no es todavía el ser que será; el paso de su actual estado a su *elevación*. Pero si ese *será* lo es respecto de Dios y éste es irrestricto, la progresiva elevación del acto de ser personal humano, ahora y después, está justificada. Por tanto, la supuesta identidad personal humana carece de sentido.

El *para* del ser humano es un *futuro* imposible de devenir pasado. Es claro que ese futuro sólo puede ser *personal*. Cuando eso se olvida, o bien adquiere protagonismo el *pasado*, y así se vuelve a postular el mito del eterno retorno (no es de extrañar que los pensadores postmodernos tengan a Nietzsche como fuente de inspiración); o bien se da primacía al presente (en esta tesis, Hegel es más radical que ciertas corrientes de pensamiento actuales); o bien se acaba teniendo una concepción temporalista del hombre (Marx, Dilthey, Heidegger, etc.). Todas esas visiones son sustitutos modernos de la inmortalidad clásica. Pero ninguna de esas hipótesis es capaz de rebatir aquella tesis. Con todo, también la clásica es una noción matizable, porque, en rigor, la persona humana es más que inmortal o sucesiva, pues si su libertad y esperanza miran al eterno, es *eternizable*.

Juan Fernando Sellés
Dpto. de Filosofía.
Facultad de Filosofía y Letras.
Universidad de Navarra
jfselles@unav.es