

LA ESPERANZA DE LA RAZÓN

Jean Ladrière

¿Podemos pensar filosóficamente la esperanza?

El título de la presente comunicación tiene forma de pregunta. Es decir, expresa una perplejidad. No es de ningún modo seguro que el desarrollo de la pregunta pueda contribuir a superar la perplejidad. Pero podría al menos tratar de esclarecer su significación. La pregunta planteada tiene un presupuesto, a saber, que es pertinente, es decir, que no es absurdo a priori, pensar que sea posible fundar filosóficamente una esperanza. Lo que se puede intentar hacer sin salir del cuadro de lo filosóficamente razonable, es tratar de precisar lo que hace que una posibilidad tal no sea un no-sentido, y que entonces el presupuesto de la pregunta planteada sea aceptable, y por eso, que la pregunta misma sea una pregunta con sentido. Puede ser que una precisión semejante, si es posible darla, sea capaz de aportar al menos algunas indicaciones en cuanto a la manera de elaborar una respuesta a la pregunta.

Los dos términos que codeterminan la significación de la pregunta, si ésta tiene alguna, son los términos “fundar filosóficamente” y “esperanza”. Lo que constituye propiamente hablando la pregunta como pregunta es, en suma, la perplejidad relativa a la compatibilidad de los dos términos. El más determinante - porque aparentemente más extraño en un contexto en el que se trata de fundación filosófica- es el término “esperanza”. Para que la pregunta pueda ser aceptada, es necesario que este término sea ya comprendido de una cierta manera, antes mismo que podamos eventualmente precisar de qué naturaleza es la esperanza acerca de la cual nos preguntamos. Este sentido previo debe al menos ponernos en la vía de una tal precisión. La pregunta utiliza muy oportunamente el artículo indefinido: evoca “*una* esperanza” no simplemente “la esperanza”. Para determinar de qué esperanza podría tratarse, es necesario comenzar por orientarse a partir de una comprensión del término “esperanza” considerado independientemente del contexto filosófico en el que se ubica la pregunta.

Ahora bien, ocurre que este término es utilizado en el lenguaje ordinario en una multitud de circunstancias, la mayor parte de las cuales son de una vanalidad extrema, pero otras, por el contrario, están cargadas de gravedad: “Espero que mañana haga buen tiempo”, “Espero que él será fiel a su promesa”, “Esperamos ganar las próximas elecciones”, “Yo espero que él no sea elegido”, “El gobierno espera poder reducir la deuda pública”, “La comunidad científica esperaba que la energía nuclear no fuera utilizada con fines militares”, “Esperamos días mejores”, “El proyecto es riesgoso, pero siempre podemos esperar”, “Ahora, ya no hay nada que esperar”, etc.

En todos estos casos y en muchos otros análogos, se trata de una expectativa en contexto de incertidumbre, pero de una expectativa cualificada, en el sentido que aparece envuelta en el deseo de que las cosas pasen de una cierta manera, y que implica una especie de apuesta sobre el curso de las cosas, del que se prevé que será en efecto conforme a ese deseo. En ciertos casos, la incertidumbre se refiere a la naturaleza, en tanto que ésta es relativamente imprevisible. No podemos hacer objeto de una esperanza un acontecimiento cuyo acaecimiento es seguro. ¿Es que hay algún sentido en decir “Espero que el sol saldrá mañana?” Sí, sin duda, si se es marcadamente poperiano, y si se considera que la proposición “El sol sale cada mañana” es falsable. Parece sin embargo razonable actuar como si no lo fuera. La práctica cotidiana no puede permitirse demasiados escrúpulos epistemológicos. En otros casos la incertidumbre se refiere a esa segunda naturaleza que es el producto de las interacciones entre voluntades humanas. El curso de las cosas humanas depende de tantos factores que resulta ampliamente imprevisible y que lo que ocurre aparece como atribuible a un destino, que puede ser feliz o desdichado, pero sin que se lo pueda influenciar de ninguna manera. En un tercer tipo de caso, la incertidumbre se refiere directamente al comportamiento futuro de un agente humano determinado, individual o colectivo, más exactamente, acerca de decisiones puntuales sobre las cuales no se tiene ningún poder (como en el ejemplo de la esperanza de los científicos).

En los diferentes contextos de uso a los que nos hemos referido, la esperanza es una actitud que se relaciona con lo que hay de incierto en el futuro. Pero es necesario precisar que se trata cada vez de un futuro relativamente circunscripto y par-

cialmente ya predeterminado, que la incertidumbre no es entonces total. ¿Tendría algún sentido hablar de esperanza en relación a un futuro tan lejano que no tuviera prácticamente ninguna conexión con el presente y fuera por ello totalmente imprevisible? Por ejemplo, tendría algún sentido decir “Espero que durante un millón de años disfrutemos aún de un clima templado?”. Curiosamente, si se puede decir algo acerca de un futuro muy lejano, es sobre la base de predicciones de carácter científico, a propósito de las cuales la esperanza no tiene nada que hacer. En la medida en que no controlamos todos los parámetros, las previsiones son solamente conjeturales. En el mejor de los casos, proponen un cierto número de escenarios posibles. Como no sabemos cuál de esos escenarios se producirá efectivamente, podemos decir con sentido: “Espero que será uno en que el clima permanezca templado”, pero una proposición de este tipo se apoya sobre predicciones que están construídas sobre la base de un saber actual, de manera que establecen un lazo entre la situación presente del locutor y el futuro que éste evoca.

De modo general, no podemos emplear con sentido el operador proposicional “Yo espero” sino en contextos en que estamos de una cierta manera implicados en la situación descrita por la proposición que sigue a este operador. No puedo estar implicado en una situación si no tengo con ella una conexión que la hace contribuir, en tanto que por venir, a afectar mi vida en su presente. Yo estoy implicado en una situación futura, no, propiamente hablando, por la situación considerada en sí misma, sino por la repercusión esperada de esta situación en mi presente, por la manera según la cual, desde mi punto de vista actual, ella va a marcar este presente, de modo positivo o negativo. La esperanza implica una cierta forma de elección: en ese futuro incierto en que se perfilan diversos posibles, elijo el acontecimiento del que, desde aquí donde estoy, puedo conjeturar que repercutirá de manera favorable sobre el curso de mi existencia. Entonces, esta conjetura se inscribe en el presente de la esperanza, contribuye a dar al “ahora” su coloración singular y a codeterminar su campo de posibilidades.

Pero ocurre que este término “esperanza” ha sido utilizado en el lenguaje religioso, más precisamente en el lenguaje religioso cristiano, en cuyo contexto tiene

una función fundamental. De modo general, designa, en este contexto, una actitud del alma que está en relación estrecha con la idea de salvación. Se espera una salvación y esta espera es, de algún modo, una espera sostenida por un compromiso radical, en el cual se juega el destino de una existencia. Es este compromiso en relación a la salvación lo que viene a expresar aquí el término “esperanza”. La esperanza cristiana, más específicamente, es esencialmente relativa a una perspectiva escatológica. Es, muy exactamente, “la espera de los bienes escatológicos”¹. Estos bienes son descritos por medio de diferentes expresiones, que nos permiten aprehender su significación a través de lo que se podría llamar su intersignificancia². Así, en las Epístolas de San Pablo se encuentran, asociadas a la “esperanza”, las expresiones “gloria de Dios” (Nosotros nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios”³), “vida eterna” (“con la esperanza de vida eterna, prometida desde toda la eternidad por Dios que no miente”⁴), “herencia de los santos” (el Espíritu de sabiduría y de revelación, don de Dios) iluminando los ojos de vuestro corazón para que conozcáis cuál es la esperanza a la que habéis sido llamados por El; cuál la riqueza de la gloria otorgada por El en herencia a los santos”⁵). En la enseñanza de San Pablo, esta perspectiva escatológica engloba la creación toda entera, según el célebre texto de la Epístola a los Romanos, que recordaremos aquí en su totalidad : “Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación

¹La Biblia de Jerusalen, Nueva Edición, Paris, Cerf, 1973. p. 1631, nota d (para la Epístola a los Romanos, 5,2).

² La palabra que emplea Ladrrière es "intersignifiante", neologismo que optamos por traducir literalmente. (nota del traductor).

³ Romanos 5,2. Ladrrière cita los textos bíblicos de la mencionada edición de la Biblia de Jerusalén. Nosotros seguiremos la traducción de la edición española de Desclée de Brouwer, 1975.

⁴ Tit 1,2.

⁵Ef 1, 18.

entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es en esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia.”⁶

Esta esperanza está fundada directamente en Dios, en su amor, su llamado, su poder, su veracidad, su fidelidad. “Si somos infieles, El permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo” escribe San Pablo⁷. Y ella procede del Espíritu Santo, que es “el don escatológico por excelencia, poseído ya parcialmente”, como lo recuerda el comentario de la Biblia de Jerusalén a la Epístola a los Romanos⁸. “Y la esperanza no falla, leemos en esta epístola, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado”⁹.

La esperanza se refiere a bienes por venir. Pero que son de una cierta manera ya presentes. El Reino esperado está entre nosotros, el Espíritu Santo nos ha sido ya enviado, la salvación ya nos ha sido otorgada. Sólo que lo que está presente de este modo no es directamente visible, el tiempo del cumplimiento de las promesas ha llegado, pero este cumplimiento no es perceptible sino a través de los signos que nos han sido dados. Y para leer la significación auténtica de estos signos se necesitan los ojos de la fe, que nos hacen ver, aunque sólo en enigmas. “Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido”, nos dice San Pablo¹⁰.

Entre este sentido escatológico de la esperanza y la modesta esperanza de la vida cotidiana hay un abismo, que según la Escritura sólo el don del Espíritu puede hacernos franquear. Pero no es por azar que la Escritura ha retomado el término “esperanza” para evocar la espera escatológica. El funcionamiento semántico de este

⁶ Rom 8, 19-25.

⁷ II Tim. 2,13.

⁸ Página 1631, nota d, en nuestra edición p. 1615, nota 5,2 b.

⁹ Rom 5,5.

¹⁰ I Cor 13, 12.

término se presta a una transposición analógica que autoriza el uso que han hecho de él los autores del Nuevo Testamento. Lo que sostiene esta transposición, es la estructura de la experiencia a la cual nos envía el término “esperanza”. Ya en el uso más profano y vanal, se evoca una postura del alma que le hace anticipar un estado de cosas por venir, y por el cual ella elige aquel de entre los diferentes posibles que considera el más favorable, y pone su confianza en otro, ya sea la naturaleza o el destino, del que depende lo que ocurrirá, para que él haga acontecer precisamente el posible elegido. Pero para que sobre esta estructura pueda constituirse el concepto propiamente escriturario de esperanza, se necesita lo que se podría llamar la apertura de un campo escatológico, que es distinto del campo de anticipación en el que funcionan las formas familiares de nuestras esperanzas de todos los días.

La constitución de un tal campo se apoya sobre la dimensión de historicidad que pertenece por esencia a la existencia humana y en virtud de la cual esta existencia es capaz, en su presente, de mantenerse en relación con lo que no es aún, de inscribir ya, de una cierta manera, por la anticipación, lo que está por venir en la efectividad de lo que ya es. El campo escatológico se constituye por la introducción, en la estructura de la anticipación, de un término que modifica profundamente su alcance sustituyendo a lo indeterminado de lo que es solamente el lugar, en sí mismo sin contenido, de eventos posibles, la determinación de una acontecionalidad que refluye sobre la totalidad de la dimensión de la historicidad y le da como el cumplimiento y la concreción de una efectividad en vías de instauración. Dos rasgos caracterizan esta historicidad escatológica. Por una parte, está atravesada por una tensión que orienta todo su desarrollo hacia un término último, un momento de cumplimiento: los últimos tiempos, el ésjaton. Y por otra parte, hay un reflujo del por-venir sobre el presente, y por eso una cierta contemporaneidad del ésjaton y de lo actual. Esto sugiere que el ésjaton no es pura y simplemente un “después”, sino una especie de presente que acompaña el devenir. Para emplear una imagen geométrica, se podría decir que la presencia del ésjaton es la de un por-venir que es perpendicular a la historia efectiva.

Pero aquí se trata de la posibilidad de fundar filosóficamente una esperanza. A priori se puede pensar, ya sea en una esperanza que es exterior a la filosofía, y que ésta percibiría desde su punto de vista particular, ya sea en una esperanza interior a la filosofía. Si se trata de una esperanza exterior a la filosofía, hay que distinguir el caso de una esperanza cuyo objeto se encuentra a una distancia finita, en la efectividad histórica, del caso de una esperanza de naturaleza escatológica. En el primer caso, “fundar” la esperanza en cuestión significaría determinar las condiciones que vuelven razonable una conducta basada en una cierta estimación relativa a una situación futura. La esperanza se reduce aquí a una cierta hipótesis sobre el futuro y el fundamento no es otra cosa que una evaluación del valor de esta hipótesis. En el segundo caso la filosofía puede analizar la esperanza en lo referente a su estructura y caracterizar el modo de historicidad que aquella pone en juego. Pero, en la imposibilidad de poder pronunciarse sobre la significación de la relación a un “ésjaton” que, por definición, le es exterior, la filosofía no podrá verdaderamente juzgar la esperanza de que se trata. Y si “fundar” es de cierta manera justificar, no podrá fundarla.

Pero es muy diferente si el objeto de la esperanza es interior a la filosofía. El objeto de una tal esperanza podría ser la filosofía misma o un asunto del que la filosofía tuviera que encargarse. Ahora bien, existe un asunto de este género, que engloba por lo demás a la filosofía misma: es lo que la tradición filosófica ha llamado “la razón”. Esta está en juego en tanto que es proyecto de sí misma. Y este proyecto no es un simple plan de acción, referido a un término ubicado a una distancia finita. Es una especie de anticipación que tiene la naturaleza de una esperanza. Hay por otra parte una analogía entre esta esperanza que es interior a la razón y la esperanza religiosa de la que hablamos más arriba, en el sentido que tanto en una como en otra existe la relación a un ésjaton. La pregunta por la posibilidad de una “fundación” en el sentido de una “justificación”, de una esperanza tal, es una pregunta que pertenece propiamente a la filosofía, en tanto que ésta se comprende a sí misma como reflexión de la razón sobre sí misma. Antes de llegar a esta pregunta por la justificación, hay que tratar de precisar en qué sentido se puede hablar de una esperanza de la razón.

Si se puede hablar de la esperanza a propósito del devenir de la razón, y no simplemente de la realización de un plan, es porque su proyecto no se refiere a un objeto situado a una distancia finita, sino que se inscribe en un campo escatológico. No se trata del campo escatológico de la teología cristiana, evidentemente, pero existe una analogía estructural entre los dos. Es por otra parte muy posible que la forma de historicidad escatológica propia de la razón sea una condición de receptividad en relación a la constitución del campo escatológico propio de la teología cristiana. Lo que constituye esta analogía, es que en los dos casos encontramos el dato de un término que tiene el carácter de algo último y la contemporaneidad de ese término con la eficacia del presente. Lo que puede volver legítima una interpretación tal del devenir de la razón, no puede ser sino la razón misma, analizando su propio funcionamiento.

La razón se acompaña, en su autoconstrucción, de una cierta comprensión de sí misma, fundada no en una eventual intuición de su esencia, sino en el análisis de sus productos, en tanto que éstos vuelven manifiestos sus poderes. La razón se descubre a sí mismo en lo que hace. Y en la medida en que, en sus productos, se transforma en objeto de sí misma, se puede decir que se descubre en sus objetivaciones. Ahora bien, éstas contribuyen a la constitución de un dominio exterior a la razón como poder, pero en el cual la razón puede enteramente reconocerse: es el dominio de la racionalidad. Este está constituido por las obras de la razón teórica, es decir del saber objetivado, en el que intenta decirse la comprensión según la razón, y por las obras de la razón práctica, a saber las instituciones en las cuales la razón trata de proyectarse.

Este dominio de la racionalidad está animado por una dialéctica interna: el funcionamiento de las objetividades constituidas hace aparecer ciertos bloqueos, que parecen limitarle momentáneamente las posibilidades operatorias. La reactivación de este funcionamiento requiere nuevas iniciativas, que deben venir de la razón como poder -lo que se podría llamar en este contexto razón subjetiva, para distinguirla de la razón objetivada- y estas iniciativas se traducen en una extensión de las posibilidades operatorias y en la construcción de nuevas objetividades, que a su vez harán aparecer

nuevos bloqueos, y así sucesivamente. El procedimiento de extensión de un campo operatorio en matemáticas constituye un ejemplo particularmente esclarecedor de esta dialéctica. Así, la investigación de las soluciones racionales de las ecuaciones algebraicas conduce a bloqueos, desde el momento que, por ejemplo, nos vemos conducidos a aplicar la operación “raíz cuadrada de” a una expresión negativa. Este género de bloqueo ha podido ser superado gracias a la introducción de los llamados números complejos, que se pueden construir sistemáticamente a partir de la posición de una entidad nueva, la unidad llamada imaginaria, nombrada i , que se define como el número cuyo cuadrado es -1 . Se introducen entonces los números complejos como expresiones del tipo $a+bi$, donde a y b son números racionales, y se introducen reglas que permiten practicar operaciones algebraicas fundamentales sobre estos números. Se obtiene así una generalización de la noción de número y una extensión del dominio sobre el que pueden actuar las operaciones algebraicas. Este procedimiento puede continuarse mediante la creación de extensiones cada vez más vastas.

El momento crucial, en esta dialéctica, es el de la iniciativa, en tanto que implica la invención de nuevas posibilidades operatorias, de nuevos métodos y de nuevos conceptos. ¿Por qué no aceptar simplemente los bloqueos, como hechos de naturaleza, que no se pueden eludir? ¿Y cómo dar cuenta de lo que hay de creativo en la invención? El caso de las extensiones operatorias es ejemplar. En la operación hay dos aspectos: el operador explícito y la intención operatoria. Ahora bien la intención desborda las posibilidades del operador. Este excedente que comporta la intención se traduce en el recurso a un criterio de uniformización: se trata de hacer posible la operación en todos los casos, aún allí donde hay bloqueo. Es en vistas de satisfacer este criterio que interviene la invención. Esta se apoya sobre el dominio efectivamente disponible. De este modo, en el caso elemental de la inversión de la adhesión, el dominio disponible es el de los números enteros positivos. La sustracción de X a Y no es posible cuando Y es mayor que X . Pero la intención operatoria abre un dominio presuntivo, en relación al cual la inversión de la adhesión debe ser siempre posible. El problema de la invención consiste en dar un cumplimiento efectivo a este dominio presuntivo. En el ejemplo invocado lo que responde al problema es la in-

troducción de los enteros negativos. De modo general la intención está guiada por el modelo que le provee el dominio disponible. Es dejándose introducir por la manera según la cual la operación actúa sobre el dominio disponible que la iniciativa define los nuevos objetos que harán que la operación sea realizable en todas partes.

Si tal camino puede ser en efecto realizado, es porque la intención operatoria sobrepasa la efectividad y la prolonga de alguna manera en un campo de virtualidades que la invención vuelve efectivo proyectando en objetividades las posibilidades inscritas en los operadores explícitos cuyo funcionamiento es ya conocido. Ahora bien, lo que da a la intención operatoria esta capacidad es que ella es una intención por la cual las operaciones efectivas son puestas en relación con un campo de posibilidades operatorias que es más vasto que el dominio disponible en el cual actúan los operadores explícitos. La extensión del dominio disponible es la transformación en dominio de efectividad de una parte del campo de virtualidades al que se dirige la intención. En el ejemplo de los números negativos, se partía de una operación, la adhesión, que da una representación de los procesos de agregación. Haciendo posible de manera uniforme la operación inversa, la introducción de los números negativos permite dar a la sustracción un estatuto de alguna manera simétrico al de la adhesión y hacer de él una representación de los procesos de supresión.

Ahora bien, ese proceso de extensión de los campos operatorios por transformación de lo virtual en efectividad, reacciona sobre la manera como la razón se percibe a sí misma y como mide sus poderes. Estos procesos efectivos se perfilan siempre sobre campos de posibilidades que ellos mismas suscitan por su extensibilidad. En relación a las objetividades efectivas estos campos tienen el estatuto de horizontes. Pero si es verdad que, en relación a una operación dada, el horizonte de posibilidades se define de modo preciso a partir del funcionamiento de esta operación y de las prolongaciones que ella indica, este mismo horizonte se inscribe en horizontes más amplios, cada uno de los cuales contribuye a constituir el sentido de la operación inicial. De grado en grado, la adhesión, por ejemplo, toma sentido en relación al proyecto de la teoría de los números, que a su vez toma sentido en relación al proyecto de las matemáticas, que por su parte se inscribe en el proyecto general de la

razón teórica. Existe de este modo para cada operación, un ajuste de horizontes en favor del cual las virtualidades contenidas en un campo operatorio dado aparecen en perspectivas cada vez más vastas. El trabajo de la razón está atravesado, en definitiva, por una intención fundamental que lo refiere a un horizonte englobante que da significación a toda la empresa de instauración de la racionalidad.

Este horizonte ha sido caracterizado tradicionalmente por medio de ideas trascendentales de lo verdadero y del bien, que evocan a su vez ciertos principios reguladores, en relación a los cuales se define el doble deber de la razón, en su uso teórico y en su uso práctico, y ciertos estados de cosas a instaurar. De este modo, su estatuto es ambigüo, pero lo es significativamente. Por un lado, se trata de una norma, en relación a la cual debe juzgarse la calidad de una obra o de una institución. Por el otro, se trata de una realidad de algún modo sustancial: la verdad, revelándose en sí misma, en el estatuto de efectividad que se muestra ya en las obras en las cuales se mediatiza, y del mismo modo el bien, revelándose en sí mismo, en el estatuto de efectividad que se muestra ya en las instituciones en las cuales se mediatiza, como mundo moral según la expresión kantiana. Ni lo verdadero ni el bien son sin embargo dados en persona: son solamente objeto de una intención, como constituyendo un horizonte. No sabemos de modo preciso lo que implican en definitiva las exigencias que ellos comportan. No podemos tener saber relativamente preciso sino de lo que se muestra efectivamente. Pero en su relación al horizonte la intención de la razón sobrepasa lo que se muestra efectivamente. Ella es efectivamente revelante, pero solamente en tanto que intención. Se podría citar aquí el texto que figura al comienzo de la primera sección del "Canon de la razón pura": "Por inclinación de su naturaleza, la razón es impulsada a ir más allá del uso empírico, a arriesgarse más allá de los últimos confines de todo conocimiento en un uso puro y mediante meras ideas, y no halla sosiego hasta que, después de haber completado su ciclo, se encuentra en un todo sistemático absoluto"¹¹.

¹¹La versión francesa, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, editada por Puf, 1944, p. 593, que utiliza Ladrière dice: "La raison est poussée par un penchant de sa nature à sortir de l'expérience, pour s'élancer, dans un usage pur et à l'aide de simples idées, jusqu'aux extrêmes limites de toute connaissance".

De este modo, por un lado el horizonte de la razón está presente como cualidad, visible en las obras y las instituciones, por el otro, está presente como sobrepasando toda realización y únicamente siempre como por venir. Pero aún en tanto que está solamente por venir, de todos modos, es por mediación de las objetividades en las que se refracta, que ese horizonte se anuncia. En relación a estas mediaciones es una suerte de pleroma, un acabamiento, un cumplimiento de lo que no era, en la efectividad, sino esbozo, prefiguración, signo, premisa, lejano comienzo. En tanto que tal, tiene el estatuto de un término, que no es simplemente un momento que viene a continuación de todos los otros, sino un momento que es el sentido o la verdad de todos los otros. Y se lo podría designar con todo derecho con el término de telos. Es el término que emplea Husserl cuando habla, al final de la *Krisis*, del “telos apodíctico” de la razón¹². Pero no se trata del telos en el sentido de una ley inmanente de crecimiento, o simplemente en el sentido del último elemento de una construcción.

Aunque actuando en el presente, esta realidad por venir permanece indeterminada. Funda una exigencia, pero no a la manera de un plan que hay que realizar. Si tiene eficacia sobre lo actual, es solamente en tanto que intención. Y en tanto que tal no está asegurada como lo están las obras, en las cuales se refracta la virtud del “telos”. Estas obras, por sí mismas, no son suficientes para garantizar el movimiento efectivo hacia un cumplimiento. Este cumplimiento puede ser concebido como una manifestación sin reserva, apoyándonos en el modelo de una manifestación que permanece enigmática. Pero para pasar de un modelo tal al “sin reserva” de una manifestación integral, es necesaria una metamorfosis. El modo de manifestación del “telos” debe ser de otra naturaleza que el modo de manifestación de las obras. Se podría decir que el “telos” como cumplimiento, es la presencia “en persona” de lo que se anuncia en la intención del horizonte. Se podría decir también que esta pre-

ce, et à ne trouver de repos que dans l'achèvement de son cercle dans un tout systématique subsistant par lui-même”. Nosotros empleamos la traducción de José de Perojo y José Rovira Armengol, ed.Orbis, 1984. p.483.

¹² E.Husserl. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad.G.Granel, Paris, Ed. Gallimard, 1976,p.305.

sencia debe tener la concreción que pertenece a la efectividad de las obras. El “telos” de la razón es así de cierto modo una obra última, no superable, pero al mismo tiempo es lo que, presente en toda obra, está más allá de todas las obras.

Se podría tratar de representar a la vez todos estos caracteres en la idea de “lo último”. Lo último es lo que acaba, como un término, pero en tanto no homogéneo a los momentos intermediarios que conducen al acabamiento. Está a la vez presente y más allá de la presencia, contemporáneo y siempre esperado, activo en el presente, a la manera de un “telos”, no sin embargo como un simple punto de atracción, sino como un inspirador, suscitando la invención, abriendo horizontes intermediarios, dando sentido a todo lo que se prepara en el campo de la efectividad. No parece inapropiado utilizar, para evocar todo esto, el término de “ésjaton” más bien que el de “telos”, según la imagen a la que hicimos referencia más arriba.

Si se puede caracterizar así la historicidad específica de la razón debemos preguntarnos cómo caracterizar la relación de la razón a su “ésjaton”, o aún cómo pensar la presencia de este “ésjaton” a la actualidad del trabajo de la razón. Es aquí que puede intervenir el término de “esperanza”. El “ésjaton” de la razón se da a su presente como algo que se puede esperar. En este término se evocan a la vez la espera, la incertidumbre y la confianza, por virtud de las cuales la razón que actúa está siempre por delante de sí misma, en esta tensión que la lleva hacia la integralidad de su manifestación.

¿Cuál es entonces el sustento de esta esperanza de hallar un fundamento? ¿Cómo la filosofía podría justificar a sus propios ojos la esperanza de la razón? En primer lugar hay que precisar que si hay una esperanza de la razón, no es en el sentido de una actitud puramente voluntarista. Sino que ella se inscribe en la estructura misma de la razón, en tanto que la razón es esta facultad que nos lleva más allá de lo inmediato, hacia lo indeterminado de un “telos” que es también un “ésjaton”. Lo que depende de la actitud reflexiva y voluntaria es la posibilidad de ratificar lo que pertenece de este modo a la constitución de la razón o de rechazarlo como ilusorio. Pero hay ya una ratificación implícita por parte de la razón de la esperanza que porta en sí misma, cada vez que, en la iniciativa creadora, ella hace fondo sobre sus pro-

pios poderes. Pertenece a la reflexión la tarea de ratificar explícitamente esta ratificación implícita. La cuestión es entonces saber si esta ratificación es razonable. Haciéndose esta pregunta la razón se somete a su propio juicio. Porque si la esperanza de la razón se inscribe en su estatuto constitutivo, ratificarla es, para la razón, ratificar su propia constitución, en suma ratificarse a sí misma.

La pregunta por el fundamento es entonces una pregunta que concierne al ser mismo de la razón: ¿es ella en totalidad ilusión?, ¿tiene razón o no de querer su propio ser? Formulada así, la pregunta compromete una especie de apuesta de la razón sobre sí misma, y por eso en definitiva, sobre la constitución de las cosas en general. Hay una especie de confianza espontánea de la razón en sí misma, que es, en efecto, en tanto que espontánea, más bien del orden de la apuesta que de lo demostrado. Pero esta apuesta puede justificarse reflexivamente a través del develamiento de lo que se podría llamar la fiabilidad del ser. La razón se hace manifiesta en el descubrimiento, dentro de la constitución de las cosas, de lo que en ellas se significa de la fuerza presentante que las habita. Reencontramos aquí la idea clásica de la conexión entre el ser y el bien.

La intención del existir puro es la intención del momento, en el acontecimiento de la aparición delimitadora que produce el existente finito, de la auto-posición absoluta. Pero es siempre a través del existir del existente finito que esta intención puede efectuarse, a través por eso de una existencia que es afectada indefectiblemente por la determinación. En la medida en que ésta es así afectada, el existir no es igual al de la auto-posición absoluta, aún si ésta se perfila como en el infinito de la perspectiva en la cual el existente finito aparece en tanto que existente. Esta no-igualdad es una distancia. Es a favor de esta distancia, precisamente, que la existencia finita, en tanto que separándose del existir puro, puede constituirse como existencia propia del existente finito.

* * *

Nos limitaremos aquí a esbozar el esquema de una reflexión que podría hacer justicia a la esperanza de la razón, a partir de esta idea de la fiabilidad del ser y en primer lugar de la razón en su uso teórico. Para que un saber auténtico del mundo sea posible, es necesario que a través de las figuras sucesivas en las cuales éste se manifiesta se deje reconocer una coherencia que permita descifrar su orden inmanente. Para que haya coherencia más bien que caos en un universo marcado por la multiplicidad, la diferencia y el cambio, es necesario que haya entre todos sus constituyentes una interdependencia que haga de ellos una totalidad organizada, y que exista en su devenir un modo de encadenamiento de los momentos que les asegure una continuidad. El esfuerzo de construcción del saber se refiere precisamente a las relaciones que hacen depender las cosas unas de otras, y a las regularidades que restituyen al universo su unidad a través del devenir. Si estas relaciones y estas regularidades se dejan descubrir, sólo puede ser a través del análisis de las determinaciones. Ahora bien, lo que podemos aprehender de la constitución intrínseca de las cosas nos muestra que las determinaciones son reales en tanto que asumidas en un existir propio que no tiene su eficiencia sino del hecho de estar puesto en su singularidad por la presencia auto-retractante en él de un acto de auto-posición absoluta. Si aceptamos, por decir así, esta inhabitación que es al mismo tiempo refracción, separación, posición fuera de sí, el límite de la participación, podremos decir que cada cosa existente, accesible en la experiencia, participa en su existir de la auto-posición absoluta y que sus mismas determinaciones reciben así el sello de una autenticidad radical. La universalidad de la participación confiere a la totalidad de lo manifiesto su unidad y su coherencia, a la vez en tanto que funda una comunidad entre sus constituyentes y en tanto que hace de su existir una duración. Esta condición general que hace de lo manifiesto, propiamente hablando, un mundo, debe encontrar su refracción en las determinaciones que constituyen las figuras de la manifestación. En ellas debe también volverse visible un orden, que da al mundo su inteligibilidad y lo hace accesible al esfuerzo de la comprensión. De este modo, la constitución intrínseca de las cosas hace posible un saber que no es ni una lectura de las esencias puras

ni una visión en Dios, sino un saber de las cosas existentes finitas en tanto que finitas, en su realidad propia y en su contingencia.

Esta misma constitución intrínseca nos asegura, en el caso particular del existente humano, que la acción adquiere su fuerza inaugural, evenemencial, de un acto de existir singular, original, que se presenta en y para sí mismo, que es por esto mismo origen auténtico. Aquella tiene que ser comprendida entonces como responsable en relación a una exigencia que lleva en sí misma, que le pertenece como una dimensión constitutiva, en y por la cual está confiada a sí misma. El existente humano aparece así como el guardián de su propio ser. Y el acto constitutivo de su ser, siendo la huella en él de un acto de auto-posición absoluta, debe compartir su fuerza fundante: la responsabilidad es la reasunción, en la decisión y la creatividad de la acción, de esta fuerza constituyente. El voto de la razón práctica es la expresión de esta estructura, en tanto que lleva en sí, de manera auténtica, la indicación de una tarea. Pero esta tarea no pone solamente en juego la acción como tal, en su singularidad, sino también su relación al mundo: ella se refiere a una realización, en la forma de la instauración de un mundo moral. Para que el voto de la razón práctica no sea en vano, es necesario que la acción pueda inscribir efectivamente su marca en el curso del mundo, que sea posible un acuerdo entre la exigencia que la habita y las condiciones de su efectividad, que dependen de la configuración de las cosas y del devenir del mundo. Lo que puede hacer pensar en esta posibilidad es la condición general de coherencia de la que ya hemos hablado a propósito de la razón teórica, pero en tanto que particularizada por lo que puede ser instaurado por la libertad.

La reflexión sobre la constitución intrínseca de la realidad reúne así en sí misma la reflexión de la esperanza de la razón, aportándole elementos para una mejor comprensión de sus presupuestos y para confortarse en su apuesta.

* * *

Pero hay que volver a la cuestión misma. Lo que puede ser justificado por esta reflexión sobre la fiabilidad del ser, ¿es exactamente una esperanza? Una justifica-

ción como esta vale para la acción, para el trabajo, para el compromiso en todas sus formas. La acción, en tanto que concreta, situada, limitada, queda justificada en la medida en que se abre un futuro con sentido, y en la medida en que ella puede aparecer ante sí misma contribuyendo, en el horizonte de ese porvenir, a su advenimiento. Lo que es objeto de la esperanza es, propiamente hablando, este advenimiento, no el resultado directo de la acción. La confianza que podemos tener en la disponibilidad de un futuro capaz de dar un sentido a la acción, no es lo mismo que esta esperanza. Ahora bien, nada garantiza que tal acción emprendida, que puede ser considerada como dotada de sentido, va efectivamente a contribuir a la realización de lo que se espera. No hay vínculo necesario entre la acción, en tanto que determinada, y lo que, en ella, es solamente objeto de esperanza. Entre la acción y el objeto de su esperanza hay una discontinuidad, que marca precisamente aquello por lo que el ésjaton está más allá de toda inscripción concreta.

Hay una extrañeza de lo que se espera en relación a la acción, y correlativamente una diferencia esencial entre el compromiso de la razón, que es necesariamente concreto y limitado, y su esperanza, que es indeterminada y de cierta manera ilimitada. Del argumento propuesto se puede concluir la fiabilidad del ser, una justificación de lo que se impone a la razón en el sentimiento del deber. Este argumento hará aparecer el deber como una exigencia de fidelidad de la razón hacia su propio ser. Pero esto no es aún una justificación de la esperanza como tal. Se puede evocar aquí el argumento kantiano respecto al soberano bien. La fidelidad al deber no podría implicar la realización de la felicidad sino en un “mundo moral”, “en cuyo concepto, dice Kant, hacemos abstracción de todos los obstáculos que en él se oponen a la moralidad (las inclinaciones)¹³”. Pero la realización de un mundo moral, según Kant, “se apoya en la condición de que todos hagan lo que deben, o sea que todas las acciones de los entes racionales suceden como si provinieran de una voluntad suprema que abarca en sí o bajo sí todo arbitrio privado¹⁴”. No estamos en un mundo

¹³Kant, E. *Crítica de la Razón Pura*, Edición de PUF ya citada, p. 545.; Ed. Orbis, p.488.

¹⁴La versión francesa que maneja Ladrière, más clara en este punto que la española, dice: "repose sur la condition que chacun fait ce qu'il doit, c'est-à-dire que toutes les actions des êtres raisonnables

tal. La fidelidad al deber puede hacernos dignos de ser felices. Pero no hay, en este mundo en el que estamos, un vínculo necesario “de la esperanza de ser feliz con el incesante esfuerzo por hacerse digno de la felicidad¹⁵”. La esperanza se refiere a una condición que está más allá de lo que puede producir la acción moral. La esperanza de la felicidad no puede ser sino la esperanza de un vínculo efectivo entre lo que puede hacernos dignos de la felicidad y la felicidad misma. Kant ve el principio de este vínculo efectivo en “el ideal del bien supremo originario”: es la idea de una “inteligencia en que la voluntad moralmente más perfecta, combinada con la felicidad suprema, es la causa de toda felicidad en el mundo, en cuanto ésta está estrechamente relacionada con la moralidad (como lo que hace digno de ser feliz).¹⁶” Pero la efectividad de este ideal se sitúa en un mundo inteligible, no en el mundo sensible. El abismo que separa estos dos mundos corresponde a la distancia que separa la acción moral de aquello que se espera. Esta distancia significa que la síntesis de la moralidad y de la felicidad no puede ser producida sino por la intervención de un principio que es excesivo en relación a la efectividad de la acción, aún cuando ésta sea perfectamente fiel a la normatividad interna de la razón. Es a este excedente que se refiere la esperanza.

Pero si no hay vínculo necesario entre la acción moral y la felicidad, si nada garantiza, desde el punto de vista de la razón actuante, que lo que ella espera podrá alguna vez ser realizado, que su esperanza no es ilusoria, si hay una total extrañeza en lo que se espera en la esperanza de la razón, esto significa que esta esperanza no puede ser consistente sino como apuesta en una gratuidad total. Ahora bien, es así que se presenta el ésjaton de la razón. Aunque actuando en el presente, está en discontinuidad con los momentos del devenir efectivo, e introduce aún francamente una ruptura en relación al encadenamiento de peripecias que constituyen la historia. Es en tanto que él está de cierto modo totalmente separado, como “último”, que su

arrivent comme si elles sortaient d'une volonté suprême qui embrasse en elle ou sous elle toutes les volontés particulières", Cfr p.546. Ed.Orbis, p. 489.

¹⁵ PUF, p. 546; Orbis, p. 489.

¹⁶ PUF, p. 546; Orbis, p. 489.

advenimiento no puede provenir sino de una iniciativa capaz de establecer una continuidad que la acción no está en poder de producir. Lo que se espera es precisamente una intervención que sólo puede venir de algún otro, y que no puede ser comprendida sino como don. Reencontramos así, a propósito del destino de la razón, el análogo de lo que la escatología teológica nos dice del don del Espíritu.

El don no procede de un deber cualquiera, ni de una ley exterior, no se desprende de una necesidad deóntica ni de una necesidad aléthica. Dicho de otro modo, es gratuito. Sin ser, sin embargo, de naturaleza aleatoria. Está, en efecto, apostado por la fecundidad de la acción. Hay como una disposición en acto del ésjaton a adelantarse en lo actual, que permite a la esperanza presentir su sentido y comprender en una cierta medida su intención inspiradora. Un don de este tipo no puede prevenir de otro lado que de una instancia capaz precisamente de la pura generosidad que él implica, capaz de salir fuera de sí misma, de modo absolutamente gratuito, de cierta manera sin otra razón que el acto mismo de la donación. Es esta sinrazón lo que constituye la razón de la esperanza, en tanto que se confunde con su objeto mismo. Ahora bien, una iniciativa puede ser sin razón, sea en un sentido deficiente, en tanto que enteramente aleatoria, sea en el sentido eminente de un compartir por el cual la instancia donadora comunica lo que pertenece a su ser propio. El don consiste en compartir al autor mismo del don. Sólo una realidad de naturaleza personal es capaz de don en este sentido radical. La esperanza, toda esperanza, es implícitamente la expectativa de una intervención de carácter personal. El ésjaton de la razón es la manifestación en persona de aquello que, en lo inmediato, es vivido como principio inspirador y regulador de la acción.

Pero debemos, aún una vez, volver a la cuestión de un fundamento filosófico de la esperanza. Qué es lo que la filosofía, limitada a sus solas fuerzas, puede decir acerca de lo que sugiere esta comprensión del ésjaton como don? El pensamiento filosófico no puede transportarse a un lugar de donde vendría el don. Ella no puede aprehender el don sino en sus efectos, jamás en su fuente. Y esto porque ella no puede decir sino lo que sea posible decir desde el interior mismo del camino de la razón hacia sí misma. Ahora bien, lo propio del ésjaton es estar *a la vez* arrebatado

en un por-venir no asignable y presente en la efectividad del devenir. En tanto que presente, está realmente ya ahí. Y si puede ser pensado como don, hay que decir de este don que está ya ahí, en la vida misma de la razón. Lo que la filosofía puede hacer, es tratar de aprehender y de decir el modo específico de esta presencia. Lo que puede justificar la esperanza de la razón, como relación a su ésjaton, y en este sentido fundarla, es precisamente que lo que es esperado, ya ha realmente ocurrido, que el don ya ha tenido lugar. Y ha ocurrido como don a la razón, en su vida misma, y esto en una forma en la que puede dejarse reconocer. La justificación es este reconocimiento.

Hay que retomar entonces el análisis de la relación que vincula la razón a su ésjaton. En esa relación el ésjaton es a la vez esperado y reconocido en su especificidad. Lo que constituye el carácter propio de la esperanza, en relación a toda otra forma de anticipación, es que ella no es solamente un componente de la estructura constitutiva de la razón -puramente intrínseco- sino que es la puesta en marcha, la animación de esta estructura por una alteridad. El reconocimiento del ésjaton es el reconocimiento de esta alteridad, viene hacia la vida de la razón, como don precisamente, como lo que hace que la razón se deje orientar y conducir por lo que ella espera.

Por otra parte, la esperanza misma se recibe de ese don. Y es en ese don mismo que el ésjaton que promete ya está presente. Es sin duda en el trabajo concreto de la razón que esta presencia tiene su efectividad, pero lo es en tanto que este trabajo es sostenido por una esperanza, y que, en ésta, el ésjaton está efectivamente presente y actuante. Si la esperanza misma es un don, es percibiendo de qué se trata la esperanza como tal que se puede aprender en ella el don, y así, indirectamente, la instancia donadora, en el don que ella hace de lo mismo que es objeto de la esperanza. La justificación de la esperanza consiste en que la razón se da eso mismo que constituye su objeto.

Es necesario tratar de precisar un poco cómo se efectúa esta donación. La esperanza lleva en ella la certificación de una gratuidad. Así, precisamente, ella es algo distinto de la previsión, de la simple expectativa, y aún de la confianza que sostiene la acción día a día. Ella va más lejos que toda otra forma de anticipación, en el

sentido que ella va inmediatamente al término, al cumplimiento, al pleroma. Y así se sitúa también instantáneamente en un dominio en el que no hay ya garantías, donde se rompen las amarras que ligan al presente, donde solamente resta el abandono a lo que llega. Ella se refiere a lo que viene hacia ella como a algo dado, pero siendo algo dado que está más allá de todo dato. Abre así delante de sí una carrera infinita. Además la gratuidad es el signo de un don. y el don implica una generosidad, la capacidad de salir de sí mismo, de hacer valer una alteridad que no se afirma de otra manera que dándose, subordinándose de cierto modo a otra alteridad, la de aquellos hacia quienes va el don.

Pero la esperanza es también una forma radical de la confianza, que va más allá de lo cotidiano, que asume de algún modo lo indeterminado de un por-venir que se oculta en un horizonte de distancia indefinida. Esta confianza implica que nada es en vano, que la fuerza de donde viene la seguridad que ella procura no se circunscribe a un instante, sino que trasciende la corriente del devenir, y que es totalmente consecuente consigo misma, no para sí misma, sino para aquellos que reciben su don, en virtud de una especie de pacto que ella instaura por pura gratuidad. La confianza implica entonces el reconocimiento de una fidelidad. Ahora bien, la fidelidad es el don continuado, y así el acuerdo del don consigo mismo, confirmando por su continuidad su realidad y su autenticidad.

En fin, en tercer lugar, la esperanza, en esta confianza, sabe que se confía a una benevolencia. Es este un aspecto esencial del don. El implica la generosidad, como la gratuidad, pero agregando a ésta la solicitud, la preocupación por el ser del otro, la voluntad de que nada sea perdido, de que se asegure, por el contrario, la perseverancia y el crecimiento en el ser. La esperanza se recoge en el reconocimiento de la benevolencia. La razón extrae de allí la fuerza de la iniciativa, de este esfuerzo que la lleva siempre de nuevo más allá de lo inmediato.

Es así, en esta certificación, en este sentimiento, en este reconocimiento, que la esperanza se muestra a sí misma. Y es en esta aparición de ella misma que se manifiesta en ella la presencia de lo que anuncia. En tanto que esta presencia se atestigua en ella, la esperanza de la razón queda justificada, porque hace manifiesto aque-

llo de lo que ella es la espera. Es, entonces, su mismo objeto quien la justifica. He aquí, puede ser, lo que podría constituir una indicación en relación con la posibilidad de un fundamento filosófico. Es, en suma, la esperanza misma, en su aparición a sí misma, la que es su propio fundamento, en el sentido de su propia justificación. La filosofía no haría sino volver manifiesto en la reflexión lo que está de por sí manifiesto en el trabajo de la razón y en lo vivido de la esperanza que lleva en sí.

Sin embargo, hay que ir más lejos. Nos hemos preguntado hasta aquí sobre la posibilidad de fundar *una* esperanza. Se trataba de la esperanza de la razón. Esta esperanza se determina y se manifiesta en las obras de la razón. Lo que es efectivo, en el universo de la racionalidad, es ya el comienzo, el esbozo, y como la premonición de lo que se espera. Pero la razón trabaja en el universal, al menos en principio, y por eso mismo en la abstracción. Ella se orienta ciertamente hacia realizaciones concretas, pero en tanto que concretización de formas universales. Según la expresión hegeliana, ella se orienta hacia la constitución de un universal concreto. Ahora bien, en la medida en que es, en esto, llevada por una esperanza, ella apunta, como ha sido sugerido, hacia una realidad substancial, no hacia una abstracción. Así, su esperanza va más lejos que su objeto propio. Su objeto propio es la autoconstitución de la razón, bajo la forma de la instauración de un universo de racionalidad. Esto puede ser objeto de una esperanza. Esto no es *toda* la esperanza.

La razón, en su trabajo, sobre todo en tanto que razón práctica, encuentra limitaciones, impuestas por la naturaleza, encuentra fracasos, atribuibles a sus propios desfallecimientos, encuentra la contradicción, se choca contra la fuerza de las cosas, los efectos que son contrarios a las intenciones, encuentra también la mala voluntad y aún la voluntad malvada. La esperanza que la conduce es aspiración a más que las obras de la razón, a lo que pueda liberar a la razón misma de sus límites, de sus contradicciones, de sus fracasos, a lo que pueda liberar la existencia de sus limitaciones y de su parte de sufrimiento, y positivamente a lo que pueda ser la contribución de la razón a la vida feliz, a lo que pueda ser la misma vida feliz.

Kant caracterizaba la felicidad como “la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensiva*, con respecto a su multiplicidad, como *intensiva*, respecto del

grado, como también *protensiva*, respecto de la duración)¹⁷. Lo que se evoca de este modo es una forma de vida enteramente integrada, donde todos los componentes de la existencia se encontrarían reunidos en una armonía superior y donde toda tensión se encontraría resuelta en una especie de cumplimiento último, obrando sobre la infinitud de un presente que se hubiera transformado en pura positividad. En su más grande amplitud la esperanza es sin duda la espera deseosa de una tal forma de vida, en la que la contingencia de la existencia se encontraría reconciliada con el absoluto, cuyo presentimiento ella lleva en sí. La esperanza de la razón es como una refracción en el dominio de la razón de esta esperanza más radical que se puede llamar la esperanza de la vida feliz.

Pero el dominio de la razón es el dominio de lo que es propuesto a nuestra responsabilidad, el dominio de nuestras construcciones, de nuestros compromisos, sea en el orden del saber y de la comprensión, o en el orden práctico de la acción y de la ética. Es en suma, el dominio de la iniciativa propiamente humana. Asumir resueltamente las posibilidades que allí se revelan y las responsabilidades que allí se imponen, ¿no podrá ser el camino que conduce a la vida feliz? ¿No podríamos al menos decir, generalizando un poco a Kant, que lo que puede encaminarnos hacia la vida feliz, es lo que, en el compromiso de nuestra responsabilidad y la iniciativa de nuestra acción, puede hacernos dignos de ser felices? Y el cumplimiento de la razón, ¿no es precisamente lo que trata de evocar la expresión misma de “vida feliz”?

Pero no se puede olvidar que hay, en la esperanza misma de la razón, un requerimiento radical de concreción, que está comprendido precisamente en el concepto de *ésjaton*. Es una presencia *en persona* lo que se pide y espera. La razón tiene valor escatológico como anuncio y espera de esta presencia. Lo que la esperanza espera en ella, es este exceso, esta alteridad, esta gratuidad en la que se significa el *ésjaton*, el don de una presencia que sería, para cada uno, el reconocimiento y como la ratificación de su singularidad.

¹⁷ PUF, p. 544; Orbis, p. 487.

La esperanza de la razón es en algún sentido ya espera de la salvación. La salvación es don. Ella viene por los caminos más simples, y nos toma en aquello que en nosotros es lo más frágil. Viene un momento en que la razón sabe que ella no es aún la salvación y en el que la esperanza de la razón se convierte en la esperanza de la Misericordia.

Traducción de Ana Teresa Martínez O.P.