

**«UNA FILOSOFÍA DE LA ESPERANZA DESDE ALBERTO MAGNO COMO CAMINO
ALTERNO DE SOLUCIÓN PARA LOS TIEMPOS EN CRISIS»**

BRANDON ESTIVEN HERRERA LASSO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA - SECCIONAL CALI

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

CARRERA DE FILOSOFÍA

TUTOR: DR. LEONARDO ROJAS CADENA

VALLE DEL CAUCA - SANTIAGO DE CALI

AÑO 2021

Tesis para optar al título de:

Filósofo

Profesor tutor:

Doctor Leonardo Rojas Cadena

Director de carrera:

Doctor Víctor Martínez Ruiz

Pontificia Universidad Javeriana

Seccional Cali

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Carrera de Filosofía

Todos los derechos reservados de autor

© Brandon Estiven Herrera Lasso, 2021

DEDICATORIA

A todos aquellos que viven con esperanza.

En especial a mi abuela Lilia, una mujer de valor y dolor. Una madre que desde siempre y por siempre ha engendrado esperanza.

A dos hombres que desde el cielo fueron inspiración para este trabajo. Mi tío Norbey, un ser humano con fuerza, paciencia y confianza genuina en Dios, que asumió el dolor con valentía y silencio esperanzador. Fray Luis Eduardo Medina Giraldo, sacerdote franciscano, de la Orden de Hermanos Menores, de la Provincia de San Pablo, cuyo esfuerzo por la paz y la justicia me permitió ver esperanza en un mundo que engendra desolación.

AGRADECIMIENTOS

A Dios, el único ser capaz de dotar de sentido nuestras existencias.

A mi familia, motor para salir adelante en todos mis sueños y proyectos.

A Juan, un ser humano incondicional, lleno de amor y paciencia, que fue mi gran amanuense y apoyo en los días de inspiración.

Al doctor Leonardo, guía y tutor durante la consolidación de este trabajo.

A todos mis profesores y compañeros, tanto del Seminario Mayor Arquidiocesano San Pedro Apóstol de Cali, como de la Pontificia Universidad Javeriana seccional Cali, porque su sabiduría es evidencia de que se puede esperar un mundo mejor.

A todos aquellos que han vivido de cerca este proceso de crecimiento personal y profesional: mis amigos, conocidos y demás familiares y personas cercanas.

PREFACIO

Cuando me disponía a dar sentido a mi proyecto de investigación a tan solo unos meses de terminar esta tesis, entré en confusiones y bastantes interrogantes, pensando en lo poco que podría aportar una simple relectura de la teoría de San Alberto Magno a la vida actual de los seres humanos, a mi propia vida. En medio de esta escritura, cuando la pandemia del Covid-19 estaba empezando a ‘menguar’ con una falsa seguridad gracias a la llegada de la vacuna, perdí a dos personas muy importantes para mi vida. Y esta pérdida llevó a cuestionarme muchas cosas, incluso la verdadera intención de mi tesis, que no la podía ver como un mero texto de calificación o de prerequisite para obtener mi título, sino como el resultado de una serie de planteamientos que la misma filosofía me fue dando a lo largo de 4 años. Y no para quedarme en las repeticiones, sino en las comprensiones y aplicaciones de dichos modelos de conocimiento y de las formas en que se pueden versatilizar para dar sentido a nuestras vidas. Además, el contexto nacional de esta explosión social en disgusto con los modelos de gobernanza esquemáticos, son también un motivo para generar narrativas que, desde la esperanza, proveen una orientación hacia el horizonte con sentido fraterno que como sociedad debemos materializar.

Con base en lo anterior me quise aventurar en un terreno casi desconocido para la filosofía, incluso cuando nunca lo había pensado en mis clases de monografía I y II. Al hacer esta inclinación teórica en el contenido de mi trabajo, corría el riesgo de quedarme en un escenario más teológico que filosófico, puesto que los orígenes de las concepciones actuales de la esperanza resultan más ligadas a la experiencia religiosa que a la misma filosofía. Hablar de esperanza desde la filosofía, para muchos podría ser un desacierto conceptual y racional; sin embargo, y en medio de este sutil riesgo que puede jugar en mi contra, he decidido emprender este viaje de la esperanza, de la mano de ella misma, pues me atrevería a concederle el título de

‘virtud fiel’ que nunca abandona la vida de los hombres y que está ahí en medio, incluso cuando el mal parece opacarlo todo y el fin se hace más cercano.

Este preámbulo o prefacio lo veo necesario, porque nos ayuda a trazar la hoja de ruta por la que quiero que naveguemos y nos hagamos a la idea de que no pretendo que todo sea claridad y luz. No será un tratado unívoco sobre cómo entender y aplicar la esperanza en la vida cotidiana o hacerle una lectura sistemática desde la filosofía. Será una propuesta como camino alternativo para la superación de las crisis desde la esperanza y habrá momentos en donde cada uno desde su lectura deberá tomar posturas de acuerdo o desacuerdo, y esto será necesario para enriquecer todo lo que hace grande al ser humano: su capacidad de crítica y autoconstrucción. Estas visiones subjetivas permiten por tanto descubrir la riqueza y la pluralidad que esconde la misma naturaleza humana, que más allá de ser una amenaza entre iguales, es una riqueza de colectivos que luchan por superarse día a día.

Asimismo, el hecho de cuestionarnos frente a lo que se puede decir o no en esta tesis, refleja de alguna u otra manera la capacidad de libertad que cada uno posee, de cara a la vida y a las decisiones que en el camino se nos van presentando. Mientras escribía esto fui yo y mi cuestionamiento de poder aportar algo a esta humanidad. Hoy puedes ser tú mientras lees esto y descubres la virtud fiel de la esperanza que te acompaña y te hace ver el mundo de otra forma. Y sin querer reducirse esto a un romanticismo literario, quiero expresar mi compromiso de rigor académico con este trabajo, que no ha descubierto el agua ni sus etapas, sino que es solo una revalorización de posturas ya estudiadas, y una posible y novedosa alianza entre la visión que San Alberto Magno tiene en su ejercicio de conocer a Dios por medio de la razón, con la esperanza y su manera de asumir la vida en crisis. Sin más detalles, comencemos.

ÍNDICE

Portada	1
Avisos legales	2
Hoja en blanco para calificación	3
Dedicatoria	4
Agradecimientos	5
Prefacio	6
Índice	8
Introducción	9
I CAPÍTULO	
De los elementos filosóficos de la esperanza	13
II CAPÍTULO	
De la cognoscibilidad de Dios y la esperanza en la razón	38
III CAPÍTULO	
De las crisis y sus oportunidades para crecer en esperanza	56
Conclusiones	78
Referencias Bibliográficas	80

INTRODUCCIÓN

Esperanza y filosofía pueden ser el doble perfecto para construir una propuesta teórica y práctica en el ejercicio de superación de las crisis y adversidades en las que se debate la existencia humana. Es una propuesta que se ilumina desde ángulos filosóficos, existenciales y espirituales, cada uno como factor inherente en la esencia de los hombres y mujeres. La esperanza puede ser vista durante este trabajo como el vestigio de una luz que hace comprensible el sufrimiento desde una nueva y eterna verdad. Y esto hará por tanto que se consoliden nuevas formas de comprender y asumir los desafíos que por antonomasia desbordan la realidad humana.

La esperanza es una virtud que a primera vista es muy poco explorada dentro de la filosofía. Sin embargo, valdría la pena detenerse en los rastros de la historia y en la profundidad con que varios pensadores han caminado en este tema, para darse cuenta de que hay mucho que aprender y a su vez mucho por decir. Quizás puede parecer un tema trivial y sin mayor envergadura desde una disciplina como la filosofía, ya que obtiene mayor patrocinio desde otras ciencias como la teología; pero la sorpresa consiste en que esta virtud tiene una relación vital con la misma dimensión trascendente del ser humano, puesto que si se habla de un sujeto 'inquieto' que busca sentido, verdad y horizonte, solo lo hará en la medida en que encarne la esperanza, pues será el motivo de querer ir más allá, incluso cuando todo es incierto.

La categoría temporal del ser humano, deja en evidencia la casi dependencia de la visión expectante en la que constantemente vive. Toda la vida humana es un esperar, un aguardar algo; pero ese algo sería imposible de definir en estas líneas. No obstante, se emboza desde la motivación con que cada persona vive a diario e intenta dar sentido a su existencia. Ahora bien, para el marco teórico, ese 'algo' se hace muy evidente en la tarea que San Alberto Magno adoptó para determinar que la divinidad, siendo conocida, no solo por fe, sino también por la razón,

representa el sentido último al que tiende todo hombre y mujer, la realidad por la que ha esperado desde su primer respiro y la plenitud de su ser. Y sin caer en un teísmo extremo ni en una herejía antropomórfica, ese Dios que San Alberto reconoce como el ‘algo’ por el que se ha aguardado, es capaz de hacerse visible y concreto en la misma felicidad que busca todo ser humano como culmen de su existir.

De todo esto, no se puede evadir una constante que está implícita en el ejercicio de la construcción de la historia. La adversidad ha acompañado al ser humano en todo instante. No hay existencia sin aprietos, sin oscuridades, sin falta de razones y certezas. Esta vida, que se puede llamar auténtica, esa que acontece en la historia y el tiempo, es de algún modo ‘crisis vital’; es toda una dialéctica entre desesperación y esperanza, debido a que el existir es tiempo, no cósmico, ni imaginario o infinito, sino tiempo real, que se acaba, y que en últimas reclama de quien lo transita, una razón para ser vivido y estimado. El sinsentido existencial es el escape más prematuro al no reconocimiento de las limitaciones y de la necesidad de esperanza para poder vivir y existir.

Será entonces necesario perseguir varios objetivos en la intención de formular esta propuesta que desde la filosofía de San Alberto Magno busca iluminar a una filosófica de la esperanza, para así responder a las adversidades y crisis del tiempo contemporáneo: (i) se intentará identificar elementos de la esperanza dentro de la filosofía, que permitan dilucidar una posible conexión con la filosofía del *Doctor universalis*; (ii) una vez identificados estos elementos, se abordará la teoría sobre la cognoscibilidad de Dios en San Alberto Magno, el Santo de Colonia, desde diferentes ángulos y su posible relación con la esperanza como virtud y alternativa de conocimiento racional sobre Dios; (iii) finalmente, se buscará hacer evidente la crisis humanitaria que vive el mundo en

la actualidad, intentando hacer un paralelo con el tiempo de San Alberto y mostrando cómo su teoría puede servir de propuesta filosófica desde la esperanza para superar los tiempos en crisis.

Adentrarse en una propuesta tan ambiciosa como esta, requerirá de una apertura necesaria del lector para dejarse cuestionar respecto a la forma en que se vive, se asume la existencia y se espera. Esa existencia en general requiere ser dotada de un sentido capaz de mover el alma del hombre y la mujer, al punto de que se busque y se espere, sin desfallecer ni sucumbir antes los avatares cotidianos que el mundo y su relación con lo humano genera, la plenitud de la verdad y su realización en la vida feliz y beatífica.

1



I CAPÍTULO:

De los elementos filosóficos de la esperanza.

Esperanza viene del latín *spes*: espera, esperanza. El verbo latino es *sperare*: esperar, tener esperanza. La raíz indoeuropea es ‘sp’, que significa: extenderse, expandirse, prosperar. De esta raíz vienen también los términos latinos como *prosperus*: prosperar o próspero. Es muy curioso el étimo que propone San Isidoro para quien vendría de *est pes* [de, pes, *pedis*: pie] ‘es pie’, haciendo con ello referencia a los pies como algo necesario para caminar con esperanza. Frente a la esperanza, según él, estaría entonces la des-es-per-ación, que es cuando no hay pies para avanzar, cuando ya no hay esperanza. La esperanza es un deseo de futuro de algo que no se tiene y algo que se ignora si será (o ha sido) satisfecho, pero cuya satisfacción no está en el poder humano, es decir, no depende de las personas (Diccionario filosófico de Centeno, 2017, definición 1 y 2).

La esperanza hace parte del entramado de experiencias fundamentales que llegan al fondo de la existencia humana, movilizandolos resortes de la vida y suscitando profundas cuestiones de sentido. El problema de la esperanza coincide de igual forma con el problema de la existencia: es

¹ David, J. (1787). *La muerte de Sócrates*. Óleo sobre lienzo. Neoclasicismo. Museo Metropolitano de Arte, Nueva York, Estados Unidos. URL: <https://www.metmuseum.org/es/art/collection/search/436105>

uno de sus aspectos radicales, de allí que sean de tanta importancia. Laín Entralgo (1978) lo ha expresado muy bien: “lo primero que debe afirmarse acerca de la esperanza es la hondura y la universalidad de su implantación en el corazón del hombre.” (p. 10). Y no sin razón Landsberg, citado por él, ha podido afirmar: “Somos esperanza” (Landsberg, *Erfahrung des Todes*, Luzern 1937, en Laín 1978, p. 126). Desde ahí, desde ese carácter hondo y totalizante, se comprende la densidad y la envergadura de este tema dentro de la vida de los seres humanos, su alcance metahistórico y trascendental (Torres, 2005, p. 166).

Para llegar a tales afirmaciones, han existido múltiples apreciaciones que de manera convergente han dado base etimológica a esta idea de esperanza. Estas visiones, o como se llamarán en este capítulo, ‘elementos’, son claves para su comprensión e identificación dentro de la esfera filosófica. Por tanto, lo que se pretende desarrollar aquí, será un rastreo en el ADN de la historia y su aportación a la consolidación de un discurso sobre la esperanza, desde la filosofía.

La anterior introducción enciclopédica, abre paso a un sinfín de interpretaciones que requieren ser profundizadas, especialmente desde sus orígenes epistémicos y culturales. En los dichos populares existe uno que viene de la época helenista y que hace referencia a la atinada acción que Pandora comete al cerrar la caja que los dioses le dieron como regalo: ‘la esperanza es lo último que se pierde’. El mito de la ‘caja de Pandora’, tan conocido por muchos, y que hoy en día se relaciona con acciones de aspecto inofensivo, pero que en últimas desencadenan consecuencias nefastas, tiene un misterio en el fondo. Según Hesíodo (2013) en su escrito *Los trabajos y los días*, Zeus ordenó a Hefestos fabricar a la primera mujer, ‘digna de amar’, dotándola de talentos y virtudes, pero dándole además una caja con todos los males. En medio de ese recipiente, Zeus había depositado un ‘supuesto bien’: la esperanza, que fue contenida por Pandora una vez se percató de todo lo que su infundida curiosidad la llevó a liberar. No es casualidad que Zeus, de

forma premeditada, depositara, al fondo de la caja, la esperanza. Él sabía que el golpe que daría a los seres humanos sería tan grande que, si bien no los llevaría a la muerte de forma directa, sí los haría padecer suplicios e ignominias tortuosas.

Estas desgracias liberadas de la caja poseen en común: la esperanza. Mala o buena, según el contexto mitológico y el pensamiento helenístico, la esperanza estaba contenida al fondo del recipiente, como señal de una desgracia mucho mayor, que aparentemente suponía un remedio y una solución para el sufrimiento de los hombres, pero que en realidad lo único que producía era un ansioso estado de espera, una insaciabilidad difícil de sanar, una insatisfacción por no poseer lo que se quiere en el momento que se quiere, una carencia y recurrente ausencia de algo. Esto deja en evidencia lo que podría ser un primer elemento: la esperanza no aparece en el inicio de la humanidad y en sus interpretaciones como la visión en la que se le ha hecho encajar hoy en día; la esperanza es un mal, quizás el peor; es la generación de una ausencia constante y un estado de inconformismo. Es casi una antesala de lo que no se posee, pero se quiere. Es el estado de un ser incompleto en constante espera de ser completado.

Otra figura un tanto similar que ayuda a comprender esta visión incipiente de la esperanza en los albores de la historia, es la que viven Adán y Eva una vez son desnudados de su condición ‘divina’; el pecado que entra en ellos los hace conscientes de que por más creaturas e hijos de Dios que sean, nunca serán completamente iguales a Él, es decir, en ellos hay una manifestación a través de la presunción de la serpiente, de la incompleta forma en que fueron creados y la posibilidad de que comiendo de un árbol en el centro del jardín del Edén, pudieran alcanzar eso de lo que eran carentes. La realidad es que una vez comen del fruto que Dios les prohibió comer

(Cfr. Génesis 2, 15 - 17.)², se reconocen mucho más incompletos de lo que estaban antes de ser tentados. Por tanto, su desnudez es sinónimo de la decadencia en la que entran en curso por causa de ese primer pecado original. Pero más allá de una mera interpretación exegética de un pasaje bíblico tan famoso como este, es claro de que la visión del ser humano en razón de sus carencias, hace que la postura que adopta para esperar, sea en muchas ocasiones de manera despectiva y frustrante, puesto que la diferenciación entre lo que se puede poseer y lo inalcanzable, se ha difuminado por la falta de libertad frente a la acción creadora de Dios. El hombre y la mujer, que creados fueron colmados de plenitud, ahora son parte de la raza expectante que aguarda de forma eterna la liberación de las esclavitudes y la salvación de sus almas.

Pero la unicidad de criterios que permiten ver en la esperanza un factor de negatividad en estos dos relatos mitológicos, está direccionada a un aspecto antropológico que es propiamente natural al ser humano. Ya en su momento Sófocles (441 a. C.) en el célebre Coro de Antígona escribió: “las cosas maravillosas son muchas, pero ninguna es más maravillosa que el hombre”. Y esto no es del todo incierto. Los seres humanos componen y habitan el mundo casi como un actor insuperable, y se podrían enumerar sinfines de características y virtudes que confirman dicho epitafio y que lo hacen el más maravilloso de todos los seres vivos. Serían algo así como una de las Sinfonías de Schubert (1822): “una obra maestra, pero inconclusa”³. Esta inconclusión de la que habla el compositor austriaco, hace referencia a la posibilidad inherente en el ser humano de estar siempre abierto. Es un estado de vida que de forma incompleta busca completarse. Y es esto lo que es un escándalo y una tragedia para las concepciones primigenias de la esperanza que hacían los primeros humanos a la luz de pasajes como la caja de Pandora o Adán y Eva.

²“Dios el Señor tomó al hombre y lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivara y lo cuidara, y le dio este mandato: «Puedes comer de todos los árboles del jardín, pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no deberás comer. El día que de él comas, ciertamente morirás».”

³ Schubert, F. (1822). *Sinfonía en si menor*, D. 759. El nombre de *Inacabada* o *Incompleta* (en alemán, *Unvollendete*) se debe a que solo consta de dos movimientos, aunque nada demuestra que Schubert pensara hacer el resto, con lo que la obra podría estar completa.

La esperanza entonces, desde una perspectiva primera, es producto de una ansiosa espera de algo. El ser humano vive esperando. Todo su proceso desde lo natural y biológico, hasta lo social y espiritual, es un cúmulo de estaciones que lo hacen aguardar un paso que debe ser completado para iniciar otras rutas. Y esta concepción existencial puede condensarse en la esperanza que reside *ad intra* de cada individuo, porque es la que posibilita la intrepidez y la opción de riesgo para apostar y vivir una vida que escape de esquemas y prototipos estáticos y que se la lanza a la acción como lo decía Séneca (1943): “nuestra naturaleza está en la acción... el reposo presagia la muerte”. Esta forma de vivir y existir no está condicionada por el devenir cíclico, tan propio del pensamiento griego, y que se opone a una actitud de espera abierta y receptiva, sino que es determinada por la misma esperanza que nutre y permea toda la vida, entrando a completar aspectos de carente naturaleza.

Aquí se entra en un volcamiento de la mirada pesimista de la esperanza que se construyó en los primeros momentos de la historia, pero que sin embargo debió pasar por una etapa ambivalente dentro de la filosofía griega, hasta llegar a un bautismo judeocristiano y una necesaria resignificación en la era moderna-contemporánea, más allá de las paredes teológicas y espirituales.

Avanzando en la historia, valdría la pena detenerse en la visión socrática de la esperanza y su respectiva construcción dentro de la filosofía. Sócrates, antes de beber la cicuta, hablaba a sus discípulos de la *he elpis megale*, es decir, ‘la gran espera’. Una visión particular, valiosa y profunda que en él tiene una cognoscibilidad como futuro desconocido. Y es que para él y para un planteamiento estrictamente clásico-filosófico, aparentemente la única y más auténtica salida del ser humano a sus ansiosas oscuridades, es esa esperanza en el sentido simple de esperar, que está siempre ligada al futuro incierto, o sea, “lo que puede llegar a ser en el tiempo por venir, y

que no es en el tiempo presente, con un ámbito limitado de precognoscibilidad o de previsión” (De Anquín, 1990, p. 313). Esto permite entender que para Sócrates el esperar iba más allá de la realidad temporal, y que la posibilidad de la muerte era sólo la posibilidad de hacer presente lo que se pensaba a futuro: la inmortalidad del alma, pues era la esencia de los hombres. El temor para Sócrates era que su alma acabara disuelta como el polvo en medio del viento, y era por eso por lo que insistía en que sus discípulos aguardaran en esa gran espera, el ingreso de su alma al lugar de los verdaderos dioses. Y adicional a ello, los exhortaba a ‘correr el bello riesgo’ de creer en los destinos que esperan a las almas buenas, según el carácter moral y su forma de proceder en vida. Todo esto para entender que la ‘arriesgada’ esperanza de un más allá, no es otra cosa que la continuación y la plenitud de lo emprendido y vivido en esta etapa terrena, que, en últimas, es una consecuencia del quehacer constante en la vida particular y social. Es en últimas la integralidad de una vida política, capaz de transformar el alma y elevarla hasta el fin supremo.

La muerte desde estos escenarios de preludio, aparece como una consumación de toda la vida, y es claro que para Sócrates también representa el paso para alcanzar su propia plenitud. Ahora bien, esta esperanzada forma de concebir la muerte solo es posible si se ha vivido en razón de filosofar y actuar según este estilo de vida, porque el filósofo logra en el transcurrir de su existencia, morir constantemente para desprender su alma y alcanzar la elevación última el día de su muerte. Y esto solo es realizable en la medida en que el alma se incline a los bienes y deseos mayores y no deambule en placeres carnales y efímeros. Muy bien lo afirmaba Bossi (2016):

El filósofo, vuelto hacia el alma, la libera al máximo de la vinculación con el cuerpo, porque éste es un impedimento para poseer la sabiduría ya que en cuanto intenta examinar algo en compañía del cuerpo es engañada por él . En cambio, cuando queda librada a sí misma y sin

buscar comunidad ni contacto con el cuerpo, en la medida en que esto es posible, deviene al máximo ella misma en sí misma y trata de alcanzar lo que es. (núm. 16, pp. 147-182).

En medio del escenario de transición en el que se había encontrado Sócrates antes de morir, se puede rescatar otro elemento valioso de la esperanza entendiéndose como una posición casi que natural del alma en razón de una aptitud constante de prever, y así mismo de pronosticar lo que es susceptible de suceder en la vida.

Mírese lo anterior un poco más detallado ya que se han dicho varias cosas importantes: la vida humana es una constante espera en toda su historia; la realidad de su existencia, que volcada hacia el futuro espera y expecta, es una realidad de esperanza. La inclinación del alma como consecuencia de una capacidad racional de mirar más allá de la simplicidad del presente que acaba en cada instante, es una gran muestra de la apertura del ser humano que, vaciándose de su propia temporalidad, busca trascender. Este vaciamiento consiste en reconocerse *in statu viatoris*, es decir, ‘en el estado de un ser en camino’ (Pieper, 1951), que no es poseído por el tiempo, sino que es él quien hace posible ese tiempo, sin escapar de su ineludible condición temporal, condición de mortal, condición de ser en camino, en búsqueda de ir hacia algo más. La construcción del tiempo y a su vez de la memoria, que es el cúmulo de temporalidades específicas, significantes y significadas, permiten hacer de la esperanza una vértebra de todo el constructo racional, que a su vez hace accesible la visión de un mundo más allá del que se puede conocer en la concreción de cada acto y de cada sentido. De aquí que la esperanza sea canal y no impedimento para facilitar la conexión entre el presente que se hace historia, y el futuro ‘no conocido’, aguarda por el tránsito de los hombres y mujeres que visualizan su existencia en el horizonte de sentido que ellos mismos desde sus constructos memoriales hacen posibles y concretos. Este camino que transita el ser humano, debe entenderse desde los efectos, hasta las

causas, y estas, finales y dotadas de plenitud. No es un transcurrir en vano, sino direccionado a la unificación de criterios en pro de la realización como culmen.

A pesar de todo esto, la *elpis* griega, era profundamente terrenal, y no tenía en claridad un ancla que se uniera a la trascendentalidad. Si bien se puede identificar como una inclinación del alma, esta inclinación estaba muy relacionada a los aspectos ficticios y superficiales de la vida. Era algo así como pequeñas esperas, que componían momentos específicos sin fines determinantes. Esta última parte hace ver que más allá que esperanza, el griego del común solo esperaba, era casi que un aguardar por aguardar, y esto como consecuencia de que la misma dimensión teleológica que se puede vislumbrar en la esperanza, no iba en relación con la concepción cíclica del devenir universal que imperaba en esos momentos, debido a la idea de los estoicos y su ‘eterno retorno’. De aquí que no exista un punto de comparación entre la esperanza cuyo fin en sí misma es la vida plena, con sentido y en felicidad, es decir, un estado teleológico de plenitud, con las esperanzas terrenales o subordinadas, que resultan más bien como medios de contraste entre el presente que se posee y el futuro que solo se prevé.

Ahora, esa visión cíclica que antes se mencionaba, hacía que la espera no estuviese cimentada en una novedad que acontece, sino en la espera de lo ya vivido, pero en un instante del tiempo diferente. Esta postura suprimió por ende la idea de una esperanza, que sin duda alguna engendra en sí lo genuino de lo deseado. Lo que se acaba de afirmar permite desarrollar entonces otros dos elementos de la esperanza: la esperanza como génesis de nuevas experiencias, y la esperanza como atracción de lo deseado.

Siguiendo el hilo de los estoicos, la idea de una vida en constante repetición, bajo un retorno eterno, es una vida cuyo tiempo no acontece en dirección hacia un fin -entiéndase este fin como término y finalidad-, sino hacia un ‘reinicio’. Es la circularidad que suprime la cronología y la

temporalidad de nuevos sucesos. Es la regeneración de un principio que siempre es principio y fin alternamente. Y en esto no hay espacio para la diferenciación ni la novedad. Es solo la repetición de acontecimientos que, reiterados en su mismo orden y naturaleza, no dan paso a una variante, y por consiguiente niegan y obstaculizan la mínima posibilidad de un esperar diferente. Es así como la esperanza queda sin sentido frente a una concepción relativista del tiempo y el imperio de un devenir que pasa y se hace de nuevo tal como ha pasado. Pero surge la necesidad de contrariar esta postura y reafirmar que la insuficiencia de los hombres por descubrirse seres en estado de camino y de construcción, requiere la novedad de la historia, esa que aún no acontece, sino que se espera. La historia que se hace en la construcción de la propia existencia humana, es pues una carta abierta que el hombre y la mujer desean escribir.

El desear es también un elemento que la esperanza posee en sentido de que la atracción interna mueve la necesidad de esperar algo, y ello es vía segura para alcanzarlo y poseerlo. Dicho de una forma más clara y coloquial: hay que desear algo, tanto, que la vida y el destino no tengan otra opción que darlo. Desear y esperar, o más precisamente, esperar deseando, es la puerta que da paso a las mociones particulares que cada ser humano transita para lograr lo que se ha propuesto. No es la estática del deseo, sino la dinámica de la esperanza que ve en el futuro una posibilidad de realidad sobre aquello que ha deseado. Es el dinamismo que hace posible la realización de esos elementos que complementan y plenifican la existencia por un fin específico y determinado.

Hasta este momento se han rescatado cuatro elementos de la esperanza que ayudarán en el cometido de este trabajo y en el empalme con el segundo y tercer capítulo. Por tanto, es necesario un breve resumen de cada uno de estos elementos antes de continuar. En primer lugar, está la idea primigenia de la esperanza como mal y desgracia, puesto que esperar algo más, es el reflejo de una carencia, y esta a su vez es sinónimo de insuficiencia, tristeza y zozobra. Es una progresiva

forma de degradación en estado de sumisión al tiempo y a lo que él pueda traer, que nunca es nada bueno y que siempre es impredecible e incierto. Después, se presentó un leve giro gracias a la espera socrática, que hizo percibirla como una tendencia del alma que abierta a lo que es capaz de ser anticipado, logra posicionarse como una alternativa de búsqueda y de sentido. Sin embargo, está muy condicionada esta visión a lo terreno y poco edificable, y es por esto por lo que se abre una brecha entre la visión del ahora y la concepción de ese momento griego. Luego, en contraposición a la idea de los estoicos de una repetición formulada de la historia y del tiempo, surge el matiz dentro de la misma esperanza como la primicia de cada instante, es decir, no es la acción de esperar sucesos repetidos, sino la espera de lo novedoso y desconocido que aguarda en el futuro. Por último y para avanzar en estos elementos, está el deseo como motivación intrínseca y latente dentro de la esperanza, cuya moción permite aguardar con sentido la realización de algo.

Con lo dicho hasta ahora es importante afirmar que no se pretende posicionar a la esperanza en la lejanía de lo abstracto, ni en un altar divino. Antes bien ella está incardinada a la realidad natural del ser humano y tiene toda la capacidad de ser ejercitada para llegar a convertirse en ‘virtud fiel’, que rompe paradigmas de deificación, y se abre al espectro de lo real sin perder su finalidad: hacer que el ser humano camine en busca de sentido. Esta aclaración permite visibilizar a la esperanza más allá del escenario teologal en el que se le ha puesto, pero sin desestimar su carácter de virtud.

En continuidad con lo anterior, el aporte de la filosofía aristotélica es de gran ayuda, puesto que la teoría sobre las virtudes, refuerza la visión de concebir a la esperanza como una de ellas, dado que es ‘el motor’ que hace que todas las personas esperen y busquen el bien. En esto es necesario hacer un alto en el camino para clarificar que la búsqueda del bien, requiere de una espera propia que trabaja latente en el ser humano y que le permite ubicar en el espectro de la

realidad, motivos suficientes para no desistir ante los momentos de crisis y adversidad, que se manifiestan como figuras elocuentes de un fin por vía fácil. Entonces, vale la pena rescatar la conceptualización de la esperanza como generadora de dinamismo, ya que responde a una concatenación de acciones y decisiones que el ser humano toma en espera de alcanzar el bien. El movimiento intuitivo que la esperanza genera en el alma, es pues un lanzamiento al ‘aparente bien’ que el individuo rastrea más allá de la finitud de su vida: “parece que todos los hombres así como los grupos políticos persiguen un cierto bien” (Aristóteles, 1960, 1094-1 a).

Desde la particularidad de cada ser humano existe un fin determinado y determinante para su existencia. Adicional a ello, el colectivo, es decir, la comunidad a la que este particular pertenece, también en conjunto persigue y espera un bien último que sea de beneficio para todos. El particular busca un bien último, relacionado a la configuración de su felicidad y plenitud, bajo criterios subjetivos. Pero como no se concibe un ser sin sociedad, esta visión también repercute en la espera de un bien social que genere incidencia en todos. Es el bienestar del individuo no en su particularidad, sino en su colectividad como especie, como parte de una *polis* que aguarda la primacía de la política como el bien al que no está subordinado nada y por el que todos esperan y trabajan para alcanzarlo. Ya en *Política*, Aristóteles (1988), fue incisivo en este punto:

El ser humano es un ser social por naturaleza, y el insocial por naturaleza y no por azar o es mal humano o más que humano (...). La sociedad es por naturaleza anterior al individuo (...) el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la sociedad, sino una bestia o un dios. (p. 50. I, 1253a).

Para lograr dicho fin, tanto de manera particular como colectiva, es necesaria la praxis de las virtudes como modos de ser, como términos de equilibrio que escapan de excesos y defectos y hacen de los individuos seres libres y encaminados a un bien supremo e infinito: la felicidad,

como muy bien lo defendía Aristóteles (1985, p. 139, I 7, 1097b, 22-1098a 18)⁴. Estas virtudes son estados del alma que por naturaleza se pueden adquirir y ejercitar. Pero el principio de movimiento está en cada individuo que desea y espera que la puesta en práctica de las virtudes, tenga como resultado la obtención de una vida florecida, una vida feliz. Es por eso por lo que de cara a una existencia que trabaja en pro de plenificarse, la esperanza sea la primer virtud por desarrollar y reconocer, como consecuencia de la construcción de la que se parte, para alcanzar un fin determinado y específico. De forma resumida se podría decir por tanto que: la esperanza garantiza el sentido de cada una de las acciones y medios por los cuales se trabaja para lograr la determinación de una vida capaz de ser encajada en el bien como *telos* de todo. Y solamente es posible verla de esta forma, si de manera libre y decidida se opta por hacer dicha acción -tener esperanza- por ella misma y no por otra cosa.

Entiéndase también que el ser humano es principio generador de cada acción, siempre y cuando parta del deseo por hacerlo bajo libertad y de manera inquebrantable. Lo anterior presupone una formalización de la esperanza como virtud generadora de acciones que, orientadas hacia el fin teleológico de cada persona, permite aguardar sin perder el dominio y la moderación, que a su vez es posible gracias a la razón y a su poder de continencia y refrenación. La clave del punto anterior está supeditada a la comprensión de una esperanza afianzada no en ‘ideas sinsentidistas’ que hagan de la persona una soñadora utópica, de lo contrario, se sostiene en la suficiencia de seres convencidos de su capacidad racional como una aliada en la visualización de la propia trascendencia.

Dentro de este punto conviene señalar que la constancia en el ejercicio de las virtudes es una ruta acertada para la formación del carácter, y que de manera análoga, este aspecto de la

⁴ Esta afirmación está tomada de la *Ética a Nicómaco*, donde, además de establecerse que existe un fin propio del hombre llamado por todos ‘felicidad’ o ‘vida buena’, se determinó en qué consiste: en una actividad de la razón según la virtud.

esperanza como se ha venido trabajando en su condición de virtud, supone la probabilidad de que pueda fundarse en la vida del esperante, y en algunos casos con la ayuda de otros agentes externos, un carácter de expectación, es decir, la fijación de la virtud, que entrenada de manera secuencial, es determinante para el modo de ser y existir de quien la ha vivido y desarrollado, haciendo de su forma de esperar, una apertura al futuro que se hace presente y a la vida que se aguarda en consonancia con la felicidad y el sentido que deposita en el horizonte de su existencia⁵.

En consecuencia, hay una dualidad inalienable entre esperar y esperar: la primera es producto de una constancia y moderación en la actividad de la segunda como virtud. Esto a su vez, da por descontada una cierta sistematización racional del estilo con que cada ser humano asume la esperanza en contravía a modelos ilusorios, y que permite la consolidación de ideas mucho más claras, diversas y diferentes, encaminadas a completar los anhelos propios que alberga cada persona dentro de sí. Anhelos que responden a sus necesidades más naturales de existir, subsistir y persistir incluso más allá del tiempo y de la materialidad del espacio, es decir, de su ser trascendental. (Díez, 1959, p. 174).

Avanzando un poco en estos elementos, es de vital importancia sumergirse a profundidad en la perspectiva de esperanza dentro del mundo medieval, y será necesario distinguir algunos detalles que marcaron el medioevo de parte de grandes autores, y que a su vez crearon repercusiones sin precedentes hasta los días actuales.

Valdría la pena detenerse en un punto clave y coyuntural dentro de todo este ejercicio: la postura que evidencia San Agustín de Hipona de cara a la relación entre memoria, tiempo y

⁵ El carácter, según el filósofo de Estagira, se construye a través de la adquisición de una serie de virtudes, las cuales están ancladas tanto en la razón como en el sentimiento, y el fin de las cuales es que el ser humano desarrolle lo que Aristóteles llama 'su función propia', es decir, que haga lo que debe hacer un ser humano del siglo IV a.C. para ser excelente.

esperanza, como otro elemento valiosísimo. Ya se ha hecho la afirmación de que el ser humano es un ser temporal, que más allá de ser esclavo del tiempo, incluso cuando este lo doblega y lo hace envejecer, es a su vez promotor del transcurso y la historicidad, pues el tiempo por si solo es progreso lineal, mientras que el tiempo por el hombre y la mujer es suceso, historia y acontecimiento. Esa temporalidad permite ver más allá del presente, la apertura a una vida perfecta y eterna, inundada por una divinidad que lo hace capaz todo. Esa historia construida, y a su vez hecha memoria, es un atributo profundamente humano que se materializa en la idoneidad de recordar, vivir y soñar. Es en esta dirección en que San Agustín (2000) recrea la paridad de conceptos, a saber: hay en cada persona algo que en el santo se puede interpretar como una ‘memoria metafísica’⁶, casi que genética u originaria, totalmente independiente de cualquier recuerdo y cuya misión está encaminada a la vida en plenitud, una vida ‘bienaventurada’, una vida de sentido, de trascendencia y felicidad:

Luego es de todos conocida aquella; y si pudiesen ser interrogados ‘si querían ser felices’, todos a una responderían sin vacilaciones que querían serlo. Lo cual no podría ser si la cosa misma, cuyo nombre es éste, no estuviese en su memoria. (Libro X, Cap. XX. No. XVI).

Esta memoria tan particular es la que sostiene y hace posible la espera de aquella vida o estado de vida que, sin conocerse, se anhela. Una memoria sin recuerdo, como lo plantea el santo de Hipona, es la memoria del futuro, algo así como mirar en retrospectiva hacia adelante, sin tener un recuerdo del que tirar, pero sí un deseo por el cual se pueda añorar. Por tanto, la esperanza se

⁶ “En este camino interior de búsqueda de la verdad encuentra la memoria, donde han sido almacenadas una gran cantidad de imágenes y pensamientos de aquello percibido por los sentidos, lo aprendido por la experiencia, el conocimiento sistemático de las artes liberales y otras formas de conocimiento teórico, sus propios sentimientos frente a determinadas situaciones, e incluso la memoria del olvido. Atribuye también a esta facultad la capacidad de poder crear situaciones hipotéticas en base a los recuerdos a fin de poder predecir situaciones futuras. Además, sostiene: “Allí me encuentro yo conmigo mismo y me acuerdo de mí mismo” (Libro X, Pág. 321), adelantando la presencia de un yo reflexivo capaz de analizar sus propios estados subjetivos. Atribuye a la configuración de imágenes, formadas a partir de las impresiones, percepciones y pensamientos, la capacidad de sintetizar nuevos pensamientos a partir de aquellos guardados en la memoria.” Pautrat, L. (2010). *Libro X de las Confesiones de San Agustín*.

entiende y cobra un sentido especial, gracias a la necesidad que tiene cada individuo por hacer realidad la vida plena que desde siempre ha pensado.

Esta conexión entre memoria y esperanza, supone a su vez dos escenarios correspondientes al ser de la humanidad: la temporalidad de la existencia, es decir, del reconocimiento del camino por recorrer, pero además y no menos importante, la trascendentalidad del existir humano. (Díez, 1959, p. 159). Con esto se pone de manifiesto la visión de una esperanza superior que ve más allá del mero futuro por realizarse, y que se aventura con la mirada puesta en esa vida lejana e inmaterial de la que esperaba Sócrates ser parte con su alma. La verdadera esperanza no aguarda únicamente la realización de momentos físicos y sensoriales, sino que apunta a la consumación de una vida trascendente capaz de ser pensada y vivida. Ahora bien, esto es únicamente posible desde la moderación y desde la intervención de la razón como reguladora de los deseos y los apetitos que puedan ser, en muchos casos, obstáculos e impedimentos para direccionar la vida hacia dicho fin. Las mociones del alma requieren por tanto de un “recto gobierno, que la misma razón ejerce sobre los afectos y la voluntad” (Pierpauli, 2020, p. 37).

Es claro de que en este escenario existe un riesgo, ya que la diferenciación entre hacer teología y filosofía era casi que invisible para los pensadores de esta época. Teniendo en cuenta esto y sin caer en anacronismos ni aspectos despectivos, se tratará de quedar con lo más filosófico de esta visión, dejando en claro la importancia que la teología ha dado a la esperanza como virtud teologal en la vida cristiana y en la vida de todo creyente que se ha abierto al Dios desconocido (Cfr. Hechos de los Apóstoles 17, 22 -23)⁷, y en quien se espera la salvación. Es algo así como la esperanza de lo desconocido que solo es posible por la fe y el amor del corazón.

⁷ “Pablo, de pie en medio del Areópago, dijo: «Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: «Al Dios desconocido.» Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar.”

Una gran insignia de la filosofía medieval es Santo Tomás de Aquino, que, en medio de toda su tarea de interpretación aristotélica, logra dar muchas luces sobre la aplicación de este contenido clásico - filosófico a la forma de pensar de su tiempo. Respecto a la esperanza, se percibe desde su planteamiento una absoluta diferenciación entre la esperanza natural y la esperanza sobrenatural. La esperanza natural corresponde a cada espera que posee en sí misma un fin natural y material, es decir, la espera de algo que acontece en el tiempo terrenal. Por otro lado, la esperanza sobrenatural es aquella que aun desde la misma realidad natural, puede y logra abrir camino hacia la trascendentalidad de la existencia en una vida más allá de la terrena. Esta vida en el santo está ligada a la vida eterna prometida por Cristo, pero la trascendentalidad implica, desde este escenario filosófico, una completa armonía y sincronía entre la vida que se ha esperado vivir, y la plenitud de toda la realización propia y colectiva. En definitiva, Santo Tomas (s.f.) confirma en la Suma Teológica que: “la esperanza, en cuanto virtud, se centra en el sublime bien divino” (Ia. cuestión 59, art. 4, objeción 3).

Algo que es muy loable, es que el Santo de Aquino busca un trabajo dual entre estas esperanzas, ya que existe un factor común en ambas entendido como ‘pasión’, que a su vez es reacción apetitiva irascible, como él la llama, de una coyuntura dinámica, fruto de la búsqueda del bien en el futuro: “Tomás de Aquino, en un análisis de férrea lógica, clasifica las pasiones básicas en once: del apetito concupiscible: amor y odio, deleite o alegría, dolor o tristeza, deseo y aversión; y del apetito irascible: esperanza y desesperación, temor y audacia, e irá. Toda otra emoción puede reducirse a una de éstas once.” (Astorquiza, 2008, vol. 8, no. 14). Esta articulación es una apertura a la unidad de criterios, en el sentido de que el trabajo puede plenificarse, si se encamina cada bien que se espera de forma natural, y se lleva a aportar a la adquisición del bien como prenda segura para alcanzar la plenitud de la vida y el verdadero

sentido de sí misma en un escenario sobrenatural. Lo anterior se puede interpretar como una esperanza escatológica, que espera incluso más allá del final, y que no solo es resultado de una espera en algo intangible, sino en el mismo ser, aquel que oculto en cada uno, busca elevarse, siendo conscientes como Sócrates, de que la vida terrena es sólo la oportunidad para iniciar un camino de perfeccionamiento en miras a la inmortalidad del alma.

En esta misma dirección, San Juan de la Cruz (Díez, 1959, p. 160), hace una afirmación muy precisa en torno a la esperanza, y la identifica como una actividad intelectual, entendiéndose como acción misma de la intelección del ser humano capaz de racionalmente esperar en el sentido más profundo, y además con una variante intemporal, que escapa del paso del tiempo y de los límites temporales, es decir, del pasado, del presente y del futuro. Entonces, esperar de forma holística, es decir natural y sobrenaturalmente, está mediado por una praxis del intelecto agente del ser, que, de manera intemporal, logra de alguna forma declinar la existencia ante la construcción de esos estados posibles que acontecen en la historia.

Otro autor prominente de la época medieval, quien fue maestro del aquinate, y que representa un punto vectorial en este trabajo es San Alberto Magno. Si bien su fuerza teórica y conceptual no estaba recostada en un trabajo sistemático sobre la esperanza, su aporte es una luz a la comprensión que desde la relación filosofía y teología se puede dar al respecto de este asunto tan particular. El conocimiento de Dios es un proceso ascendente del intelecto que requiere de una esperanza genuina para plenificarse. Ahora bien, todo ese conocimiento discursivo proporciona la ‘prueba’ de la existencia divina: no en el sentido de una *demonstratio ostensiva* o conclusión directa, ya que ésta es imposible por la inmensidad de la Esencia divina y la desproporción entre Causa y efecto; pero sí en el sentido de una *demonstratio ad impossibile* o conclusión indirecta que muestra lo absurdo de un mundo sin Dios. (Alberto, I, tr. 3, q. 17, m. 3, a3, sol., ed. Jammy

17, p. 63). Toda la teoría albertina gira en torno a esta posibilidad y a la valorización de las facultades humanas para acceder al misterio de Dios, incluso cuando dicha verdad es inabarcable. Pero la posibilidad de llevar a término ese objetivo, está profunda e indirectamente supeditada a la esperanza, pues solo con ella se es capaz de aguardar la unidad con Dios y su verdad en el escalonamiento hasta su realidad supraterrrenal.

De todo esto y en forma conclusiva para este periodo histórico se puede resaltar un gran elemento de la esperanza dentro de la filosofía, como aporte del medioevo: la esperanza es espera más allá de los límites del tiempo, incluso más allá de lo que se conoce como fin, gracias a una asertiva racionalidad del intelecto, que piensa y construye la esperanza en sentido de prolongación y plenificación de la existencia junto a Dios.

Sin pretender agotadas las aportaciones de la Edad Media a la esperanza, será necesario abrir paso al advenimiento del mundo moderno y a su respuesta a una esperanza muy cristianizada pero también pensada desde ángulos valiosos como los expuestos precedentemente. La Edad Moderna tendrá grandes aportes en torno a este tema y creará una serie de elementos con los que se pretende llegar a la época contemporánea y a su aplicabilidad en el mundo actual.

La insurgencia de la Edad Moderna supone a su vez la llegada de nuevas esperanzas muy bien posicionadas en el ser humano y en sus capacidades. Si bien, durante la Edad Media, había una desconfianza y una falta de importancia en la capacidad racional de los hombres, puesto que la primacía era la fe, en la Edad Moderna sucede todo lo contrario, y se valida la razón como la madre de todos los saberes. Es el hombre, que, renacido, busca recuperar el lugar que la fe y su teocracia le había quitado. El hombre moderno, es una construcción diversificada del hombre medieval y escolástico. Su visión del mundo es más amplia y por tanto la capacidad de esperar se transforma y se desliga de una visión teísta y de fe. Ya no es la espera en el más allá de Dios, sino

que ahora es la esperanza en la realización de las propias capacidades que la misma razón hace posible a través de la ciencia y la técnica. Es un giro revolucionario que permea todos los escenarios sociales, políticos y religiosos.

No es un secreto que, desde lo más hondo del Romanticismo, está el empeño por hacer al hombre un dios. (Díez, 1959, p. 164). Y esta afirmación se contrasta con la realidad de la crisis progresista por la que pasa el mundo moderno y las necesidades por superarse y reinventarse a cada instante. Es una ansiedad por lo nuevo, por lo ingenioso y lo que se inventa. Es la época del despliegue del conocimiento hecho ciencia, hecho materia. Y aquí la esperanza queda relegada a solo esperar en lo que se puede o no hacer, siendo esclava de lo empíricamente esperable. Sin embargo, Emmanuel Kant, será incisivo en afirmar que, para la satisfacción de la esperanza del género humano, esa que se predicaba antes del lance en ristre del hombre como pequeño dios, tiene que haber un fin en todas las cosas. (Díez, 1959, pp. 162 - 163). Cada acción, y por tanto su consecuencia, no es el fin último, ella en sí y por sí alberga un fin aún mayor que debe ser posicionado en el espectro del auténtico anhelo de infinito que aguarda el corazón de los hombres y las mujeres. Esto no es literatura romántica moderna, sino la posición más clara de un ser humano que se reconoce finito, y no dios.

Es evidente entonces que lo elemental de este laberinto es la necesidad de anclar la esperanza en la infinitud que desborda la vida misma. Esa esperanza, que puede verse muy lejana y casi que divina, es la esperanza más humana, y se ve de esta forma porque es allí donde se reconoce la espera del propio fin material, pero que da paso a un comienzo trascendental cargado de la plenitud que se ha buscado y esperado desde la toma de conciencia de la vida pasajera que se posee.

También Emmanuel Kant rescata un punto valioso en miras a la esperanza y su relación con el ‘ser moral’, es decir, con la perspectiva de que la existencia de Dios y la vida futura, son objeto y acontecen en el creer moral:

Kant es de la opinión de que la razón humana está inquieta por cuestiones de las que ella misma es el origen. Existe una necesidad de la razón de trascender los límites de la experiencia, porque la razón tiende naturalmente hacia el absoluto o incondicionado. Es eso lo que la razón busca en y a través de todo conocimiento. Se podría decir que la razón gravita hacia lo incondicionado. Kant habla a propósito de lo incondicionado de una esperanza de la razón (Kant, 2005, B 754). El hombre, aunque es un ser razonable finito, es siempre y de un modo igualmente fundamental un ser que tiene la necesidad de trascender su finitud y que, digámoslo, la ha trascendido desde siempre. Debería decirse que la finitud no es ella misma pensable sino delante de ese horizonte de lo incondicionado. (Theis, 2004, p. 229).

Lo anterior expresado de una forma más completa: la moral debe ir unida a la felicidad, fin de todo hombre y mujer, pero esto solo le corresponde y le compete a una esperanza escatológica, cuya condición de posibilidad es la misma existencia de Dios. (Díez, 1959, pp. 162 - 163). Por tanto, queda constituido un trípode que hace sólida la estabilidad de la esperanza desde esta mirada: Dios como culmen de la experiencia humana se sostiene en la moralidad con que los hombres aguardan su realización, su felicidad y confirman el hecho de que solo es posible existir en Él y por Él.

En este mismo contexto moderno, Heidegger tendrá una apreciación frente a la esperanza como espera inauténtica, ya que, si bien el ser humano es un ser en estado de constante cuestionamiento, porque es finito y tempóreo, es de igual forma totalmente inestable existentemente. Es un contraste entre el pasado, el presente y el futuro, que, implicados

recíprocamente, logran proyectarse entre sí, siendo el futuro una proyección del presente que ha asumido el pasado como propio. Este juego de sensaciones hace que la existencia se descubra en la totalidad de una finitud, de un ser ‘todo’ y ‘nada’ al mismo tiempo, de esperar por el fin que se conoce, pero también en esperar por el ser más allá de ese fin que se espera. Es el ser de la posibilidad de la imposibilidad que es la muerte, la única posibilidad cierta, cuya consideración hace la espera auténtica, pues es lo único que se espera con seguridad. (Díez, 1959, p. 165). Lo demás es incierto, inauténtico y susceptible de cambios.

Heidegger, en conjunto con Sartre, sólo descubre en la esperanza un carácter de posibilidad, siendo esta condición una mirada del ser de la posibilidad, que el humano puede experimentar de cara a la fugaz incertidumbre en la que vive, y que abre paso al autoconocimiento de su misma esencia frente a la inherente temporalidad en la que está sumergido. Esta esperanza es pues una esperanza limitada, que se queda reducida a la posibilidad del ser o no ser de los seres humanos, sin darles oportunidad de trascendencia sobrenatural:

La trascendencia del ser humano es factible accediendo a la temporalidad de este, en el curso de su historicidad para llegar a la comprensión de sí a la que ha llegado: trascendiendo, que no es sino un proceso del mismo ser. El ser es el tiempo en sí mismo existiendo en el mundo, existencia dada por el encuentro del pasado (haber sido), presente y futuro (devenir), mismo encuentro que determina la historicidad del ser. El encuentro se ha consumado y el ser es trascendencia, como punto supremo la comprensión del ser mismo. (Guerrera-Castañeda, et al. 2017).

Llegando al final de este recorrido histórico y epistemológico, y remarcando los elementos que se han presentado, es necesario dejar en claro cuatro puntos que servirán de bisagra para el siguiente capítulo y que logran reunir muy bien todos los puntos trabajados hasta aquí.

En primer lugar, la esperanza debe comprenderse desde una mirada holística, mucho más amplia de la que se puede percibir en la antigüedad, o la manera cristianizada que se tiene ahora. Ella en sí misma supone en el ser humano una transición del tener, al ser; es una migración necesaria para consolidar una auténtica vida expectante. Pasar de las posesiones de momentos, historias, lugares, acontecimientos, de poseer sueños, anhelos o expectativas, para ser en la misma forma de existir, un entramado de realizaciones que se van cumpliendo en la medida en que se integran a la esencialidad del ser en cuanto ente capaz, racional e intelectivamente dotado de atributos para hacer realidad lo esperante. No son suposiciones ni posesiones utópicas, es la ambivalente manera en que el ser encarna la realidad que se espera y la realidad que es.

Por otro lado, también es necesario afirmar que la esperanza es el ‘soporte metafísico’ de la existencia humana: “también Bollnow distingue la esperanza universal y las esperanzas concretas. Lo que se opone a la esperanza no es la desesperación, sino la indiferencia, la acedia. La esperanza es más originaria que el cuidado (Sorge), que sólo puede sustentarse en un horizonte de esperanza. La esperanza es el ‘soporte metafísico’ de la existencia humana”. (Díez, 1959, p. 167). Sin ella la vida sería un sinsentido cargado de momentos hechos rutina que no conllevan a una plenificación. Es la esperanza entonces la simiente sobre la que crece la aspiración más alta del ser: *εὐδαιμονία (eudaimonía)*⁸, es decir, felicidad. Y esto en el mundo material no logra crecer de la misma forma en que lo hace en la visión metafísica que compone la naturaleza de todos los individuos humanos.

Un tercer punto para resaltar es la relación entre esperanza y crisis, esperanza y desesperación. En medio de una, surge la otra, y con la ausencia de la esperanza, toda crisis es fatalidad. Se

⁸ En su *Ética*, Aristóteles dice que todo el mundo está de acuerdo en que la *eudaimonía* es el bien más elevado para los seres humanos: Verbalmente hay un acuerdo muy generalizado; pues tanto los hombres en general y la gente con un refinamiento superior dicen que es [eudaimonía], e identifican el vivir bien y el estar bien con ser feliz. Es algo simple y obvio como el placer, la riqueza o el honor.

podría afirmar con vehemencia que toda vida, auténticamente real, es de alguna manera crisis, en el sentido de progreso, crecimiento, superación de obstáculos, y es esto lo que permite dilucidar una dialéctica constante entre las angustias en que se vive, y la esperanza que surge como camino de refrendación para darle un sentido a cada abatimiento en la vida.

La esperanza permite una revalorización de la razón como facultad cognitiva, que admite un ascenso con sentido del ser en dirección a la plenitud. Esto se da por el reconocimiento de las propias limitaciones y de las posibilidades, orientado a potencializar las virtudes y las acciones consecuentes que hacen completar los vacíos propios de cada ser humano. Este hombre y mujer que camina en dirección a buscar y esperar el sentido de su vida, no puede encontrarlo si no se admite su radicación metafísica sobre una realidad trascendente, que lo hace ‘vulnerable’ frente a la necesaria dependencia de que su vida se halla unida a la verdad que escapa de los límites temporales y le lleva a la vida auténtica. Ya no es la constitución de esperanzas inauténticas como las percibía Heidegger o Sartre, sino una verdad, que hecha realidad, crea camino de plenitud. A pesar de esto, la vida es inauténtica cuando el hombre está ahí acríticamente, se pierde en la comodidad del anonimato, en la masa, cuando simula su destino, vive del qué dirán y hace caso a las habladurías. Por eso, la propiedad (autenticidad) del ser-ahí es aquello que constituye su suprema posibilidad de ser. El ser-ahí está determinado fundamentalmente por esta posibilidad suprema. (Heidegger, 1999, p. 41). Pero del otro lado está la vida auténtica, que es cuando se construye un proyecto de vida que sale de la cotidianidad y que está abierto al mundo que vive pendiente del propio ser de los hombres; esa vida y esa espera es auténtica, cuando se asume desde el horizonte del sentido de futuro, que consiste en el proyecto de vida que abre posibilidades de engrandecer la existencia. (Estrada, 2017, p. 126).

Lo dicho hasta aquí no representa el final del trabajo sobre la esperanza. Es más, la esperanza se ha posicionado como una narrativa de resignificación para las incertidumbres en que se debate la existencia, y esta visión, muy diversa de las construcciones tradicionales, representa un reto y un camino por construir y recorrer, y en donde la filosofía tiene mucho por aportar. Es por este motivo que a través de un rastreo sobre los anales de la historia, se buscó hacer evidentes elementos significativos que pudieran delimitar la acción de la esperanza dentro de este campo, a través de métodos de inferencia y contextualización.

En conclusión, la esperanza encierra más elementos filosóficos de los pensados y presentados en este capítulo. Sin embargo, se ha dado importancia a los que se mencionaron y desarrollaron, porque dan bases para lo que se trabajará en el siguiente capítulo. En definitiva, la esperanza, más allá de una mera expectación de lo incierto y lo desconocido, es la puerta de ascenso a la consolidación de una vida en plenitud, que esperando se hace capaz de aguardar un horizonte lleno de sentido, inmune a las relativas formas de concebir el paso del tiempo, y proponiendo nuevos modelos de realización, incluso cuando se desconoce todo aquello que se espera. La esperanza en definitiva es el camino cierto para superarse y descubrirse capaz de más.



II CAPÍTULO:

De la cognoscibilidad de Dios y la esperanza en la razón.

Esperanza y plenitud han sido direccionados como dos puntos de contraste en donde el ser humano se encuentra y se realiza. Así como en algún momento de la historia se hizo insistencia en la naturaleza social y política de los individuos con el *zoon politikon* de Aristóteles, hoy por hoy esa insistencia se ha ampliado y se ha convertido en una connatural dimensión del hombre que socialmente se hace trascendente gracias a la virtud del ‘esperar más allá de’. Esta capacidad que se desarrolla en el curso de la historia particular, es un reflejo mucho más desbordante de la experiencia personal y casi que inmemorial, de una necesidad por detonar a la existencia de sentido y encontrar un horizonte con razón de ser vivido y explorado.

Se puede afirmar simultáneamente que el ser humano “es un ser para el encuentro” (Vidal, 1991, cap. 16, p. 879), un ser en constante salida de sí mismo que va en busca de sus semejantes, pues en ellos encuentra el camino de la plenitud, comprendido como la ruta en donde cada individuo logra dimensionarse como un ser de concordancia y dependencia, y cuyo reflejo lo tiene en el otro. Una persona aislada de la sociedad, ensimismada en sus propias paredes y

⁹ Miguel Ángel. (1511). *La creación de Adán*. Fresco. Renacimiento. Capilla Sixtina, Ciudad del Vaticano, Italia. URL: https://es.wikipedia.org/wiki/La_creaci%C3%B3n_de_Ad%C3%A1n

negada a la relación con sus pares, carece de humanidad, carece de encuentro. El hombre y la mujer dependen de otro ser humano para alcanzar la plenitud; no en el sentido *sine qua non*, sino en dirección al reconocimiento como parte de una raza que se identifica y busca plenificarse.

Y en una sociedad tan individualista como la actual, se podría creer que la cooperación o el apoyo mutuo es algo ambiguo y fuera de contexto, pero no. El ser humano desde siempre y por siempre tendrá una sed insaciable por otro ser humano, pues, así como “el hierro se afila con el hierro, el hombre se afila –es decir, se hace- con otro hombre” (Cfr. Proverbios 27, 17). La humanidad tiene sentido sólo cuando se ve reflejada en el semejante, y si ellos no están presentes, no hay reflejo, por ende, no hay humanidad. Algo tan sencillo como ver a un recién nacido, este necesita de su madre, de su padre o de un tercero para superar la falta de potencia fisiológica que presenta por su corta edad, puesto que sin el apoyo de una ayuda externa fácilmente podría morir. El ser humano sin el apoyo de otro ser humano queda abandonado en el silencioso claustro de la muerte que muchas veces va más allá de la mera muerte corporal.

Este capítulo pretende por tanto adentrarse en esa naturaleza trascendente de los hombres y su sed de infinito que se ha identificado con la figura de una realidad superior y/o divina que lo desborda, pero que en últimas responde a sus necesidades más humanas y existenciales. En el rastro de la historia, muchos acercamientos han pretendido darle nombre y rostro a esta verdad que se espera encontrar. Entre ellas está la que San Alberto Magno construyó como una respuesta al fideísmo estático y poco progresista de su época, que limitaba las visiones racionales y la construcción de un discurso relacionado con la modernidad que empezaba a despuntar lentamente. Igualmente, esta necesidad hace parte de la humanidad como colectivo; de ahí que sea tan importante insistir en la categoría antropológica de ‘raza humana’, ya que es en ella y por ella que se consolidan patrones de aprobación de cara a una idea coordinada y no tanto ha

visiones subjetivas sobre la trascendencia que se espera. Es lógica la gama de matices que pueden existir, sin embargo, hay una raíz común en todos que responde a la naturaleza humana.

En este presupuesto de proponer una filosofía de la esperanza como camino de solución para los tiempos adversos, es importante resaltar la relación directa y proporcional que hay entre la dimensión divina a la que espera llegar la humanidad (entiéndase esta dimensión no como un factor religioso sino profundamente humano y de carácter trascendente y espiritual), y la misma esperanza como herramienta que hace posible dicho trasegar, ya que el conocimiento sobre lo divino es una prolongación de la esperanza en la cotidianidad de los seres humanos como el camino más posible y certero para entender que la vida en su conjunto no acaba en el vacío de la finitud natural, sino que se recrea en una realidad siempre nueva, capaz de inmortalizar el deseo de los hombres por ser y existir. Esto refleja la acción performativa que la misma esperanza genera en la vida humana, hasta hacerla consciente de la inmanencia de su ser en Dios. Por esto, es que es necesaria la inmersión en el conocimiento de Dios, que desde la razón, postulada por San Alberto, es función y causa de la esperanza, entendida no únicamente como intención de esperar algo futuro, sino como la consolidación del deseo por ser pleno. Ya en algún momento del pontificado de Joseph Ratzinger (2007), en su encíclica *Spe salvi*, resaltaba lo valioso de esa relación Dios-esperanza: “llegar a conocer a Dios, era lo que significa recibir esperanza” (No. 3).

Ahora bien, la forma en que el santo de Colonia mostró su posición frente a la idea de Dios como dadora de sentido a la existencia de los hombres y mujeres de su tiempo, es una novedad que aún resplandece para los días actuales, ya que su norte no lo condiciona la fe en exclusiva, sino que lo hacía visible y tangible a través de una sabia articulación con la razón y la necesaria relación con la verdad revelada. Parece una paradoja extremista pero no es así. La verdad que espera ser conocida, es la misma verdad que la razón puede pensar y anhelar. Y si esto se codifica

como experiencia de sentido desde el ser y existir de los seres humanos, se podría entonces afirmar que la espera en la verdad, es una auténtica espera en Dios, que es el único que da razón de ser a lo existente y que es verdad eterna e inmutable. Y esto se da cuando el conocimiento del objeto cognoscente y concreto, queda cualitativamente transformado mediante la diafanidad de la luz de la Verdad del Ser, es decir, de la proveniente desde y por Dios (Pierpaoli, 2020, p. 34).

En este caminar hacia la condensación de una teoría que revitaliza la visión de que Dios es accesible por y a través de la razón intelectual y que esto a su vez es una donación de esperanza en la vida de los seres humanos, es necesario profundizar en una categoría aristotélica trabajada en pro de distinguir en Dios el ser y la esencia de todo. Aristóteles (1994) afirmaba en su *Metafísica* que: “‘Dios’ es causa y principio de todo cuanto existe” (I, 2, 983a 8s.). La experiencia de Dios no surge de las teorías, sino de las creaturas, pues ellas han sido dotadas de la misma naturaleza y esencia que Él. Esta verdad, no lejos de lo que defiende el estagirita en su tratado metafísico, abre el camino para la comprensión y validación de un primer vestigio de la existencia de Dios, no como posesión de una religión o secta, ni de un postulado teórico, sino como principio de vida y origen inquietante de las cosas existentes. Además, la necesidad latente de encontrar un primer principio que dé arranque a las demás cosas existentes, cualifica una necesidad primaria del hombre: atribuir la realidad natural a un artificio diferente al humano.

Desde uno de los lectores más prominentes de Aristóteles como lo fue San Alberto, la comprensión de la metafísica como ciencia que trata el ente en cuanto ente, permite ver en Dios no el sujeto propiamente de esta ciencia, sino más bien la causa primera, eficiente, formal y final de toda la realidad que existe. (Montané, 1968, pp. 126 - 136). De aquí que se perciba en Dios una razón necesaria para determinar el sentido de la existencia humana y de la naturaleza en general. Así pues, si existencia y sentido se relacionan con la esperanza como generadora de

cuestionamientos frente al porvenir futuro de la vida física y metafísica, y a su vez se relacionan con Dios como el único fin posible que se hace concreto en una realidad más allá del fin terreno, esperanza y Dios son en últimas los pilares de una auténtica existencia con sentido.

Mirando más profundamente, la idea de Dios como principio generador de todo, permitía (y permite), además, contemplar la relación de lo humano y lo divino como una sustancia compartida que implicaba la participación de ambas realidades en un mismo fin: la felicidad. Este ejercicio de contemplación orienta y transforma todo el obrar moral y político, como fundamento evidente de que los hombres y mujeres no son solo buenos porque logran dar un argumento racional sobre Dios como causa primera, sino porque contemplando su estrechísima relación con Él y sus obras, se resuelven a reproducir su modelo en la vida política, mediante la virtud política y su incidencia en la vida social y moral en general (Pierpauli, 2020, resumen).

La idea de Dios debe quedar entonces unida a un proceso de ascenso analógico de experiencia metafísica bajo criterios de espera paciente, puesto que el conocimiento subjetivo es posterior al de la realidad externa, del que nace la experiencia del entendimiento y requiere de un ejercicio procesual para alcanzarlo. Es un esfuerzo evidente de la inteligencia humana por conocer a Dios desde sí mismo que concluye en un ascenso purificador que resulta ser transversal en San Alberto para todas las disciplinas filosóficas (Pierpauli, 2020,p. 39). Dicho en palabras del mismo *Doctor universalis* (s.f.) en *De intel. et intellig.*: “el alma, que es el intelecto agente, partícipe de la espiritualidad e imagen de la luz de Dios, es la fuente de luz inteligible, como corresponde a la causa primera difundir la luz –ser- de su sustancia en sus ideas –formas- de todo cuanto es” (II, c. 12: B 9, 520b). Y esta luz que proviene de la causa primera, confiere la misma capacidad de conocer, dotando así al intelecto agente de todo atributo para escalar al conocimiento de Dios. Es una atracción cuya iniciativa primera viene de Dios quien ha infundido el deseo en el corazón de

los hombres. Además, y siguiendo con la línea de San Alberto en su Suma Teológica, valdría la pena resaltar que:

Hay que decir que una misma cosa no se puede predicar ni unívocamente ni del todo equívocamente del creador y la criatura sino por analogía, es decir, según la proporción de relación de algo uno común mentalmente (...) Así se dice Dios justo por la justicia por la cual retribuye y que es Él a su modo y el hombre se dice justo con la justicia por la cual da a cada cual lo que es suyo, y que no es él a su modo. Así que esos nombres se predicán de Dios y de la criatura por orden de prioridad y posterioridad. (I, q. 59).¹⁰

Anterior a esta visión y de un modo muy incipiente, se encuentra el cristianismo primitivo, en los albores de su estructuración tras la muerte de Jesús de Nazaret, que inicia un camino en miras a la propagación de la fe, enfocada en Dios como trinidad única e indivisible. Además, la mirada sobre Dios y su existencia, se hacía más sólida con la benevolencia de ese mismo Dios que se abajaba en Jesucristo para salvar a la humanidad. Esta postura, profundamente teológica, requería de una mejor solidez para responder a las necesidades del contexto. De allí que surgieran grandes pensadores que defendieron la verdad de Dios y su estrecha relación con el hombre.

El esbozo griego de la idea de Dios, se restringía a la interpretación como causa de todo, como conciencia ordenadora o como razón universal, al igual que aparecía en Anaxágoras, Aristóteles y los estoicos. Sin embargo, los cristianos veían en Dios un ser providente, enterado por los asuntos humanos, un ser abajado a la condición humana, asumiendo toda su naturaleza; un ser creador, todopoderoso, único, pero padre. Y esta visión era imposible de hallar en algún filósofo griego:

Después de las religiones naturalistas y la epopeya mítica, el pensador griego buscó un ‘principio’ o *arjé* de toda la realidad. Los antiguos jónicos lo pusieron en un elemento físico

¹⁰ Citado en Fernández, C. (1996). *Los filósofos medievales: selección de textos*. BAC, Madrid, España. pp. 210-211.

(agua, o lo indefinido, o aire como protoelemento de vida, etc.). Los pitagóricos lo concibieron más abstractamente (el número), los eleatas y Heráclito más metafísicamente (el ser y el devenir'), y los atomistas, con visión más científica, retornan a lo físico (el átomo), hasta que Anaxágoras lo concibe como espiritual (*Nous*). (Vélez, 1987, p. 2).

Uno de los primeros en dar solidez a la idea de Dios, fue San Agustín de Hipona, que se hizo un fiel defensor de la verdad suprema entendida como Dios: ya no solo se entiende como una idea vaga de la materia existente que dota de sentido a las demás cosas y entes existentes, sino que ahora surge el rostro de la verdad, que durante tanto tiempo ha esperado y querido conocer el hombre: Dios. Este rostro si bien no es claro ni fácil de percibir, se hace referencia para seguir caminando en el ejercicio de aprehensión y de valorización del conocimiento sobre lo divino.

San Agustín, excavando en su interior, encuentra a Dios como fundamento de toda verdad ontológica. “Defiende San Agustín, Dios es el principio y fuente de todos los seres, la realidad plena, inmutable, infinita, única, simple, eterna y perfecta; es el Bien, la Verdad, la Belleza y el Ser.” (Echegoyen, s.f., URL). En esta misma dirección, San Buenaventura, investigando metafísicamente los procesos epistemológicos del conocimiento, halla la percepción de un valor absoluto: Dios, y así el camino hacia Él, puede entenderse de tres modos: por experiencia, por razonamiento o por intuición. Con las palabras de San Buenaventura: “Dios está presentísimo al alma y por eso puede ser conocido por ella”. El camino conduce, pues, desde una situación en la que el sujeto ignora la presencia de Dios a otra en la que toma conciencia de esa presencia y consiente a ella. (Velasco, 1999, No. 167). A su vez, Santo Tomás (s.f.), un gran icono de la filosofía medieval y discípulo de San Alberto, en una línea descendente con el aristotelismo, formula las ‘cinco vías’, con una base metafísica en los principios que justifican el salto de lo

empírico a lo metaempírico, evidenciando así la existencia de un Dios infinito, trascendente, único, etc. (cuestión 2, la naturaleza divina, artículo 3).

Casualmente en estas coordenadas históricas es que se ubica San Alberto Magno. En este contexto del medioevo escolástico de finales del siglo XIII y comienzos del siglo XIV, hay una convergencia en donde las culturas latinas, árabes y hebreas eran factor de segregación y conflicto constante. De este juego de disputas, nace un pensamiento alternativo, que, influenciado de manera indirecta por sus coetáneos, presenta la novedosa forma de contrarrestar el neoplatonismo y el averroísmo latino que tanta fuerza tenían en ese tiempo, desde el vínculo con el pensamiento de Avicena, poniendo entonces de esta forma al aristotelismo como eje vector en la consolidación de un acercamiento racional al conocimiento de Dios.

San Alberto, ha logrado determinar varios puntos que aún hoy hacen vigente la importancia de sus resultados y el interés por estudiarlos. La cognoscibilidad de Dios es posible desde la óptica albertina, gracias a la libertad inherente en el pensamiento humano y en el propio reconocimiento como creatura limitada, pero con sentido propio y teleológico, capaz de alcanzar una parte de la verdad superior a él, que es Dios. Pero... ¿puede Dios ser conocido desde y por la razón? Esta pregunta empapó todo el pensamiento medieval, llegando a impregnar de forma sustancial la manera en que se concebía a Dios desde la relación filosofía-teología, dando pie a innumerables posiciones y entre ellas la de San Alberto, quien desarrolló de manera extensa esta cuestión y la cimentó en la lectura meticulosa del aristotelismo. Adicionalmente, San Alberto considera la posibilidad de conocer a Dios, ya no partiendo exclusivamente del ascenso que la inteligencia humana puede lograr, sino en virtud de la acción positiva de Dios y su amor, que subsanando los límites propiamente humanos, hace que los hombres se acerquen a Él (Pierpauli, 2020, p. 39).

Aquí valdría la pena detenerse en el concepto de libertad, factor que posibilita el acceso al conocimiento de Dios, desde y por la razón. Y habría que afirmar que la “libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones; ella presupone que, en las decisiones fundamentales de cada hombre y mujer, cada generación, tenga un nuevo inicio” (Benedicto XVI, 2007, No. 24). Esto para confirmar que la condición de libertad implica una apertura a la novedad que viene del futuro, ese que se espera y se realiza gracias a la esperanza como convicción de verdad, y que representa a su vez una necesidad de renovación de las propias convicciones. Por tanto, la “libertad, al igual que la esperanza, necesita de una convicción, que no existe por sí misma, sino que ha de ser conquistada comunitariamente siempre de nuevo” (Benedicto XVI, 2007, No. 24a), dejando en evidencia el compromiso de la humanidad como colectivo que se reafirma en la manera en que convergen sus ideales, medios y fines, para alcanzarlos de manera conjunta y responsable. Esto finalmente se traduce en un compromiso entre libertad, verdad y esperanza como acceso certero a la divinidad, puesto que para San Alberto (1975) es imposible dirigirse a un fin determinado -como es Dios- sin elegir caminar hacia él, conocerlo y esperarlo (pp. 7-10).

Es entonces, así como esta problemática se inscribe en un escenario poco explorado por la teología de aquel entonces, y que por ese motivo requiere de la asistencia de la filosofía para verse suministrada de herramientas sólidas y así dar razón de que Dios, siendo la Verdad, es también ‘sujeto’ de conocimiento por el intelecto, sin convertirlo en parte de su dominio, pero sí de su estudio, teniendo en cuenta que hay limitaciones humanas que impiden la plenitud de ese saber. Debe por tanto entenderse que conocer a Dios es un ejercicio gradual desde los efectos hacia las causas:

...quia nos non possumus congoscere causam ipsam, secundum quod est simplex in se, ut per eam accipiamus congintionem causati, sed potius e converso, ideo est alius modus cognoscitivus, quo per causata accipiamus causam; et hic est resolutorius, et talis est modus huius scientiae, non secundum quod fit resolutio in causam, prout est ignota propter eminentia sui, ad modum significandi per nomen, quia hoc pertinet ad mysticam theologiam, sed secundum quod fit resolutio in causam, prouet est univoce producens causatum (Alberto Magno, 1972, pp. 3-5).

Sin embargo, Alberto propone alcanzar un conocimiento del Dios revelado a pesar de las limitaciones de la razón humana, ya que representa una absoluta necesidad, por medio de un encausamiento por la vía ascética y mística, a fin de purificar la inteligencia y transformarla desde y por las acciones virtuosas que los hombres desarrollaran en su propio existir.

Concluyendo esta parte sería preciso aclarar que Dios no se agota, su realidad es inabarcable, y que se está de cara a un océano infinito del cual se saldrá con vestigios de lo que Dios es, o quizás más bien, y en línea con San Alberto, de lo que no es¹¹, pero en últimas todo esto permitirá de algún modo, reconocer la grandeza inmanente escondida en Dios, pero también la potencia incipiente que se gesta y va creciendo en el corazón y en la mente de los hombres y mujeres para querer conocerlo y llegar a Él. Solo el nombre utilizado de modo eminente en Dios puede aproximar el intelecto humano a un conocimiento de Dios. Alberto afirma que los atributos negativos se aplican a Dios con certeza y los positivos con imprecisión. (Alberto Magno, 2009, c. 5). Sin embargo, la designación negativa de lo divino no significa imperfección sino algo que excede la capacidad humana de comprensión. (Alberto Magno, s.f., c 1 §51). Dado que el ser humano no puede conocer la esencia divina sino sólo por las notas que se hallan en los efectos,

¹¹ Algo que no se ha profundizado en este capítulo por su grandeza y profundidad es esa ‘teología negativa’ que hace evidente el conocimiento de lo que Dios no es, más allá de lo que puede ser. Esto debido a las propias limitaciones naturales del ser humano, que, en la reflexión sobre Dios, logra identificar de manera más fácil y certera los atributos que no representan la divinidad, que aquellos que la pueden llegar a representar en su realidad más profunda.

no le es posible atribuir a Dios nombres de modo afirmativo. Sólo se referirá a Él con mayor certeza si niega el modo de significar que tienen los nombres tomados de la realidad sensible. (Alberto Magno, 2009, c 1).

El conocimiento de Dios desde la razón humana es posible siempre y cuando se haga un trabajo mancomunado con la fe. La tradición cristiano-católica ha dejado ver desde los diversos escenarios religiosos que “el hombre es ‘capaz’ de Dios” (CIC, 1992, No. 1); y es esta consigna, que no lejos de la postura albertina, la que hace evidente la capacidad en la que todo ser humano está de conocer a Dios, de entrar en su misterio, es decir, no solo conformándose con creer en Él, sino conociéndolo. Lo anterior se puede comprender mejor de la siguiente manera: desde Alberto Magno se conciben 4 grados de abstracción desde donde se puede filosofar acerca de los objetos de conocimiento. Ellos son: el nivel de abstracción física, el nivel de abstracción que se opera mediante el recurso de la matemática y el nivel más elevado que corresponde a la filosofía primera. Estos tres grados de abstracción orientan una progresiva profundización en el conocimiento de un objeto en particular (Pierpaoli, 2020, p. 46). Pero existe un cuarto grado que da fundamento a la capacidad que tiene cada hombre y mujer de conocer a Dios, a saber: el de la transformación afectiva del alma humana que a partir del amor de Dios, da por concluida la pura ascesis filosófica. A través de este último grado de abstracción San Alberto rescata la inteligencia humana haciéndola capaz de tres cosas:

La primera, de conocer a Dios, según que Dios mismo lo permite, revelándose al hombre *in via* según conviene, la segunda, le permite operar una transformación interior de tal profundidad que, en el camino del descenso filosófico, se haga posible el obrar políticamente en la perspectiva de la divinidad¹². Por último, puede el hombre, completamente transformado por Dios, cumplir el

¹² ...non quaeritur coniunctio ad veritatem per intellectum tantum, sed etiam per affectum et substantiam; et ideo non est intellectiva sed affectiva, quia intellectus ordinatur ad affectum ut ad finem...Finis doctrinae istius determinatur ad TIT, I-9, ubi

ideal de vida mixta que es vita apostolica, la unión entre la contemplación y la acción o la praxis. Dicho de otro modo, vivir según las virtudes políticas, de la Prudencia, la Justicia, la Templanza y la Fortaleza, iluminadas desde su interior por las virtudes intelectuales, y por las virtudes sobrenaturales de la Fe, de la Esperanza y de la Caridad. (Pierpauli, 2020, p. 48). De ahí que el alma iluminada en su interior y transformada por el amor, está en capacidad de Dios que es principio y fin, desde la esperanza y la fe, que se realizan y constatan en la unión de acciones políticas y racionales.

Por tanto, Dios, entendido como *ἀρχή* (*arjé* - principio) y *τέλος* (*telos* - fin), se hace ‘objeto’ de estudio no solo de la teología, pues es el fundamento de su verdad revelada, sino además de la filosofía, pues se concibe como término de un proceso ascendente, que inicia con el establecimiento de Dios en el campo metafísico y se completa en el acercamiento racional y en la concepción imperfecta pero verdadera y propia de lo que Dios es.

Desde otro punto, la doctrina albertina, se puede identificar un método por el cual se acerca y se conoce a Dios, en donde el ser viviente que es espíritu encarnado, conoce a Dios solo porque hace parte de la realidad de su ser, pues solo lo que es de esa realidad se puede considerar como principio cognoscible, es decir, capaz de ser conocido. Esto es un ejercicio procesual y dinámico, que llega hasta el intelecto para dar lugar a una actualización, a un deseo de perfeccionamiento que se obtiene en la medida en que los hombres son conscientes de su papel de transición de potencia a acto, de lo imperfecto a lo perfecto.

De cualquier modo, la imagen de Dios debe permanecer entonces unida a una causa de elevación semejante a la experiencia metafísica, puesto que el conocimiento subjetivo es ulterior

dicitur: Amplectentem eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana et revincere contradicentes. Finis autem scientiae duplex est, scilicet ultimus et ordinatus ad illum. Qui a quibusdam terminus; finis autem citra illum est, ut boni fiamus (Alberto Magno, 2015 pp. 14-56, 15-1).

al del ambiente externo, del que brota la experiencia del intelecto. Asimismo, este enfoque ascendente y perfectivo del conocimiento, está fundamentado en la variación de la disposición intelectual-espiritual. Y esta radiación que proviene del origen primero, confiere la misma dimensión de conocer, dotando igualmente al entendimiento agente de toda propiedad para escalar al conocimiento de Dios que fue inicialmente entendido como una realidad trascendental y trascendente. Ahora bien, en la visión teleológica del ser humano, se visualiza como una esencia que puede deshacerse del 'sinsentido'. Este tipo de esencia es ubicua y acecha al mundo contemporáneo, y a su vez también permite que la construcción de proyectos existentes tenga mayor significación por el rol de cada persona en la creación, que tiene a su vez una mayor autorreflexión en miras a una autorrealización como consecuencia de una maduración existencial.

El intento por buscar y conocer a Dios ha hecho posibles otros métodos además de la fe, porque sólo así se puede garantizar una relación íntima con el misterio y la identificación con las propias creencias. Pero los métodos naturales pueden consolidar una prueba racional de lo que permanece velado por su propio deseo y por las mismas limitaciones naturales de la mente humana. Esto último es importante, puesto que en ningún momento se puede ignorar las limitadas condiciones de la inteligencia. En la constante insaciabilidad del ser humano, prepondera la búsqueda por dar sentido a su vida, más allá de la realidad material y efímera. Es así como Dios, fijado como verdad y causa última de todo cuanto existe, es capaz de hacerse patente en la concreción de cada acto y en la forma de desarrollo personal de los individuos.

En la historia, los seres humanos han ido rastreando las huellas de Dios y su relación directa con todo lo existente. Pero para San Alberto, aunque muchas cosas e ideas reflejan a Dios, no son medios efectivos ni definitivos para su conocimiento. Además, para el santo de Colonia, la necesidad de su tiempo apunta a ideales superiores y a razones convincentes que muchas veces

impiden esclarecer la existencia de Dios, debido a su esencia. Aquí no se puede ocultar en absoluto una máxima teológica: se conoce de Dios, solo lo que Dios quiere que se conozca de Él.

Ahora bien, este proceso intelectual de acercamiento a la divinidad, es una semilla que se cultiva y florece en el corazón de la raza humana gracias a la cooperación de la fe y la razón, para no solo conocer a Dios sino también entenderlo y comunicarlo. Esta idea, permite por tanto una amplitud epistemológica respecto a que el acceso a Dios no puede ser limitado por el discurso, ni por la acción. Antes bien, existe una demanda interior que se traduce en esperanza de lograr encontrar lo que se ha buscado, querido y esperado, cuya identidad se recrea y patentiza en Dios.

San Alberto planteó en sus diferentes tratados algunas objeciones en este ejercicio de acercamiento al conocimiento de Dios que no deja de representar todo un reto para los seres humanos, y entre ellas se podría resaltar el hecho de que Dios es infinito y el hombre, en su razón y existencia, es finito. La finitud representa un limitante para alcanzar una realidad total y plenamente infinita como la de Dios. Otro limitante sería la simplicidad de la esencia divina, que es inabarcable y escapa de conceptos e ideas humanas: “esta especulación atañe a las altísimas cosas divinas cuyo ser es simple” (Alberto Magno, s.f., l. 1, tr. 1, c. 1, 2a, Comentario a la Metafísica de Aristóteles). Dios es complejo porque así se le ha distinguido antropológicamente, pero la realidad es que esencialmente Dios es sencillez e intentar abarcarlo desde los ideales de complejización es un camino de muy poco acceso. Además, definir a Dios o pretender conceptualizarlo, sería limitarlo y esto ya no sería Dios, sería idea o concepto, pero no Dios. Ya lo aseveró muy bien San Ireneo (192 d. C.): “si Dios es sencillo, la verdad es sencilla” (Extracto de sus tratados homiléticos). En conclusión: lo más sencillo es lo más complejo por definir.

De lo anterior se podría señalar que las propiedades que más resistencia presentan al hecho de un conocimiento desde la razón humana, son la infinitud y la simplicidad esencial de Dios. Lo

infinito no puede ser entendido desde un cimiento finito y lo simple no puede ser posesión de un intelecto que venga mediado por composición y división de ideas de las cosas captadas, puesto que lo simple carece siempre de términos y escapa de determinaciones.

No obstante, el principio de causalidad que presenta Alberto, bebiendo de Aristóteles y de sus coetáneos, permite un acercamiento más exacto al problema de Dios. Dios es causa ejemplar y eficiente de los entes, de Él han surgido en razón de su esencia y voluntad. Es causa ejemplar, además, porque las razones de las cosas creadas están en Dios, Él es la verdad absoluta en donde se hallan las verdaderas ideas que permiten una prorrogación en la realidad existente; es causa eficiente porque dona el ser para que las creaturas existan, es una donación de sí para el bien de los seres creados. (Alberto Magno, s.f., c. 7 §61)¹³. Adicional a esto, Dios no sólo es causa ejemplar y eficiente de la que todo procede, sino también causa final, pues a Él tienden todos los seres (Alberto Magno, s.f., c. 1 §57); el sentido final de la existencia en Dios es razón suficiente de que es Él quien proporciona sentido significativo a toda la verdad de los seres existentes.

La solidez de esta afirmación va en dirección a responder a la pregunta de si es posible o no conocer a Dios por medio de la razón, lo que posteriormente se constituye en un elemento de la misma naturaleza humana, que hace más evidente la identificación con un fin en sí mismo y con una arraigada idea de trascendencia en el escenario de múltiples posibilidades para acceder y conocerlo. Conforme a lo expuesto anteriormente, resulta claro que para Alberto (2009) el alcance del conocimiento humano con respecto a Dios es limitado. Solo es posible trascender los límites de la razón con el auxilio divino. Él utiliza las siguientes expresiones para referirse a ese don de Dios: ‘luz divina’ y ‘luz sobrenatural’. (c. 1 y 2). Este auxilio de lo alto posibilita en el ser

¹³ Cita extraída de Rubio, M. (1998). *El conocimiento de Dios según Alberto Magno*, pp. 37- 40.

humano el ámbito de la fe. Sólo la fe permite acceder a lo que está más allá de las fronteras del conocimiento humano natural. (Furlotti, 2013, p. 88).

Es claro entonces cómo se enlaza una cooperación conceptual en este capítulo: por un lado, está el ser humano, que busca y espera alcanzar la verdad, esa que en el primer capítulo se identificaba y señalaba como ‘felicidad’ y vida política en consonancia a los ideales de la sociedad y la particularidad de los individuos, y que en este capítulo ha asumido un rostro específico como verdad divina y trascendente, capaz de plenificar la existencia. En segundo lugar, está Dios como realidad posible que se alcanza por la razón y que se cimienta en la aprehensión comprensiva y progresiva de la mente en relación con ideas y experiencias, dando paso a un espectro metafísico como base de toda realidad humana. Y por último se encuentra la esperanza como virtud que se asienta, producto del ascenso racional a Dios, en la naturaleza humana, y que integrada en su ‘ADN’ permite potencializar la definición e identificación de sentido en las acciones que se patentan y se proyecta en la esfera del espacio y el tiempo físico, a fin de alcanzar el estado de beatitud que se espera.

Como síntesis se podría profundizar en la imagen de Dios como máximo objeto que el intelecto humano puede alcanzar, y esto gracias a la participación de la razón como elemento factor en la aprehensión de dicho ejercicio epistemológico, que como bien final de todo ser humano, representa el culmen de la esperanza como virtud de tránsito, para lograr la felicidad que es contemplar y servir a Dios, todo esto desde la postura albertina y sus posteriores medievales.

Así pues son claros los fines en los que se posiciona el ser humano en el camino de la vida, pero, estos fines encarnan bienes intermedios que son pontífices entre el fin final - el bien absoluto. De ahí que la felicidad no se interprete como el mero disfrute de pasiones superficiales, sino que se haga razón de una progresiva forma en que esos fines intermedios van llevando al

bien final, que filosóficamente se identifica con la felicidad y que desde San Alberto se hace objetivo en Dios. Es por esto por lo que la operación perfecta del intelecto es la felicidad, que mediada por la razón se hace convergencia de bienes divinos donde concurren muchos otros bienes para posibilitar el estado de dicha al que todo tiende. Todo hombre apetece ser feliz, y esta felicidad es concebida como bien supremo que hace realizable el despliegue completo de toda la humanidad y su consecuente autorrealización. Y todo esto es posible gracias a la esperanza que cree que puede alcanzar ese fin, bajo una acción consecuente de valorización de las facultades intelectivas, que permita posicionar el futuro metafísico en la esfera de lo plenamente feliz.

En conclusión, Dios como felicidad subsistente, se halla inmersa en la infinita posibilidad de ser asumido y encarnado siempre y cuando sea superada la crisis de desconfianza en la razón y por tanto en la esperanza, como posibilidad de prever y esperar con firmeza y convicción lo futuro y evidentemente desconocido. El ser humano participa de aquello que en Dios es esencial: la felicidad, y dicha participación se hace operante en la medida en que se traslape la visión anquilosada de las mismas limitaciones mentales que no permiten escalar hacia Él, por una correcta captación de la verdad que es en últimas alcanzar esa felicidad.

La crisis humanitaria en la que vive el mundo hoy, es una profunda crisis de esperanza, y esto se desarrollará de manera extensa en el último capítulo de este trabajo. Y es una crisis de esperanza, porque el hombre ha perdido la confianza en su razón, ya no espera nada de ella, sus capacidades se han visto limitadas y nubladas, y por tanto desconfía hasta de la misma posibilidad que ella tiene de llegar al conocimiento de la verdad y de configurar dicha *episteme* con la realidad de Dios y el sentido con el que Él dota el horizonte de los hombres y mujeres. Ante esta situación, la teoría de Alberto Magno cobra mayor sentido para los seres humanos de este tercer milenio decadente. Dios es posible y la esperanza es lo único que nos hará llegar a Él.



III CAPÍTULO:

De las crisis y sus oportunidades para crecer en esperanza.

El segundo capítulo ha terminado con una máxima que valdría la pena reescribir con el fin de profundizar: la crisis humanitaria en la que vive el mundo hoy, es una profunda crisis de esperanza. Esto, no lejos de ser una verdad constatable con los acontecimientos que afligen al mundo de hoy, mucho más allá de una pandemia, es una integración de todas las carencias de la humanidad, recogidas en esa ausencia primera -la ausencia de esperanza- que el ser humano ha perdido por una causa evidente: desconfiar de sí mismo, de sus capacidades y potencialidades. Esta falta de certezas es el factor más directo de la crisis en la que se sume la humanidad de hoy. Cada episodio crítico representa la forma decadente en que el ser humano permite la primacía de la zozobra y la desconfianza, dejando a un lado la razón y la seguridad en sí mismo. Dicho de una forma más moderna: la crisis del progresismo es la ‘crisis’ de este tiempo (Díez, 1959, p. 164) y, este señalamiento vendrá a confirmar que el hombre sumido en el acelerado y desacertado

¹⁴ Vouet, S. (1627). *El tiempo vencido por el amor, la belleza y la esperanza*. Óleo sobre tela. Barroco. Museo del Prado, Madrid, España. URL: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/el-tiempo-vencido-por-la-esperanza-y-la-belleza/ebaeb191-f3ff-43b1-9207-fb36a3e5ad5a>

impulso por un desarrollo y un progreso¹⁵ de la sociedad en todos sus ámbitos y especialmente en el político-social, debe esperar con una esperanza genuina, que es, en su entraña más íntima, religiosa¹⁶, para así poder resurgir de sus propias caídas.

La esperanza genuina es una propuesta proveída por la función social de las religiones en el mundo, que más adelante se profundizará y que pretende señalarla como punto de arranque de experiencias humanas del pasado y del presente, pero que no es agotable en el transcurso del tiempo, sino que camina hacia un estado de plenitud, hacia un futuro que no es cronológico, sino teleológico-escatológico. En este sentido, gracias a la virtud de la esperanza, el ser humano es alentado a permanecer en una actitud expectante, abierto a la ‘presencia ausente’ y a ponerse en camino hacia algo mayor para su existencia, es decir, hacia el bien y la plenitud de su vida natural y sobrenatural. (Buitrago, et al., 2020, p. 95). “Por la esperanza, el ser humano, ‘con el corazón inquieto’ se esfuerza en confiada espera para alcanzar el *bonum arduum futurum* hacia el penoso ‘aún no’ de la plenitud tanto natural como sobrenatural.” (Pieper, 2007, p. 377).

La crisis de esperanza es entonces un reflejo de aquellas condiciones de vida en las que el ser humano se encuentra debido a la falta de certezas y a la fijación de horizontes con sentido. Es una desvalorización de la razón, propia y ajena; es una incógnita indescifrable por autonomía frente al fin último de la existencia; es una negación a la radicación metafísica sobre su propia realidad trascendente.

Por ende, la situación actual no desmiente esta radiografía que, aplicada al mundo de San Alberto Magno, se hace de igual forma evidente y posibilita un paralelismo temporal entre ambos escenarios históricos. La intención de generar esta relación, busca como objetivo primero y

¹⁵ Ambas ideas -desarrollo y progreso- son en el contexto actual, modelos tergiversados de crecimiento social, ya que su interpretación y diferenciación no responden a una integralidad sistémica del ser humano con su entorno.

¹⁶ Religiosa en su aspecto más profundo, es decir, desde el ámbito de *religare* - relacionarse con su ser trascendente. No se está haciendo referencia a una religiosidad institucional.

principal, ver a la filosofía de San Alberto, como una propuesta filosófica en torno a la esperanza, comprendida como virtud esencial en la humanidad y como un camino alternativo para salir de las adversidades, de la misma forma que lo hizo en su época, ocho siglos atrás.

No está de más aclarar que la teoría albertina no es propiamente una teoría sobre la esperanza, o sobre el buen vivir en relación a la posibilidad de dotar de sentido el horizonte finito del ser humano y su posterior infinitud. La contundencia de su obra como todo un tratado filosófico-teológico y demás, hace necesaria la aclaración del por qué plantearla como una filosofía de la esperanza.

Es necesario afirmar que Dios en San Alberto Magno (1506) es la finalidad de un proceso ascendente, intelectual y racional, que permite por diversos medios, adentrarse en el misterio divino, captando su esencia y escapando de las limitaciones empíricas o sensoriales que representan obstáculos de proporcionalidad. (I, d. 1, a. 15). Dios es fin de fines y es a su vez la razón por la que todo hombre y mujer espera vivir y morir¹⁷. Es la certeza de que la vida tiene sentido en función de conocer y vivir en Dios. Alberto, ha logrado darle rostro a la espera infinita del hombre, ha logrado darle nombre a su verdad más grande y profunda. Y esto es prenda de garantía para que hoy a través de este trabajo se pueda plantear como una filosofía de la esperanza capaz de tornarse en un camino de solución para las crisis en la que viven los hombres y mujeres de hoy y así puedan llegar a la alteridad de sus vidas en Dios.

Es preciso resaltar que cuando San Alberto pone fin a su explicación en el primer capítulo de su *Comentario Super Mysticam Theologiam Dionysii*, realiza un giro llamativo, al referirse al *speculum aeternitatis*. Este, pues, ‘a modo de espejo’ insinúa el Misterio en cuanto origen fundante de esa alteridad que se mencionaba en el párrafo anterior, y que se va gestando desde el

¹⁷ Muerte entendida como trascendencia y como oportunidad de encuentro con la divinidad.

más allá -patria- en el más acá de la vida presente *-in via-*, por ser Dios el Otro por excelencia. El santo Magno parte del ejemplo de Moisés, quien parece que vio al mismo Dios. Alberto (2009) acota y explica: “el mismo Dios pues es visto por la visión, que es cara a cara... Moisés ve así, porque dice de Él, Ex 33, 11, 13: “Hablaba, sin embargo, el Señor a Moisés cara *a-ad- cara*”, de otro modo se hubiese frustrado su oración, porque esto mismo pidió, diciendo: “Muéstrame tu rostro”; por eso parece que vio al mismo Dios (464, 9-17). Esto representa la necesidad de ver el rostro de Dios que desde el presente se manifiesta en la intelección de los seres humanos y abre el camino para un futuro junto a Él en plenitud. (Meis, 2006, cap. 3, No. c).

La visión de Dios y su acceso a través de la razón, es el comienzo de una necesaria confianza en las capacidades humanas, que es a su vez una posibilidad de “perfección del entendimiento divino en nosotros” (Alberto Magno, s.f., l. 1, tr. 1, c. 1, 3a, Comentario a la Metafísica de Aristóteles), y que al igual que en el tiempo de Alberto Magno, hoy se encuentra debilitado y totalmente desproporcionado, frente a otros modelos de resiliencia y superación. Las crisis en que constantemente el ser humano se experimenta limitado, alcanzan niveles de reconstrucción que no se tratarán a lo largo de este capítulo, pero que sí se enfatizará en que la mejor opción de superación de la crisis y la adversidad, es la confianza y la esperanza en las mismas posibilidades y capacidades que desde la razón son proveídas.

Cabe destacar que ante el mundo medieval del que hacía parte San Alberto, las crisis doctrinales que derivaron en insistentes inquisiciones y dominios de poder, se consolidaron en una patente desconfianza hacia la razón, puesto que hacía entrar en duda todo cuanto existía, incluso Dios y su revelación. “La falta de confianza en la razón humana conduce al fideísmo; el optimismo excesivo sobre su capacidad lleva al ontologismo intuicionista; la limitación de sus posibilidades a lo empírico la sumerge en el angustiante agnosticismo, que privado de sentido

metafísico desemboca en el ateísmo. Sin un sano equilibrio acerca del valor y del poder de la razón humana, no es posible alcanzar un conocimiento racional de Dios.” (Montané, 1968, p. 121). El hecho de articular dicha verdad racional con un camino posible de acceso a Dios¹⁸, fue una alternativa bastante paradigmática para volver al ser humano, a su interior, a sus mismas posibilidades de ser capaz de Dios, y de entenderlo como fuerza interior de sí mismo. “Alberto Magno revaloriza la fuerza de la razón para ascender a Dios filosóficamente. Su método es de ascenso progresivo y discursivo, desde lo más conocido a lo menos conocido, con el auxilio eficaz de la analogía y del principio de causalidad.” (Montané, 1968, p. 142).

Las discusiones deliberadas dentro de esta época, dieron lugar a nuevas creencias sobre las que el ser humano se apoyara. Ya no eran las mismas que se defendían desde pragmatismos fideístas, debido a la pérdida de vigencia y a su no respuesta a las necesidades metafísicas y físicas del hombre y de la mujer, sino posturas nuevas, capaces de replantearse la visión del mundo y sus posibles accesos, gracias a la comprensión de que “la desesperación, a través de la exasperación y del realismo, desembocaban en nuevas revelaciones, que alumbraban a su vez, nuevas creencias y esperanzas” (Díez, 1959, p. 170).

Por tanto, la revalorización de la razón, entendida como facultad cognoscitiva, se hace requerida en este camino de comprensión y ascenso, desde lo empírico hasta lo trascendente, llegando a su fin último que es Dios. La consolidación de nuevas creencias y esperanzas, desde y por la razón, es una alteración del intelecto que escapa de los miedos incubados por las crisis inciertas de solución, para dar oportunidad a una espera activa en la construcción de nuevos y mejores pilares sobre los que se cimiente la experiencia humana en su tránsito a la plenitud. Karol

¹⁸ Es de resaltar el trabajo de San Alberto dentro de este cometido, tanto así que la Iglesia Católica lo admira grandemente: «Señor, tú que has hecho insigne (magnum) al obispo san Alberto Magno *porque supo conciliar de modo admirable la ciencia divina con la sabiduría humana...*»: *Liturgia Horarum*, Vol. IV, Tempus per Annum, Hebd., xviii - xxxiv, Die 15 Nov., Oratio (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1972) 1270. Supo conciliar con lo que muchos de sus antecesores veían como una amenaza a la Revelación divina.

Wojtyła (1998) siendo papa, en la encíclica *Fides et ratio*, plasmó muy bien la realidad del tiempo de San Alberto y Santo Tomás en esta necesidad de construir nuevos modelos de acercamiento a la divinidad, siendo igualmente aplicable a la modernidad imperante, a causa de las radicalizaciones extremistas de la desvalorización de la razón desde un lado y la deslegitimación de la fe por otro:

Con la aparición de las primeras universidades, la teología se confrontaba más directamente con otras formas de investigación y del saber científico. San Alberto Magno y santo Tomás, aun manteniendo un vínculo orgánico entre la teología y la filosofía, fueron los primeros que reconocieron la necesaria autonomía que la filosofía y las ciencias necesitan para dedicarse eficazmente a sus respectivos campos de investigación. Sin embargo, a partir de la baja Edad Media la legítima distinción entre los dos saberes se transformó progresivamente en una nefasta separación. Debido al excesivo espíritu racionalista de algunos pensadores, se radicalizaron las posturas, llegándose de hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto a los contenidos de la fe. Entre las consecuencias de esta separación está el recelo cada vez mayor hacia la razón misma. Algunos comenzaron a profesar una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe, o bien para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma. (No. 45).

Al igual que en la temporalidad en que Alberto hizo posible su teoría, hoy por hoy la razón se ha visto nublada por múltiples crisis que han puesto en jaque la ‘omnipotencia’ del ser humano moderno. De modo diferente a la época medieval, esta realidad contemporánea sufre el flagelo de múltiples patologías que constatan la forma en que decadentemente el hombre se ve en la urgente necesidad por replantearse sus bases y buscar un punto de anclaje para la construcción de unas nuevas.

La situación actual merece por tanto una mirada detenida dentro de este capítulo, ya que se ha consolidado como una crisis devastadora para muchos sectores de la población mundial. Ya se ha dicho que esta crisis es una crisis de esperanza, debido a la difícil situación de identificar un sentido en el ocaso de las acciones humanas, que se completan y plenifican en el culmen de toda la existencia. Ahora habrá que identificar esas limitaciones que hacen de la vida humana un complejo escenario de existencia.

La pandemia del Covid-19, cuyo *community manager* ha sabido de forma desproporcionada darle una importancia sobre otras muchas situaciones globales, es solo una parte de la dura crisis social, ambiental, sanitaria, económica y política que degrada al mundo actual y que reclama una transformación colectiva e integral, una mirada a sus raíces y una nueva construcción social.

Alejándose del espectro mediático en que el mundo se ha incubado por culpa de la más reciente pandemia, valdría la pena resaltar otras situaciones. Cada crisis hace parte de la decadente concepción con que el hombre moderno, y por consiguiente el contemporáneo, ha querido ver la vida y la ha pretendido aceptar y prolongar. No en vano las luchas por el poder se convierten en la leña más indicada para hacer crecer la hoguera del odio que perfora todas las formas de vida humanas y naturales. Hay una latente y devastadora globalización mediática que defiende la inmediatez de la información y la aceptación o rechazo de quienes promuevan o no esta tendencia. Existe un silencio cómplice de cara al irreversible daño que se ha perpetrado al planeta tierra y su diversidad; es un silencio acaparador que acalla con tal de obtener lo que se requiere para subsistir, pasando por encima de las demás creaturas. La brecha económica y social no da tregua, su envergadura es cada vez más abismal y las distancias entre las personas es la génesis de muchas más crisis sociales, económicas y políticas, especialmente para la mayoría de la población que vive bajo el yugo de magnates absolutos. La comercialización ahora se transa

sobre la vida humana, es un mercado de personas, de sus órganos, de sus deseos, de sus vidas completas; es el modelo del dinero sobre la vida, es la degradación más ínfima de la persona humana. Existe una mundialización del hambre y la pobreza extrema, agudizada ahora por la recesión económica a causa de la pandemia surgida en Wuhan, China a finales del año 2019, que ha cobrado muchas más vidas de las contabilizadas hasta ahora por dicha pandemia.

El punto con estos evidentes trances humanos y globales, es señalar la crudeza con que el ser humano vive este tercer milenio, y los desafíos que se debe proponer para la consolidación de un ‘nuevo orden mundial’. Entendido esto último como la concreción de nuevas bases, capaces de reorientar la brújula de sentido hacia el interior de la humanidad, valorizando sus facultades racionales, reconociéndose un ser en camino hacia la trascendencia y dándole cabida a la figura de Dios como donante de sentido en el horizonte de la vida, que es comprendido y definido en el colectivo humano como estado de plenitud y felicidad.

Estas y otras muchas crisis reclaman entonces con insistencia una resignificación de las prioridades y una nueva escala de valores que apunten a la pronta superación y a un camino de esperanza en la humanidad y en su futuro. De esto se trata la postura de un nuevo orden mundial, donde las necesidades de todos sean focos de atención sobre los que se deba avanzar y trabajar, sin dejar de lado a nada ni a nadie. Lo anterior será posible si se vigorizan las columnas de una nueva forma de dar sentido a las prioridades de todos y una necesaria reestructuración de los valores contemporáneos, que se posicionan en la mayoría de los casos, sobre la humanidad de cada individuo y no al servicio de su dignificación.

Volviendo sobre la realidad histórica de San Alberto, valdría la pena preguntarse por qué nace su teoría sobre la cognoscibilidad de Dios y a qué responde directamente. Para esto se debe dar una mirada más precisa al mundo en el que creció y se desarrolló su obra:

San Alberto vivió un tiempo excepcional. Debió acometer la titánica tarea de acoger un patrimonio científico que permanecía sepultado para occidente en un secular olvido y cuyo descubrimiento estuvo marcado por la sospecha. Aquel Medievo que no podía concebirse a sí mismo sino como cristiano, vio en la ciencia griega una perturbadora fuente de inquietud, una fuerza potencialmente demoledora de su cultura. Esta circunstancia histórica sitúa a Alberto ante una tarea imponente... La hazaña de Alberto consistió sencillamente en entender a Aristóteles... Hacer a Aristóteles inteligible para los latinos: “Nuestra intención es hacer todas estas partes (de la filosofía) inteligibles a los latinos” (Albertus, Phys., l. 1, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., p. 1, vv. 48s.; ed. Borgnet, p. 2). Consistía no sólo en explicarlo, sino en manifestar la legitimidad de la indagación racional, en un ambiente universitario en que cierto racionalismo amenazaba a la Teología revelada. (Torrijos, 2013, p. i - ii).

Reconstruir las bases de una filosofía griega, en un tiempo profundamente cristianizado, representó una inestabilidad en el pensamiento medieval. Y fue en este escenario de incomprensiones y confusiones que San Alberto trabajó, dando como salida y solución una alianza teórica y estratégica entre el dominio del pensamiento durante esa época: la fe, y la ‘antigua’ herramienta de la filosofía griega: la razón, que siempre despuntaba con su amplia compresibilidad ante la realidad exuberante. Más allá de quedar reducida a una teoría hegemónica o dictatorial dentro del pensamiento medieval, San Alberto abre un camino en medio de los círculos viciosos de discusión, hacia la reconstrucción de un humanismo centrado en las capacidades del hombre racional que también deben ser valoradas y concebidas como don y regalo de Dios. Su deseo, interpretado de una forma alegórica, gritó con vehemencia la capacidad que cada ser humano tiene de humanidad, de Dios, de esperanza, de eternidad y trascendencia: *“Hoc autem lumen sic descendens non est aliquid conferens cognito, ut cognoscibile sit, sed est*

conferens cognoscenti ut cognoscere possit, et assimilatio est quaedam cognoscentis et cogniti".

(San Alberto, 1485, I, q. 15, c. 3, a. 3 sol: C 34, 81, 17).

Todo lo anterior significa fundamentalmente que el trabajo desarrollado por San Alberto y su indagación, estaba movido por la certeza de que la razón no iba en contravía de la fe, de manera que todo cuanto pudiera ser hallado y valorado de forma intelectual, antes de representar un riesgo para la teología y a su vez para la Revelación en sí misma, habría de ser provechoso para ella y así para la filosofía. Con razón el Papa Pío XI (1932) cuando, al declarar a San Alberto Doctor de la Iglesia, aseveraba que: "éste fue el principal y continuo propósito de toda la vida intelectual de Alberto: quiso aprender cuanto de verdadero, hermoso y sublime se encuentra en la filosofía pagana, ofrecerlo y consagrarlo al mismo Creador, que es la primera Verdad, suprema Belleza y esencial Perfección" (Acta Apostolicae Sedis 24).

Ahora bien, es claro que los estados en crisis posibilitan salidas necesarias que dan como resultados nuevas bases que solidifican las nuevas creencias. Y siendo consecuentes con la realidad espiritual inherente en los hombres y su suelo metafísico, la razón debe ser un vector clave en estas nuevas edificaciones epistémicas, que respondan a las necesidades primarias y sus derivadas. En este punto es necesario insistir en reubicar a la razón dentro de una filosofía que también ha desestimado por mucho tiempo una virtud tan necesaria como la esperanza, y que juega como aliada en la develación de esa misma racionalidad humana como posibilidad de encuentro entre lo que es y lo que puede llegar a ser.

En presencia de las crisis es necesario recordar que la ciencia centralizada por la modernidad, es sólo un servicio para otros fines. El conocimiento de la verdad lleva en sí su propio sentido, incluso en su tránsito por un necesario ejercicio de especulación. Es una realización de carácter humano y personal, un bien humano de alta estima. La pura 'teoría' es incluso un modo de

‘praxis’ humana que le espera una ‘praxis’ suprema, una praxis que le une para siempre con Dios: es la esperanza, que es, pues, una ‘teoría’ de la visión futura y realizable de la verdad, entendida como génesis de la razón y de la misma vida humana. (Juan Pablo II, 1980, extracto de un discurso).

De lo anterior es importante resaltar que: “el fin de toda especulación es el saber y la verdad, mientras que el fin de la praxis es la obra en sí misma. Por consiguiente, las ciencias encontradas de este modo son especulativas, pues éstos han perseguido la ciencia sencillamente para informarse” (Alberto Magno, s.f., l. 1, tr. 2, c. 6, 23b, Comentario a la Metafísica de Aristóteles), más la praxis refiere una apropiación de los saberes adquiridos, que conducen a la confrontación con la suprema y única verdad escondida en Dios. Y este modo de actuar solo es posible en los hombres y mujeres que como “creaturas dotadas de razón e intelecto, son vestigios que conducen a Dios” (Alberto Magno, 2009, c. 2). En efecto, y si se atiende a esa razón, lo causado refiere a su causa en cuanto procede de ella y es conservada y gobernada de manera tal que se oriente al bien, entonces se percibe un reflejo de la causa en lo causado (Alberto Magno, 1506, I, d. 3, a. 2). En síntesis, las creaturas reflejan, al Creador: “en ellas vemos cómo en un espejo enigmático al Principio de todas las cosas” (Cfr. 1 Corintios 13, 12).

Por otro lado, la actualidad, no lejos de una situación similar a la vivida en el tiempo medieval y escolástico del santo de Colonia, padece una ausencia de sentido y de horizonte. Las confusiones producidas por las nuevas ideologías emergentes de aquel momento y por las lecturas de pensamientos clásicos, se traducen hoy en modelos de relativización de las capacidades humanas, que piden ser deconstruidas a la luz de las nuevas necesidades, para dar paso a estructuraciones desde la novedad de las facultades humanas. Es necesario, como en aquel entonces, un direccionamiento que apunte a que el ser humano sea eso: humano. La humanidad,

lastimosamente, no está supuesta en el hombre y la mujer; esta parte estructural requiere de su desarrollo y aceptación dentro del proceso de evolución social y cultural de la raza humana. Y esto será posible si y sólo si se permite una aceptación de la razón en relación constante con las otras dimensiones humanas, que se complementan en la unificación de criterios en favor de la humanidad como otra dimensión, pero siendo esta substancial y preeminente en los individuos.

La humanidad, esa dimensión clave en los seres humanos, que es factor diferencial de los demás seres vivos, se puede entender e interpretar de una forma muy directa de la mano de Michael Gazzaniga (2010). Él reflexiona casi al final de su trabajo literario que “es dudoso que tengamos la capacidad cerebral necesaria para asimilar toda la información que se está reuniendo... pero nuestra capacidad de desear o imaginar (esperar) que podemos ser mejores es notable. Ninguna otra especie aspira a ser más de lo que es” (p. 395). El poder ver más allá, dado por la construcción racional y mental, de la mano de la espera activa, es decir, de una esperanza con sentido, permite ubicar a la humanidad como dimensión en el umbral de la trascendencia y en la posibilidad de ser asumida en toda su integralidad, a fin de reorientar la vida total de los seres humanos y su sentido, en el culmen último de la existencia: ser feliz. Tal ‘ir más allá’ del ser humano, merece el nombre de ‘transfísica’, pero también y de alguna forma el de ‘ciencia divina’, “porque todas estas cosas son divinas, las mejores y primeras, siendo las que proporcionan a todo el acabamiento en el ser” (Alberto Magno, s.f., l. 1, tr. 1, c. 1, 2b, Comentario a la Metafísica de Aristóteles). En la esperanza no hay cabida para las actitudes humanas de total pasividad o de estancamiento, sino que ella es motor que impulsa al ser humano a un esfuerzo continuo para que se posibiliten mejores situaciones en su vida personal y en la de la sociedad, incluso a pesar de aquellas experiencias de dolor, sufrimiento o incertidumbre que se presenten. Así pues, la esperanza se hace visible y actual en este mundo y en la historia, de forma casi que

parcial (Buitrago, et al., 2020, p. 95), cuando logra visualizar en el ‘más allá’, la ausencia de cualquier sufrimiento o dolor que pueda comprometer el estado de felicidad y plenitud al que se ha tendido. La vida material no es perfecta y por tanto no es ajena al dolor, incluso cuando se prevé. Más la vida que se espera con esperanza genuina es una vida plena y completamente feliz.

Es de esta humanidad de la que se ha desprovisto la época contemporánea. Las crisis pululan con el paso del tiempo y cada vez con más fuerza. Se hacen más difíciles de llevar, y más difíciles de resolver. La vida empieza a quedarse, para algunos, sin sentido, y la existencia comienza a ser vivida en un porque sí que no se dimensiona, ni se piensa, sino que solo se deja pasar. Y el fundamento está quizás en la limitación de la razón, que, no siendo absoluta ni totalmente suficiente, tiene sus propios límites y que, por ello, está expuesta al error. Sin embargo, siempre es posible tener la esperanza de una solución conciliadora si se construye sobre la base de esa capacidad que posee la razón de tender a la verdad, incluso cuando la supera (Juan Pablo II, 1980, extracto de un discurso). Por tanto, es necesario, y casi que urgente, volver sobre esa humanidad que solo es posible si se confía en las capacidades, facultades y herramientas que el ser humano posee. ¿Y por qué volver la confianza sobre esto? Porque esta es la única especie que es capaz de visionarse de una forma distinta y mejor. Salir de las crisis es llevar a término esas visiones por medio de nuevas estructuras sobre las cuales apoyarse. Y un pilar que debe ser redefinido y reafirmado, y cuya narrativa debe volver a resonar con fuerza, es la esperanza: una filosofía de la esperanza que haga despuntar la confianza en la razón como alternativa de ascenso antropológico, ontológico y metafísico en dirección a la dotación de sentido que el *telos* de la humanidad como raza requiere. La vida no acaba en el vacío o en el sinsentido que tantos apologetas de la desgracia han hecho creer. La existencia humana, esa experiencia común y denominadora de los hombres y de las mujeres, renace y se hace en cada crisis que, superada,

logra extrapolarse como icono de aprendizaje para las futuras generaciones. En definitiva, ‘el ser’, y por tanto la existencia comprendida en colectivo, “no es sino el acto del ente o de la esencia” (Alberto Magno, s.f., l. 1, tr. 2, c. 11, 28a, Comentario a la Metafísica de Aristóteles), que, proveída desde Dios que es ente y esencia primera, hace accesible tal acto a la razón -volver a empezar-, para de esta forma construir la nueva existencia a la sombra de una única fuerza capaz de reestructurarse, incluso después de lo trágico o fatal.

Lastimosamente, existen muchos riesgos que eclipsan una filosofía de la esperanza en este contexto actual, y que a su vez no hacen fácil una arquitectura de la vida desde las ruinas de sus experiencias pasadas. La contemporaneidad es experta en proponer escenarios de discusión que hacen plausible la existencia de formas de vivir y pensar casi que infinitas, llevando la vida a estados de incertidumbre e indeterminación. Esto toma extremos que polarizan una visión contenida de la esperanza dentro de las dimensiones temporales, de libertades e intelectualidades de los seres humanos, que son tan importantes como el deseo de superación y su visión de futuro:

Le Senne ve en la filosofía contemporánea un redescubrimiento de la indeterminación, que la hace moverse entre la nada y el infinito positivo. Le Senne piensa que la filosofía se orientará en definitiva hacia el segundo de estos dos polos, como filosofía ‘de salvación’. Pero la investigación de la salvación comienza con la esperanza, que se nos muestra como la presencia de una ausencia. Hay una esperanza infinita y unas esperanzas concretas que se implican realmente, pero la esperanza infinita, al determinarse, se corrompe. La esperanza, en cuanto incardinada en la constitución metafísica del ser humano, se halla en esencial relación con la inteligencia, con la libertad y con la temporalidad del hombre. (Díez, 1959, p. 167).

La perspectiva de un camino de salvación dentro de la filosofía, no escapa de los puntos de contraste a los que apuntaba la postura de Alberto Magno, en función de rescatar del discurso

trivial, la integridad de saberes y salvaguardar la validez de que las formas de acceder a Dios son múltiples y certeras. Pero más allá de esto, es la consolidación de la esperanza como 'presencia de una ausencia' capaz de motivar la espera y la acción del deseo en aquello que se quiere alcanzar. Dios, es esa presencia ausente que transforma la vida de manera holística y definitiva, reclamando una apertura de quien desea ser inundado de su esencia. Y en este punto la esperanza debe ser correlacionada con la tríada intelecto-libertad-temporalidad, buscando así hacerla trascendente y no pormenorizada en concreciones de la vida meramente material y/o física. Este logro hace posible por tanto una vía de acceso a la plenitud de la existencia que es Dios, puesto que solo un alma libre, elevada desde la razón en el tiempo, alcanza dicha plenitud.

Por otro lado, la modernidad con su acelerada forma de concebir la realidad, ha quebrado el tiempo y ha cerrado la puerta al discurso de la esperanza, ya que ella -la esperanza- propone ahondar en lo incierto e inseguro y el espíritu de la modernidad desea constatar todo desde una razón ciega y desmedida. Esta fractura ha abierto el espectro de las múltiples crisis en las que el ser humano ha vivido de cara y de espaldas a su naturaleza. Se ha hecho evidente la insuficiencia humana, que, postergando la aplicación de sus virtudes más naturales, ha desencadenado el reinado de lo superficial, efímero y vano. Es necesario una nueva formulación de las prioridades como humanidad, como colectivo, como raza. Y esto no es retroceder al fideísmo medieval que cerraba la puerta a la razón, pero tampoco es caer en un fideísmo cientista cuya racionalización podría coartar la posibilidad de esperar y ver más allá. Esta disyuntiva, resuelta muy bien por San Alberto, tiene una aplicación clara en el ejercicio de complementación entre fe y razón, que intenta evadir la modernidad con su narrativa de inmediatez y de emergencias ideológicas, y que terminan negando la necesidad de esperanza que habita inherentemente en el corazón y en la

mente de los individuos y es considerada por muchos como riqueza inestimable en tiempos de desolación e incertidumbre.

La omisión que se pretende posicionar sobre la verdadera forma de esperar, es un ‘suicidio existencial’ que se lanza sobre el futuro de la humanidad y de su estabilidad como raza dominante. La nueva forma de dominio propuesta por la modernidad, somete lo dominante a políticas de inestabilidad, que terminan en agobios insoslayables y en una lenta, pero letal autodestrucción. La falta de esperanza que tanto evita dimensionar la modernidad con su grito de desesperación por lo inmediato, está corroyendo la estructura social, dejando a un lado la humanidad como facultad esencial de todas las relaciones, y una consecuente degradación a puntos de inflexión difíciles de superar.

Recuperar la esperanza es una necesidad de primera categoría en la estructura social que amenaza ruina. Las crisis que se agudizan en el mundo, requieren más allá que meras soluciones temporales; requieren soluciones a largo plazo que garanticen una no repetición en la medida en que sean evitables. La esperanza aparece por tanto una vez más como camino -casi que único- para avanzar en la puesta en marcha de un nuevo orden mundial que se oriente a la reconstrucción del tejido social desde lo esencial. Es una renuncia al ‘hombre moderno’, de superficialidades, para dar paso a un ‘hombre de esperanza’ con sed de futuro. Y esto solo se puede ver realizado en la medida en que la dualidad entre lo pensado y lo anhelado, se conviertan en complemento de motivación y deseo para hacer que el alma tienda hacia dicho fin, por medios estructurales y de ascensos, rompiendo con estructuras de mediación que se queden en trivialidades y no permitan alcanzar la plenitud.

Además, una solución posible y segura a las apremiantes crisis, que se direccionan en últimas hacia el sentido de la existencia humana, debido a la importancia de la acción y a las perspectivas

de una esperanza en crecimiento, es solamente posible a través de una unión renovada del pensamiento racional con la fuerza de la fe, que impulsan a los hombres y a las mujeres hacia la verdad. La lucha por un nuevo humanismo sobre el que se pueda fundamentar el desarrollo del tercer milenio, tendrá éxito si y sólo si el conocimiento racional entra de nuevo en relación viva con la verdad, la cual se revela al hombre como don de Dios. La razón humana es un grandioso instrumento para el conocimiento y la configuración del mundo. Sin embargo, para llevar a su realización el amplio abanico de todas las posibilidades humanas (Juan Pablo II, 1980, extracto de un discurso), ella necesita una apertura a la verdad como capacidad de encuentro y superación: encuentro con sí mismo en trascendencia, y encuentro con Dios como motor de progreso y ascenso.

La filosofía, y en especial esta que se ha querido proponer como una filosofía de la esperanza, cobra especial importancia en los momentos de crisis tan grandes y agudos como los que actualmente laceran a la humanidad. Valdría la pena mirar que fue especialmente durante el siglo V a.C., en la época de Pericles y hasta el siglo III de la era cristiana, que la filosofía en general adquirió en Grecia y en el mundo hasta entonces conocido, una extraordinaria importancia, debido al modo y al carácter antropológico de este período histórico. Después, en el Renacimiento y en el alba de la Edad Moderna, reaparece la filosofía como madre racional en el rango de ‘actividad intelectual primera’, y a ser determinante en lo que durante algunos siglos será el modo de vida racional. Y también ahora reaparece, de modo genuino, para posicionarse sobre las manifestaciones culturales del mundo de hoy, invitando a una mejor conceptualización de los sucesos de la vida y sus caminos de solución.

La filosofía quizá sea un resabio del hombre, tal vez una desviación de la que el ser humano pudiera prescindir, como es la pretensión de Calicles, pero está ahí, tensa y pletórica de

significado frente a los hombres, ahora como en otros tiempos. Y siempre, lo cual es altamente significativo, con solemne oportunidad y sobra de razones. Por eso tenemos que contar con ella, pues, la filosofía es a la vez causa y efecto de las grandes crisis humanas. (Piñera, 1951, extracto de una conferencia).

La comprensión de la filosofía como causa y efecto de las crisis, en el marco de una filosofía de la esperanza, representa en primer lugar la necesidad de promover un cambio estructural, incitado por modos de pensar alternativos, cuyos efectos son posteriores a la necesaria desestabilización de las costumbres y creencias, para abrir camino a nuevos modelos de planteamiento racional dentro de las sociedades. La filosofía es un paradigma existencial y práctico que se sistematiza desde la producción de nuevas y mejores formas de pensar la realidad, pero además se convierte en eje transversal de esas nuevas concepciones, gracias a su modelo crítico y analítico del pensamiento. Ahora, una filosofía de la esperanza está mucho más incardinada a ese ejercicio de desestabilizar las estructuras normativas imperantes, para posicionar una visión de la vida más allá del presente. Es decir, proponer una filosofía de la esperanza es deconstruir la visión moderna de progreso y sembrar una concepción de espera genuina, de esperanza trascendente, cuya prenda segura es la estabilidad de la humanidad y su permanencia en el mundo.

Ahora bien, es claro que la vida humana física tiene por único escenario el mundo en el que se desarrolla, pero, a su vez, ese mundo es lo que es, por la vida que en él cobra sentido, porque en esta reciprocidad, la vida teje y desteje continuamente esa inagotable multiplicidad de diversas relaciones que pueblan el mundo. La vida 'lleva sobre sí al mundo', como a su vez el mundo 'lleva sobre sí la vida'. Y a esto se debe que existan las crisis, que es, por lo que se acaba de decir, el inevitable resultado de la interacción de la vida humana en el mundo y de su

correlatividad del mundo en ella. La intrincada relación de vida y mundo, en recíproca dependencia e interacción, es, pues, como manifestación concreta, una crisis constante, y constituye eso que se denomina: ‘historia’ (Piñera, 1951, extracto de una conferencia).

Hacer historia, es hacer del hombre y la mujer protagonistas de su temporalidad. Por tanto, aunque las crisis no puedan ser descartadas por la necesaria relación mundo - vida, si es posible redefinirlas a la luz de una filosofía de la esperanza, que se comprometa con una proyección de las verdades necesarias que den suelo a la naturaleza humana. Si la filosofía de la esperanza es por tanto el lenguaje necesario para orientar la vida hacia el horizonte con sentido, que, desde San Alberto Magno, lo da Dios, y si la situación contemporánea sumergida en crisis, necesita de un camino que la lleve a superarse a sí misma, el aporte definitivo estará constituido por un modelo de resignificación de las verdades capaces de develar la única verdad escondida en Dios y en su descendente aplicabilidad en la vida de los seres humanos.

El proceso de búsqueda de significado y de verdad que se emprende en el camino de la vida, se ve orientado por múltiples ‘modelos de crecimiento interior’ que aportan al desarrollo de la dimensión espiritual de los hombres. En este punto, las religiones cumplen esa función. Más allá de mostrar una religiosidad filosófica, la certeza está fijada en que toda religión como medio de relación con la trascendentalidad, posee una función social sin la cual sería imposible avanzar progresivamente en el camino de la plenitud. Ese elemento se llama esperanza. Es decir, las religiones en el mundo, más allá de sus propuestas ideológicas y deístas, buscan posicionar a la esperanza como única alternativa para alcanzar la felicidad, entendida como el estado de perfección. Aquí se cumple la misión social de la que se hacía referencia al comienzo de este capítulo, puesto que una religión sin esperanza, es un mundo sin humanidad.

En conclusión, las crisis humanas no son estados sin solución en los que el ser humano se halla ensimismado o limitado definitivamente; antes bien, son escenarios de crecimiento que, mediados por una virtud como la esperanza, hacen posible el progreso y la perfección a la que toda alma como ente trascendente tiende: al bien, a la verdad, a la felicidad y en definitiva a Dios:

Por eso Dios posee y es aquella singularidad absoluta, no multiplicable ni por el acto ni por la potencia (Alberto Magno, 2009, III, C 37, 469, 41.), porque es acto puro, infinito (Alberto Magno, *De cael. hier.*, IV, 1 d. 2: B 14, 100b). Y en virtud de esta pura actualidad, posee y es la plenitud de la vida (Alberto Magno, s.f., XI, tr. 2, c. 12: e 16, 499, 35, Comentario a la Metafísica de Aristóteles), que es el entenderse a sí mismo en la perfección de su ser inteligente: “*ex lumine suae substantiae ... quia in ea idem est intellectus intelligens et medium quo intelligit, quo est species sui ipsius et res intellecta*” (Alberto Magno, s.f., c. 7: e 16, 491, 46, Comentario a la Metafísica de Aristóteles). (Montané, 1968, p. 141).

El camino en el que el ser humano se reconoce dotado de capacidades y facultades, es la historia, que, escrita desde su esencia, permite una previsión del futuro a causa de la espera dinámica. Estas herramientas, como la intelección, la razón, la libertad, el deseo, la convicción, la fe, la esperanza, entre otras, son las que hacen que las adversidades que se presentan como acción y efecto de las decisiones libres y voluntarias de la persona humana, sean superadas y revaloradas, y orienten al ser hacia un estado de conocimiento que, mediado en primer lugar por la razón, sea prenda de posibilidad para llegar a ser en plenitud y no otra cosa.

Por su parte la esperanza como ese ansioso estado de esperar lo ausente; como posición del alma en razón de una actitud constante de prever; como origen de nuevas experiencias; como atracción de lo deseado y como asertividad del intelecto, se configura en una privilegiada virtud que asegura la construcción de nuevos pilares sobre los que la humanidad se sostenga, para

encontrar una correcta definición de su misma experiencia, de acuerdo a la temporalidad e historicidad en que se encuentra.

Finalmente, Dios como verdad única y eterna, es el único ser en cuanto es, que dota de sentido el horizonte humano por sí mismo y no por otra causa: “... como la verdad divina supera nuestra razón, no podemos hacerla manifiesta desde nosotros mismos, a menos que ella misma se digne infundirse en nosotros” (Alberto Magno, s.f., 456, 28-38)¹⁹. Es decir, Dios, por ser Él y no otra cosa, representa la figura del sentido por el que el ser humano se reconoce ser en camino dotado de nuevos significados y visionario de un futuro en plenitud: “la infinita actualidad de toda perfección en la simplicidad pura de ser es el constitutivo de la trascendencia divina (Alberto Magno, s.f., c. 2, n. 86: C 37, 99, 30). Ninguna realidad creada posee la capacidad de recibir la pura actualidad.” (Alberto Magno, s.f., IV, 1 d. 2: B 14, 100b; I, q. 13, c. 2 sol: e 34, 42, 26). No existe una verdad tan completa capaz de estimular el alma humana, al punto de significar su fin teleológico y escatológico como lo hace Dios o la divinidad, comprendida como punto de anclaje para la felicidad plena y eterna.

¹⁹ Cita tomada de: Meis, A. (2006). *El misterio de la alteridad en Alberto Magno Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Cap. 3, a.

CONCLUSIONES

La esperanza tiene elementos filosóficos de un valor imprescindible para una correcta propuesta de resignificación dentro de la experiencia humana y sus estados críticos y adversos.

La esperanza, más allá de una mera expectación de lo incierto y lo desconocido, es la puerta de ascenso a la consolidación de una vida en plenitud, que esperando se hace capaz de aguardar un horizonte lleno de sentido, inmune a las relativas formas de concebir el paso del tiempo, y proponiendo nuevos modelos de realización, incluso cuando se desconoce todo aquello que se espera.

La esperanza es el camino cierto, seguro y certero para superarse y descubrirse capaz de más.

La crisis humanitaria en la que vive el mundo hoy, es una profunda crisis de esperanza. Y es una crisis en esta índole, porque el hombre ha perdido la confianza en su razón, ya no espera nada de ella, sus capacidades se han visto limitadas y nubladas, y por tanto desconfía hasta de la misma posibilidad que ella tiene de llegar al conocimiento de la verdad y de configurar dicha *episteme* con la realidad de Dios y el sentido con el que Él dota el horizonte de los hombres y mujeres. Ante esta situación, la teoría de Alberto Magno cobra mayor sentido para los seres humanos de este tercer milenio decadente. Dios es posible y la esperanza es lo único que nos hará llegar a Él.

Ahora bien, esas crisis no son estados sin solución en los que el ser humano se halla ensimismado o limitado definitivamente; antes bien, son escenarios de crecimiento que, mediados por una virtud como la esperanza, hacen posible el progreso y la perfección a la que toda alma como ente trascendente tiende: al bien, a la verdad, a la felicidad y en definitiva a Dios.

Por su parte la esperanza como ese ansioso estado de esperar lo ausente; como posición del alma en razón de una actitud constante de prever; como origen de nuevas experiencias; como atracción de lo deseado y como asertividad del intelecto, se configura en una privilegiada virtud que asegura la construcción de nuevos pilares sobre los que la humanidad se sostenga, para encontrar una correcta definición de su misma experiencia, de acuerdo a la temporalidad e historicidad en que se encuentra.

Finalmente, Dios como verdad única y eterna, es el único ser en cuanto es, que dota de sentido el horizonte humano por sí mismo y no por otra causa. Es decir, Dios por ser Él y no otra cosa, representa la figura del sentido por el que el ser humano se reconoce ser en camino dotado de nuevos significados y visionario de futuro en plenitud. No existe una verdad tan completa capaz de estimular el alma humana, al punto de significar su fin teleológico y escatológico como lo hace Dios o la divinidad, comprendida como punto de anclaje para la felicidad plena y eterna.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agustín de Hipona, Santo. (2000). *Confesiones de San Agustín*. Bogotá, Colombia. Ediciones San Pablo.

Alberto Magno, Santo. (s.f.). *Sobre el conocimiento de Dios*.

Alberto Magno, Santo. (1975). *Super ethica Commentum et Quaestiones*. Tomo XIV – Volumen I. Munich, Alemania: Aschendorf-Münster.

Alberto Magno, Santo. (s.f.). *Metafísica*. Traducción tomada de: Torrijos Castrillejo, D. (2013). *San Alberto Magno. Introducción a la metafísica Paráfrasis de san Alberto Magno al primer libro de la Metafísica de Aristóteles*. STUDIA PHILOSOPHICA MATRITENSIA 3. Universidad San Dámaso, España.

Albertus Magnus. (1972). *Super Dionysium de Divinis Nominibus*. Tomo XXXVII – Volumen I. Munich, Alemania: Monasterii Westfolorum, Aschendorff.

Alberto Magno, Santo. (s.f.). *Super Dionysium de Divinis Nominibus*.

Alberto Magno, Santo. (2009). *Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Alberto Magno, Santo. (1485). *Suma Teológica*. Reproducción digital del original conservado en la Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia.

Alberto Magno, Santo. (1506). *In Sententiarum*. Reproducción digital del original conservado en la Biblioteca de la Universidad de Granada.

Alberto Magno, Santo. (2015). *Super I Librum Sententiarum*. Distinciones 1-3, Tomo XXIX – Volumen I. Munich, Alemania: Aschendorf-Münster.

Aristóteles, (1988). *Política*. Madrid, España. Edición Gredos.

Aristóteles, (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid, España. Edición Gredos.

Aristóteles, (1994). *Metafísica*. Madrid, España. Edición Gredos.

- Aristóteles, (1960b). Opera, *Πολιτικων Α*. Darmstadt, Alemania: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Astorquiza, P. (2008). *Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás de Aquino*. Bogotá, Colombia.
- Benedicto XVI, Papa. (2007). *Spe Salvi, En esperanza fuimos salvados*. Bogotá, Colombia: Editorial Paulinas.
- Bossi, B. (2016). *La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al Fedón)*. Universidad de Brasilia. Revista Archai.
- Buitrago Rojas, F., Rivera Roberto, H., Mejía Correa, I., Arciniegas Vega, H. (2020). *La doctrina de la virtud. Posibilidades para la teología contemporánea*. Bogotá, Colombia: Ediciones USTA.
- Catecismo de la Iglesia Católica. (1992). En *Catecismo de la Iglesia Católica*. Bogotá, Colombia: Editorial Conferencia Episcopal de Colombia.
- De Anquín, N. (1977). *Sobre la esperanza*. Mendoza, Argentina. En *CUYO., Anuario de Filosofía argentina y americana*, Vol. 7, Tomo II, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1990.
- Díez - Alegría, J. (1959). *La filosofía de la esperanza de Pedro Laín*. Revista de estudios políticos.
- DICCIONARIO FILOSÓFICO de Centeno. (2017). En *Diccionario filosófico de Centeno*. Oviedo, España. URL: <https://sites.google.com/site/diccionariodecenteno/>
- Echegoyen, J. (s.f.). *Filosofía y Religión - Agustín de Hipona, El problema de Dios*. Torre de Babel Ediciones. URL: <https://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/resumen/sanagustinbreve.htm>
- Estrada Villa, A. (2017). *Heidegger y su concepto del mundo*. Ratio Juris.

Furlotti, P. (2013). *El conocimiento humano acerca de Dios según el pensamiento de Alberto Magno*. Universidad Nacional de CUYO, Mendoza, Argentina. *Scripta Mediaevalia*. Revista de pensamiento medieval, vol. 6.

Gazzaniga, M. (2010). *¿Qué nos hace humanos?* Madrid, España: Edición Paidós.

Guerrero-Castañeda, R., Do Prado, M., Kempfer, S., Ojeda Vargas, M. (2017) *Trascendencia, historicidad y temporalidad del ser adulto mayor: reflexión enfermera en Heidegger*. Brasil.

URL: <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2016-0275>

Heidegger, M. (1999). *El concepto del tiempo*. Madrid, España: Editorial Trotta.

Hesíodo (2013). *Teogonía. Trabajos y días. Escudo*. Certamen. Alianza Editorial.

Ireneo, Santo. (192 d.C.) *De los tratados de San Ireneo, obispo, sobre la divina sencillez de Dios*. Rescatado del tomo II de la Liturgia de las horas.

Juan Pablo II, Santo - Papa. (1998). *Fides et Ratio, Fe y Razón*. Bogotá, Colombia: Editorial Paulinas.

Juan Pablo II, Santo - Papa. (1980). *Discurso a los profesores y estudiantes universitarios en la Catedral de Colonia (Alemania)*. URL:

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801115_scienziati-studenti-colonia.html

Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. Madrid, España. Taurus, pensamiento. Traducción Pedro Ribas.

Laín Entralgo, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Edición digital a partir de Barcelona, Guadarrama.

Meis, A. (2006). *El misterio de la alteridad en Alberto Magno Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica de Chile: Teología y Vida, Vol. XLVII (2006), 541 - 574.

Montané, P. (1968). *Cognoscibilidad y demostración de Dios según Alberto Magno*.

Barcelona, España.

Pierpauli, J. R. (2020). *Los fundamentos onto-teológicos de la Filosofía Política de Alberto Magno*. *Praxis Filosófica*, (51), 31-54. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i51.10289. Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, Argentina.

Pieper, J. (1951). *Sobre la esperanza*. Madrid, España (3 ed. 1961); (con H. Raskop).

Pieper, J. (2007). *Las virtudes fundamentales*. Madrid, España: Rialp.

Pius XI, Papa. (1932). *Litterae Decretales. Sancti Alberti Magni O.P. Confessoris Pontificis Cultus Universae praecipitur Ecclesiae, addito Doctoris Titulo*. Acta Apostolicae, Sedis 24. Ciudad del Vaticano, Roma, Italia: Editorial Vaticana - De La Santa Sede.

Piñera Llera, H. (1951). *La filosofía en la crisis del mundo contemporáneo*. Conferencia ofrecida por el Departamento de Extensión y Relaciones Culturales de la Universidad.

Rubio, M. (1998). *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. España.

Seneca (1943). *Sobre la felicidad*. Madrid, España: Revista de Occidente.

Tomás de Aquino, (s.f.). *Suma Teológica*. Versión en línea. URL:

https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274._Thomas_Aquinas._Summa_Theologiae._ES.pdf

Torres Queiruga, A. (2005). *Elpidología: la esperanza como existenciario humano*. Revista THEOLOGICA XAVERIANA 154, pp. 165-184.

Torrijos Castrillejo, D. (2013). *San Alberto Magno. Introducción a la metafísica Paráfrasis de san Alberto Magno al primer libro de la Metafísica de Aristóteles*. STUDIA PHILOSOPHICA MATRITENSIA 3. Universidad San Dámaso, España.

Theis, R. (2004). *Kant y la esperanza en los límites de la mera razón*. UNED, Madrid, España. ÉNDOXA: Series Filosóficas, No. 18, 2004, pp. 227-249.

Vidal, M. (1999). *Moral de actitudes II. Moral de la persona*. Madrid, España.

Vélez, J. (1987). *La reflexión filosófica sobre Dios*. Universitas Philosophica N° 8, Bogotá, Colombia.

Velasco, J. (1999). *San Buenaventura: Los caminos de Dios. El símbolo del camino*. En Cuadernos de oración No. 167.