

# Sobre la esperanza\*

por  
Joseph Ratzinger

En la carta a los Efesios, Pablo recuerda a sus lectores el tiempo en que todavía no eran cristianos y vivían en este mundo ajenos a la promesa, sin Dios y sin esperanza (2, 12). Una reflexión similar aparece también en la primera carta a los Tesalonicenses en la que Pablo habla a los cristianos de la ciudad portuaria griega sobre la esperanza más allá de la muerte, para que no se entristezcan «como los demás que no tienen esperanza» (4, 13). De estos dos pasajes puede concluirse que, según Pablo, la esperanza es el distintivo del cristiano y que, por el contrario, la desesperanza es lo que caracteriza a los ateos. Ser cristiano es esperar, entrar en la dinámica de una esperanza auténtica; según estos textos la esperanza no es simplemente un artículo entre otros muchos, sino precisamente la definición de la existencia cristiana.

Desde la perspectiva de la situación histórica actual estas afirmaciones pueden parecer más que dudosas. Cierto, la esperanza sigue apareciendo en el catálogo de virtudes cristianas. Pero, ¿no es verdad que por lo general los cristianos han ofrecido una imagen que está más de acuerdo con el miedo que con la esperanza? Y cuando hubo esperanza, ¿no fue ésta demasiado pequeña, demasiado a la medida del propio yo? Naturalmente surgirá también la pregunta contraria: ¿puede negarse la esperanza a los «demás»? Como es sabido, un decidido ateo, Ernst Bloch, con su «Principio Esperanza» ha hecho de este tema ya olvidado la auténtica cuestión fundamental de toda filosofía. El

---

\* El texto de este artículo es una de las conferencias pronunciadas en Roma con motivo del 50 aniversario de la Facultad Franciscana Antonianum. El tema común de estas conferencias era: «Francisco testigo y guardián de la esperanza». A esto obedece el que yo haya intentado desarrollar el tema de la esperanza poniendo el acento en la perspectiva de San Francisco y de la tradición franciscana. Me parece que este punto de partida puramente fortuito, que me ha obligado a poner de relieve ciertos aspectos, debe completarse ulteriormente, pero es también perfectamente válido para precisar y concretizar importantes aspectos del tema.

mundo es para él un *Laboratorium possibilis salutis*. Con infatigable elocuencia intenta Bloch explicarnos que la restauración del hombre, el reino del hombre presupone «que no quede ningún Dios en el cielo, donde, por lo demás, ni lo hay ni nunca lo hubo»<sup>1</sup>. Con esto Bloch propugna justamente lo contrario de lo que hemos oído en Pablo: sólo el ateo tiene esperanza; cuando los hombres no conocían todavía el camino marxista para transformar el mundo, vivían sin esperanza real en este mundo y tenían por ello que intentar conformarse con una esperanza imaginaria.

### 1. *Fundamentación antropológica: las esperanzas y la Esperanza*

¿Quién es realmente en esta controversia guardián y testigo de la esperanza? Este es el problema. Para encontrar una respuesta adecuada hay que ir más al fondo de la cuestión. ¿Qué pensamos realmente cuando hablamos de la «esperanza»? ¿Qué es la «esperanza»? ¿Quién espera y qué esperan los que esperan? Una cosa está clara de antemano: la esperanza es algo que tiene que ver con el futuro. Esperanza significa que el hombre espera del futuro una satisfacción, una felicidad, que todavía no tiene. En cuanto referida a la temporalidad la esperanza indica que el hombre no posee nunca su ser en plenitud. Este vive el presente en permanente tensión entre el pasado y el futuro. Pero, naturalmente, las esperanzas que tienen que ver con la temporalidad pueden ser cualitativamente distintas. Un niño puede esperar su próximo día de vacación, unas buenas notas y las consecuencias agradables que de ahí se derivan. Puede esperar un trozo de tarta o un bonito día de campo; muchas esperanzas de este tipo marcan nuestra vida cotidianamente y hacen de ella una experiencia diversa y multicolor. Hay que decir, sin embargo, que ni Pablo duda de que los paganos posean todas estas esperanzas ni Bloch se las niega a los cristianos. Evidentemente, todas estas «esperas» no constituyen para el uno ni para el otro la «esperanza» que verdaderamente importa. ¿Qué quiere decir esto?

Quizá podamos comprenderlo mejor, si reflexionamos más de cerca sobre lo contrario de la esperanza, el miedo. Hay muchos tipos de miedo que constantemente nos acosan, desde el miedo a ser mordidos por un perro rabioso hasta el miedo a disgustarnos en el trabajo diario o en nuestra propia casa. También aquí conviene decir que no son los distintos pequeños miedos los que minan la vida del hombre y le llevan a la desesperación. Tras ellos está el auténtico miedo, el miedo a que la vida sea un fracaso y se convierta en algo tan cruel y pesado que no merece la pena vivirse. En cierta ocasión, después de una confirmación, un maestro me contó que había dicho a un niño que debía estar agradecido a sus padres porque le habían dado la vida. A lo que el

---

<sup>1</sup> E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt a.M. 1959), 1524. Existe traducción española, Aguilar, Madrid, 1980. Tr. F. González. Ver J. PIEPER, *Hoffnung und Geschichte*. (München, 1967), 85.

muchacho respondió: a mí no me agrada tener que vivir. Este impresionante testimonio de un niño de nuestro tiempo puede servir, precisamente, como definición de la desesperanza: la vida en sí no es buena; la única posibilidad es rebelarse contra todo lo que es responsable de la desgracia de tener que vivir. Lo único bueno es destruir, y esto puede hacerse porque el ser en cuanto tal es malo, es lo malo. Naturalmente aquí no se trata ya del miedo en el que todavía cabe un atisbo de esperanza, sino de la pura resignación, de la desesperación y del fracaso absoluto del propio ser. El ser no es bueno, no lo es, sobre todo, cuando nunca ha sido experimentado como un sí, como un ser aceptado y querido: cuando la experiencia de ser amado, la experiencia del amor, nunca se ha tenido verdaderamente. Esto significa que el miedo que subyace en los miedos es el miedo a perder totalmente el amor, el miedo a una existencia en la que el pequeño disgusto cotidiano lo es todo, sin que nada grande y seguro venga a compensarlo. En este sentido los pequeños miedos pueden, cuando constituyen la única expectativa de futuro, convertirse en el gran miedo, en el miedo a una vida que ya no puede soportarse más, porque en ella ya no cabe la esperanza. En este caso, la única esperanza es la muerte que, sin embargo, es el fin de todas las esperanzas.

En el análisis precedente del miedo hemos hecho referencia a la palabra esperanza. Si el miedo subyacente en los miedos es en último término miedo a la pérdida del amor, la suma esperanza será confiar en ser agraciado con el don del amor. Podría entonces decirse que distintas cosas se convierten en esperanza en la medida en que, por así decir, son portadoras de la experiencia del amor, se le parecen en mayor o menor grado. Y al contrario, en los miedos subyace siempre la falta de amor, la esperanza frustrada del amor. De ahí que la primera carta de Juan sea enteramente consecuente desde el punto de vista antropológico cuando dice: «No hay temor en el amor, sino que el amor perfecto expulsa el temor» (4, 18).

Esto nos descubre también la trascendencia que para el tema de la esperanza tiene otra frase de la primera carta de Juan —una de las más importantes de la historia de la religión—: «Dios es amor» (4, 16). Ahora se comprenden mejor las palabras de Pablo que nos han servido como punto de partida. Hemos dicho que la esperanza tiende, en último término, a la plenitud del amor. Si esperanza y amor, por una parte, y Dios y amor, por otra, son inseparables, está claro que esperanza y Dios también lo serán: que en el fondo el que no tiene esperanza es el «que vive sin Dios en el mundo». Pero todavía no hemos avanzado tanto como para poder constatar esto sin más ni más. Pues todavía queda por dilucidar si el paso del amor a Dios no implica un salto en el vacío totalmente innecesario. ¿A qué clase de amor aspira la esperanza «sobre toda esperanza», esa esperanza a la que el médico de Heidelberg, Herbert Plügge, acostumbrado a tratar con enfermos incurables y con personas que han intentado el suicidio, llama «esperanza fundamental»?<sup>2</sup>. Indudablemente, el

---

<sup>2</sup> H. PLÜGGE, *Wohlbefinden und Missbefinden*. Beiträge zu einer medizinischen Anthro-

hombre quiere ser amado. Pero, en la última hora de la vida, cuando la muerte hace ya tiempo que se ha llevado a los seres queridos y dejado tras de sí una inmensa soledad, ¿no hay ya nada más que esperar? Y viceversa, en las horas altas de la vida, en el gran sí del ser amado, ¿no falta nada, es todo plenitud? El hombre necesita ciertamente la respuesta del amor humano, pero éste a su vez anhela más, se pregunta por lo infinito, por lo eterno. Heinrich Schlier, siguiendo una tradición no sólo del pensamiento, sino también de la experiencia personal del hombre, ha dicho con razón: «esperar significa en realidad: esperar a pesar de la muerte»<sup>3</sup>. En el Banquete, Platón formuló con incomparable lucidez en el lenguaje del mito y de las religiones de los misterios (por tanto, en la tradición ancestral de la humanidad) lo que nosotros hemos intentado explicar. La esperanza del hombre consiste primero en que el hombre encuentre el amante que le conviene, dice Platón. Pero cuando lo encuentra, experimenta que no es posible conseguir aquella unidad por la que realmente clama todo nuestro ser. Y así la experiencia del amor suscita «las mayores esperanzas» —la esperanza del restablecimiento de nuestra naturaleza original y, al mismo tiempo, la certeza de que semejante salvación es posible— «si conservamos el respeto debido a los dioses»<sup>4</sup>. Podría decirse que, según Platón, el hombre espera en lo más profundo de su ser algo así como el paraíso perdido. Con esto nos encontramos de nuevo con Bloch y con Karl Marx que no hablan de otra cosa sino de la vuelta del paraíso cuyo camino creen poder mostrar.

Ahora vemos la diferencia fundamental entre Pablo y Bloch (Marx): la esperanza, tal y como la describe Bloch, es producto de la acción humana. El propio hombre la lleva a plenitud en el *Laboratorium spei*. Todo aquello que uno mismo no puede hacer se elimina conscientemente. No deben existir ya expectativas que escapen a las posibilidades humanas, sino instrucción para la praxis que prescinde de todo aquello que nosotros mismos no podemos producir. Pero hacer y esperar se sitúan en dos planos totalmente distintos. El hombre necesita esperanza, precisamente porque ni lo hecho ni lo factible le bastan<sup>5</sup>. Además, la esperanza es algo esencialmente personal: tiende a algo que supera o desborda ampliamente a la propia persona —una nueva tierra, el paraíso—; pero tiende a ello porque la persona lo necesita: es esperanza en la medida en que lo es para alguien en concreto y no para todos y en todo momento. En consecuencia, la auténtica problemática antropológica de la esperanza consiste en que el hombre necesita algo que supera todas sus posibilidades. Según esto, el hombre tiene que preguntarse si no necesita quizá lo imposible y, en consecuencia, si no es una construcción absurda, un error aberrante de la evolución.

---

logie (Tübingen, 1962). La significación filosófica de este trabajo —especialmente para nuestro tema— se expone de manera impresionante en J. PIEPER, *o.c.*, 30 ss.

<sup>4</sup> PLATÓN, *El Banquete*, 193 d. Ver todo el discurso de Aristófanes, 189-c-193 d.

<sup>5</sup> Es lo que ha demostrado PIEPER en un análisis riguroso, *o.c.*, 25 ss.

## 2. *La fe como esperanza*

Precisamente a esta cuestión se refieren las frases de San Pablo citadas al principio: no podemos prescindir de la espera del «paraíso» ni de la necesidad del mismo; pero esta necesidad se convierte en desesperación, cuando no hay una certeza sobre Dios y sobre una promesa divina correspondiente. Como ésta no puede darse sin la encarnación, muerte y resurrección de Dios, es por lo que Pablo dice que «los demás» no tienen esperanza. Porque Cristo es esta certeza, es por lo que ser cristiano es tener esperanza y por lo mismo tanto en el Nuevo Testamento como en los Padre Apostólicos los conceptos fe y esperanza son, en cierta medida, equivalentes. Por eso, la primera carta de Pedro habla de dar razón de nuestra esperanza cuando se refiere a la explicación de la fe a los paganos (3, 15). La carta a los hebreos llama a la confesión de fe «confesión de la esperanza» (10, 23). La carta a Tito designa a la fe que hemos recibido como «feliz esperanza» (2, 13). En la carta a los Efesios antes de la declaración fundamental —«un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos»— se dice que «una sola es la esperanza a la que habéis sido llamados» (4, 4-6). Las citas pueden incrementarse fácilmente<sup>6</sup>. Lo mismo puede decirse de los Padres Apostólicos. En la primera carta de Clemente, así como en Ignacio de Antioquía y en Bernabé, fe y esperanza son prácticamente intercambiables. Ignacio se siente unido «por el nombre y por la esperanza». Los cristianos son aquellos «que esperan en el Señor»<sup>7</sup>.

¿Qué es realmente la esperanza? Se basa primeramente en una radical necesidad del ser humano: el hombre espera siempre más de lo que toda presencia puede ofrecerle. Cuanto más cerca está de la esperanza tanto más percibe en su interior que ésta supera los límites de lo empírico. Lo imposible es para él lo necesario. Pero esperanza significa confiar en que este anhelo se verá colmado, tendrá una respuesta. Si la experiencia de esta necesidad ontológica y su insatisfacción por sí mismas tienen que llevar al hombre y desesperar de sí mismo y de su razón de ser, la confianza, por el contrario, será una secreta alegría, que trascenderá toda alegría y toda pena, de modo que el hombre se siente rico en esta su necesidad y desde ella (mediante la esperanza) consigue una felicidad que no hubiera sido posible sin dar este paso decisivo. Según esto, la esperanza se podría definir como la anticipación de lo que ha de venir; en ella el «todavía no» está ya de alguna manera aquí y ésta es la dinámica que continuamente empuja al hombre más allá de sí mismo y le impide decir a un determinado momento: detente, ¡eres tan hermoso!

Esto significa que, por una parte, a la esperanza pertenece la «dinámica de lo provisional», el paso de todas las realizaciones empíricas; pero significa también, por otra parte, que mediante la esperanza lo que «todavía no es»

<sup>6</sup> Ver también 2 *Cor.* 3, 12; *Gal.* 5, 5; *Ef.* 1, 19; *Col.* 1, 23.

<sup>7</sup> IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Eph.* 1, 2; *Bernabé* 19, 7; ver 1 *Klem.* 11, 1; 22, 8; 27, 1; Ignacio, *Magn.* 9, 1; *Eph.* 21, 2, etc.

entra «ya» en nuestra vida: sólo un cierto tipo de presencia puede fundamentar la confianza absoluta que es la esperanza<sup>8</sup>. Esto mismo es lo que dice la definición de fe que se da en la carta a los Hebreos: la fe es la «hipóstasis» de lo que se espera, la prueba de las realidades que no se ven (11, 1). Este texto bíblico fundamental incluye tanto una ontología como una espiritualidad de la esperanza. La misma exégesis protestante reconoce hoy que tanto Lutero como la tradición exegética que le siguió erraron cuando —a la búsqueda de un cristianismo no helenista— redujeron la palabra hipóstasis a algo puramente subjetivo y la tradujeron por «firme confianza». En realidad, la definición de fe de la carta a los Hebreros no se puede separar de otros dos versículos de la misma carta en los que también aparece la palabra hipóstasis. En la introducción (1, 3) se designa a Cristo como resplandor de la gloria de Dios y como impronta de su hipóstasis. Dos capítulos después este principio trinitario y cristológico se hace extensivo a la relación entre Cristo y los cristianos que la fe crea: por la fe los cristianos han llegado a ser partícipes de Cristo, a condición de que se mantengan firmes en la inicial participación de su «hipóstasis» (3, 14)<sup>9</sup>.

Los tres textos tienen una clara visión: las cosas empíricas son lo pasajero. Dios, tal como se manifiesta y revela en Cristo, es la realidad subsistente, permanente y duradera, la única verdadera «hipóstasis». Creer es salir del juego de sombras de las cosas corruptibles y llegar al suelo (fundamento) firme de la verdadera realidad, a la «hipóstasis», literalmente: aquello en lo que se está de pie y sobre lo que se puede estar de pie. Dicho de otra forma: creer significa haber encontrado un suelo, llegar a la realidad de todas las cosas. Con la fe, la esperanza ha «hecho pie»: el grito de la esperanza, que sale del fondo de nuestro ser, no cae en el vacío, encuentra un apoyo seguro al que nosotros por nuestra parte tenemos que agarrarnos y en el que tenemos que perseverar.

La ontología, por su parte, remite a la espiritualidad. Esto queda claro si se considera el contexto en el que aparece la definición de fe de la carta a los Hebreos. Esta se prepara ya en el capítulo anterior (10) mediante una especie de sutil juego de palabras, es decir, mediante una sucesión de conceptos que en griego comienzan todos por el prefijo «hypo» (sub): *ὑπαρχειν, ὑπαρξις, ὑπομονή, ὑποτέλλειν, ὑποστολή*.

¿Qué sentido tiene esto? El autor recordará a sus lectores que los cristianos en virtud de su fe han perdido «*τὰ ὑπάρχοντα*», es decir, su dinero, sus riquezas; por lo tanto, aquello que en la vida ordinaria aparece como la «substancia» que puede fundamentar y dar sentido a una vida. Aquí aparece la dimensión fran-

<sup>8</sup> En este punto yo no estoy totalmente de acuerdo con PIEPER, *o.c.*, 35 s., que rechaza toda anticipación como contraria a la esperanza. Naturalmente existe un anticipar que es contrario a la esperanza, pero hay también un don pre-veniente sin el cual no es posible la esperanza. Para los cristianos este don pre-veniente es la fe.

<sup>9</sup> Ver sobre la interpretación de *Hebreos* 11, 1; H. KOESTER en: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VIII, 584-587.

<sup>10</sup> Sobre *ὑποτέλλειν, ὑποστολή*, son importantes los trabajos de K. H. RENGSTORF, *ThWNT* VII, 598 s.

ciscana de la esperanza, si se me permite expresarme así; más adelante tendremos que volver sobre esto. Comienza el juego de palabras en el texto y se dice: precisamente en la pérdida de aquello que, por lo general, constituye la «substancia», el fundamento de la vida, se ha mostrado que ellos tenían una «*ὕπαρξις*» mejor, una riqueza mayor y más duradera que nadie puede arrebatarles. «*ὕπαρξις*» significa lexicológicamente «existencia». Aquí significa: nosotros —los cristianos— tenemos otra forma de ser, vivimos sobre otro suelo, sobre otro fundamento del que nadie puede arrancarnos, ni siquiera la muerte. De esto infiere la carta la exhortación a no perder la confianza, para lo que se necesita *ὑπομονή*. En esta palabra que normalmente se traduce por paciencia se contiene tanto el aspecto objetivo como el espiritual: tenemos un fundamento firme, más sólido que los bienes y que la riqueza material. A la solidez de este fundamento corresponde la firmeza y la libertad del que se ha liberado de los poderes que sólo pueden disponer de lo tangible, de lo material. Esta actitud es mucho más que «paciencia» en el sentido corriente del término, es una forma radicalmente nueva de ser. El autor aclara un poco más la esencia de esta actitud al condenar la contraria con un texto del profeta Habacuc: la *ὑποστολή*, es decir, una actitud de cobardía, de ocultamiento, de acomodación a cualquier precio que corresponde al sinsentido y a la mentira de una vida en la que sólo importa salvar la propia piel y, precisamente así, se pierde (10, 32-39)<sup>10</sup>.

### 3. *Las dimensiones de la esperanza y su elemento franciscano*

#### a) Esperanza y posesión.

A primera vista puede parecer que en las palabras de la carta a los Hebreos subyace una concepción platónica del mundo en la que al mundo visible y aparente se opone la substancia invisible como única y auténtica realidad a tener en cuenta. Pero si se sigue el desarrollo del discurso, aparece claro que este esquema obedece a una dinámica de la esperanza que únicamente podía nacer del encuentro con Cristo resucitado, con la promesa que él anuncia y es. A esta dinámica de la esperanza pertenece —como ya vimos— el espíritu franciscano, que se libera de la dictadura del *tener* —del error fundamental que supone la búsqueda de riqueza y que considera a la misma como única «substancia» de la vida. Cuando la riqueza aparece como única garantía de futuro surge una pseudoforma de esperanza que al final sólo puede decepcionar al hombre. La dinámica de la riqueza lleva al hombre a la *ὑποστολή*, al doble juego de las acomodaciones, a los falaces cambios de chaqueta mediante los cuales pretende asegurarse la simpatía de los correspondientes poderes dominantes para conservar así su «substancia». Quien intenta asegurarse con la mentira, puede que salve su «posición» (su «status»: *τὰ υπάρχοντα*). Pero el precio que tiene que pagar por ello es demasiado alto: se destruye a sí mismo y pierde su

verdadero fundamento (la «hipóstasis»). La esperanza se convierte en cinismo. Francisco de Asís es un testigo y guardián de la esperanza porque ayudó a los hombres a «asumir con alegría» (Hebr. 10, 34) la pérdida del status, de la posición y de la posesión, y mostró con ello la auténtica y verdadera esperanza que nada ni nadie puede incautar o destruir.

En este contexto quisiera hacer referencia a la oración final tomada del «Gelasianum Vetus» que en el misal de Pablo VI está prevista para el día de la Ascensión. En ella pedimos con la Iglesia que nuestros pensamientos estén allí donde ya está nuestra «substancia» —junto al Padre de Jesucristo, nuestro Dios—<sup>11</sup>. De hecho, ninguna festividad del Año Litúrgico expresa tan bien la esencia de la esperanza cristiana como la de la Ascensión de Cristo. Lo que importa es que nuestra vida cotidiana se instale en nuestra substancia, que nuestra vida real no quede fuera o al margen de nuestra «substancia» y caiga así en lo vanal, en lo casual, en lo «accidental». Y, ¡qué fácil es que el hombre con toda su vida viva fuera de sí, caiga en la alienación y se ahogue en lo accidental! A la postre una vida semejante se convertirá en algo «sin substancia» y, en consecuencia, sin esperanza. Esperar es, por tanto, vivir la vida en la verdad fundamental de nosotros mismos, desde y en el cuerpo de Cristo. Esto es «*ὑπομονή*», paciencia perseverante, así como «*ὑποστολή*» es vivir en lo casual, sustraerse a la verdad fundamental del ser, vivir alienado.

#### b) Esperanza y recogimiento.

Nos referimos ahora a la dimensión franciscana de la esperanza desde otra perspectiva. Un texto de los Sermones de Adviento de San Buenaventura, verdadera joya de una teología y espiritualidad de la esperanza, nos servirá de guía. El santo comenta aquí una frase del Cantar de los Cantares, muy conocida por la tradición mística: «A su sombra apetecida estoy sentada» (Cant. 2, 3). La sombra de Cristo, dice San Buenaventura, es la gracia, y para nosotros ésta es un seguro remanso de paz y de frescor salvífico en medio del calor abrasador del mundo. «Estoy sentada» remite al recogimiento, al sosiego y a la paz de espíritu frente al pensamiento distraído, vago e indeciso. Para entrar en el espacio de aquello a lo que tiende nuestra esperanza más íntima es preciso «no vaciarse en la exterioridad y recogerse interiormente; de manera que nada turbe y puedan así gustarse directamente los bienes eternos»<sup>12</sup>. Estas palabras, que pueden parecer un tanto abstractas, resultan meridianamente claras si se las contempla a la luz de lo que dicen las leyendas de Francisco de Asís sobre el origen del Cántico al sol. En medio de los dolores casi insostenibles de su enfermedad y en la más pobre de las casas, Francisco descubre el tesoro que le

---

<sup>11</sup> Cfr. J. PASCHER, *Die Orationen des Missale Romanum Papst Paul VI*. Vol 3, Tiempo Pascual (St. Ottilien, 1982), 11 s.

<sup>12</sup> Dominica I. Adv., Sermo II, en: *Op. omnia IX*, 29 a.

ha sido ya regalado; la voz del Señor le dice: Vive desde ahora en la alegría, como si ya estuvieras en mi Reino<sup>13</sup>. En sus últimos años, Francisco era un hombre que lo había perdido todo: salud, bienes... (τὰ ὑπάρχοντα). Precisamente de él proceden las palabras más preciosas sobre la alegría: cuando se han acabado todas las esperanzas y se han sufrido todas las decepciones, entonces brilla la «esperanza fundamental» en todo su inextinguible fulgor. Francisco había dejado «lo accidental» para instalarse definitivamente en la «substancia». Francisco, al liberarse de las muchas esperas, se ha convertido en un testigo privilegiado de que el hombre tiene «esperanza», de que es un ser, el ser, de la esperanza.

Digámoslo de una manera más práctica: ¿No corremos todos el peligro de perder la gracia de la esperanza en el bullicio de los disgustos y afanes cotidianos? Cuanto más superficialmente vivimos, tanto menos puede compensar, la auténtica, la gran esperanza, el poder destructivo de las bagatelas diarias. Poco a poco, esto se convierte en la única realidad, la vida se torna gris, las esperanzas se desgastan, el optimismo primero se consume y el mal humor se convierte en una forma furtiva de desesperación. Nuestra esperanza sólo puede prevalecer si no vivimos en lo puramente empírico, en lo cotidiano, sino que nos agarramos siempre a la «substancia»: cuanto más profunda e interiormente nos instalamos en ella, tanto más real será la esperanza y tanto más eclipsará las penas y fatigas de la cotidianidad. Sólo así podremos ir viendo la claridad que nuestro mundo necesita y que, por lo demás, cada día se sustrae más a nuestra mirada. En el Cántico al sol y en toda la personalidad de San Francisco resuena esta fuerza de la esperanza: él nos indica el camino de la esperanza.

### c) Dimensión social y cósmica de la esperanza

Contra lo que acabamos de decir podría argumentarse que si es que todo tiende otra vez a una huida a la interioridad y a dejar al mundo como accidente a la intemperie de la desesperanza. En realidad, de lo que se trataría sería de crear las condiciones de vida necesarias en las cuales la huida a la interioridad ya no fuese necesaria, porque se habría erradicado el mal del mundo y éste se habría convertido en el paraíso. Evidentemente, aquí no pude intentarse una controversia con las teorías marxistas o evolucionistas de la esperanza<sup>14</sup>. Dos

<sup>13</sup> Ver, por ejemplo, *Speculum perfectionis* 100 (Fonti francescane, Assisi, 1978, Nr. 1799); *Leggenda perugina* 43 (ib. Nr. 1591 s.). Para la datación del Cántico al sol C. ESSER, *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, Bibl. Franc. medii aevi XII (Grottaferrata, 1978), 47.

<sup>14</sup> Para lo esencial Cf. PIEPER, *o.c.*, 37-102. Ver también U. HOMMES-J. RATZINGER, *Das Heil des Menschen. Innerweltlich-Christlich* (München, 1975); algunas indicaciones importantes (a pesar de la conclusión poco satisfactoria) en W. POST, *Hoffnung*, en: H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild (ed.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe II* (München, 1973), 692-700. Importante para la controversia con un evolucionismo convertido en mito J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Mainz, 1978<sup>2</sup>), 149-158.

preguntas nos bastarán para poner las cosas en su sitio. ¿No es verdad que en el fondo el paraíso aparece mayormente entre los hombres cuando éstos se liberan de la codicia y que su libertad interior, su independencia frente a los poderes del tener, despierta entonces en ellos una alegría y una bondad sin par? ¿Cómo va a transformarse (o a cambiar) el mundo si no empieza transformándose (o cambiando) el hombre? ¿Y qué transformación puede ser más liberadora que aquella que crea un clima de alegría?

Con esto entramos ya en la segunda pregunta que tiene que comenzar necesariamente con una constatación: la esperanza de Francisco fue todo menos una «fuga mundi» puramente intimista e individualista. Fue capaz de vivir en la pobreza y de crear comunidad. Instituyó, por una parte, en la comunidad de los hermanos una nueva forma de vivir y de entender la relación humana y, por otra, en la tercera orden aplicó también esta anticipación del mundo futuro a la vida diaria y a las necesidades de su tiempo<sup>15</sup>.

También San Buenaventura supo traducir maravillosamente en imágenes esta dimensión de la esperanza en uno de sus Sermones de Adviento. Dice que el movimiento de la esperanza debe asemejarse al vuelo de los pájaros que extienden sus alas y despliegan todas sus fuerzas para moverlas, para hacerse todo movimiento, para elevarse. Asimismo, el que espera debe, según Buenaventura, poner en marcha todas sus fuerzas, hacerse él mismo y todos sus miembros movimiento, para elevarse, para poder responder a las exigencias de la esperanza. San Buenaventura lo expone en una síntesis sublime de la doctrina de los sentidos interiores y exteriores: el que espera debe «levantar la cabeza» y dirigirse hacia lo alto, «los ojos» para la circunspección de su pensamiento y de su ser, «el corazón» mediante la apertura de sus afectos, pero también las manos mediante su trabajo. A la dinámica de la esperanza, al movimiento integral e integrante del hombre que ella quiere ser, pertenece el trabajo corporal y concreto sin el cual el hombre no puede elevarse<sup>16</sup>.

Digámoslo ahora sin imágenes: en la figura franciscana de la esperanza, que retorna exactamente la esbozada en la carta a los Hebreos, de lo que se trata es de la superación de la codicia. El tener como «fundamento» del ser queda superado por un elemento nuevo y liberador. Es precisamente el ansia de poseer lo que cierra al hombre las puertas del paraíso: ésta es la clave tanto para el problema económico como para el ecológico; ambos se convierten en algo desesperado y desesperante si no hay una nueva «esperanza fundamental» que libere al hombre. Por eso, el camino hacia dentro, tal y como se describe en el Nuevo Testamento, es también el único camino hacia fuera, hacia el aire puro y libre.

---

<sup>15</sup> Ver mi artículo «Eschatologie u. Utopie», en: *Internationale katholische Zeitschrift* 6 (1977), 97-110; A. ROTRETT, *Der utopische Entwurf der franziskanischen Gemeinschaft*, en: *Wissenschaft und Weisheit* 37 (1974), 159-169; C. DEL ZOTTO, *Visione francescana della vita*. Quaderno I e II, *Settimana di Spiritualità Francescana*. Santuario della Verna, 1982.

<sup>16</sup> Dominica I Adv. Sermo XVI, *Opera* IX 40 a; sobre la valoración franciscana del trabajo C. DEL ZOTTO, *o.c.*, II, 187-197.

Con esto el tema de la esperanza se extiende también, por una especie de necesidad intrínseca, al problema de la relación entre el hombre y la creación. El hombre está tan íntimamente unido con la creación que no puede haber para él salvación que no sea también y a la vez salvación de la creación. Pablo expone esta relación en el capítulo 8 de la carta a los Romanos. También la criatura espera. Lo importante aquí es que, según el Apóstol, la esperanza de la creación no tiende en realidad a sacudirse el yugo del hombre. Espera más bien al hombre transfigurado, al hombre convertido en hijo de Dios. Este hombre le devolverá también su libertad, su dignidad, su belleza primera. Por medio de él se convertirá en algo divino. Heinrich Schlier lo comenta así: toda criatura espera gozosa este acontecimiento. Con esto se confía al hombre una infinita responsabilidad: ser el cumplimiento de toda aspiración de la tierra y del cielo...<sup>17</sup> Pero por el momento la creación tiene justamente la experiencia de lo contrario: está sometida «a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió» (8, 20). El que la sometió es Adán<sup>18</sup>. Adán representa al hombre que se abandona a la sed de poseer y a la mentira. Adán reduce la creación a esclavitud; ésta gime y espera al hombre verdadero que le devuelva a su realidad primera. Está sometida a la vanidad, es decir, también ella está implicada en la mentira ontológica del hombre; en lugar de dar testimonio de su creador, se hace pasar por Dios. «Ya no se encuentra en su verdad», ya no aparece como lo que es, es decir, como creación<sup>19</sup>. Participa así de la caída del hombre; y sólo el hombre puede ser su restauración, en él espera, él es su esperanza. De ahí que el Sermón a los pájaros de San Francisco, su entrega total a la criatura, tenga un profundo sentido teológico y humano. También aquí acierta plenamente Francisco al tomar el Evangelio al pie de la letra: «Proclamad la Buena Noticia a todas las criaturas» (Mc. 16, 15). La creación entera espera un hombre nuevo. Cuando él aparezca aquélla volverá a reconocerse como creación y, así, recobrará su propia libertad. Sólo la «esperanza fundamental», que procede de la fe, puede salvar la relación entre el hombre y la naturaleza.

#### *Observación final: esperanza y oración*

Cuando hace poco, al preparar mi conferencia sobre la catequesis, releía el Catecismo Romano, me impresionó una afirmación sobre la esperanza que hasta entonces me había pasado inadvertida. Los cuatro elementos principales de la catequesis (Símbolo, Mandamientos, Sacramentos y Padre Nuestro) se relacionan allí con las distintas dimensiones de la vida cristiana. Del Padre

<sup>17</sup> H. SCHLIER, *Das Ende der Zeit* (Freiburg, 1971), 250-270, cita 254.

<sup>18</sup> SCHLIER, *o.c.*, 255; del mismo, *Der Romerbrief*, Freiburg, 1977, 261. Otra interpretación es la de E. KAESEMANN, *An die Romer* (Tübingen, 1973), 225, que cita, sin embargo, el gran número de exégetas que comparten la posición de Schlier.

<sup>19</sup> SCHLIER, *Römerbrief*, 260. Reflexiones similares en H. GESE, *Zur biblischen Theologie*. (München, 1977), 79 s.

Nuestro se dice que nos enseña lo que el cristiano ha de esperar<sup>20</sup>. Me sorprendió en primer lugar esta relación entre Padre Nuestro y esperanza; esto no cuadra con nuestras ideas habituales sobre una teología de la esperanza o de la oración. Y, sin embargo, me parece que esta observación es muy profunda. Lo que la esperanza es queda claro en la oración; comprenderemos lo que significa orar si comprendemos el problema de la esperanza. Y como el Padre Nuestro es la oración fundamental, en él está prefigurada de manera ejemplar la relación que existe entre oración y esperanza. Vale la pena, en verdad, seguir la pista que nos abre esta observación del Catecismo Romano y que a primera vista puede parecer un tanto extraña o incluso arbitraria. El Padre Nuestro tiene que ver con la esperanza en primer lugar por su contenido. En su segunda parte responde a los miedos cotidianos del hombre y le anima a transformarlos, por la oración, en esperanza. Se trata del pan de cada día; se trata del miedo ante el mal que nos amenaza de múltiples maneras; se trata de la paz con el prójimo; se trata de hacer la paz con Dios y de librarnos del mal, del verdadero mal: la falta de fe que es también falta de esperanza. De este modo la cuestión de la esperanza remite a la misma esperanza: a nuestra aspiración al paraíso, al Reino de Dios, con la que comienza la oración. Pero el Padre Nuestro es más que un catálogo de contenidos de esperanza. Es la esperanza puesta en marcha: rezar el Padre Nuestro es entrar en la dinámica de lo que en él se pide, en la misma dinámica de la esperanza. Sólo reza el que espera, y el que espera reza: todavía no lo tiene todo, en cuyo caso no tendría necesidad de rezar; pero sabe que hay uno que tiene el poder y la bondad de darlo todo, y hacia él tiende su mente, sus manos y su corazón. El que ora, dice Josef Pieper, «se abre a un don que en último término todavía no conoce, y aunque no se le conceda lo que concretamente pide, tiene la seguridad de que su plegaria no será en vano»<sup>21</sup>. De ahí que los maestros de la oración no sean meros consoladores, sino verdaderos maestros de la esperanza.

Traducido por Felipe Hernández

*Nota biográfica*

Joseph Ratzinger nació en 1927, sacerdote en 1951. Tesis sobre San Agustín y San Buenaventura. Profesor de Teología Fundamental en la universidad de Bonn, después de dogmática en Münster, Tubinga y Ratisbona. Experto en el Vaticano II. Nombrado miembro de la Comisión Teológica Internacional en 1969. Cardenal Arzobispo de Múnich en 1977. Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe desde 1981.

---

<sup>20</sup> *Catechismus Romanus*, Proemio XII.

<sup>21</sup> PIEPER, *o.c.*, 136, nota 32.