

Integrar la incertidumbre. Un estudio sobre la esperanza

Integrate uncertainty. A Study on Hope

Adrián Pradier Sebastian¹

Profesor Ayudante. Doctor en Filosofía

(Universidad de Valladolid, adrian.pradier@uva.es)

RESUMEN

La crisis sanitaria por coronavirus ha traído consigo una atención inusitada por las respuestas filosóficas. Son destacables aquellas que conceden un valor negativo a la esperanza, como una disposición evitable a toda costa. Paradójicamente, existe un intenso debate y un alto ritmo de publicaciones sobre el concepto de esperanza y sus beneficios para la vida humana. Mi objetivo consiste en ofrecer un balance de las principales contribuciones de los últimos veinte años, con especial atención a la llamada “descripción estándar” y sus bases tomistas. Tras ello ofrezco tres conclusiones en torno a las bondades de la esperanza.

Palabras clave: esperanza, descripción estándar, deseo, creencia, incertidumbre

ABSTRACT

The coronavirus health crisis has brought an unusual attention to philosophical responses. Those that give a negative value to hope are notable, as an avoidable disposition at any cost. Paradoxically, there is an intense debate and a high rate of publications on the concept of hope and its benefits for human life. My objective is to offer a balance of the main contributions of the last twenty years, with special attention to the so-called “standard description” and its Thomistic bases. Finally, I offer three conclusions about the benefits of hope.

Keywords: hope, standard description, desire, belief, uncertainty

¹ Departamento de Filosofía – Despacho 01. Facultad de Filosofía y Letras. Pza. Campus Universitario s/n 47011 Valladolid (España).



Introducción

“Esa luz santa [...] es la esperanza”.

Gustavo A. Bécquer

El presente trabajo se escribe desde la urgencia práctica: vivimos en tiempos de tribulación, en los que es preciso dar respuestas que de suyo han de ser provisionales; al mismo tiempo hay un evidente interés, como atestiguan las editoriales, por la perspectiva filosófica ante los eventos que vivimos. En esta línea algunos pensadores han indicado que ante la circunstancia de nuestro apocalipsis, “tenemos que vivir esta situación sin esperanza”, pues ésta tiene que ver con la desesperación y “te sume como individuo en un momento de pasividad”: por el contrario, “la desesperanza nos lleva a ser activos” (Carmona, 2020). Resulta paradójico que la calidad y la cantidad de estudios contemporáneos sobre la esperanza parezcan indicar exactamente lo contrario. El ritmo de publicaciones es particularmente intenso, lo cual podría revelar no sólo una preocupación estrictamente conceptual, sino también de orden práctico: quizás estemos muy necesitados de esperanza. ¿Es beneficioso renunciar a la esperanza? Más aún: ¿es siquiera posible?

En la primera parte del estudio presento las bases tomistas del planteamiento, que fundan y orientan la perspectiva contemporánea; las secciones segunda y tercera conforman un balance no exhaustivo de la descripción estándar de la esperanza, para lo que prestamos especial atención al intenso debate de los últimos veinte años; en la cuarta parte ofrecemos un problema todavía no resuelto en el seno de esa descripción estándar y, simultáneamente, las bases de una alternativa rival; por último, propongo para el debate y el estudio una serie de conclusiones en defensa de la esperanza en tiempos de tribulación. Es mi particular esperanza que el tiempo invertido en estas páginas no desmerezca el esfuerzo de quienes luchan día a día en las otras líneas del frente.

1. Bases Tomistas de la “Descripción Estándar”

La filosofía analítica ha logrado despejar en las últimas décadas las bases más elementales del concepto y ofrecer al mismo tiempo una definición muy potente, en la que se describen las condiciones necesarias y, en principio, suficientes de la esperanza: de un lado, la condición *desiderativa*, que indica el hecho universalmente aceptado de que quien tiene esperanza de que p desea, al mismo tiempo, el cumplimiento, ocurrencia o posesión de p ; de otro lado una condición *estimativa*, consistente en la

creencia de que p es posible. Las principales controversias giran en torno a si este par de condiciones es suficiente o, por el contrario, se precisa de más elementos para caracterizar y definir el concepto: no se trata, por tanto, de un problema de orientación, sino de compleción. Esta definición ha recibido en los últimos años el término generalmente aceptado de “descripción estándar” (*Standard Account*) (Meirav, 2009, p. 218) u “ortodoxa” (*Orthodox Account*) (Martín, 2014, p. 35) y, aunque no libre de peticiones de mejora e, incluso, enmiendas a la totalidad (Segal y Textor, 2015; Blöser, 2019), es también la base teórica más aceptada entre los especialistas.

La propia historia del pensamiento ha dado buena fe de su potencia explicativa. San Agustín, en el *Enchiridion de Fide, Spe et Caritate*, piensa que el objeto de la esperanza son “cosas buenas y futuras y que se refieren a aquel de quien se afirma que posee la esperanza de ellas”. Tan sólo en esta expresión se indica ya (1) la presencia del *deseo* en quien tiene esperanza, pues “cuando alguno cree que ha de poseer bienes futuros, no hace otra cosa que esperarlos”; (2) la *creencia* en el cumplimiento de lo esperado: “¿puede alguno esperar lo que no cree?” (*Enchiridion* II, 7); y (3) la condición de que lo esperado sea siempre algo futuro. La fe, por el contrario, se refiere a hechos futuros, pasados y presentes, de lo que se deduce que, al menos en clave teológica, queda clara una de las diferencias más elementales entre ellas: se tiene esperanza en las cosas que están por venir, mientras que se tiene fe en las cosas ya sucedidas, en las presentes y en las futuras. En clave teológica, no obstante, la esperanza presupone la fe, es decir, hay fe, luego hay esperanza y amor. La distinción más importante que introduce el pensamiento cristiano consiste en la perspectiva sobrenatural, que funda en la fe las otras dos virtudes teologales de la esperanza y la caridad e introduce en el seno de la vida cristiana el elemento distintivo de una espera que es, en realidad, expectativa: por angustiosa que a veces resulte, hasta el punto de horadar las propias bases de la creencia -recuérdense los versos de Santa Teresa-, la esperanza cristiana se eleva, sin embargo, sobre la certeza de la fe en una beatitud futura frente a la que palidece cualquier placer o felicidad, presente o anticipada. Esto se contrapone a las esperanzas cotidianas que, de no ser satisfechas, pueden caer en una rueda de insatisfacción que termine frustrando la propia vida terrenal. Precisamente por ello algunos autores como Laín Entralgo han considerado que existe una cierta “incompatibilidad” (1957, p. 78) entre la esperanza mundana, que se proyecta hacia intereses transitorios; y aquella otra sobrenatural, que “ahora es tu esperanza, luego será tu lote” (*Serm.* 313F, 3).

Cabría preguntarse en este punto si la virtud teologal de la esperanza no será posible porque el hombre es ya una criatura naturalmente competente para un cierto tipo de espera y, por tanto, capaz

de ese otro esperar expectante. De ser esto cierto, existiría una forma originaria de esperanza, más básica y elemental. Santo Tomás propone un análisis de esa esperanza terrena y ofrece una orientación práctica que algunos autores han desarrollado en los últimos años con especial apego a las fuentes y en una clara orientación ética (e.g. Elliot, 2020; Lamb, 2016). Su definición añade nuevas claves a la discusión, que incrementan el conjunto original de descriptores de la esperanza. Así, (1) el objeto de la esperanza ha de ser un *bien*, pues “no hay esperanza sino de lo bueno y en esto difiere la esperanza del temor, que es de lo malo”; (2) este bien ha de ser *futuro*, pues, al igual que San Agustín, tampoco tiene sentido para Santo Tomás guardar esperanza de poseer el bien que ya se posee, “y en esto se diferencia la esperanza del gozo, que se refiere al bien presente”; (3) el bien al que se aspira no puede conseguirse de cualquiera manera, sino que se requiere de *dificultad*, que sea “algo arduo que se consiga con dificultad”, pues la esperanza tampoco tiene sentido en aquello que no requiere de ningún esfuerzo y cuya consecución depende más de la voluntad que de otros factores externos: en esto se diferencia la esperanza del mero deseo, “que mira absolutamente al bien futuro”. Por último, (4) el resultado es *alcanzable*, lo que impulsa al sujeto a considerarlo “posible de obtener, y bajo este aspecto tiende hacia él la esperanza, que implica una cierta aproximación”; al contrario, la desesperación implica “un movimiento de retirada” (ST I-II, q. 40, a. 4, co.).

El hecho de que los objetos de la esperanza sean posibles presupone la capacidad previa del hombre para estimar si lo deseado es o no posible. Anticipándonos a la descripción contemporánea, “*A* tiene esperanza de que *p*” implica que “*A* ha estimado que *p* es posible”: puede desearse lo imposible con mucho empeño y determinación, pero no tiene sentido su esperanza. Tal es la situación de las almas justas que Dante sitúa en el Limbo: “sin esperanza vivimos en el deseo” (*Div. Com.* IV, v. 42). El hombre parece así gozar de un conocimiento de aquello que desea que le permite evaluar el grado de dificultad a la hora de conseguirlo, el límite de su propia agencia y las posibilidades de incrementarlo, con arreglo a lo cual se despierta la pasión apetitiva de la esperanza. En otras palabras, la experiencia del mundo que uno tenga es para el Aquinate la condición de posibilidad de una esperanza ilustrada, salvo en aquellos casos en los que necesidad e inexperiencia puedan ser causa de la esperanza “accidentalmente, esto es, descartando la ciencia, por la que se juzga verdaderamente que algo no es posible”. En una bella expresión Santo Tomás zanja, no obstante, este asunto: “que el hombre lo intente todo parece ser propio de una gran esperanza” (ST I-II, q. 40, a. 5), razón que no rebate el necesario horizonte de su posibilidad.

La experiencia, a su vez, es causa de la esperanza de dos modos: (1) al ser una de las causas del aumento del poder del hombre, la experiencia le permite “hacer algo con facilidad, de donde resulta la esperanza”. Siguiendo esta línea de razonamiento, cuanto más experiencia se obtiene de aquellas situaciones, eventos u objetos en los que hay involucrados bienes deseables, posibles y arduos, más confianza adquiere el hombre en sus propias posibilidades de alcanzarlos, por arduos que sean. De otro lado, (2) todo aquello que nos permiten evaluar la posibilidad que tenemos de conseguir algo es causa de la esperanza: de entre ellas destaca la experiencia, por la que “se forma el hombre la idea de que le es posible algo que consideraba imposible antes” (*ST I-II, q. 40, a. 5, co.*). Por tanto, la experiencia juega un papel elemental en la determinación de los límites de una esperanza terrenal; por contraste, su carencia favorece la emergencia de una esperanza ignorante, propia de quienes tienen obnubilado el juicio o, sencillamente, no tienen experiencia vital suficiente. No se está indicando con ello que la esperanza de los jóvenes sea objetable en algún grado: al contrario, es la suya una “buena esperanza”, pero sobre todo porque, al menos eso sería lo más deseable, “no han sufrido reveses ni han experimentado obstáculos en sus esfuerzos”, de ahí que juzguen con facilidad “que una cosa les es posible”. Esto, sin embargo, es fruto de la inexperiencia de la juventud, así como resultado inevitable de su propia condición, pues “por el calor de la naturaleza, abundan en espíritus vitales, y por eso se les ensancha el corazón” (*ST I-II, q. 40, a. 5, co.*). Frente a la esperanza ilustrada, es decir, aquella que se ejercita conforme a lo posible, por difícil que sea la acción que llevemos a cabo y que opera conforme a razones que podríamos llamar objetivas, la esperanza ignorante, propia de los jóvenes, pero también de los ebrios y los necios, es la que conduce a pensar con sentimiento de certidumbre que pueden conseguir todo aquello que esperan, pues (1) hay en ellos “firmeza” (*firmitas*) de carácter en conseguir sus fines y (2) tienen además un efectivo “poder” (*potestas*) para conseguirlo. Ahora bien, tanto (1) como (2) no son determinados con arreglo a las condiciones de posibilidad de los hechos esperados en la esperanza, sino conforme a “su propia estimación” (*secundum eorum existimationem*) (*ST I-II, q. 40, a. 5, ad. 1-2*), es decir, conforme a un criterio subjetivo que se impone, a todos los efectos, a la propia realidad. Están más cerca del optimismo que de la esperanza. Y, en términos de Eagleton, “la esperanza auténtica debe estar basada en razones” (2016, p. 18).

La contribución de Santo Tomás fue clave para sentar las bases de la estrecha relación entre la esperanza, el conocimiento y la acción. Debido a que incluye no sólo el deseo de un bien, sino el reconocimiento de su dificultad y, simultáneamente, una estimación de su propia posibilidad, la esperanza sirve entonces para reconocer, de acuerdo con las creencias del propio sujeto sobre su mundo y los límites de su acción, la puesta en marcha de un proceso racional en virtud del cual toma

decisiones. Asimismo, el hecho de introducir los dos tipos de esperanza funda las bases para un discurso distinto del teológico, no necesariamente opuesto o incompatible, sino más bien al contrario. La perspectiva analítica contemporánea tomará en consideración el análisis tomista, sobre todo su discusión en torno al asunto del horizonte de posibilidad frente al que el sujeto despliega su esperanza, auténtico meollo de las controversias sobre la condición estimativa de la “descripción estándar”.

2. Esperanza e Incertidumbre: del Bien Futuro al Bien Incierto

Uno de los cambios más importantes que se efectúa bajo el enfoque estándar consiste en introducir el horizonte epistémico de la incertidumbre. Esto se llevó a cabo de dos maneras: (1) eliminando el carácter futuro relativo a los bienes esperados y (2) cambiando el criterio de la posibilidad por el de la probabilidad. Respecto a (1), cabe la posibilidad de que uno albergue esperanzas en relación con eventos ya sucedidos. Personalmente estoy persuadido de que mis alumnos tienen esperanzas de haber superado el examen *incluso* cuando las calificaciones ya se han puesto. Debido a que el planteamiento tradicional no satisfacía aquellos ejemplos en los que la resolución de lo esperado no se ubica en el futuro, algunos autores consideran más bien que “el reino de la esperanza es el de la incertidumbre” (Milona, 2020, p. 101). Pese a ello, hay quien se aferra a la idea clásica, como Margaret Urban Walker, para quien aquellos casos en los que la esperanza se refiere a cosas pasadas constituyen una manera de hablar. La esperanza está “orientada [...] hacia algo que no es todavía cierto desde el punto de vista de lo que uno espera” (Walker, 2006, p. 45). Bien mirado, ambos tienen parte de razón: entendido el deseo de la esperanza como un deseo fundamentalmente cognitivo, es normal que éste no apetezca prioritariamente las cosas o eventos, sino más bien tener noticia de su posesión u ocurrencia, es decir, el desear de la esperanza desea *confirmar* si p o $\text{no-}p$. La razón de que los análisis de la esperanza versen siempre sobre el futuro parece hundir sus raíces en la idea de que es, de entre los reinos de la incertidumbre, aquel cuyas fronteras son más próximas, amplias y reconocibles, lo cual no excluye la presencia de otro territorio, relativo al pasado, en el que la carencia de información sobre eventos ya sucedidos constituya base suficiente para generar, también, un deseo y una estimación en torno a la ocurrencia de p . Según esta idea, que amplía los límites de la esperanza desde el futuro hacia el ámbito epistémico mayor de lo que no sabemos, expresar en un tiempo t_1 la proposición “tengo la esperanza de que p sucederá” tiene tanto sentido de cara a un suceso futuro como decir en t_2 “espero que p haya sucedido” en relación con un suceso pasado, pues en ambos casos se vive bajo la ignorancia de p o $\text{no-}p$ y ésta sólo puede ser resuelta en el futuro. Lo cual es igualmente aplicable no sólo a eventos

no ficcionales, sino también en casos que sí lo son, como novelas, películas u obras de teatro -al fin y al cabo, que el héroe muera o no en la película ya está resuelto, sólo que yo no lo he visto-. Según esto, proposiciones en las que p sólo se podría resolver en un futuro incierto, como “espero que aprendamos algo de esta pandemia”, o proposiciones en las que el deseo se refiere a algo ya pasado, como “espero que la humanidad aprendiera algo de esta pandemia”, son, a todos los efectos, usos de la esperanza donde lo que se espera no parece venir delimitado por los límites del futuro, sino más bien por la incertidumbre en torno a lo que *puede suceder*, pero también en torno a lo que *puede haber sucedido*. Incertidumbre que, en línea con Walker, se resolvería, de hacerse, en el futuro². En otras palabras, la satisfacción de la esperanza sólo puede darse cuando (1) se confirma (2) la realización del deseo. Este matiz permite ampliar los límites de la esperanza e incluir tanto hechos futuros, como pasados, presentes o, incluso, ficcionales.

El segundo cambio introducido afecta a la consideración tomista de lo esperado como efectivamente posible. Robert S. Downie publicó en 1963 una influyente *discussion*, donde afirmaba que “quien tiene esperanza debe al menos creer que el cumplimiento de la esperanza cae dentro de un cierto rango de probabilidades” (1963, p. 248). Por tanto, para quien espera en la esperanza no basta que lo esperado sea “lógicamente posible”, pues aun cuando no pueda trazarse una línea infalible entre “lo altamente improbable y lo meramente lógicamente posible”, hay sin embargo “una diferencia suficiente en la mayoría de los casos para introducir una distinción con fines prácticos” (1963, p. 249). Según esto, cuando “A alberga *esperanzas* de que p ”, se impone normalmente el criterio de lo probable frente al de lo posible, en su sentido específico de lo verosímil, frente a lo meramente posible: es lógicamente posible que dentro de tres meses dispongamos de una cura milagrosa para el cáncer, pero la probabilidad es indiscutiblemente baja *i.e.* no es verosímil. Ahora bien, esta idea parece sugerir que cuanto más conocimiento obtenemos sobre la probabilidad real de lo esperado, más parece que invertir esfuerzo en el esperar de la esperanza no tenga mucho sentido. En palabras del propio Downie, “el conocimiento sobrepasa el criterio de probabilidad” (1963, p. 248). En un sentido similar escribía San Pablo que “cuando se ve lo que se espera, ya no se espera más: ¿acaso se puede esperar lo que se ve?” (Rm. 8, 24). Cuanto más sabemos de un objeto, de los procesos relacionados con él, de las relaciones que mantiene con el mundo y los agentes y pacientes que lo habitan, menos razones hay

² Por lo que respecta a eventos cuya resolución nunca podrá ser resuelta o, al menos, se vive en la certidumbre de que así será -por ejemplo, si alguien querido, muerto en circunstancias singulares en las que no hubo testigos, sufrió o no sufrió-, la esperanza no tiene sentido bajo el enfoque estándar al no ser, en efecto, algo posible y, por tanto, tampoco probable. Este territorio corresponde a la fe.

para “esperar que p ” y más motivos hay para “creer que p ”, en el sentido de “mantenerse a la expectativa de que p ”. En síntesis, la contribución de Downie incluye forzosamente la idea de que lo esperado en la esperanza (1) ha de caer siempre dentro de lo probable, (2) excluye la certidumbre y (3) limita el papel de lo lógicamente posible como condición necesaria de la esperanza, pero no suficiente.

La idea de la incertidumbre como horizonte epistémico de la esperanza parece ser un lugar común entre sus estudiosos. Philip Pettit, por ejemplo, considera que el esperar de la esperanza implica sumergirnos y aceptar la incertidumbre, pero también nos faculta para actuar como si estuviéramos en posición de saber lo que puede suceder. La esperanza es la capacidad de imaginar una situación deseable, más o menos probable, conforme a ciertas evidencias; una “resolución cognitiva” frente a la precariedad informativa; “una forma de manejar el alboroto de la creencia” (2004, p. 159) frente a la inacción y, en no pocos casos, la ansiedad y la impotencia. De ser cierto, ésta sería una de sus fortalezas más destacables, su potencia para prefigurar el estado de cosas deseado, pero también el escenario contrario. Hasta tal punto es así que hay quien considera, como Luc Bovens, que, de no ser por esta capacidad de imaginar el estado del mundo proyectado en el deseo, no habría esperanza. De hecho, no hay confusión alguna en afirmar simultáneamente “el deseo de alguien hacia un estado del mundo y la creencia de que ese estado podría o no darse, al mismo tiempo que se niega que uno tenga esperanza en que se dé” (Bovens, 1999, p. 674). Podemos pensar en Robert Jordan, protagonista de *Por quién doblan las campanas* (Ernest Hemingway, 1940). Siempre que llego a las últimas páginas del libro *deseo* fervientemente que Jordan abandone su posición desde la que resiste al enemigo. El objetivo es facilitar la huida de sus compañeros, pero eso impide que se marche junto a María, la joven española de la que se ha enamorado; al mismo tiempo, *creo* que esa posibilidad es tan factible como su contraria; sin embargo, no albergo ni la más mínima esperanza de que tal cosa suceda. Ello se debe a que, con base en su alto sentido de la lealtad, Jordan jamás faltará a sus deseos de que María sobreviva, por más que desee vivir con ella. El segundo escenario me es, sencillamente, inverosímil, de ahí que no tenga esperanzas en su cumplimiento. Según esto, la imaginación mental “no es una condición menos necesaria para la esperanza que la propia creencia y el deseo” (Bovens, 1999, p. 674).

3. Esperanza y Creencia: las Bases de la Determinación Estimativa

Una de las contribuciones más célebres es la que publicó John Patrick Day en 1969. Tras rechazar argumentativamente las definiciones históricas de la esperanza como emoción, derecho, imaginación, deber o creencia, considera toda suerte de esperanza en términos de “disposición” (1969:

98). Según esto, “ A tiene esperanza de que p ” es una disposición mental, donde A es propiamente el sujeto que tiene esperanza y p una proposición que expresa el contenido de lo entrañado por la esperanza. A su vez, la proposición implica (1) que “ A desea en algún grado que p ”; (2) que “ A piensa que p es en algún grado probable”, si y sólo si el grado de probabilidad es distinto de 1 y de 0; y (3) que la situación en la que se halla inmerso A no puede describirse en términos de un evento que esté sucediendo actualmente, como cuando expresamos “ A hace p ”, sino que más bien se está señalando que bajo las dos condiciones indicadas “ A querría que p ”. Vemos, por tanto, que también Day excluye aquellos casos donde exista certeza en relación con lo esperado de la esperanza: en su propio ejemplo, decir que “ A espera morir antes de su 1000 cumpleaños, aunque piensa que ciertamente lo hará” (1969, p. 95) es algo enteramente trivial. Y también coincide en la inclusión de lo improbable dentro de la probabilidad involucrada en la esperanza: “mientras en el uso normal ‘ p es probable’ y ‘ p es improbable’ son contrarios, en este uso no lo son” (Day, 1969, p. 95). Por último, a partir de su lectura de Santo Tomás (*ST* I-II, q. 40, a. 2, ad. 1), también comparte la distinción entre “esperar que p ” y “mantenerse a la expectativa de que p ”, según lo cual la proposición “ A piensa que p es probable en algún grado” no significa lo mismo que “ A se mantiene a la expectativa de que p ”, pues la segunda entraña que “ A piensa que p es más probable que no”, lo que indica, a efectos prácticos, que la expresión “ A se mantiene a la expectativa de que p ” es sinónima de “ A cree que p ” (Day, 1969, p. 95).

Parece obvio que uno de los asuntos más delicados de la descripción estándar radica en el asunto de la probabilidad de p y el papel que juegan en ello las evidencias que permiten realizar la estimación correspondiente. La aceptación del cambio introducido por Downie en la condición estimativa, por el que ésta transitó del cálculo de lo posible al de lo probable, trajo una consecuencia inevitable, y es que el grado de conocimiento de p por parte de quien tiene esperanza en su ocurrencia debía ser a la fuerza cualitativamente más fino: por expresarlo en términos muy simples, siempre es más fácil determinar si algo es o no posible -o lo es, o no lo es-, que si algo es más o menos probable -lo es, pero siempre entre dos valores extremos de certidumbre-. Ahora bien: ¿de acuerdo con qué base de determinación queda satisfecha la condición estimativa? A la hora de aclarar su estatuto, Day considera que la condición expresada por “ A piensa que p es en algún grado probable” es, ante todo, una presuposición en el sentido en el que había definido el concepto Peter Strawson casi veinte años antes, en su célebre artículo “On referring”, ampliado después en *Introduction to logical theory* (1952) y, siete años antes de la publicación de Day, en “Identifying reference and truth values”. Según Strawson, la proposición A presupone B , si y sólo si se cumple que B sea verdadera para que A sea verdadera o falsa. Esto significa que si la proposición B es verdadera, A es susceptible de recibir un valor de verdad

o falsedad; a la inversa, si B es falsa, A no recibirá ningún valor al no existir, en el mundo real, una situación en la que pueda confirmarse su verdad o falsedad. Volviendo al planteamiento de Day, decir que [A] “A piensa que p es en algún grado probable” *presupone* que [B] “A piensa que tiene evidencia relevante de que p ” significa que si [B] es falsa, entonces la condición estimativa de la esperanza expresada por [A] no podrá recibir valor alguno de verdad. Pongamos por caso: si decimos que “Javier tiene esperanzas de que el estreno teatral será un éxito”, es porque (1) “Javier lo desea en algún grado” y porque (2) “Javier piensa que ello es en algún grado probable”. Lo expresado en la proposición (2), que satisface la condición *estimativa* de la esperanza, presupone que (2’) “Javier piensa que tiene evidencias relevantes en torno a que el estreno teatral será un éxito”. Lo expresado en (2’) debe ser verdadero para que pueda asignarse un valor de verdad o falsedad a (2). En caso contrario, el hecho de que piense que ello es probable no podría ser satisfecho en términos de verdad como tampoco de falsedad, al no existir motivación o, mejor, evidencia alguna para pensar lo que piensa, sin que pueda negarse que Javier, de hecho, piensa lo que piensa. Llevando hasta sus últimas consecuencias el planteamiento de John Patrick Day, sería éste un caso ejemplar de esperanza no ilustrada, irracional, quizá motivada por el anhelo de que algo suceda con tanto énfasis que termina por adentrarse en un marco de referencia donde lo verdadero o lo falso ceden paso a la lógica de la ficción o, en el mejor de los casos, de la fe.

Sin embargo, por más fina que sea la descripción ofrecida por Day, sigue abierto el problema de determinar la base de determinación de acuerdo a la cual se efectúa la estimación del grado de probabilidad de p . Y el problema no es pequeño. En primer lugar, es evidente que la presuposición a la que conduce la cláusula estimativa ha de concluir en alguna parte, so riesgo de incurrir en un proceso recursivo *ad nauseam*. Nada impide pensar que de la misma manera que el objeto presupuesto no es expresado en la proposición, aun siendo aquello de que depende la verdad o falsedad de la misma, el presupuesto sea, a su vez, una proposición que precise, para determinar su verdad o falsedad, de otra presuposición que sea, a su vez, verdadera. En este sentido, cuando Day define la segunda cláusula de la esperanza introduciendo el concepto de *presuposición*, bien podría preguntarse si en la proposición “A presupone que q ”, de igual modo la verdad o falsedad de q puede venir condicionada por otra presuposición r . Y así sucesivamente. El asunto es que el juego de presuposiciones al que puede conducir esta segunda cláusula corre el riesgo de abrir un problema similar al que genera el evidencialismo epistémico: si para determinar el grado de racionalidad de nuestra esperanza en la estimación de que suceda o no suceda p hemos de tener en cuenta las presuposiciones sobre las que se apoya la creencia de que p es en algún grado probable, puede suceder que no sea nada fácil

determinar qué puede ser considerado evidente y, por tanto, suficiente por sí mismo para sustentar y clausurar *ab initio* una cadena de presuposiciones sobre las cuales, en última instancia, se apoya la propia esperanza de que p . El profesor Sixto J. Castro, que ha estudiado recientemente este asunto en el ámbito de la lógica de la creencia, lanza la siguiente pregunta que puede ayudarnos a orientar el problema: “¿qué ha de considerarse ‘evidencia suficiente’ para la creencia?”. Y, más aún: “El debate sobre qué es evidencia para qué no se hace en el vacío ni establece un punto de partida desde el cual se decide”, sino que, siempre según sus palabras, “decidimos qué es evidencia para determinada cosa en virtud de una construcción y de la aceptación de determinadas hipótesis que no podemos comprobar por nosotros mismos” (Castro, 2012, p. 29).

Si esto se aplica al cálculo de probabilidades, en seguida nos damos cuenta de que existe un amplio rango de situaciones en las que si somos interrogados acerca del fundamento de nuestras creencias no siempre seremos capaces de ofrecer una base fiable, léase suficientemente evidente, para las mismas, lo cual pone en riesgo la supuesta racionalidad de la esperanza. De hecho, existen al menos tres órdenes de estimación probabilística con relación a la propia proposición sobre la que se quiere saber su grado de probabilidad que permiten, lógicamente, tres interpretaciones distintas, a veces opuestas entre sí. Siguiendo esta línea argumentativa, Ariel Meirav ha aplicado en su análisis de la descripción estándar la distinción apuntada por el filósofo David Mellor (2005, pp. 9-12) entre (1) una probabilidad *epistémica*, que mide el grado en que una evidencia disponible confirma o desmiente la proposición p implicada en la segunda condición; (2) una probabilidad física u *oportunidad* (*chance*), que indica la tendencia del mundo a desplegarse de un modo que puede o no coincidir con lo recogido en p y, por tanto, confirmarla o rechazarla; (3) una probabilidad subjetiva o *creencia* (*credence*), quizá la más controvertida, en tanto que mide el grado de creencia del propio sujeto en proposición p . Sirvámonos de un ejemplo para ver las posibles tensiones entre las tres probabilidades: Rosa ha sido mordida por un zombi. Rosa tiene la esperanza de que ella no se transformará en otro zombi y, por tanto, tampoco pondrá en peligro ni infectará a otros, porque piensa que goza de una cierta inmunidad genética. Su abuelo ya superó la gripe española y en su familia hay una larga tradición oral de resistencia a las enfermedades. En este caso, si descomponemos la noción en sus dos condiciones clásicas, la proposición “Rosa tiene esperanza de no transformarse en zombi” es cierta si y sólo si (1) “Rosa *desea* no transformarse” y (2) “Rosa *piensa* que en algún grado es probable que no se transforme”, lo que a su vez presupone que (2’) “Rosa *piensa* que tiene evidencias relevantes para *pensar* que en algún grado es probable que no se transforme”. Si analizamos el tipo de probabilidad que está manejando Rosa para considerar que p es probable, en seguida nos percatamos de que su estimación se realiza de

acuerdo a parámetros exclusiva y, en este caso, peligrosamente subjetivos, que se oponen a otros parámetros *físicos* o *epistémicos*. Así, (1) desde el punto de vista de la probabilidad *física*, sabemos a ciencia cierta que ésta es esencial para explicar el inicio, la propagación y la remisión de epidemias de enfermedades infecciosas: de hecho, lo que explica el curso y duración de estas epidemias es, justamente, “la manera en que las posibilidades de contagio aumentan con la proporción de los ya infectados, y se reducen por la vacunación y por la inmunidad producida por la propia enfermedad” (Mellor, 2005, p. 9); (2) desde la perspectiva de la probabilidad *epistémica*, las evidencias relevantes que posee Rosa son claramente insuficientes para determinar la veracidad o falsedad de su presuposición inicial, por lo que cualquier decisión que tome podría ser rebatida, por ejemplo, por una prueba de detección de enfermedades anteriores; ahora bien, (3) desde la perspectiva de la probabilidad *subjetiva*, Rosa cree firmemente en el valor de la prueba que aporta el testimonio familiar, la fortaleza y resistencia de su abuelo y, por supuesto, su propio criterio a la hora de actuar, que opone al de los demás. De lo que no toma cuenta es de que su abuelo vivía en una recóndita aldea de Asturias en la que apenas hubo contacto con el exterior y, por tanto, el riesgo de interactuar con sujetos infectados era muy escaso, lo que reducía drásticamente tanto la probabilidad física de entrar en contacto con personas infectadas. Este fallo de cálculo en la probabilidad *física* sirvió para establecer un relato amable cuyas consecuencias prácticas pueden resultar desastrosas. Nada impide a Rosa, conforme a (3), salir de casa, con un relajado sentido de la distancia física, que incluye asistir a una fiesta muy concurrida. Y así empieza una distopía zombi o un brote por coronavirus.

La “descripción estándar” es sin duda alguna muy potente, pero, aunque la gran mayoría de autores concede que las condiciones desiderativa y estimativa juegan un papel importante en el mecanismo de la esperanza, también consideran que la aproximación de Day y, por extensión, las bases establecidas por Downie, por clarificadoras que resulten, conforman una perspectiva demasiado simple. Es evidente, por ejemplo, que la condición estimativa, que sirve para establecer la creencia en el terreno de la espera, puede plantear una base de determinación lo suficientemente débil como para pensar en la esperanza en términos de virtud o, incluso, de racionalidad. En este sentido, la apertura del campo de las probabilidades es, ciertamente, comprometida: sitúa la esperanza en una posición de aparente objetividad que, sin embargo, no funciona así en la cotidiana mayoría de los casos. A efectos prácticos, los sujetos que tienen esperanza se contentan con saber si la cosa es o no posible. La finura estimativa es menor, pero los riesgos de incurrir en problemas morales también se reducen drásticamente.

4. Esperanza y Desesperanza: una Insuficiencia del Planteamiento Estándar y una Teoría Rival

Ariel Meirav plantea dos objeciones fundamentales a la definición estándar: de un lado, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, este enfoque tiende a agrupar fenómenos, eventos y objetos de muy distintas clases sin discriminación aparente, de lo que resulta una descripción muy “cruda” (2009, p. 220); de otro lado, hay un problema más grave en su sistemática incapacidad para distinguir entre casos de esperanza y desesperanza. El ejemplo que aduce para ello está tomado del trabajo de Bovens, a propósito de la película *Cadena perpetua* (*The Shawshank Redemption*, 1994, Frank Darabont). Dos sujetos, Andy (Tim Robbins) y Red (Morgan Freeman) han sido condenados a prisión permanente. Ambos coinciden en su deseo de ser libres, pero divergen en el cálculo de probabilidades en torno a ello. Cabría decir que Red tiene motivos que Andy no entiende: aunque tengan edades parecidas, Red fue encarcelado unos veinte años antes. Siguiendo a Santo Tomás, Red tiene más experiencia, Andy es más joven y tiene un espíritu más impetuoso. Sin embargo, tras dos décadas encerrados el propio Andy adquiere la misma experiencia de Red cuando éste ingresó en la cárcel. Por tanto, ambos saben exactamente de lo que hablan:

Supongamos que Andy y Red han estado discutiendo las posibilidades de alcanzar la libertad, revisando todas las opciones de huida, de libertad condicional anticipada, de amnistía general, etc. Supongamos que están de acuerdo en todos los detalles, esto es, cuáles son las condiciones de las que depende cada una de estas opciones y qué probabilidad guarda cada una. Quizá Red resume la imagen diciendo que las oportunidades son de una entre un millón. Y Andy está de acuerdo. Pero, asumiendo que son tan racionales como deseamos, ¿a qué les obliga esto con relación a sus esperanzas de una u otra forma? Red dirá: “Te aseguro que es *posible*, ¡pero la oportunidad es sólo de una entre mil!”, mientras que Andy dirá, “Te aseguro que la oportunidad es sólo de una entre mil, ¡pero es *posible*!” El núcleo del contraste entre esperanza y desesperanza parece expresarse en la sutil diferencia entre las entonaciones de la palabra “posible” en estas dos sentencias (Meirav, 2009: 223).

La diferencia entre ambas perspectivas indica un déficit descriptivo en el enfoque estándar, pues bajo las mismas condiciones y con sujetos similares en cuanto a capacidad de cálculo y experiencia, esperanza y desesperanza se confunden. Meirav insiste en la necesidad de mirar más allá de las actitudes habitualmente involucradas y propone para ello una reorientación, pero no de la condición estimativa del cálculo de probabilidades de p , donde confluyen casi todas las controversias contemporáneas, sino más bien de la condición desiderativa. Su propuesta consiste, primero, en

introducir la idea de que el sujeto reconoce en su propio deseo la falta de control sobre su cumplimiento. Para ello opone al deseo común el “deseo resignativo” (*resignative desire*). Esto no es suficiente para distinguir entre ambas posiciones, pues “Red, quien desespera de la libertad, reconoce su carencia de control sobre lo esperado al menos tanto como Andy, que sí tiene esperanzas” (Meirav, 2009, p. 229). Ahora bien, el movimiento de la resignación implica la presencia de un factor externo ante el cual adquiere su sentido esa misma resignación. La operación de ese factor externo para quienes esperan o desesperan es lo que propiamente nos permite explicar las distintas actitudes de Red y de Andy: en otras palabras, la determinación de la esperanza ya no dependería, entonces, de dos condiciones, deseo y estimación de probabilidades, sino que pasaría a depender absolutamente de la actitud del sujeto hacia ese factor externo relevante para él que puede ser concebido como bueno o malo, independientemente de si existe un mayor índice de probabilidad de éxito en relación al deseo involucrado en la esperanza. Frente a la “descripción estándar”, Meirav opone así la teoría rival de la “descripción del factor externo”.

Dos son las principales fortalezas del planteamiento de Meirav: de un lado, su análisis de la esperanza no se sitúa sobre la eficiencia del sujeto a la hora de calcular sus probabilidades o la base de determinación con arreglo a la cual se realiza la estimación –que, en última instancia, parte de la idea de que los juicios se realizan de acuerdo a estándares de razón y evidencia–, sino sobre la “actitud justificativa” que se adopta frente a ello (Martin, 2013, p. 20); de otro lado, mejora considerablemente la comprensión de la condición desiderativa cuando se introduce en su análisis la consideración “resignativa” del deseo, es decir, el reconocimiento expreso de la falta de control sobre lo esperado para caracterizar el anhelo involucrado en la esperanza. La idea, que en general ha recibido buena aceptación, ha sido cuestionada por Beatrice Han-Pile en el uso que hace Meirav del concepto “resignativo”, en concreto debido a la proximidad con el sustantivo “resignación”. De ahí que ella prefiera el término “impotencia” (*powerlessness*) para caracterizar ese primer estadio como una “(pre-) reflexiva experiencia de impotencia” (2017, p. 180). En ambos casos existe la posibilidad de encontrar un lugar común entre la sensibilidad analítica y la fenomenológica de Gabriel Marcel, quien escribía que la esperanza es una forma de cautiverio en la que uno se encuentra no sólo “arrojado, sino comprometido, por una coacción exterior, con un modo de existencia que se me impone y conlleva restricciones de todo tipo respecto a mi propio actuar” (1998, p. 42): el deseo nace, se mire como se mire, con una expresa carga de impotencia.

Pese a que las diferencias entre Red y Andy con relación a ese factor externo devienen en actitudes completamente distintas, lo que permite resolver en este caso la diferencia entre esperanza y desesperanza, no es menos cierto que no logra explicar los motivos por los que embarcarse o no en la esperanza. Pensemos en la obra *En la ardiente oscuridad* de Antonio Buero Vallejo (1950). La escena transcurre en una residencia para invidentes de mediados de siglo XX. La tensión dramática estalla entre Ignacio, un joven recién ingresado, que considera que su vida no tiene sentido una vez que ha perdido la facultad de ver; y Carlos, su antagonista, que piensa que la vida en la residencia es la mejor de las posibles para personas de su condición. Ambos juzgan su ceguera en términos similares, pero mientras que uno ha perdido la esperanza en recuperar la vista, Ignacio cree que “nadie sabe lo que el mundo puede reservarnos; desde el descubrimiento científico... hasta... el milagro” (Buero Vallejo, 1981, p. 70). Tanto Ignacio, de manera expresa, como Carlos, secretamente, comparten el mismo deseo de recuperar la visión; sin embargo, mientras el primero se permite la participación en actividades relacionadas con la esperanza, como mantenerse informado sobre los avances científicos o tomar su paso por la residencia como algo transitorio, el segundo hace tiempo que se ha rendido bajo la aparente felicidad de una vida plena, pero que alberga una resignación no marcada por la entrega, sino por la derrota. Supongamos ahora que existiera una posibilidad muy pequeña, pero real, de recuperar la vista. Imaginemos que consumarla o no depende de una solicitud de fondos que Carlos e Ignacio acuerdan mediante un mecanismo colaborativo de financiación. Podríamos pensar que el factor externo es, en este caso, la buena voluntad de los ciudadanos, que pueden o no ayudarles mediante sus contribuciones. En realidad, la situación no explica que Ignacio piense que seguramente lo conseguirán y, con arreglo a ello, ponerse a trabajar en actividades propias de quien espera en la esperanza, como realizar labores de sensibilización que incrementen las probabilidades de éxito. Ese “factor externo” tampoco es suficiente para explicar que Carlos se mantenga en su desesperanza y no decida, conforme a ella, embarcarse en las tareas propuestas por Ignacio. Tal y como argumenta en una línea muy similar Adrienne M. Martin en su libro *How we Hope. A Moral Psychology*, la base de la esperanza y, por tanto, para “dar licencia” a las actividades relacionadas con ella radica en la justificación racional adopten los sujetos frente al hecho esperado: “volver la atención y el pensamiento –especialmente construyendo fantasías- hacia el resultado; tener un sentimiento positivo de aceptación –sentimiento ‘esperanzado’- sobre ello, y confiar en los planes de uno mismo sobre ello –aunque sólo con un plan de respaldo” (Martin, 2013, p. 69).

Las posiciones de Martin, no obstante, han sido criticadas por Han-Pile (2019) y, sobre todo, por Gabriel Segal y Mark Textor (2015), quienes objetan dos problemas: (1) son perfectamente

compatibles situaciones en las que uno tenga la esperanza de que p y, al mismo tiempo, no se esté en posición de justificar racionalmente las actividades propias con el resultado esperado: en el ejemplo que proponen, un piloto de carreras tal vez albergue esperanzas en ganar, pero cuando está compitiendo “no puede darse el lujo de dedicar su atención y pensamiento en su victoria” (2015, p. 220). Ahora bien, el hecho de no estar preparado para justificar racionalmente las actividades propias de la esperanza de que p no significa que no se puedan poner de manifiesto en uno u otro momento, quizá posterior o anterior, en todo caso dependiendo de las propias situaciones: en descarga de Martin, podría alegarse que los procesos justificativos racionales de la esperanza no funcionen al mismo tiempo y de la misma manera atendiendo a la situación. Sin embargo, y en esto sí podemos estar de acuerdo, (2) la crítica se dirige también al hecho de que la argumentación quizá resulte algo artificiosa, en tanto que quiebra la propia fluidez natural de los estados mentales básicos que componen la esperanza y, por otro lado, la propia exigencia de justificación racional incurre en un problema de “excesiva reflexividad”, un riesgo ya señalado por la propia Martin (2013, p. 71): “estar animado por la esperanza es una cosa; justificar estar tan animado es una cosa diferente” (Segal y Textor, 2015, p. 221).

El balance realizado es suficiente para confirmar, por el momento, que no parece que haya una doctrina que rivalice seriamente con el enfoque estándar. Lejos de ello, las distintas aproximaciones no son sino modificaciones, adendas y discusiones, en su mayor parte no sustantivas, en torno a tres tareas fundamentales: (1) confirmar las condiciones necesarias y, sobre todo, suficientes de la esperanza; (2) integrar bajo una teoría unificada los tipos de esperanza en virtud de sus objetos, grados de probabilidad y resultados, y (3) resolver el problema del nivel de racionalidad involucrado en la condición estimativa de la esperanza.

La posición más prometedora es la que defienden Segal y Textor, para quienes es preciso “cambiar el rumbo” desde las posiciones tradicionales hacia otro tipo de enfoques. La razón para ello es que las definiciones de un concepto como el de esperanza, concebido como estado mental, se basan en condiciones necesarias y suficientes “difíciles de conseguir” (2015, p. 221). Al mismo tiempo, conciben la esperanza no tanto como un estado mental complejo, sino primitivo, por lo que proponen un modelo psicológico basado en el trío esperanza/deseo/creencia frente al más simple de creencia/deseo. En su propia definición, “uno puede estar motivado para hacer A con el objetivo de alcanzar G , sin tener la expectativa de alcanzar G haciendo A , si y solo si uno tiene la esperanza de que haciendo A , se alcance G ” (2015, p. 222). En otras palabras, la esperanza sería el elemento

propiamente impulsor para, incluso a pesar de las bajas expectativas con relación al resultado deseado, iniciar las actividades mencionadas por Martin. La esperanza se vuelve así un concepto irreductible (Blöser, 2019) que, junto a la creencia y el deseo, conformarían un modelo alternativo al estándar y sus modificaciones.

5. Algunas Conclusiones para Posteriores Trabajos.

Estamos ya en posición de ofrecer tres conclusiones de urgencia, tentativas, que ponen en cuestión el rechazo de la esperanza, especialmente en tiempos de tribulación como los que vivimos:

i. *La esperanza permite afrontar serenamente la incertidumbre.* Siempre que afrontemos la estimación de que p o no- p nos pondremos en situación de contestar a la realidad en su inabarcable misterio: un gesto sencillo como el de la espera de que algo sea, en el que se asume la posibilidad de que no sea, es uno de los símbolos más emblemáticos de nuestra limitación consustancial frente a la propia realidad y, al mismo tiempo, una declaración de nuestra incombustible resistencia a la derrota. Esta perspectiva nos ayuda a entender, entre otras cosas, que cuanto menos determinada y más enconadamente misteriosa es la vida, más espacio hay para el esperar de la esperanza, que sirve para encarar el horizonte de incertidumbre de una forma resueltamente cognitiva. Hay en la esperanza una oportunidad práctica de aprender otras virtudes, como la humildad que se agazapa bajo el deseo resignativo indicado por Meirav; como la serenidad a la que conduce el desasimiento al que obliga la espera.

El esperar de la esperanza es, además, deleitable. A este respecto Luc Bovens indica que cada vez que albergamos esperanza con relación a nuestros deseos va implicado un juego mental satisfactorio para el sujeto, que no podría alcanzarse si atendiéramos exclusivamente a las circunstancias presentes. Dicho de otro modo: “en tiempos de dificultad, hay un bienvenido respiro en la esperanza” (1999, p. 676). Pero este alivio no sólo es deleitable por sí mismo –lo cual, de suyo, ya sería un valor reseñable–, sino que favorece las propias actividades relacionadas con la esperanza. En esto ya se había fijado Santo Tomás al señalar que las delectaciones que se dan en el mismo uso de la razón colaboran con ella, como cuando uno razona sobre las probabilidades de éxito y compromete su espera en ellas, “porque hacemos con más atención aquello en lo que nos deleitamos, y la atención ayuda a la operación” (*STI-II*, q. 33, a. 3, co.); consecuentemente, la esperanza “implica de suyo ayudar a la operación, haciéndola más intensa”. Y esto por dos motivos: (1) porque el propio objeto, en razón de su arduidad, “excita la atención, mientras la persuasión de que es posible no da tregua al esfuerzo”, lo que favorece la propia disposición del que espera –por ejemplo, cuando el enfermo adopta una

actitud amable, resuelta y dispuesta, que favorece el trabajo de médicos y profesionales-; (2) porque el efecto de la esperanza, al causar delectación, facilita esas mismas operaciones (*ST I-II*, q. 40, a. 8, co.).

ii. *La esperanza, a diferencia del optimismo, integra la contingencia en el horizonte de la vida.* La esperanza, al integrar en el horizonte de posibilidades la tragedia y, por ello, la catástrofe, prepara en cierto modo para ella. Esto no significa que no haya decepción cuando lo esperado en el deseo no se cumple, pero sin lugar a dudas nos dispone para esa posibilidad en la medida en que la integra. En esto se diferencia del tipo de anhelo que expresa el optimismo: creo que en esta confusión se basa el fragmento con el que iniciábamos este trabajo. Dos autores pertenecientes a sensibilidades muy distintas han atacado duramente el optimismo. De un lado, y más recientemente, Terry Eagleton. Tras unas conferencias pronunciadas en 2014 en el marco de las Page-Barbour Lectures, firmó en 2015 un libro especialmente irreverente titulado *Esperanza sin optimismo*, en el que atacó con especial dureza al optimista como alguien incapaz de reconocer la “tozudez de la realidad” (2016, p. 16). Mientras el que espera en la esperanza sabe que “debe ser falible”, “la alegría temperamental” del optimista, por defecto, “no lo es” (18); débil para reconocer la gravedad de una situación, la esperanza, por el contrario, permite evaluarla y afrontarla, frente a la desbocada alegría del optimista, que, “pese a su enérgico vigor, en realidad no es más que una evasión moral” (30). El optimismo, en resumen, niega lo real, que se mantiene en su crudeza por más que le impongamos nuestros planes, deseos y anticipaciones; convierte lo probable en seguro y lo seguro en automático; cabalga sin freno y sin razones.

Gabriel Marcel, con anterioridad a Eagleton, ya había apuntado que “el optimista aparece como un espectador dotado de una vista particularmente aguda” (1998, p. 46) conforme a la cual todo va a salir bien, pase lo que pase. La tentación del consuelo proporcionado por esta perspectiva es inmensa, y podemos ver continuamente, en tiempos de tribulación y ansiedad como los que vivimos, una continua apelación al optimismo que, a la larga, puede acabar socavando las bases mismas sobre las cuales construir un discurso racional de esperanza. En realidad, el tránsito del optimismo al pesimismo se reduce a un cambio de sentido sobre una dirección que, de suyo, es errónea. Frente a ello, la base para identificar la “esperanza auténtica” consiste sobre todo en reconocer que “quien espera [...] se manifiesta a sí mismo como implicado en cierto proceso” en el que hay mucho “de humilde, de tímido, de *casto* [...]” (1998, p. 47).

iii. *La esperanza salvaguarda la vitalidad.* Alex Garland, director de películas muy sugerentes como *Ex Machina* (2015) o *Aniquilación* (2018), ha reavivado recientemente mediante su miniserie *Devs* (2020) el debate en torno a las ventajas y desventajas existenciales del determinismo. Sin adentrarnos mucho

en la trama, unos ingenieros informáticos, gracias a un ordenador cuántico, logran obtener imágenes del pasado y también del futuro. Según la tesis de algunos de los protagonistas, se confirma la idea de que todo está determinado de antemano por sus causas y los efectos están contenidos en sus antecedentes, de tal manera que todo es explicable y, más aún, predecible: la felicidad está ligada a ese conocimiento. Sin embargo, los personajes que deliberadamente han decidido conocer el futuro no parece que sean muy felices. La textura interpretativa de los actores, la fría elegancia en el encuadre de los planos y, sobre todo, la contención anímica de quienes están *dentro* de las instalaciones de Devs frente a quienes están fuera —o sea, quienes operan en el mundo conforme a su creencia de que existe el libre albedrío— es lo suficientemente expresiva como para mostrar, artísticamente, que algo se pierde en el camino de la asunción del destino: la vitalidad. Aquí no caben ni la esperanza ni la decepción, pero tampoco la alegría o el tono vital, cuya pérdida parece ser el precio de la absoluta certidumbre. Esta alegría no es, sin embargo, una huera forma naif de afrontar el mundo: al contrario, la probabilidad de que algo suceda o no suceda y sea al mismo tiempo deseado permite afrontar la incertidumbre, sin excluir necesariamente la vitalidad. Antes bien, la propia vitalidad parece ir ligada a esos espacios en los que todavía hay incertidumbre y en los que a veces nos jugamos la propia esencia de lo humano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blöser, C. (2019). Hope as an Irreducible Concept. *Ratio*. 32(3), 205-214.
- Bovens, L. (1999). The Value of Hope. *Philosophy and Phenomenological Research*, 59(3), 667-681.
- Buero Vallejo, A. (1981). *En la ardiente oscuridad. / Un soñador para un pueblo*. Espasa-Calpe
- Byrne, D., OP (dir.). (2001). *Santo Tomás de Aquino. Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Carmona, M.J. (2020). Entrevista: Ana Carrasco-Conde: 'Estamos siempre proyectando al futuro, pero barajamos elementos que no podemos controlar'. *El Salto Diario* 05/04/2020.
- Castro, S.J., OP (2012). *Lógica de la creencia. Una filosofía (tomista) de la religión*. Editorial San Esteban.
- Centeno, A., OSA (trad.). (1948). *San Agustín de Hipona. Manual de fe, esperanza y caridad en Obras Completas de San Agustín IV*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Day, J.P. (1969). Hope. *American Philosophical Quarterly*. 6(2), 89-102.
- Downie, R.S. (1963). Hope. *Philosophy and Phenomenological Research*, 24(2), 248-251.
- Eagleton, T. (2016). *Esperanza sin optimismo*. Taurus.
- Elliot, D. (2020). Hope in Theology. En S.C. van den Heuvel, (ed.), *Historical and Multidisciplinary Perspectives on Hope*. (pp. 117-136). Cham (SW): Springer Nature.
- Lamb, M. (2016). Aquinas and the Virtues of Hope: Theological and Democratic. *Journal of Religious Ethics*, 44(2), 300-332.
- Marcel, G. (1998). *Homo Viator*. Sígueme.
- Martin, A.M. (2014) *How we hope: a moral psychology*. Princeton University Press.
- Meirav, A. (2009). The Nature of Hope. *Ratio*. 22(2), 216-233.
- Mellor, D.H. (2005). *Probability: A Philosophical Introduction*. Routledge.
- Milona, M. (2020). Discovering the virtue of hope. *European Journal of Philosophy*, 28(3), 740-754. <https://doi.org/10.1111/ejop.12518>
- Pettit, P. (2004). Hope and its Place in Mind. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592(1), 152-165.
- Segal, G. y Textor, M. (2015). Hope as a Primitive Mental State. *Ratio*, 28(2), 207-222.
- Walker, M. (2006). *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*. Cambridge University Press.