

Adrián Pradier

Ni placer, ni imagen, ni deseo: la tarea de definir la esperanza

RESUMEN: Me propongo hacer una exposición de las tres principales caracterizaciones de la esperanza. Se aborda, en primer lugar, el concepto de esperanza como placer y, en concreto, como «placer de anticipación» a la luz de la tradición platónica; la esperanza como «imagen mental» a la luz del planteamiento contemporáneo de Luc Bovens; y esperanza como «deseo» a la luz de la tradición analítica de la segunda mitad del siglo XX. Tras presentar dos alternativas al modelo de definición de condiciones, propongo varias conclusiones que apuntan hacia una comprensión unitaria de la esperanza en clave práctica.

PALABRAS CLAVE: Esperanza; Placer; Imagen; Deseo.

No pleasure, image, desire: the task of defining hope

ABSTRACT: I propose to give an exposition of the three main characterizations of hope. First, the concept of hope as pleasure and, in particular, as «pleasure of anticipation» in the light of the Platonic tradition; hope as «mental image» in the light of the contemporary approach of Luc Bovens; and hope as «desire» in the light of the analytical tradition of the second half of the twentieth century. After presenting two alternatives to the model of defining conditions, I propose several conclusions that point towards a unitary understanding of hope in a practical key.

KEYWORDS: Hope; Pleasure; Image; Desire.

Artículo [SP] | ISSN: 2386-3994 | Recibido: 28-febrero-2021 | Aceptado: 30-septiembre-2021.

Introducción

El concepto de esperanza ha sido objeto de una significativa atención filosófica en las últimas décadas. En este artículo presento una crítica argumentada de las tres caracterizaciones históricamente más influyentes: en la primera sección se presenta la versión más antigua, donde la esperanza es definida como «placer de anticipación»; discutimos a continuación la esperanza como «imagen mental»; se aborda por último la definición de esperanza como «deseo», a la luz de la «definición estándar». Se ofrecen dos de las alternativas más potentes de

► **Adrián Pradier**, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid, Plaza Campus Universitario s/n, 47011, Valladolid, Castilla y León, España. **Autor de correspondencia:** (✉): adrian.pradier@uva.es. — **iD** <https://orcid.org/0000-0002-5546-4238>.

los últimos años y se abre una nueva posibilidad de definición en la que desaparece la dimensión desiderativa de la esperanza y se pone de manifiesto su particular autonomía.

Placer y esperanza

La definición de la esperanza como placer es muy antigua. Fue Platón, en el Filebo, el primer autor en plantearlo, cuando Sócrates indica que las «esperanzas para el porvenir» (ἐλπίδες εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον) (Phlb. 39e) pueden definirse como «placeres del alma» (τῆς ψυχῆς [...] ἡδοναί), pues gracias a ellas somos capaces de «gozar [...] por anticipado acerca de lo que ha de ser en futuro» (Phlb. 39d). Los temores recorren el sentido inverso al placer, de ahí que sean «pesares» (λύπαι) que coinciden con la esperanza en su papel de anticipar el futuro, pues también como aquellas proveen de un tipo de «previsión» (προσδοκία) (Phlb. 32c), por lo demás, transida de afectos. La esperanza de placeres es lógicamente «agradable» (ἡδύ) y «atrevida» (θαρραλέον) (Phlb. 39c) —en el sentido de que es fuente de confianza para quien la padece, aunque no se indique su grado— y, por ello mismo, equivalente a «gozar con anticipación» (προχαίρειν) (Phlb. 39d).

No obstante, cuando Sócrates pregunta por el modo como se originan nuestros juicios sobre el mundo y compara el alma con un libro, distingue hasta tres elementos en los que se aprecian claramente los estratos constituyentes de la esperanza: (i) «sensaciones» (αἰσθήσεις) y «afecciones» (παθήματα); (ii) los «discursos en nuestras almas» (ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους); y, por último, (iii) «las imágenes de lo dicho» (τῶν λεγομένων εἰκόνας) (Phlb. 39a-b). Las esperanzas vendrían a ser entonces «discursos que están dentro de cada uno de nosotros» (λόγοι μὴν εἰσὶν ἐν ἐκάστοις ἡμῶν) (Phlb. 40a), cuyas «representaciones» (φαντάσματα) son las que propiamente provocan el placer. Por tanto, es evidente que el elemento básico de la esperanza lo constituyen esos discursos (λόγοι) que están en nuestras almas; a su vez, las imágenes (εἰκόνας) o representaciones (τὰ φαντάσματα) son las que «están pintadas» (ἐζωγραφημένα) y permiten que «con frecuencia uno se ve[a] a sí mismo» (τις ὁρᾷ πολλάκις ἑαυτῷ) en la situación deseada (Plat. Phlb. 40a). Esta caracterización formaliza el contenido material de la esperanza como un evento fundamentalmente discursivo, antes que como una «imagen», la cual, en todo caso, sobreviene. Por ello tales fantasías no son condiciones necesarias de la esperanza —ni siquiera de manera «episódica» (Bovens 1999, p. 675)—.

Expresado en clave analítica, las esperanzas son así consideradas un cierto tipo de evento mental de carácter proposicional, que sería la causa específica del placer producido en la esperanza. En consecuencia, la definición como «placer de anticipación» no es consistente, salvo en un sentido tropológico; por otro lado, la distinción entre «esperanza», «placer», «discurso» e «imagen» resulta muy útil a la hora de comenzar a enumerar y describir las distintas facetas de la esperanza.

Imagen y esperanza

La genealogía histórica de la esperanza siguió teniendo presente la idea del placer, no como elemento apriorístico, sino en calidad de consecuencia. Sin embargo, no todos los autores han seguido la concepción de la esperanza en términos de «discurso»: algunos han optado por entender que la fuente del placer radica en una «imagen mental», lo que pondría en entredicho la tesis de que la forma elemental del contenido material de la esperanza es tan sólo un hecho proposicional. Así, por ejemplo, Spinoza la sitúa entre los afectos derivados de su propia lista de pasiones fundamentales. A diferencia de Descartes, que se limita a definirla como un cierto tipo de pasión basada en el deseo y la estimación de posibilidades (Descartes 2005 [1649], II^a, art. LVIII, p. 136); o contrariamente a Hobbes, para quien la esperanza era un «apetito, con una opinión (opinion) de alcanzar lo que se desea» (Hobbes 1995 [1655], I^a, vi, 18, p. 90), Spinoza, por el contrario, considera que la esperanza nace «de la imagen (ex imagine) de una cosa futura o pretérita, de cuya ocurrencia dudamos» (Spinoza 1677, III, p. XVIII, sch. II).

En esta misma línea se sitúa Luc Bovens, para quien la esperanza presupone un tipo de actividad mental en la que el resultado favorable se materializa en forma de «imagen». Esta inversión de «energía mental» (1999, p. 674) se erige como una condición necesaria, aunque no suficiente, para poder hablar de esperanza; por otro lado, la idea de la «imagen» entronca con las tesis del Filebo, en tanto que la «fantasía» generada conforme al estado de cosas esperado es capaz de generar unos «placeres de anticipación» (pleasures of anticipation) que, en todo caso, son distintos de la esperanza propiamente dicha. No obstante, al situar entre las condiciones de satisfacción de la esperanza el estrato de la «imagen», se vuelve inevitable la sustitución del modelo proposicional por uno representacional, en el que la imaginación de aquello esperado es lo que la distingue propiamente de otros fenómenos —en

particular, de la desesperanza—, capaz de generar, al mismo tiempo, un cierto alivio en la propia evaluación de las posibilidades (Bovens 1999, p. 676).

La encarnación de la forma proposicional de lo esperado en imágenes mentales puede orientarnos, conforme a ciertas evidencias, ante el «alboroto de la creencia»: se aporta una «resolución cognitiva» ante la precariedad de lo incierto (Pettit 2004, p. 159). Resolución, por lo demás, placentera. Sin embargo, las «imágenes mentales» pueden también ejercer una labor «distractora» (Segal y Textor 2015, p. 216) y favorecer un resultado contrario al esperado. No en vano la sabiduría práctica ha desaconsejado desde antiguo dedicar esfuerzo alguno a los «placeres de anticipación», especialmente cuando estos vienen suscitados por las fantasías de la esperanza: piénsese, por ejemplo, en el célebre cuento de Doña Truhana (Don Juan Manuel 1997 [1575], VII, pp. 50-51), precedente de la más conocida fábula de La lechera. Esta posibilidad de neutralizar tanto el efecto de las imágenes mentales, como su propia emergencia, son indicios de que la «imagen mental» no es una condición de la esperanza y, por tanto, no debería formar parte de su definición.

Lo que parece del todo incuestionable es que la esperanza puede generar una satisfacción anticipada en forma de contenido proposicional. La sensación de bienestar puede ser más intensa si el contenido viene acompañado por imágenes mentales del resultado, aspecto que puede contribuir a la determinación para embarcarse en su búsqueda: al fin y al cabo, tales imágenes nos permiten «vislumbrar una tierra [...] que puede ser alcanzada» (Godfrey 1987, p. 27). Pero, en cualquiera de los casos, ya no forman parte de la definición de la esperanza: serán o imágenes sobrevenidas o, tal vez, motivadoras de esperanza¹, pero no condicionantes suyos.

Deseo y esperanza

Atendiendo a su influencia, la caracterización de la esperanza más compartida, de impronta analítica, recibe comúnmente la denominación de «descripción estándar» (Meirav 2009, p. 218) u «ortodoxa» (Martin 2014, p. 35), y se define como una disposición mental compleja en la que han de satisfacerse dos condiciones: (1) desiderativa, por la que decir que «A tiene esperanza de que p»

¹ De hecho, las críticas vertidas contra esta noción de esperanza como imagen mental permiten revelar las bases para una poética artística estética de la esperanza. A este respecto, *vid.* Pradier 2021.

es cierto si y sólo si «A desea el cumplimiento, ocurrencia o posesión de p»; (2) cognitiva, en la que es preciso que «A crea subjetivamente que p es probable». Normalmente se acepta que esta creencia involucre «un cierto rango de probabilidades» (Downie 1963, p. 248), en la medida en que, de acuerdo con Wheatley, ha de haber un «grado de expectación» en el esperar de la esperanza, de igual manera que una persona desesperanzada no carece de deseo, «sino de una expectación de que este deseo se cumpla» (1958, p. 127).

Pese a las innegables fortalezas del enfoque, que aquí sólo hemos apuntado, en las últimas tres décadas ha sido objeto de una intensa controversia que divide a los autores en dos grandes grupos: el primero de ellos, más rico en contribuciones, agrupa a quienes acusan la insuficiencia explicativa del modelo dual para distinguir, entre otras rutinas clave, aquellas situaciones marcadas por la esperanza de aquellas otras atravesadas por su contrario (Milona 2020, p. 102; Meirav 2009, pp. 222-227). Esta situación, que a Gabriel Marcel se le antojaba como un hecho elemental —para él, en efecto, «las condiciones de posibilidad de la esperanza coinciden rigurosamente con aquellas de la desesperanza» (Marcel 2003 [1931], p. 87)— es, sin embargo, un fallo catastrófico para el enfoque analítico, pues la propia definición se colapsa. Quienes aceptan las bases fundacionales de la aproximación estándar y desean, al mismo tiempo, solucionar este problema, suelen ofrecer una tercera condición², lo que transforma el modelo dual inicial en uno triádico.

Sin embargo, existe un segundo grupo que pone en cuestión una o ambas condiciones de inicio, o directamente el enfoque global. Por el momento sólo son dos las contribuciones de este grupo, al que añado mis propias intuiciones. El primer estudio lo firman Gabriel Segal y Mark Textor, quienes consideran que es preciso «cambiar el rumbo» y abandonar el modelo de condiciones de satisfacción, por cuanto siempre son «difíciles de conseguir» (2015, p. 221). Su argumento consiste en una aplicación del principio inductivo, por el que si todas las definiciones anteriores basadas en la búsqueda de condiciones de satisfacción presentan problemas a la hora de abordar ciertos hechos de esperanza, es muy previsible que todas las demás fallarán. Y, tras un

² Para un balance de las propuestas más influyentes en la búsqueda de la «tercera condición» de la esperanza, vid. Milona, 2020, pp. 103-108; Blöser, 2019, pp. 206-209; Segal & Textor, 2015, pp. 241-222; Martin, 2014, pp. 11-34.

concienzado análisis de las propuestas más influyentes del modelo triádico defienden un enfoque unitario y simple de la esperanza. Atendiendo de un lado a su fuerza motivacional distintiva (2015, pp. 210-214), así como a su función qua estado mental primitivo —que la vuelve independiente, por lo tanto, del deseo—, plantean que aspectos clave como el objeto, alcance y función de la esperanza se resuelven y aclaran en virtud de las relaciones trabadas con otros estados mentales primitivos —como el deseo o la creencia—. La presencia de hechos de esperanza sería entonces capaz de explicar, por sí sola y sin necesidad de acudir a componenda alguna, por qué dos sujetos, pese a compartir un mismo propósito, vivir las mismas circunstancias y en igualdad de condiciones racionales, deciden tomar caminos distintos en la misma encrucijada. 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).

La segunda posición la desarrolla Claudia Blöser. Su estrategia comienza por reconocer las dos principales dificultades que entraña la definición del concepto de esperanza: (1) el previsible colapso de la estrategia inductiva y (2) las múltiples maneras en que la esperanza puede «ser realizada» (2019, p. 212). Comparte con Segal y Textor la idea de que para cada definición basada en condiciones de satisfacción siempre hay un contraejemplo que amenaza la integridad del modelo; sin embargo, difiere en que todos los hechos de esperanza impliquen una fuerza motivacional: en realidad, los sujetos pueden tener esperanzas de que p, pero no por ello ha de presuponerse que harán algo en favor de p o que no socavarán las bases de resolución de p. Dicho de otro modo, no todo el mundo tiene madera de activista... y todos tenemos derecho a la incoherencia. Por otro lado, son demasiadas las maneras de la esperanza, incluidas aquellas en las que ésta parece ser más bien un «epifenómeno» de combinaciones de estados mentales: para esos casos también es posible encontrar proposiciones expresivas de lo que comúnmente llamamos «esperanza», sin que pueda confirmarse, por lo tanto, su existencia como estado mental primitivo.

Blöser propone un enfoque basado en la noción de «semejanzas de familia» de Wittgenstein, lo cual implica abandonar la búsqueda de algo en común a toda esperanza «en virtud de lo cual» (2019, p. 213) es llamada esperanza, y considerar la posibilidad de que sea un concepto irreductible, cuyo dominio

esté integrado por aquellas situaciones referidas por los hablantes como hechos de esperanza. La esperanza, por lo tanto, no puede consistir en un deseo, por más que pueda acompañarla en algunas de sus manifestaciones.

La estrategia sigue dos pasos: apoyándose, primero, en la noción de «pro-actitud» de Davidson, la esperanza podría situarse junto a deseos, urgencias, emociones, sentimientos, etc., capaces de arrojar luz sobre las razones de nuestras acciones; seguidamente, y ésta es la posición que mejor sirve a los propósitos de separar la esperanza y el deseo, una concepción «estrecha» (narrow) de pro-actitud dejaría fuera, en rigor, todas aquellas que no incluyeran entre sus fines la realización de sus objetos. En sus propias palabras: «[...], los deseos son simplemente disposiciones a actuar. Por contraste, las esperanzas carecen de este vínculo esencial con la acción [...]»: en consecuencia, (1) «desde el momento en que una persona puede tener esperanza sin estar dispuesta a llevar a cabo el resultado esperado, la esperanza no es una pro-actitud en sentido estrecho»; y bajo una concepción amplia del deseo, (2) «esto implica que la esperanza puede existir sin deseo» (2019, p. 210).

Conclusiones provisionales y prospectiva

En primer lugar, hemos mostrado que la definición de la esperanza como placer, salvo en un sentido tropológico, no es consistente. Seguidamente hemos asentado la idea de que la forma elemental del contenido material de la esperanza es proposicional, por lo que mi análisis entronca con las críticas vertidas contra la idea de que su tercera condición necesaria, junto al deseo y la creencia, es la inversión de energía mental en materializar una imagen del objeto esperado. La imagen, que sobreviene en muchos casos —quizá sea tendencia de la especie o tal vez rasgo de carácter—, puede contribuir al abordaje cognitivo de la incertidumbre, pero puede también distraer al sujeto por su fuerza dispersante y contribuir así en su fracaso: tal y como hemos recordado, la sabiduría práctica ofrece numerosos ejemplos de esto último, lo que resitúa, de nuevo, la forma proposicional del contenido material de la esperanza en su misma base.

Comparto con Segal y Textor la necesidad de abandonar el modelo de condiciones, pero a la luz de los ejemplos aludidos disiento en la determinación de toda esperanza como motivadora de acción —se puede tener esperanza de p y no favorecer camino alguno hacia p —; por otro lado, el razonamiento seguido

por Blöser para agrupar todos los hechos de esperanza bajo el paraguas categorial de una «semejanza de familia» es muy potente, en la medida en que logra dar cuenta de todos los casos. Pero pese a ser una solución elegante está, todavía, muy falta de desarrollo —algo que ella misma indica (Blöser 2019, p. 213)—: por ejemplo, es cierto que logra identificar a posteriori cualquier «hecho de esperanza», pero no es capaz de explicar su origen y, por tanto, su sentido. Por otro lado, pese a la solidez de su argumentación contra la variable del deseo en la ecuación de la esperanza, resulta algo incompleta en la relación de casos probatorios.

Mi propuesta, que aquí sólo puedo esbozar, puede completar el razonamiento anterior a partir de situaciones en las que el deseo no sólo no juega ningún papel en relación al objeto de la esperanza, sino que incluso puede ir en sentido contrario a la misma, lo que zanjaría de una sola vez la cuestión y serviría para cerrar el cariz desiderativo de la esperanza. Pensemos en Rick Blaine, el carismático protagonista de *Casablanca* (1942). Al final de la película, a los pies de la escalerilla del avión, Rick le pide a Ilsa, pese a haber planeado que ambos estarían juntos, que se marche con Laszlo en la esperanza de verla partir: es evidente que no es lo que desea, pero sí es lo que espera. Podría alegarse que existen dos deseos contrapuestos: uno alineado con el objeto de la esperanza —«desea verla feliz»—; otro con el interés privado —«desea que se quede junto a él»—. Sin embargo, esta partición me parece artificiosa: creo más bien que esta radical divergencia es indicadora de una cierta autonomía decisoria del esperar de la esperanza, que la resitúa en un horizonte que ya no es desiderativo, sino práctico.

Conflicto de intereses: El autor declara que no tiene ningún posible conflicto de intereses. **Aprobación del comité de ética y consentimiento informado:** No es aplicable a este estudio. **Contribución de cada autor:** D.P. confirma que ha conceptualizado, desarrollado las ideas y escrito el trabajo como único autor y ha leído y aprobado el manuscrito final para su publicación. **Contacto:** Para consultas sobre este artículo debe dirigirse a: (✉) adrian.pradier@uva.es.

Referencias bibliográficas

- Blöser, Claudia (2019). «Hope as an Irreducible Concept». *Ratio* 32 (3), 205-214. <https://doi.org/10.1111/rati.12236>
- Bovens, Luc (1999). «The Value of Hope». *Philosophy and Phenomenological Research* 59 (3), 667-681. <https://doi.org/10.2307/2653787>
- Descartes, René (2005). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.

- Downie, R.S. «Hope». *Philosophy and Phenomenological Research* 24 (2), 248-251. <https://doi.org/10.2307/2104466>
- Godfrey, Joseph J. (1987). *A Philosophy of Human Hope*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-3499-3>
- Hobbes, Thomas (1995). *Leviatán: la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Marcel, Gabriel (2003). *Ser y tener*. Madrid: Caparrós.
- Martin, Adrienne M. (2014) *How we hope: a moral psychology*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691151526.001.0001>
- Meirav, Ariel (2009). «The nature of hope». *Ratio* 22 (2), 216-233. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2009.00427>.
- Milona, Michael (2020). «Discovering the virtue of hope». *European Journal of Philosophy* 28 (3), 740-754. <https://doi.org/10.1111/ejop.12518>
- Pettit, Philip (2004). «Hope and its Place in Mind». *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 592, 152-165. <https://doi.org/10.1177/0002716203261798>
- Pradier, Adrián (2021). «Bases para una poética de la esperanza: contenido proposicional y autonomía de la imagen». *Studia Humanitatis Journal* 1 (1), 154-173. <https://doi.org/10.53701/shj.v1i1.7>
- Segal, Gabriel & Textor, Mark (2015). «Hope as a Primitive Mental State». *Ratio* 28 (2), 207-222. <https://doi.org/10.1111/rati.12088>
- Spinoza, Baruj (1677). *Opera posthuma*. Amsterdam: Jan Rieuweertsz.
- Wheatley, James Melville Owen (1958). «Wishing and Hoping». *Analysis* 18 (6), 121-131 <https://doi.org/10.1093/analys/18.6.121>

Información sobre el autor

► **Adrián Pradier** es Profesor Ayudante Doctor de Estética y Teoría de las Artes en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid, España. Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad de Salamanca, España, especializado en Estética y Teoría de las Artes. Su trabajo se centra fundamentalmente en la estética y su historia, la teoría de las artes y el pensamiento antiguo y medieval. **Contacto:** Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid, Plaza Campus Universitario s/n, 47011, Valladolid, Castilla y León, España. — (✉) adrian.pradier@uva.es. — (iD) <https://orcid.org/0000-0002-5546-4238>.

Como citar este artículo

Pradie'r, Adrián. (2021). «Ni placer, ni imagen, ni deseo: la tarea de definir la esperanza». *Analysis* 30: pp. 1-10