

Carlos Alvarez de Sotomayor

ALCANCE Y
RESPONSABILIDAD
DE LA
ESPERANZA

El pensamiento filosófico de Bloch y la «Teología de la esperanza», de Moltmann.

Introducción

En el marco de un número que IGLESIA VIVA dedica a «Iglesia y sociedad clasista» una «nota» de color sobre la esperanza parece que no podría faltar. En último término, la esperanza es la que legitima un estudio que pretende analizar una situación deshumanizadora, ofrecer cauces de salida y proponer líneas concretas de actuación.

Dos pensadores de nuestros días, que, desde nuestra misma situación presente, comparten con nosotros la tarea de construcción de un futuro, han vertebrado en la esperanza su visión —filosófica y teológica— de lo real.

Tal vez lo que ellos nos dicen nos toque muy de cerca, tal vez lo que ellos nos dicen ilumine muchas de nuestras intuiciones. Tal vez lo que ellos nos dicen reavive la responsabilidad de nuestra esperanza.

I.—UNA MIRADA INTERROGADORA HACIA NOSOTROS

Sin mayores pretensiones de rigor científico, en varias ocasiones y en pequeños grupos de universitarios, he ensayado el juego que transcribo a continuación. No tiene más finalidad que hacer aflorar, para luego tematizarlos, algunos aspectos importantes de nuestro sentir sobre lo real. Tal vez la homogeneidad notable de los resul-

tados nos autorice a insinuar, aunque con las debidas reservas, los rasgos de un talante común. Véamos.

1.—Sondeo personal o de grupo

Situémonos en nuestro presente, en nuestro hoy. Voy a formular cinco preguntas, cuyas respuestas no requieren apenas esfuerzo reflexivo por nuestra parte, que deben ser contestadas con rapidez.

- a) Voy a decir una frase. Está incompleta. Le falta una palabra, la última, exactamente. Debe ser completada. ¿Dispuesto?... Allá va: «*Me gustaría que este mundo fuera más...*»
- b) (Llenemos de contenido ese término). ¿Lo ha sido en algún momento de nuestro pasado histórico?
- c) Y... ¿nuestros antepasados no han hecho nada por ello?
- d) Este mundo, tal como nos gustaría que fuera, ¿está ya frustrado?
- e) ¿Y quién es (quiénes son), en definitiva, el responsable (los responsables) de que el mundo llegue o no llegue a ser tal como lo descamos?

2.—Resultados y reflexión sobre los mismos

- a) FRATERNAL, LIBRE, HERMOSO, JUSTO, HUMANO.
- b) NO (respuesta unánime).
- c) SI, SI LO HAN HECHO (respuesta mayoritaria).
SI, SEGUN SUS POSIBILIDADES (otros).
- d) NO (respuesta unánime).
- e) EL HOMBRE, LOS HOMBRES, NOSOTROS.

En nuestro mundo de *hoy* hay algo que «todavía no» es... Sin embargo, tenemos una *imagen* de algo que «todavía no» es (*a*).

En el *pasado* tampoco lo fue. Sin embargo, nuestros antepasados hicieron algo. Concebimos la vida como un *proceso histórico real*, en el que las distintas generaciones han aportado algo (positivo o negativo) según sus propias posibilidades. *El mundo no es algo «dado previamente»* en los orígenes (*b* y *c*).

No obstante, este *proceso* de humanización (o fraternización o liberación) no está frustrado ya; permanece *abierto, inquieto, esperanzado*. *El futuro, dimensión predominante de nuestra visión histórica* (*d*).

En definitiva, el *responsable* de este proceso es *el hombre*. El mundo futuro al que el hombre se abre en esperanza no puede ser contemplado, ha de ser realizado. *El futuro, dimensión predominante de nuestra «tarea» histórica* (*e*).

II.—LA FILOSOFIA, REFLEXION QUE SE ENCARGA DE DISCERNIR EL ESPIRITU DE LA EPOCA

No sé si la filosofía es sólo eso; pero ciertamente es eso.

Quisiera presentar a un hombre, alemán, de 85 años, profesor en Tubinga, cuya misión ha querido ser ésa a lo largo de su vida. Un filósofo: Ernst Bloch.

La exposición que voy a hacer de su filosofía pretende ser panorámica, de conjunto. Tal vez sea suficiente para que juzguemos si ha conseguido tematizar y fun-

lamentar lo que latía por debajo tanto de nuestras respuestas intuitivas a aquellas cinco preguntas, como de la pre-comprensión desde la que estas mismas preguntas eran formuladas.

NIVEL ANTROPOLOGICO.

Mención de las categorías: «sueño diurno» y «aún-no-consciente», «utopía concreta», «función utópica» y «docta spes»

Dentro del ámbito psíquico del hombre se da un fenómeno que BLOCH contrapone a los «sueños nocturnos»: el «*alerto sueño diurno*».

Común a ambos tipos de sueños es que son movidos por los deseos y tratan de cumplirlos; pero hay unas diferencias. En el «sueño diurno»

- el «yo» se mantiene constante
- se da voluntariedad
- se apunta a la mejora del mundo (se perciben imágenes de una vida mejor que se proyecta como futura)
- no se realiza ningún viaje de retorno a las vivencias reprimidas y a sus disfraces
- el objeto no es lo ya no consciente, sino lo «todavía no» en la vida y en el mundo
- se va al final, sin detenerse en lo ficticio

En Psicología Profunda se habla de Consciente, Inconsciente y Subconsciente. BLOCH habla de «*Aún-no-consciente*». No se trata de algo ya vivido y que no ha aflorado todavía a la consciencia o que se haya olvidado o reprimido, sino de la representación psíquica de lo aún-no-devenido en un tiempo y en su mundo, en el frente del mundo.

El «aún-no-consciente» aspira a darse en un acto consciente. Ello exige, naturalmente, la *posibilidad* de que el objeto soñado —el «aún-no-ser»— venga a la existencia. Cuando esa posibilidad es pensable y probable, objetiva y real, estamos ante la «*utopía concreta*» (contrapuesta a la no mediada «*utopía abstracta*»). El papel que la utopía concreta desempeña en la existencia es la «*función utópica*». La esperanza de lo realmente posible se hace «*docta spes*»; esperanza ilustrada.

NIVEL ONTOLOGICO.—

Análisis de su concepto de «materia» y de «dialéctica»

La *materia* no es sólo «ser-según-posibilidad», es decir, lo que en cada caso puede hacerse de ella. Es también, y sobre todo, «ser-en-posibilidad», potencia creadora.

Como sustrato de toda posibilidad real, se extiende de modo totalizador a lo que «ya es» (lo existente) y a lo que «aún-no-es». Consiguientemente, es también savia del ser del hombre, de su capacidad creadora y de su historia, como ramas —las más ricas— del árbol de la naturaleza.

Es también semilla y fuerza eficiente, «materia universalis» que sustenta la cohesión de un mundo inconcluso en su interior y en su exterior. Ella misma, según las posibilidades concretas, se lanza hacia adelante a la búsqueda y realización del «*utópico concreto*» que late ya en sus gérmenes más primitivos.

Su *dialéctica* (mecanismo que se hace presente en el despliegue de lo real) no es una dialéctica del espíritu puro, sino «dialéctica material», aunque no de la pura materia mecanicista. Una dialéctica afectada ella misma por novedades e interrupciones, que opera el salto en el ser de un estado a otro cualitativamente nuevo.

Es una dialéctica que tiene como substrato un mundo compuesto no de hechos, sino de procesos. Dialéctica de un mundo abierto, inacabado, en el que «el sujeto» aún no es el predicado; pero que, por medio de interrupciones, rupturas y transformaciones bruscas, se dispone a serlo (en contraposición a la dialéctica de HEGEL que no da cabida a un futuro real porque todo estaba ya dado al principio).

Se hace así, pues, presente desde siempre a la dialéctica la insaciabilidad, la inquietud, que la convierte en una «dialéctica de la inquietud», sin que la satisfacción final la jubile como dialéctica real.

NIVEL ETICO.—Optimismo militante. Doble estilo de compromiso. Esperanza y fracaso

BOHLER ha dicho que la espera del futuro constituye el fundamento de todos nuestros esfuerzos civilizadores, culturales y morales. Para BLOCH el futuro no es algo que llega como hado sobre el hombre. «Lo que adviene —dice— no está aún decidido, lo que se pre-

senta como pantanoso puede ser desecado mediante el trabajo». Así «el hombre llega sobre el futuro y penetra en él con lo suyo».

La actitud ante eso indeciso, pero decidible, sin embargo, por el trabajo y la acción mediada concretamente se llama *optimismo militante*. Se trata de un optimismo profunda y críticamente realista, que «se pone a hacer», alumbrado por un coraje y un saber mediado. Es «el contraataque contra el fracaso en el proceso», «la contraofensiva de la libertad contra el destino», «lucha por la victoria de la dialéctica»... Un optimismo así entendido sitúa al hombre en el «*el frente*» del proceso, en el avanzado sector óptico de la movida y utópicamente abierta materia.

En el «frente» se ve el hombre alentado por un «*Novum*» que prevé, prefigura y anhela. Se trata de algo que, siendo esperable con posibilidad real, se presenta en contraste abstracto frente a la repetición mecánica, algo que, por otra parte, dice siempre referibilidad tendencial a otro «novum», abriéndose así en serie hacia el «*Novum Ultimum*» («Patria de la identidad»).

En el «frente» del proceso del mundo propone BLOCH *dos estilos de compromiso* para el hombre: «rojo frío» y «rojo cálido». Mientras el primero se cuidará de las posibilidades de este momento concreto, el segundo se cuidará de las posibilidades a fin de cuentas... El «rojo frío» aportará el análisis de la situación; el «rojo cálido», el entusiasmo prospectivo; uno, la investigación de las condiciones dadas; el otro, las perspectivas del ser-en-posibilidad.

Orientados hacia una misma meta, ambos se hacen mutuamente necesarios. Sin el análisis de las condiciones, sería inevitable un sentir extravagante y un actuar abstracto-utópico. Sin el análisis de las perspectivas del ser-en-posibilidad, sería inevitable caer en un economismo y un oportunismo olvidado de la meta.

La esperanza mediada puede fracasar, puede resultar fallida ya que está abierta hacia adelante, no se refiere a lo ya dado y jamás puede ser mediada por hechos fijos. Para ella es un honor esta posibilidad de fracaso, esta falta de garantía total.

Entonces ¿qué la impulsa, qué la legitima? BLOCH responderá: el «aún inencon-

trado ser verdadero y perfecto», ese modo de existencia que, si bien aún no está cabalmente realizado es pensable y que el hombre anhela como meta.

Así, integrada la decepción dentro de la «docta spes», esta esperanza ya no resulta corregida por las experiencias de unos hechos mal devenidos (como ocurre en las esperanzas vulgares de los ensueños), sino —todo lo contrario— se siente capaz de juzgar a esos mismos hechos, en nombre de la meta esperada que vive ya latente en su interior. A la vez, en nombre de ese contenido de la meta —como un real humanismo—, el hombre esperanzado se siente capaz de determinar la dirección que el proceso deba seguir, al menos negativamente, es decir, señalando las metas parciales a las que no se debe llegar.

III.—COMPRESION TEOLOGICA DE LOS CRISTIANOS DESDE LA ESPERANZA

1.—Urgencia que plantea el marxismo esotérico

En la visión de BLOCH se pone en primerísimo plano la dimensión teleológica, escatológica, de lo real. Y el mismo BLOCH, en su «Principio esperanza», ha dicho: «La conciencia escatológica vino al mundo por la Biblia».

¡Bonita confesión de un marxista! Nosotros, actuales creyentes, ¿reconoceremos realmente en ello una fibra de nuestro ser creyente?

MOLTMANN dirá: «Este humanismo revolucionario puede enseñarnos la reactivación de la esperanza cristiana» y «el diálogo con este humanismo que busca un futuro sin Dios puede mover a los cristianos a no buscar por más tiempo a un Dios sin futuro» («¿Esperanza sin fe?» *Concilium*, 16, p. 24).

2.—La hermenéutica como centro de interés teológico

La teología, entre dos polos —fidelidad a la Palabra de Dios y urgencia porque esta Palabra sea escuchada por los hombres del siglo XX—, ha descubierto con interés vivo lo capital de la tarea hermenéutica, lo decisivo de una buena traducción de algo que compromete nuestra vida y que nos llega en una «lengua extraña».

Sin duda, el afán hermenéutico es algo que cruza de un extremo a otro la «Teología de la Esperanza» de MOLTMANN. Sus aportaciones —muy serias— podrán o no convencer. Ahí están.

Hagamos un ligero recorrido por su obra, tomando como pauta expositiva lo que son capítulos importantes de cualquier síntesis teológica.

3.—La «Teología de la Esperanza» de Jürgen Moltmann

PREAMBULOS DE LA FE:
«TEOLOGIA NATURAL» Y
«PRUEBAS DE DIOS»

Por «Teología natural» se ha entendido frecuentemente un conocimiento de Dios puesto conjuntamente con la realidad. Se parte del supuesto de que el conocimiento de la realidad lleva al conocimiento de Dios o de que lo interrogado al preguntar por esa realidad

(sea el mundo o la existencia humana) es Dios... Y, entonces, las demostraciones de Dios o las mostraciones de la pregunta por Dios se presentan de un modo tal que establecían una «alusiva y adecuada correspondencia con el conocimiento sobrenatural, especial y mediado históricamente de Dios».

Pero —se preguntará MOLTSMANN— ¿es cierto aquel supuesto?, ¿se puede admitir críticamente que, desde nuestra experiencia de lo real, el hombre del siglo XX llega al conocimiento o pregunta por Dios?

¡Cuidado!, porque... ¿tomamos con ello en serio el ateísmo que configura la Edad Moderna, tanto desde una perspectiva ideológica como desde una perspectiva práctica? ¡Cuidado!, también, porque... a ver si estamos llamando «natural» a un conocimiento muy mediado por una historia, basado en particulares tradiciones espirituales (la Estoa, Platón, Aristóteles... Heidegger) que, tal vez de un modo u otro, están superadas, contradicen nuestra experiencia actual de lo real, o, en todo caso, nos resultan ajenas. ¡Cuidado!, porque... es tan fácil que esta pre-comprensión esté de hecho condicionando en tanto nuestra lectura de la Biblia...

Decididamente, una «Teología natural» así entendida carece para MOLTSMANN de sentido. ¿Queda, entonces para él liquidado el asunto de la «Teología natural»? No, ciertamente. La *Teología natural* —dirá— forma parte, de manera necesaria, de la reflexión sobre la naturaleza y sobre el ser humano, pero *a partir de la Revelación*.

«Esta 'Teología natural' en la cual Dios es manifiesto y demostrable a todo hombre no es el presupuesto de la fe cristiana (preambula fidei), sino la meta del futuro de la esperanza cristiana... Sólo en virtud de la Revelación de Dios ocurrida en el acontecimiento de la Resurrección de Cristo crucificado, tiene la fe que inquirir y buscar la revelación inmediata de Dios en todo y para todo» (365-366).

En el marco de esta nueva comprensión de la «Teología natural», las «pruebas de Dios» —hechas algunas correcciones— tienen un sentido: son proyectos cosmológicos y antropológicos, anticipaciones hacia aquella realidad y situación escatológicas en las que el Dios de Jesucristo es manifiestamente todo en todo. Proyectos que se hacen hasta tal punto necesarios que sin ellos se privatizaría el cristianismo.

«Sin tales proyectos que se refieren al todo y que esclarecen a todos los hombres la existencia y el destino humanos, el cristianismo se convierte en una secta y la fe en una religión privada» (366).

Estos llevan al cristianismo a concebir el cosmos no como algo rígido, de hechos acabados y de leyes eternas, sino como algo modificable, como algo abierto, en que la esperanza pueda actuar en el amor. La Teología cristiana no podrá casarse con determinados modos de pensar. Al menos negativamente, pondrá unas condiciones: las que derivan de su fe y esperanza en el Dios de la promesa, en el Dios que resucitó a nuestro Señor Jesucristo... en el futuro de Cristo y del mundo que apareció en la Resurrección de Jesucristo.

REVELACION

MOLTSMANN observa que el modo usual de entender la Revelación, hasta en teólogos de nuestros días, deriva del principio metódico de extraer el contenido de la Revelación del «vocablo» revelación. Entonces, el contenido de la Revelación bíblica es —y nada más que eso— la autodevelación, la ma-

nifestación de un Dios que estaba oculto. Exactamente en esto consiste la revelación en las religiones de epifanía, en las religiones místicas. Herencia aquello, sin duda, del empleo en Teología de las categorías helénicas de pensamiento.

Con ello se ignora algo que es aportación peculiar del mensaje bíblico sobre la «Revelación de Dios»:

«La moderna Teología veterotestamentaria ha demostrado que las palabras y las frases que en el Antiguo Testamento hablan del «revelar de Dios» se encuentran asociadas continuamente con enunciados que hablan de la *promesa de Dios*. Dios se revela en el modo de la promesa y en la historia de la promesa» (52).

Cristo es el Mesías «prometido». La identidad en la contradicción de su Muerte y Resurrección se entiende desde la fidelidad de Dios a sus promesas. La «resurrección de los muertos», el «reino prometido», encerrados en la promesa que hay en la Resurrección de Jesús, encontrarán su realidad en la fidelidad del Dios de la promesa.

«El que la Revelación de Dios que es atestiguada en las Escrituras bíblicas —dice MOLTSMANN— sea entendida como una 'epifanía del presente eterno', representa siempre, en última instancia, un influjo de la forma griega de pensar y preguntar. Esta epifanía alude más bien al dios de Parménides que al Dios del Éxodo y de la Resurrección» (109).

La Revelación para MOLTSMANN, pues, no es una «epifanía» del ser de Dios, sino la comunicación de una promesa a la que Dios es fiel en la historia.

Si pensamos en lo decisivo que para una Teología sistemática es el modo de entender la Revelación, nos hacemos cargo ya del alcance de la nueva perspectiva a que se abre MOLTSMANN.

EL DIOS REVELADO

Para MOLTSMANN es claro que el presupuesto para el conocimiento de Dios es que Dios sea revelado por Dios. Y, saliendo al paso de las comprensiones «epifánicas» de la Revelación, dice:

«Si las revelaciones de Dios son promesas, entonces Dios mismo se hace manifiesto allí donde mantiene eternamente alianza y fidelidad» (152).

Pero, además, el nombre de Dios y las promesas no son sólo fórmulas de presentación de sí mismo, sino que comunican también «algo sobre Dios»: comunican «quién será».

Por esto el saber sobre Dios es un saber anticipador sobre su futuro, un conocer su fidelidad, apoyado en las esperanzas a que sus promesas, siempre pendientes en su realización definitiva, han dado vida.

Nos parece, entonces, lógico que defina la verdad no como la «adaequatio res et intellectus» sino como la constante «inadaequatio» entre la promesas de Dios y la realidad que aparece ante nuestros ojos.

Por último, la promesa y la fidelidad en que Dios se nos revela no se pueden entender como «spes purissima in Deum purissimum». La esperanza en Dios no aguarda sólo a El, sino también al cumplimiento de su promesa: su dominio, su paz, su justicia en la tierra.

Todo ello hace al creyente concebir la vida real como «historia», cuyo signo interpretativo no es otro que la promesa hecha por Dios.

CRISTO

Observa MOLTSMANN que normalmente en la dogmática cristiana se ha accedido a Cristo de dos modos:

- el Dios (de la metafísica griega) se ha «manifestado» en Jesús de Nazaret, o
- el «ser humano» en la historia, realizado plenamente en Jesús.

Planteamientos ambos que arrancan de lo universal para reducir a verdad aquel misterio de la persona e historia de Jesús de Nazaret.

Olvidan con ello que Jesús era judío y que el Dios que lo resucitó de entre los muertos es el Dios de Abraham y de Jacob, el Dios de la promesa.

Quizá olvidan, en la consideración de la definitividad del acontecimiento Cristo, que, desde el punto de vista de la «misión» a El encomendada por el Padre, a Cristo todavía aguarda un futuro de cumplimiento.

Dos olvidos que, sin duda —piensa MOLTSMANN—, sacrifican en arras de un talante vital o de unas categorías de pensamiento determinadas, algo genuino del Cristo de la Revelación neotestamentaria.

MOLTSMANN piensa sobre el acontecimiento pascual de Cristo. El Nuevo Testamento presenta la identidad en la contradicción que existe entre el Crucificado y el Resucitado. Y el punto de identidad reside en Dios: «resucitado —de entre los muertos— por Dios» (afirmación literal frecuente en el kerigma neotestamentario).

«Entonces —dice MOLTSMANN— este acontecimiento remite hacia atrás, a las promesas de Dios y, hacia adelante, a un eschaton de la Revelación de la divinidad en todo» (262).

Asimismo, el encargo de prestar un servicio apostólico al mundo, puesto como palabra auténtica del Resucitado a los primeros cristianos, se entiende sólo si el misterio de Jesús y de su historia se concibe desde su «misión» y hacia el futuro de Dios para el mundo, al cual se ordena su misión.

Y, desde la perspectiva de su misión, es claro que Cristo no se consumó con el acontecimiento pascual realizado en un tiempo y espacio concretos. Cristo tiene un futuro en el tiempo humano.

MOLTSMANN pone el acento en este «futuro de Cristo» que aguardamos y que «sólo se expresa en promesas que muestran, anticipan y sacan a la luz lo que en El y en su historia se halla oculto y depositado» (265).

Parusía o futuro de Cristo que es para nosotros el futuro de la justicia, el futuro de la vida y el futuro del reino. (1 Cor 15,25: «hasta que ponga a sus enemigos bajo sus pies», v. 28: Dios será todo en todos). Justicia, vida y reino prometidos en la existencia, exaltación y resurrección de Cristo, que contrastan con nuestra experiencia de lo real y que por ello nos mantiene en tensión de insatisfacción y anhelo continuos.

«Futuro de Cristo» que no es simple repetición y develamiento de su historia, pues será la hora del cumplimiento definitivo de la promesa, aún no realizado. Pero futuro de Cristo que no es totalmente nuevo «porque se ha hecho 'esperable' de una vez por todas en virtud del acontecimiento de la Resurrección del Crucificado» (298).

LA CRISTIANDAD

Si se quiere captar el misterio de su existencia —dirá MOLTSMANN— y de sus modos de actuación, hay que preguntar por su misión. Si se quiere averiguar su esencia, hay que preguntar por aquel futuro en el que ella coloca sus esperanzas y expectativas» (419).

¿Cuál es su misión, qué futuro anhela?

MOLTSMANN responde:

«La cristiandad no vive de sí misma ni para sí misma, sino que vive del dominio del Resucitado y para el dominio venidero de aquél que venció a la muerte y trae la vida, la justicia y el reino de Dios» (420).

La Iglesia es, definitivamente, «comunidad escatológica de salvación» y esto tanto desde la palabra que ha recibido y que anuncia como desde el Bautismo que imparte, también desde la cena que celebra y no menos desde su vida y actuar en el mundo.

«La cristiandad —dirá por otra parte MOLTSMANN— que sigue la misión de Cristo, sigue e imita también el servicio de Cristo al mundo... Por esto ella no es nada para sí misma, sino que es, todo lo que es en la existencia, para los otros» (422).

Ahora bien, no se trata de un servicio sin rumbo, sino de un servicio que se realiza «allí donde y tal como Dios quiere y espera» y que se orienta a «despertar la esperanza en el reino».

«La cristiandad no tiene que servir a la Humanidad para que este mundo continúe siendo lo que es, o sea, preservado en aquello que es, sino para que se transforme y se convierta en aquello que se ha prometido...» Y en la medida que percibe esto como exigencia tiende a «la realización de la esperanza escatológica del derecho, humanización escatológica del hombre, socialización escatológica de la Humanidad, paz escatológica de la creación entera» (423, 424).

La cristiandad: «comunidad en éxodo», «pueblo peregrino de Dios»... «¿Qué significa esto para la figura social y para la tarea ético-social de la cristiandad en la sociedad moderna?», se pregunta MOLTSMANN.

Después de describir los papeles que, interesadamente, el «sistema» le asigna (funciones dialécticas de exoneración para los hombres que tienen que vivir en «esta» sociedad), que la cristiandad no puede aceptar por ser incompatibles con su misma esencia, pasa a dar una respuesta positiva a su propia pregunta. Tal vez el texto que transcribo a continuación, que quiero ponga punto final a este trabajo, condense fielmente su pensamiento. Es un texto que él dedica a la esperanza cristiana, pero que críticamente es perfectamente legítimo aplicarlo a la cristiandad, a la que se viene refiriendo, que se constituye en comunidad —según MOLTSMANN— en, de y por la esperanza.

«En una vida institucionalizada la esperanza cristiana plantea la 'cuestión de sentido', porque de hecho no puede contentarse con estas circunstancias y conoce que la 'benéfica apromblematicidad de la vida' que en ellas se da es tan sólo

una figura nueva de lo inane y de la muerte. La esperanza cristiana se dirige de hecho a 'otras instituciones', porque tiene que aguardar la vida verdadera, eterna, la dignidad verdadera y eterna del hombre, las relaciones verdaderas y justas, tiene que aguardarlas, decimos del reino venidero de Dios. Por ello intentará sacar a las instituciones modernas de sus tendencias de estabilización —inmanentes a ellas—, intentará volverlas inseguras, históricas y abrirlas a aquella elasticidad que corresponde a la apertura hacia el futuro que ella aguarda. Con la resistencia práctica y con la configuración creadora, la esperanza cristiana pone en tela de juicio a lo existente y sirve así a lo venidero. Rebasa lo que encuentra ante sí en dirección a lo nuevo esperado, y busca ocasiones de corresponder cada vez mejor en la historia del futuro prometido» (426).

NOTA BIBLIOGRAFICA DE
LO APARECIDO EN
CASTELLANO

—E. DE BLOCH: «Avicena y la izquierda aristotélica» y «Thomas Münzer teólogo de la revolución» (ambas en Edit. Ciencia Nueva), «El pensamiento de Hegel» (en F. C. E., pero agotado en la editorial), «El hombre y el ciudadano según Marx» (en E. FROMM y OTROS: «Humanismo socialista», Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1966).

—Sobre BLOCH: JUSTO PEREZ: «Introducción a Bloch», Convivium, 26, Facultad de Filosofía de Barcelona, pp. 36-38 (una introducción colosal, con transcripción de textos importantes y una buena noticia bio-bibliográfica), R. GARCIA MATEO: «Ernst Bloch, filósofo de la esperanza», El Ciervo, marzo, 1970. L. BLAIN: «G. Marcel y E. Bloch: dos filosofías de la esperanza», Concilium, 59. MOLTSMANN: «¿Esperanza sin fe?», Concilium, 16. Id.: «Teología de la esperanza», Sígueme, Salamanca, 1969, pp. 437-466. F. HEER: «Humanismo abierto», Barcelona, 1968, pp. 107-147.

—De MOLTSMANN: «Teología de la esperanza», Sígueme, Salamanca, 1969. «¿Esperanza sin fe?», Concilium, 16. «El cristianismo como religión de libertad», Convivium, 26, Facultad de Filosofía de Barcelona (ponencia en el encuentro cristiano-marxista de Marienbad en la primavera del 67). «Dios en la Revolución», Seleccion de Teología, 31 (condensación de la conferencia de apertura del Congreso Mundial de Estudiantes Cristianos, celebrado en Torkú en julio del 68).

—Sobre MOLTSMANN: F. URBINA: «Teología de la esperanza», «Pastoral misionera», 3 (70), pp. 109-111. F. KERSTIENS: «La Teología contemporánea de la esperanza en Alemania», Concilium, 59, pp. 389-396. A. ALVAREZ BOLADO: «Crónica diferida de Marienbad», Razón y fe, 176 (67), pp. 477-487. A. RENYES: «Discusión sobre la Teología de la esperanza», Stromata, junio-diciembre, 1968, Facultades de Filosofía y Teología San Miguel (Argentina), pp. 265-312. (Un estudio completo sobre la obra colectiva «Discusión sobre la Teología de la esperanza», relativa a la «Teología de la esperanza» de MOLTSMANN, al final de la cual el mismo MOLTSMANN responde a las críticas esclareciendo y precisando su posición).

REPRESENTANTES EN LATINO-AMERICA

Argentina: Librería Easo, Moreno n.º 1866 Capital. BUENOS AIRES.

Colombia: Librería Nueva, Carrera 6.ª, n.º 12-85. BOGOTÁ.

México: Librería San Ignacio, Apartado 2695. MEXICO 1, D. F.

Perú: Librería Studium, Camaná n.º 939-941. LIMA.

Uruguay: Librería San Pablo, San José 1290. MONTEVIDEO.

Venezuela: Distribuidora de Estudios, Ltda., Veroes a Jesuítas. Apartado 2885. CARACAS.

El envío por avión se elevaría a 0,70 \$ cada número, ó 4 \$ al año.

DESCLÉE DE BROUWER

