

## CUARTA PARTE

### INFLUENCIA DE SU OBRA Y REFLEXIÓN FINAL

#### I. ¿QUÉ PODEMOS APRENDER DE BLOCH?

##### 1. La esperanza como instrumento de tensión entre lo que es y lo que no es

No cabe duda de que la vida de una persona es única e irrepetible, y que las circunstancias históricas, normalmente cambiantes, ejercen su influencia concreta sobre los seres humanos. Pues bien, Ernst Bloch optó desde su juventud por los movimientos *de izquierda*; sólo ahí vio él su sitio durante su vida. Fue uno de esos hombres, que, desde bien temprano, creyeron sinceramente en la alternativa «socialismo o barbarie»; pero por eso quiso también ligar todo su pensamiento y su obra toda al destino del socialismo. Su misma opción por la República Democrática Alemana, al retorno de su exilio americano, como lugar donde establecer los fundamentos de una sociedad democrática, humanitaria y socialista estuvo alentada por el sueño de colaborar en la construcción de un mundo mejor y más justo, cosa que no harían, Adorno y Horkheimer, por ejemplo. Es verdad que, durante los primeros años de su actividad universitaria, disfrutó, sin ninguna dificultad, de libertad de expresión, oral y escrita; pero esa situación fue cambiando progresivamente, y, tras un largo proceso de acusaciones, la dirección del Partido decide apartarle de la enseñanza, obligarle a la jubilación.

Los representantes del SED (Sozialistische Einheitspartei Deutschlands), en el Instituto de Filosofía de Leipzig se dan cuenta de la actitud crítica que mantiene Bloch con respecto al «sistema». Por encima de cualquier consigna del partido, está decidido a reivindicar la libertad de expresión como una categoría antropológica, una categoría de la voluntad humana. En este contexto, la filosofía blochiana de la esperanza es calificada de idealista y, por lo tanto, incompatible con el marxismo. A pesar del fracaso cosechado en el intento de introducir reformas en el sistema comunista de aquel entonces, tras el fracaso de la esperanza en el socialismo de rostro humano, Bloch sigue fiel a su idea de contribuir a la construcción de un Estado socialista alemán.

Aunque Bloch, a nivel personal, podría sentirse expulsado administrativamente de la RDA, sólo la decisión política de construir un muro para separar materialmente de tajo los sectores del Berlín occidental (capitalista) del sector oriental (socialista), obligó a Bloch a emprender un nuevo exilio. El muro supondría un mayor control y vigilancia de los intelectuales, algo que no estaría dispuesto a aceptar nuestro filósofo. A pesar de todo, Bloch siguió siendo fiel a su opción por el socialismo, y su crítica al capitalismo occidental no cesó hasta el día de su muerte. Es verdad que, en las obras escritas con posterioridad a su último exilio, no encontramos ya esas alabanzas a la Unión Soviética que podemos encontrar en *El principio esperanza* y en los escritos posteriores a la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo. Su defensa del socialismo democrático irá cobrando fuerza y la crítica a la forma con la que se estaba llevando a cabo la instauración del socialismo en los países de la Europa del Este resultará, con el paso de los años en la RFA, cada vez más dura: Pero también está claro que, en Tubinga, el anciano profesor no les da gusto a sus admiradores occidentales, en cuanto a distinguir a Occidente como «reino de la libertad»; no está dispuesto a aceptar cualquier forma de capitalismo.

De hecho, Bloch no descartó nunca la posibilidad de fundar la utópica «tercera vía», un Estado intermedio que superara el pensamiento anclado en la dinámica Este-Oeste con su círculo mortal guerra-paz-guerra. Frente al Occidente capitalista, cuando no imperialista, la tercera vía opone su análisis de crítica de la sociedad, pero sin olvidar, tampoco, al Este del socialismo real. El medio de discusión de estos intelectuales apasionados sería la revista vienesa *Neues Forum*. Los hechos fueron demostrando que tomar la desintegración del régimen comunista como punto de partida para inventar un nuevo espacio social que llegara más allá de los confines del capitalismo era, sin duda, ilusoria. Frente a este grupo de intelectuales estaban los que apostaban todo a una anexión lo más rápida posible a Alemania Occidental, es decir, a la inclusión de su país en el sistema capitalista mundial; para ellos, los defensores de la «tercera vía» no eran más que un puñado de soñadores heroicos. Ahora bien, esa frustración no le llevará a un pesimismo sin sentido, pues es consciente de que, a veces, en la historia humana se despiertan expectativas que jamás alcanzan su cumplimiento.

## 2. El diálogo como vía de acercamiento de posturas diferentes

El exilio a la «otra Alemania» (la «no socialista»), no significó para Bloch tener que abjurar del marxismo, va a seguir defendiendo las mismas ideas, sin dejar en ningún momento de considerarse un «pensador marxista». Bloch quiere distanciarse del socialismo de corte estalinista impuesto en la Unión Soviética y en todos los países del Este. Durante su estancia en Tubinga, nuestro autor ha reflexionado sobre las razones de la deformación del marxismo, hasta convertirse en algo irreconocible. Su preocupación por la frustración de la esperanza en una sociedad que avanzara hacia el «reino de la libertad» le hace proponer la creación de un foro, en un país neutral –en la Academia de las Ciencias de Viena–, donde puedan reunirse los mejores economistas, sociólogos y filósofos del mundo, para que, *sine ira et studio*, se puedan abordar las causas por las que el socialismo marxista, vigente en la Europa del Este, en nada se parece al movimiento revolucionario y social con el que muchos habían soñado. Así pensaba Bloch en 1963. Dicho foro nunca se llegó a formar, así que él, en solitario, tuvo que analizar las causas.

Su predisposición para el diálogo le permitirá estar presente en numerosos coloquios y encuentros entre cristianos y marxistas; la necesidad de pluralismo en uno y otro mundo; la posibilidad y la conveniencia de colaboración entre unos y otros en la lucha contra las injusticias sociales; la fe común en el hombre... serán entre otros muchos los temas más debatidos. El diálogo marxismo-cristianismo no hizo sino profundizar y ensanchar el monólogo de muchos socialistas madrugadores. Por otra parte, el Concilio Vaticano II ya había iniciado el diálogo dentro de la Iglesia católica, dispuesta a confrontarse limpia y públicamente con las otras iglesias cristianas, con las otras religiones y con las otras culturas. Por esas mismas fechas, los partidos comunistas de Europa, especialmente el italiano, establecían distancias respecto a Moscú, reclamando pluralismo, mientras que, al mismo tiempo, en Rusia el XX Congreso del Partido parecía aligerar la actitud frente a la religión y, sin embargo, se proclamaba de manera implacable el desarraigo de toda idea, institución y persona religiosas. Mas aún, Krutchev declaró en 1962 que la liquidación del cristianismo tenía que estar terminada en Rusia para 1980<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Véase Daniel F. Álvarez Espinosa, «Cristianismo y Marxismo: ¿un diálogo de otro tiempo?», *Historia Actual Online*, Nº 18 (2009), pp. 161-167.

Los partidarios de este diálogo no se orientarán, sobre todo, por el criterio de la altura científica de la reflexión, sino por la idea de expresar, en conceptos, las actitudes prefilosóficas básicas de su tiempo, sobre todo sus preocupaciones y necesidades prerracionales: esas «alegrías y esperanzas, tristezas y angustias de los hombres de hoy»<sup>2</sup>, de las que habla el Concilio Vaticano II.

En la primavera de 1965 tiene lugar, en Salzburgo, a instancias de la *Paulus-Gesellschaft*, el primer encuentro internacional entre cristianos y marxistas<sup>3</sup>. En él participaron filósofos, politólogos, sociólogos, teólogos católicos y protestantes y miembros del comité central del partido comunista de varios países de Europa. En esta convocatoria el protagonismo lo llevaron los franceses y los alemanes, que tenían detrás el apoyo del cardenal Franz König, arzobispo de Viena, presidente del Secretariado romano para el diálogo con los no creyentes. Él estaba en la lista de participantes, pero no asistió. El representante del partido comunista francés, Roger Garaudy, presentó un texto que más tarde publicaría en Francia con el título *De l'anathème au dialogue*<sup>4</sup>, título que se ajusta perfectamente al propósito de este encuentro: pasar de la distancia agresiva al acercamiento razonador, de la aceptación resignada a la voluntad de comprender las razones del otro. Con esa intención de fondo, el encuentro se organiza en torno a las grandes ideas: el hombre y la religión, el futuro de la humanidad, la sociedad del mañana. Por primera vez, de manera pública y sistemática, se confrontaron la comprensión cristiana y marxista del hombre, de la trascendencia, de la sociedad y del futuro. La participación de Bloch en estos encuentros quedó reflejada en los medios de comunicación, tanto en los orientados al gran público como en otros más especializados. Algunos se publicaron en la revista de Viena *Neues Forum*<sup>5</sup>. Bloch invita a los militantes cristianos a salir de ese callejón sin

---

<sup>2</sup> Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (Gaudium et spes)* (1965), n° 1.

<sup>3</sup> Para una información más detallada, véase A. Álvarez Bolado, «Las conversaciones de Salzburgo. Encuentro entre pensadores marxistas y teólogos católicos», *Razón y Fe*, 810-811 (1965), pp. 83-102. También A. Álvarez Bolado, «Crónica 'diferida' de Marienbad», *Razón y Fe*, 839 (1967), pp. 477-488.

<sup>4</sup> R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue* (trad. cast. *Del anatema al diálogo*, Barcelona <sup>2</sup>1971). La parte central y más extensa (pp. 28-123) de esta pequeña publicación recoge el texto presentado por Roger Garaudy en Salzburgo, en 1965. La traducción castellana contiene además el breve escrito de Karl Rahner, titulado *Utopía y futuro cristiano del hombre*, (pp. 9-28), presentado también en el citado encuentro, de 1965, en Salzburgo. Y por último se incluye el texto de J. B. Metz con el título *Respuesta a Garaudy*, (pp. 151-174), presentado al mismo coloquio de Salzburgo.

<sup>5</sup> Ernst Bloch, «Materialismus als Enthüllung», *Neues Forum*, 1967, año 14, pp. 5-7. El artículo citado hace referencia a las intervenciones de Iring Fetscher, Konrad Lorenz, J.B. Metz, Karl Rahner, Adam

salida que supone el simple intento conciliador entre marxismo y cristianismo a través del diálogo. Porque –cree Bloch– que entre el principio marxista, «teoría-praxis de la utopía concreta», y la defensa de la libertad, igualdad, y justicia, no existe oposición alguna<sup>6</sup>.

Las divergencias de los cristianos ante el marxismo no provienen sólo de la naturaleza de su compromiso político y de su manera de entender el cristianismo, sino también del tipo de marxismo que asumen. El marxismo humanista y el cristianismo pueden colaborar en un mismo plan de acción, a fin de lograr objetivos concretos en la lucha contra la injusticia, sin que ello implique contradicción con sus creencias religiosas. En este sentido debemos tener en cuenta la valoración que hace Bloch:

El auténtico marxismo [...] toma en serio al auténtico cristianismo, y no basta con un simple diálogo con los comprometidos [...], porque si la emancipación de los agobiados y afligidos es todavía realmente pretendida por los cristianos; y si la profundidad del reino de la libertad es y sigue siendo el contenido más esencial de la conciencia revolucionaria, entonces la alianza que se hizo en la guerra de los campesinos entre revolución y cristianismo no será la última<sup>7</sup>.

También desde mediados de los años sesenta del siglo XX, Bloch venía manteniendo contactos con el grupo Praxis, un movimiento marxista humanista formado por la unión de sociólogos y filósofos yugoslavos, de las universidades de Zagreb y Belgrado, que estaban preocupados por la línea ideológica emprendida por el presidente Tito y por el Partido Comunista de Yugoslavia. Dicho grupo comenzó sus actividades en 1963. A partir de 1964 este dinámico grupo de teóricos marxistas publicó una revista; Bloch pertenecía al consejo de redacción de dicha revista, del mismo nombre del grupo, y participaba a menudo en las reuniones de la Escuela de Verano en la isla de Korčula en el mar Adriático. La revista *Praxis*, de carácter marxista, se caracterizaba por partir en sus análisis de los escritos humanistas del joven Marx, resaltando precisamente el concepto de la praxis como el elemento decisivo y transformador de la realidad. La revista criticó duramente las fuertes limitaciones de la

---

Schaff y Ernst Topisch en los encuentros entre intelectuales marxistas y teólogos organizado por la institución alemana Paulus-Gesellschaft en Marienbad (Checoslovaquia 27.4-1.5.1967).

<sup>6</sup> R. Garaudy coincide con Bloch cuando afirma que «al principio de toda acción revolucionaria hay un acto de fe: la certeza de que el mundo puede ser transformado», por lo que en definitiva lo que se pretende alcanzar, el objetivo último de la acción es común para el marxismo y el cristianismo, cf. *La alternativa*, Madrid, 1973, p. 132.

<sup>7</sup> AC, p. 255. También en una conferencia pronunciada ante un grupo de estudiantes en la ciudad de Viena, nuestro filósofo afirmaba que «el socialismo y el cristianismo están de acuerdo en muchos puntos, especialmente en los más importantes»; cf. E. Bloch, «El hombre como posibilidad», en AA.VV. *El futuro de la esperanza*, Salamanca, 1973, p. 76.

sociedad yugoslava, tales como la continua adherencia a los principios de la economía de mercado, su exagerado y sofocante burocratismo y su persistente desigualdad social, lo que le trajo ataques fuertes por parte de los ideólogos oficiales del Partido Comunista y demás autoridades políticas, que concibieron la crítica expuesta por *Praxis* como una crítica destructiva. A partir de 1975, les fue imposibilitado al Grupo la impresión y distribución de su revista y tuvo que cesar su publicación<sup>8</sup>.

Además del propio Bloch, otros pensadores tanto de Europa oriental como occidental no sólo hicieron contribuciones escritas a la revista, sino que participaron también en la Escuela de Verano, donde intercambiaron sus ideas sobre los temas y acontecimientos contemporáneos más candentes<sup>9</sup>. Ernst Bloch se encontraba precisamente en la Escuela de Verano en Korčula cuando las tropas del Pacto de Varsovia invadieron Checoslovaquia y ocuparon la ciudad de Praga el 21 de agosto de 1968. Esta invasión supuso –según Bloch– el final brutal de la Primavera de Praga y también el final del socialismo de rostro humano, un programa anunciado por Alexander Dubček y sus colaboradores cuando se convirtió en presidente del Partido Comunista de Checoslovaquia en enero de 1968. Era un proceso de tenue democratización y libertad política bajo el paraguas del Partido Comunista que seguía manteniendo el poder real.

La violencia de los acontecimientos de Checoslovaquia no es comparable a los acaecidos años antes con los intentos fallidos de cambio político en Hungría o Polonia. Tras la invasión, las reformas iniciadas fueron eliminadas una a una; y el país volvió al modelo centralizado con el Partido Comunista como organizador de todos los aspectos políticos y económicos.

Cuando le preguntan a Bloch si cree que es posible una cierta renovación del marxismo en los países del Este, su respuesta es bastante concreta, pues según él la propia represión lleva implícito la esperanza para el futuro. Al frente de la nueva

---

<sup>8</sup> Para un mayor conocimiento del marxismo yugoslavo, así como de la actividad desarrollada por el grupo Praxis en la Escuela de Verano en la isla de Korčula, véase L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo III. La crisis*, op. cit., pp. 456-460.

<sup>9</sup> Además de Bloch, otros pensadores como Georg Lukács, Karl Korsch, Antonio Gramsci, Lucien Goldmann, Erich Fromm, Herbert Marcuse promovieron la discusión abierta de sus postulados. Los fundadores de la revista *Praxis* fueron Branco Bosnjak, Danko Grlić, Milan Kangrga, Rudi Supek, Gajo Petrović, Predrag Vranicki, Damilo Pejović e Ivan Kuvačić, todos ellos filósofos o sociólogos de las universidades de Zagreb o Belgrado. Los teóricos de la praxis fueron muy críticos con el estalinismo y con la interpretación del marxismo-leninismo que había hecho el mariscal Tito. Además de la edición nacional, existía una edición internacional de *Praxis* con artículos en francés e inglés.

primavera en el marxismo está el nuevo movimiento internacional de estudiantes que se extiende desde Berkeley (California) a Tokio y que, desde hace unos años ha tomado un gran impulso. Pues, a pesar de los fracasos parciales y esporádicos, la renovación y cambio es inevitable. Bloch concluye su entrevista citando la canción de los campesinos tras la derrota de Frankenhause en 1525: «Derrotados nos vamos a casa; nuestros nietos lo arreglarán mejor con las armas»<sup>10</sup>. En este caso no ha sido necesario esperar tanto y los cambios se han impuesto por la fuerza de la razón. De hecho en 1987 Mijaíl Gorbachov reconoció que la perestroika le debía mucho al socialismo con rostro humano iniciado, en gran medida, por Alexander Dubček diecinueve años atrás.

La figura del filósofo Ernst Bloch no siempre fue en Occidente motivo de «atracción, admiración y aplauso», como dice Jürgen Moltmann; quizá, justificado también por lo que dice de él Ivo Frenzel: «He aquí a uno que –procedente de Marx y de la doctrina del Este- actúa tanto a través de la nobleza de su persona como a través de sus pensamientos de forma no convencional»<sup>11</sup>. Para algunos, como Ludwig Marcuse, la valoración no es tan positiva como pone de manifiesto en su artículo al que titula: «Admiración y repugnancia»<sup>12</sup>. Y es que Marcuse admira de Bloch, entre otras cosas, la «abundancia de material histórico-cultural», el estilo y el lenguaje, la perseverancia en el «santo y seña» de la esperanza, fuera de lo común en el pensamiento marxista. Pero, luego, califica a *El principio esperanza* como «la belleza más estropeada, la comprensión más falseada que se ha publicado desde hacía tiempo»<sup>13</sup>. «La filosofía de la ‘esperanza’ –dice- es la música de acompañamiento para la guerra fría, iluminada con bengalas por uno de los más cualificados pirotécnicos»<sup>14</sup>. Esto lo dice alguien para quien Bloch es un «esforzado provocador», un «compositor de himnos» y «súbdito de Stalin», tan malicioso y taimado como sus peores camaradas. Quien dice esto no conoce realmente a Bloch, o se ha dejado llevar por la idea que tenía Bloch de Stalin cuando escribió *El principio esperanza* durante su estancia en los Estados Unidos. Marcuse no sabe, o no conoce, la verdad de la relación

---

<sup>10</sup> TM, p. 118.

<sup>11</sup> Cf. P. Zudeick, *op. cit.*, p. 241

<sup>12</sup> Ludwig Marcuse, «Bewunderung und Abscheu», *Ernst Blochs Wirkung*, p. 74 ss.; citado por P. Zudeick, *op. cit.*, p. 247.

<sup>13</sup> Véase AA.VV., *Ernst Blochs Wirkung*, Frankfurt am Main, 1975, p. 84; citado por P. Zudeick, *op. cit.*, p. 248.

<sup>14</sup> Cf. P. Zudeick, *op. cit.*, p. 248.

de Bloch con el régimen estalinista imperante en la RDA y cómo acabó todo. El profesor de la Universidad de San Diego (California) ha sido más afortunado en la vida que Ernst Bloch. Ambos poseen un *blik* –actitud o talante existencial-hermenéutico- muy distinto<sup>15</sup>.

Herbert Marcuse y Ernst Bloch, dos «grandes figuras» del neomarxismo, con concepciones filosóficas muy diferentes, no sólo no han tenido ocasión de conversar juntos, sino que el tono que han mantenido ha sido de discusión y confrontación. Y es que Marcuse, que lideró el movimiento de protesta de la nueva izquierda, en la década de los 60 concibe la utopía como un objetivo a conseguir como resultado del propio desarrollo social. Gracias a la enorme riqueza social –dice-, se podría lograr la existencia de una sociedad sin pobreza y sin trabajo alienado. La sociedad altamente desarrollada del capitalismo tardío ha logrado la integración de la mayoría de la clase trabajadora en el sistema existente. En una sociedad como la de Estados Unidos, la diferencia entre pobres y ricos se ha reducido y la lucha de clases no existe en absoluto. Los obreros especializados viven, actualmente, mucho mejor que los ciudadanos de épocas pasadas. Esas gentes que han alcanzado el bienestar de la llamada sociedad de consumo, difícilmente querrán renunciar a las ventajas relativas que se les ofrece, a cambio de una situación llamada «socialismo» que, «en su forma más pura, tal como se presenta hoy en día en la Unión Soviética y sus satélites, ellos consideran como una utopía, o al menos lo parece»<sup>16</sup>.

En la discusión que entabla Bloch con Marcuse, acusa a éste de oportunista por querer adoptar como consigna de sus charlas una de las pintadas realizadas sobre los muros de la Sorbona de París: «*Soyons réalistes, demandons l'impossible!*» (Seamos realistas, exijamos lo imposible). Cree Bloch que se equivocan aquellos intelectuales –filosofantes y sociologizantes- les llama, que incitan a los estudiantes a la rebelión y consideran a éstos como nuevo sujeto revolucionario. Actualmente, –dice- los trabajadores ven compensado su esfuerzo con un buen salario y se han hecho conformistas con el modelo capitalista. La pequeña burguesía y los trabajadores no se sienten interpelados por lo que hacen los estudiantes, pues aparentemente no toca sus

---

<sup>15</sup> En 1969, Marcuse vivía en La Jolla, distrito residencial de San Diego, próximo a su antigua Universidad, en lo alto de la costa acantilada del Océano Pacífico. Bloch tuvo que abandonar apresuradamente la RDA tras la construcción del muro de Berlín –sólo pudo recuperar, de forma clandestina, dos maletas con sus manuscritos- para instalarse en una casa alquilada en Tubinga.

<sup>16</sup> H. Marcuse, «Crítica y programa: la nueva sociedad», en AA.VV., *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, 1976, p. 38.



intereses. Los trabajadores no se solidarizan con los estudiantes; dicen que éstos pertenecen a la clase dominante. Cualquier intento de proclamación de un nuevo sujeto revolucionario, contiene, a menudo, una especie de auto-retirada por parte del proletariado, lo que significaría perder la tradicional fuerza revolucionaria de la clase insatisfecha<sup>17</sup>.

### **3. Aprender la esperanza**

Cuando nos aproximamos al final de este ensayo dedicado a Ernst Bloch, retomamos el prólogo de su obra fundamental, donde nos dice que de lo que se trata es «de aprender la esperanza», y es éste, tal vez, el mejor consejo que nos ha podido transmitir. El gran maestro de la esperanza nos dice: «el hombre puede tener esperanza fundándose en sí mismo» y en su propia historia. «En esta historia se ha mostrado como el ser que puede superar la realidad, tal como ésta ha llegado a ser, y puede hacer reales las posibilidades, suponiendo siempre un análisis inteligente de esa realidad existente». A pesar de las contradicciones de la propia historia, de las posibles regresiones parciales, sigue existiendo la posibilidad de una historia de salvación en vez de tragedia. Pues, por otra parte, están las obras de los hombres, sobre todo las que están llenas de futuro, que apuntan hacia una historia de salvación, hacia lo que Bloch, de forma escueta, describe como un futuro humano posible, y que, en su filosofía especulativa de la identidad, lleva hasta el extremo, hasta decir algo frente al último enemigo.

Bloch es un pensador que ha apostado por el hombre, que ha querido compartir con él sus ilusiones y ambiciones, que amó todas las formas en que su espíritu florece (sobre todo las expresiones culturales en las que se manifiestan las huellas de la utopía, la anticipación del futuro), que ha defendido el conocimiento y la obra del hombre en la historia, que incluso se ha ocupado también de atisbar, aunque confusamente, algo de un posible futuro absoluto para el hombre.

Bloch nos ha enseñado que los problemas del hombre han de pensarse desde la perspectiva de la esperanza. Él fue capaz de analizar la realidad viéndola como sustentada en un viejo principio: la esperanza. No se trata de un mero deseo, de cómo las cosas nos gustaría que fueran, sino del fundamento mismo de lo real. La esperanza

---

<sup>17</sup> E. Bloch, «Diskussion mit Herbert Marcuse», *Praxis*, 1969, núms. 1-2, pp. 323-325.

se muestra como un principio constitutivo del mundo, un concepto central en la filosofía de Ernst Bloch. Lo que todavía no se ha hecho consciente en el hombre, pero que ya existe, está animado por el mismo principio que se manifiesta, de algún modo, en la naturaleza. La esperanza está abierta al tiempo, al futuro, aunque éste no esté asegurado. La esperanza como sueño utópico, es decir, como sueño de una realidad que «no tiene sitio» en un mundo establecido, se ve sometida a cambios continuos y, a veces, puede resultar fallida. Todo en el ser humano es arriesgado, inseguro y peligroso. De ahí que Bloch haga una llamada a la actividad y al optimismo militante; se trata de una llamada a la actividad y al optimismo que nos capacita para intervenir de una manera positiva, sin dejarse amedrentar por los fracasos. Bloch ha recuperado la idea de que la historia no está determinada o de que el destino es la fatalidad; más aún, el futuro de la historia dependerá de las decisiones, acciones y relaciones que los seres humanos quieran tomar. La clave de la existencia humana está en las esperanzas que tiene el hombre acerca del futuro de la humanidad y del mundo.

Vivir en esperanza significa para Bloch una vida en la felicidad, en libertad, en la plenitud posible, «una vida con contenidos». Ello implica fundamentalmente un presupuesto: «la acción política». Él, socialista convencido puso el acento en «la instauración de una sociedad sin clases, abolición de la propiedad privada de los medios de producción, superación de la divergencia entre capital y trabajo, entre señor y esclavo, liberación de los convertidos en menores de edad, de los miserables, y agobiados, de los humillados y ultrajados»<sup>18</sup>.

Este llamamiento a la acción política a partir de un análisis filosófico profundo constituye una de sus enseñanzas más ejemplares. Según Bloch, en la sociedad sin clases es donde el individuo puede realmente convertirse en ser humano y vivir dignamente como corresponde a su condición.

Algo más tenemos que aprender de Bloch. Su reflexión filosófica surge en un momento de confusión histórica promovida por la convicción del fin de una época y del comienzo de otra nueva. En tal circunstancia, surge una sensación de crisis, causada por la desaparición de los ideales y valores de la cultura que agoniza. Ésta es la situación espiritual con la que tuvo que convivir Bloch y con la que comparte sus problemas. Una época llena de manifestaciones culturales y políticas de todo tipo:

---

<sup>18</sup> AA.VV., *Gespräche mit Ernst Bloch*, ed., por R. Traub y H. Wieser, Frankfurt am Main, 1975, p. 155; cf. P. Zudeick, *op. cit.*, p. 311.

nacionalismos fascistas, anarquismos religiosos, socialismos de uno y otro signo, personalismos cristianos... una época caracterizada por la ruina de la burguesía, que seguía viviendo aferrada al recuerdo de una época mejor. En una circunstancia de lucha por superar el existencialismo y el nihilismo, crea Bloch el magnífico concepto de «herencia cultural». Salvado el peligro de quedarnos estáticamente mirando al pasado, de petrificarnos como la mujer de Lot, se trata de analizar el pasado y descubrir la historia como principio restaurador. Bloch nos enseña a vislumbrar la luz que permanece oculta en la historia y a ver a ésta como fuente de conocimiento. Por eso, podemos afirmar que el pensamiento de Bloch es más importante por cómo supo ver el pasado que por cómo pensó que podía ser el futuro. Y es que el filósofo de la esperanza, lo mismo que el artista, cree que la obra nueva puede surgir sin necesidad de tener que destruir la anterior. En todo lo que ha surgido a lo largo de la historia de la humanidad como reflejo del espíritu creativo del hombre hay un sustrato de herencia cultural que se nos ofrece como fuente de inspiración para el futuro.

Todas las «verdaderas» estructuras y formas culturales (fruto de la imaginación humana), se convierten de alguna manera en obras intemporales y eternas, es decir, suponen un absoluto desafío para la realidad porque la traspasan. El hecho de que las obras culturales permanezcan en el tiempo o gocen de lo que Bloch llama *asimultaneidad* es debido a que en su producción existe un plus o excedente utópico que las convierte en posibilidades que se realizan en distintas épocas y que, por tanto, están siempre en proceso de ser. Son formas que no se limitan a reflejar mecánicamente la realidad de su tiempo, sino que en ellas se expresa el deseo por trascender lo existente y anticipar posibilidades futuras para el hombre.

Desde una consideración estrictamente antropológica, la esperanza es la pasión más importante que afecta a la condición histórica del hombre. Y la condición histórica del hombre es de éxodo permanente. Bloch concibe al hombre como animal desarraigado, sin cobijo, sin casa, sin patria. En nuestra propia experiencia exódica, en ese viaje de Egipto a Canaán que tiene que realizar todo ser humano, el mejor acompañante es la esperanza. El deseo de trascender en pos del reino de la identidad, de una patria utópica es también una imagen que recorre la totalidad de la obra de Bloch. Mientras tanto sólo disponemos de algunas señales o vestigios incompletos de un futuro que hay que construir a lo largo de la historia de la humanidad.

La esperanza, en cuanto principio activo y como tensión impulsora de la consciencia humana para la consecución de un objetivo concreto, no sólo es válida a nivel individual sino que la podemos hacer extensible a un colectivo. Así, en el caso del pueblo de Israel la liberación de la opresión y el deseo de llegar a una nueva patria alimenta la esperanza durante el viaje. La esperanza en la utopía de la Tierra Prometida es lo que ayuda a olvidar las dificultades del viaje: el sufrimiento del desierto y la incertidumbre ante lo desconocido.

#### **4. Lo permanente de Bloch**

El pensamiento de Bloch quedó prácticamente recopilado hace algo más de tres décadas. Desde entonces son muchos los estudios realizados sobre la obra completa o sobre aspectos parciales de la misma. Las ideas de Bloch encontraron, desde el principio, eco en muchos filósofos y todos ellos han dedicado sus esfuerzos a estudiar y divulgar el pensamiento de uno de los filósofos alemanes más importantes del siglo XX. Pero la obra de Bloch no va a interesar sólo a los filósofos. Es sabido que en la teología contemporánea (cualquiera que sea su tendencia) difícilmente encontraremos un libro que no cite con más o menos frecuencia a Bloch<sup>19</sup>. Y es que, como ya conocemos, Bloch es un pensador que apostó por el hombre, que quiso comprender sus anhelos, que amó todas las formas en que su espíritu florece (muy especialmente el arte, la filosofía y la religión), que defendió la presencia de la razón en la historia y ver ésta desde la perspectiva de la esperanza. Su visión de la historia como presencia de la razón le lleva a valorar y defender todo aquello que ha surgido de la actividad creativa del hombre y a descubrir, en cualquier forma de expresión artística, *las huellas de la utopía*. También su visión realista de la historia no oculta el sufrimiento humano que ha supuesto llegar hasta donde nos encontramos.

Bloch, a pesar de su ateísmo, no comprende la posición nihilista adoptada por los filósofos de la decadencia, ni la de aquellos pensadores que se instalaron en la muerte de Dios. Él aunque no era creyente, en el sentido cristiano del término, no quiso instalarse ahí, sino que puso su interés en aquellas figuras esperanzadas, utópicas, mesiánicas y apocalípticas que, como dice Moltmann, «apuntan más allá del

---

<sup>19</sup> Habermas, en uno de sus trabajos titulado: «¿Para qué aún filosofía?», decía que Bloch era un autor que interesaba sobre todo a los teólogos, cf. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, 1982, pp. 62 y ss.

tiempo y de lo real-posible»<sup>20</sup>. Bloch se interesó por el «sustrato utópico» que se ocultaba en los grandes movimientos revolucionarios y en todas las revueltas salvajes: desde el cristianismo primitivo hasta los movimientos heréticos, mesiánicos y milenaristas, la revolución francesa, la comuna de París y la revolución alemana de octubre de 1917. Es más, Bloch se interesó también por el «contenido utópico» oculto en las obras maestras de la pintura, de la música, de la literatura. Pues, según dice, «cada obra artística y cada filosofía han tenido y tienen todavía una ventana utópica en la que se inscribe un paisaje que no hace más que esbozarse...»<sup>21</sup>. También en la religión descubre un gran contenido utópico, «la religión está llena de utopía y la utopía es enteramente su porción más central, la omega del ‘pueblo libre en un fundamento libre’»<sup>22</sup>.

Bloch no es un pensador que se haya dejado llevar fácilmente por la propaganda o por las ideas de moda de una época determinada. Él ha sabido mantener con energía y tenacidad su pensamiento crítico tanto en su actitud ante la vida como en la agudeza analítica expresada en su obra escrita. Y ello, a pesar de todas las rupturas y contradicciones entre teoría y praxis. Bloch, fiel discípulo de Sócrates, ha sido el hombre de talante moral que ha caminado por el mundo con el paso erguido. A pesar de las barbaridades sociales y políticas que ha conocido –dos guerras mundiales, el salvaje ensañamiento *nazi* con el pueblo judío, el fascismo y estalinismo–, la salida por la que ha apostado Bloch no ha sido la de la desesperación y el nihilismo, sino la de la esperanza y la lucha contra la pérdida de lo humano.

Durante la década de los años sesenta del siglo XX, el autor con el que estamos dialogando, Ernst Bloch, fue una referencia para cristianos y socialistas. Tal era su interés por conciliar marxismo y cristianismo, que, incluso, lo hizo cotejando un texto de Marx con otro de la Biblia: Marx dijo: «Ser radical significa tomar las cosas desde su raíz. Pero la raíz de todas las cosas (es decir, de las cosas sociales) es el hombre». Por su parte, la primera carta de Juan invita a interpretar la raíz del hombre no como la causa de algo, sino como el destino para algo: «Y todavía no se mostró lo que seremos; pero sabemos que cuando Jesús se manifieste y lo veamos como es, seremos como él». A este respecto dice Bloch: «Si estos dos textos se hubieran leído uno al otro, o si

---

<sup>20</sup> UE, p. 152.

<sup>21</sup> PE II, p. 193.

<sup>22</sup> AC, p. 219.

alguna vez se dieran cita, caería sobre el problema real de la alienación en su totalidad y de su posible solución una luz tan detectivesca como utópica»<sup>23</sup>.

Todo esto explica cómo, desde entonces, los cristianos se aproximan a los socialistas y los socialistas a los cristianos. Sus textos «se han dado cita mutuamente», y no sólo sus textos. Algunos gestos por parte de los marxistas, como la renuncia al ateísmo ha permitido que muchos cristianos practicantes colaboren dentro de los partidos «socialistas», unidos en una voluntad de cambio de las estructuras económicas.

Haciendo balance de esa época, por una parte tan agitada, en la que a Bloch se le consideró y llamó: «un clandestino padre de la Iglesia del siglo XX», Moltmann ha llegado a afirmar que: «La personalidad y la obra de Ernst Bloch han creado, de hecho, más comunidad entre cristianos y socialistas –más aún, entre socialistas y socialistas– que cualquier partido o ideología actual»<sup>24</sup>. Hoy podemos preguntarnos ¿qué permanece del legado que nos dejó Bloch? La caída del muro de Berlín en 1989 y la unificación de Alemania, el fin de la guerra fría, la desintegración del Imperio Soviético y de algunos países comunistas (antigua Yugoslavia, Checoslovaquia...), las dificultades para transformar las antiguas repúblicas soviéticas en verdaderas democracias, la relación de Rusia con los nuevos estados, la crisis económica y la corrupción existente en diversos países del Este de Europa, la degradación ideológica de la izquierda europea, todo ello ha contribuido a que el socialismo con el que soñaba Bloch, el legado utópico cosechado durante decenios de diálogo, desapareciera del mundo real. De esta forma nos encontramos de pronto con un capitalismo y economía de mercado universalizados, sin rivales económicos (comunismo-socialismo) y sin alternativas ideológicas, políticas y sociales, coherentes y claramente especificadas. Si a esto añadimos la inseguridad en los países occidentales, como consecuencia del terrorismo internacional, el odio a lo mejor de nuestra cultura, la radicalización del integrismo islámico, el antisemitismo, el terrorismo suicida palestino, el odio a todo lo que tenga que ver con la noción de Dios y el cristianismo, podemos volver de nuevo a las barbaries del siglo XX. Todo esto nos da idea de un mundo completamente

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>24</sup> UE, p. 191. También J.B. Metz, en una obra relativamente reciente, valora positivamente el diálogo entre cristianos y marxistas en el transcurso de las sesiones congresuales habidas en el ámbito de la Paulus Gesellschaft desde 1964. Pues como afirma el teólogo alemán, dichos encuentros «se convirtieron en uno de los impulsos para la configuración de la nueva teología política», cf. J.B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, 1999, p. 100.

expuesto a las fuerzas del «eje del mal», que, ni por casualidad, hubiera podido pensar un autor como Bloch.

La caída del muro y la desaparición del «socialismo real» han dejado también vacía a la socialdemocracia, que ahora trata de orientar su atención hacia la política social práctica. Por su parte muchos cristianos comprometidos con la justicia social han optado por el socialismo como opción política. Si nos limitamos a nuestro país, sabemos que según una encuesta realizada por el PSOE en 1996, el 82% de sus votantes se declaraban católicos y entre los afiliados al partido, el 56% decía en 1986 tener alguna creencia religiosa. Dada la situación de crisis del partido en esa época, el PSOE inició el diálogo con los cristianos. Bajo el lema ‘cristianos y socialismo’ tuvieron lugar tres encuentros impulsados por Ramón Jáuregui<sup>25</sup>, con la participación de Joaquín Almunia, José Borrel, José Bono, Raimon Obiols y destacados dirigentes de partidos socialistas de Gran Bretaña, Italia y Suecia.

«Tender puentes y abrir puertas», fue el lema elegido para el I Encuentro «Cristianos y Socialismo» del PSOE, celebrado el 3 de octubre de 1998. Dicho encuentro supuso una oportunidad de conocimiento y colaboración entre diversas personas cristianas y socialistas, que ya contaban con el aval de la experiencia de los cristianos en el socialismo dentro del País Vasco. «Tender puentes y abrir puertas» es un documento donde se proponen ciertas iniciativas tendentes a limar asperezas y resentimientos heredados como consecuencia de diferentes desencuentros históricos que han deteriorado la relación entre la Iglesia y las organizaciones de izquierda en general, y el PSOE, en particular. Los cristianos no desean organizarse como bando o corriente interna dentro del partido, sino que se les reconozca su voz y se tomen en serio las propuestas debidamente argumentadas. Los cristianos quieren que el partido reconozca la actividad que desempeñan muchos jóvenes en el voluntariado social: ONGs, trabajo con marginados o experiencias con seres desahuciados por la sociedad. También los cristianos tendrán algo que decir sobre el tema de las fronteras y emigrantes; el discurso cristiano sobre la paz y la reconciliación, algo podrá decir

---

<sup>25</sup> A principio de los años noventa Ramón Jáuregui asumió la Concejalía de Trabajo del Gobierno Vasco. Al tratar de buscar cooperación con la sociedad civil descubrió un mundo cristiano tan activo y comprometido que le asombró cómo el partido podía permanecer de espaldas a esta realidad. Animó a varios cristianos a que promovieran desde la militancia partidaria ese diálogo público entre mundo cristiano y socialista para mejorar las políticas y la cultura política. En esa iniciativa tuvo un liderazgo muy activo Carlos García de Andoín.

también sobre las guerras en las que nos involucran y sobre la violencia del País Vasco.

Por su parte, el PSOE ha de abrir puertas hacia lo cristiano como hecho público y como tradición político-cultural. Existe el convencimiento de que, en la tradición cristiana existe un potencial liberador que puede ser muy útil para quienes están trabajando en la renovación del Partido desde muchos puntos de vista. Destacados líderes socialistas como J. Delors, A. Schaff, T. Blair o A. Guterres han señalado al cristianismo como una de las fuentes de renovación y potenciación de la cultura y práctica política en nuestras democracias. Principalmente, por sus claves de trascendencia, su servicio a los más pobres y su sentido radicalmente fraterno de la Justicia, el sentido de plena dignidad del hombre, la universalidad, la unidad entre liberación personal y social, el sentido de comunidad y de Historia, la esperanza hacia otros horizontes, etc. Con razón dice el teólogo Metz que no hay una sola causa del hombre que el cristiano no haya perseguido.

El discurso teórico de la convergencia de los valores entre cristianos y socialismo no siempre produce los frutos en las políticas prácticas de los partidos socialistas. La colaboración entre cristianos y socialistas cuenta con una larga tradición en otros países de Europa; de hecho, no hay ya ningún partido socialista en Europa que no tenga en cuenta la dimensión pública de la religión. Dentro del socialismo hay una amplia pluralidad de tendencias, y resulta difícil conciliar una política social común. Los nuevos cristianos socialistas tienen que convivir con laicistas excluyentes, feministas, ecologistas, homosexuales y de otras corrientes progresistas.

Sabemos que existe una larga tradición de diálogo entre cristianismo y marxismo y que Bloch promovió y participó activamente en muchos encuentros y reuniones donde se analizaron las cuestiones latentes en una sociedad cambiante. Recuperar esa vieja tradición es una buena iniciativa para trabajar juntos en una tarea de construir una sociedad más justa y más libre, una sociedad donde la justicia y libertad, solidaridad e igualdad sean los objetivos prioritarios.

## **5. La responsabilidad ambiental**

La obra de Bloch, como las grandes obras, no se agotan en el tiempo en que fueron escritas y, aunque hayan cambiado las condiciones en que fueron gestadas,



siguen permaneciendo vigentes cuando su autor ha sabido reflejar aspectos perdurables. Y es que, si queremos defender el futuro de nuestro entorno, no podemos dejar de lado la reflexión que hizo el autor de *El principio esperanza* sobre la naturaleza, y, en concreto, su noción de un «sujeto de la naturaleza». En el capítulo 37 de su obra fundamental, titulado «Voluntad y naturaleza. Las utopías técnicas», parece indicarnos que hay un sujeto humano y un sujeto de la naturaleza, y que ambos están llamados a convivir y a prestarse ayuda mutuamente a través de una técnica colaboradora con la naturaleza más que destructora de la misma. Bloch, utilizando un lenguaje poético, afirma: «La naturaleza no es nada pasajero, sino un solar todavía no desescombrado, el material de construcción, aún no existente adecuadamente, para la morada humana aún no existente adecuadamente». Como ya conocemos, la cosmología blochiana se inspira en la filosofía romántica de la naturaleza de Schelling, la cual contempla la hipótesis de un sujeto de la naturaleza, *natura naturans* dinámica y productiva, contrapuesta a la naturaleza creada, *natura naturata*. Bloch, místico a lo Goethe, aspira a una comunicación recíproca entre el hombre y la naturaleza, fundamentada en la vinculación simpática entre ambos<sup>26</sup>. En este sentido, entronca con la visión marxiana de la relación del hombre con la naturaleza y reivindica la transformación utópica de la sociedad en el sentido de que le permita construir el verdadero humanismo, identificado con el verdadero naturalismo, en aras de conseguir un auténtico *comunismo*. Bloch es sustancialmente fiel a la visión marxiana de la relación de la historia humana e historia natural y aunque la historia es la base de la actividad humana, siente el deber de descubrir la naturaleza como «casa del ser humano», protegerla para que de esta manera sea su *regnum hominis*, pues: «la morada humana no se halla sólo en la historia, sino, sobre todo, también sobre la base de un sujeto de la naturaleza mediado y sobre el solar de la naturaleza»<sup>27</sup>. Este proceso, según Bloch, no debe alterar el curso propio del acontecer natural. Ahora bien, estos mandatos –el de humanizar la naturaleza y el de respetar el modo de ser de

---

<sup>26</sup> La actitud de «cooperación» con la naturaleza supone la aceptación de una responsabilidad, a saber: la función de la especie humana implica no sólo acompañar a aquello que nace y se desarrolla, sino también ayudando y facilitando su desarrollo para que pueda alcanzar el ciclo completo. Bloch refuerza la tradición de cooperación mediante una tomada de Paracelso: «la naturaleza no alumbra nada que haya sido acabado en su seno, sino que es el hombre quien tiene que acabarlo y este acabamiento se llama alquimia».

<sup>27</sup> PE II, p. 264.

ese mundo no humano- pueden entrar en colisión conforme vaya cambiando nuestra imagen de la naturaleza en cada momento histórico.

Bloch va a mantener una actitud crítica frente a la concepción burguesa del cosmos, que ha derivado en una explotación sin límites de los recursos naturales disponibles, privando a las generaciones futuras de su uso y disfrute.

La técnica actual es producto de un sistema de producción capitalista, según el cual el hombre se comporta frente a la naturaleza como el señor frente al esclavo. La relación es de dominio y explotación, y no de amistad y colaboración<sup>28</sup>. A ella se opone una técnica nueva, posible en el socialismo, según la cual la producción socialmente necesaria, pudiera organizarse en armonía con las necesidades y las inclinaciones instintivas de los hombres<sup>29</sup>.

La técnica moderna es un instrumento eficaz del que el hombre se sirve para aumentar la producción de sus cultivos y conseguir así una mayor acumulación de riqueza. El substrato creador de la naturaleza –*natura naturans*- perdería su condición de sujeto y quedaría relegado al de pura mercancía. Dentro del sistema de producción capitalista-burgués, la relación con la naturaleza concluye en el momento en que el capitalista vende su mercancía obteniendo su ganancia a costa del trabajador y de la naturaleza. Bloch, recogiendo la tradicional crítica marxista, nos muestra cómo la acumulación de riqueza tiene su raíz en la sobreexplotación del trabajo humano, pero también en la explotación de la naturaleza, integrando entonces la crítica ecologista<sup>30</sup>. Nos parece que esta «ampliación» de la crítica marxista es un avance hacia una mirada más integradora y, por lo tanto, más acorde con la realidad. Sin embargo, a nuestro juicio, resulta aún unidimensional para dar cuenta de la magnitud del desafío de preservar la vida en la Tierra.

En realidad, los sistemas basados en el dominio y explotación de la naturaleza son producto del mundo burgués, en el que dominan los intereses particulares por encima del bien general. La demanda derivada del desarrollo industrial y del consumismo capitalista ha tenido consecuencias desastrosas para aquellos países

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 269. Bloch no cree que bajo relaciones capitalistas de producción y consumo se llegue al desarrollo de una técnica de alianza, lo cual supondría un encuentro con la *natura naturans*.

<sup>29</sup> H. Marcuse, *El final de la utopía*, Barcelona, 1986, p. 17.

<sup>30</sup> En una relación de colaboración entre el ser humano y la naturaleza, éste planta, riega y cuida de la naturaleza. Por lo que, según la tesis de Benjamin, «lejos de explotar la naturaleza, está en condiciones de aliviarla de las criaturas que duermen latentes en su regazo», cf. W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Madrid, 1973, p. 185.

subdesarrollados que cuentan con materias primas de gran valor tecnológico o estratégico. En esos países, más que procesos productivos, se desarrollan procesos «extractivos» de la riqueza natural. Se extraen minerales, se explotan recursos naturales del subsuelo o bien se talan grandes extensiones de masa forestal rompiendo el equilibrio «orgánico» de la naturaleza. Mientras esos recursos naturales son explotados por empresas extranjeras, lo que estas compañías pagan a los gobiernos de esos países no se distribuye adecuadamente, por lo que amplios sectores de la sociedad seguirán sumidos en la pobreza. Por otro lado, la escasa legislación existente en materia de protección ambiental permite que no se restituya el daño causado sobre la naturaleza.

Hemos de considerar que nuestro planeta reúne las condiciones adecuadas de habitabilidad para la existencia de seres vivientes. Además, siempre que se respeten los medios naturales, el ser humano tiene todavía vía libre para intervenir sobre el entorno. Dicha libertad estaría legitimada por el antropocentrismo de Bloch, esto es, por la idea de que el sujeto humano, en cuanto que es un ser responsable, es el único que tiene capacidad para liberar el mundo. Si generalmente la intervención del hombre sobre el ambiente ha sido benéfica y enriquecedora para el mismo y para nosotros, sin embargo no siempre fue así; en muchas ocasiones encontramos razones para no intervenir. Es decir, una intervención no adecuada o no suficientemente valorada puede ser destructiva. El mandato de la «producción» como categoría central en Bloch nos llevaría a considerar la naturaleza como una suerte de fábrica todavía no puesta en funcionamiento para la raza humana, aunque designada a serlo. Bloch presupone esta «imagen productiva de la naturaleza» y ello, junto a su condición de existencia para el ser humano, obliga a extraer del mundo natural los tesoros escondidos. Ahora bien, ¿bajo qué paradigma científico habremos de hacer esto si no es el mecanicista el adecuado? Y además, ¿cómo evitamos en este nuevo paradigma consecuencias perjudiciales derivadas de la aplicación de la técnica?

La técnica constituye el instrumento adecuado que posee el ser humano, como cooperador necesario, para adaptarse al medio. Aquí conviene recordar que Bloch no se opone a la técnica, sino a la modalidad capitalista-burguesa de la misma. Es evidente que el ser humano necesita de la técnica para el progreso, y en ese caso la técnica se concibe como fenómeno social. El científico dispone de materiales y conoce los principios físicos o biológicos que regulan ciertos fenómenos, pero, para que los

procesos tengan lugar bajo condiciones de mayor control posible, necesita medios técnicos que ayuden a obtener resultados que satisfagan necesidades o deseos humanos. Por ejemplo, la genética y la ecología estudian ciertos fenómenos que el científico puede dirigir hacia una agricultura basada en especies transgénicas o hacia una agricultura orgánica tradicional.

Bloch aspira al advenimiento de una nueva sociedad «ya no capitalista», cuidadosa con el medio natural en la medida en que la utopía de la técnica mediada y reconciliada con el entorno se realice lo antes posible. Sin embargo, en esa sociedad avizorada por Bloch no aparece una oposición al desarrollo de la energía atómica. A pesar de que cuando nuestro filósofo escribió sobre estos temas, los conocimientos de la física nuclear todavía estaban poco desarrollados, él saluda a la tecnología nuclear como dispositivo utópico capaz de reemplazar millones de horas de extenuante trabajo, identificando, de una u otra manera, la expansión de las capacidades humanas con la expansión de la naturaleza, en tanto que destinada a desarrollar sus dones por obra del ser humano, perfeccionando así la naturaleza como ordena la perspectiva de cooperación señalada por nuestro autor.

En las sociedades desarrolladas no todo «está permitido». La mayoría de los Estados de los países más avanzados establecen leyes relativas a la responsabilidad por los daños derivados de actividades que resultan peligrosas para el medio ambiente. La responsabilidad ambiental no sólo se aplica cuando se producen daños a la salud humana, sino también sobre los daños causados a otras especies, a la naturaleza en su conjunto, es decir, daños a la biodiversidad y contaminación de lugares. El tipo de responsabilidad se ajustará según el tipo de actividad que desarrolle. Por ejemplo, la responsabilidad ambiental de las empresas petroleras es grande, debido a la contaminación del mar y las playas, provocados por derrames. También se contemplan los daños causados al medio ambiente derivados de actividades no peligrosas. Por ejemplo, los proyectos desarrollados para la construcción de nuevas infraestructuras, como autopistas, ferrocarriles, etc., van acompañados de los correspondientes estudios sobre impacto medioambiental de la obra. Las empresas adjudicatarias, además de comprometerse a restaurar el impacto ambiental provocado por movimiento de tierras, tala de árboles, desvío de cauces naturales, etc., deberán hacer frente a un Fondo de Garantía, para que al final no sea el Estado, y en definitiva los ciudadanos, los que

tengan que asumir la reparación de los daños ambientales. Existe por tanto un «principio de responsabilidad» de gran importancia en ecología y derecho natural<sup>31</sup>.

## **6. Contribución de la filosofía de la esperanza de Bloch al diálogo con la teología.**

El filósofo Ernst Bloch ofrece la singularidad de haber repensado el marxismo a través de la permanente herencia religiosa, derivada de su origen judío y enriquecida con una amplia formación en la teología cristiana y en la antropología mitológica de las religiones antiguas. De ahí surge una filosofía en que el carácter mesiánico, ya existente en el pensamiento de Marx, ha sido fuertemente resaltado y transferido a un primer plano. Su mesianismo, centrado en la teoría de la esperanza, enseña a mirar más allá del presente, hacia una trascendencia escatológica en un futuro que es imaginado y soñado como utopía.

Tal utopía mesiánica es presentada, asimismo, como factor de progreso. Bloch ha delineado una visión del mundo y de la historia en que la dialéctica del progreso es hecha posible y mantenida viva justamente desde una permanente aspiración escatológica. Esta aspiración utópica le ha llevado a analizar la espiritualidad del hombre, así como su ansia de inmortalidad.

Pero esta aspiración o conciencia religiosa del hombre ha sido tergiversada y totalmente desnaturalizada en su filosofía de la religión, pues Bloch se ha empeñado en reducir la religión a un humanismo ateo. Sin embargo, su ateísmo no es un ateísmo simple y vulgar, sino un ateísmo positivo capaz de apropiarse de los contenidos utópicos y escatológicos de la esperanza presentes en la religión. Nuestro filósofo ha sustituido la inquietud por la esperanza y, en definitiva, por la libertad, que es el valor más estimado de toda aspiración humana. Frente a una universal resignación ante los poderes fácticos y los «hechos consumados», el autor de *El principio esperanza* ha sabido tejer un pensamiento libre, capaz de superar toda temporalidad reductora de la

---

<sup>31</sup> Si bien la legislación en materia de protección del medio ambiente estaba aún lejos de desarrollarse en vida de Bloch, sí habla de la destrucción del paisaje producido por la máquina y en definitiva por el hombre. De la especulación urbanística encaminada a la recalificación de terrenos para conseguir cambios de su uso original; la transformación de un suelo rústico en urbanizable por intereses sociales o particulares o bien, como dice el autor «la destrucción de las siluetas urbanísticas fantásticas... para ser sustituido por el árido y deshumanizado 'paisaje industrial'», cf. PE II, pp. 262-263, pp. 265-266. Un autor posterior a Bloch, propone un imperativo que, siguiendo formalmente el imperativo categórico kantiano, ordena: «obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de la vida humana en la Tierra», cf. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética de la civilización tecnológica*, Barcelona, <sup>2</sup>2004.

historia. Su perspectiva teórica y su impulso reflexivo transmiten destellos de esperanza e impulsos de utopía para repensar nuestra condición humana y nuestra situación política-social con el fin de encaminarlas hacia nuevas metas de emancipación.

A pesar de sus posiciones ateas, Ernst Bloch ha inaugurado, con su filosofía de la esperanza, un espacio importante de diálogo con la teología, permitiendo una reinterpretación del mensaje cristiano, desde sus orígenes bíblicos, siguiendo el «hilo rojo» que atraviesa la Biblia en su totalidad, con su culminación en la predicación de Jesús de Nazaret. Resulta sorprendente cómo la teorización de la religión que hace Bloch no ha pasado desapercibida; su teoría religiosa y escatológica ha sido acogida con enorme entusiasmo y ha tenido una amplia influencia en los teólogos cristianos, primero protestantes y luego también y, en gran escala, entre los católicos. Por eso tiene razón H. Küng cuando afirma que «el Bloch que tomaba “la religión en herencia” ha venido a ser prácticamente un Bloch tomado “en herencia por la religión”»<sup>32</sup>. Esto significa que gracias a Bloch la religión ha recibido nuevos impulsos creadores y son muchos los teólogos que han repetido y repiten hasta la saciedad las fórmulas blochianas del «todavía-no», del presente en marcha hacia el futuro utópico, como tendencia al porvenir de la historia, etc. Son también muchos los teólogos que han aplicado y aplican las fórmulas blochianas a la escatología cristiana, viendo en esta escatología el núcleo más esencial del cristianismo y contemplando en la perspectiva de la esperanza el futuro característico de la Iglesia y del modo de existencia cristiana.

## **6.1 La herencia del pensamiento de Bloch**

¿Cómo es que los teólogos se acercan a Bloch? se preguntaba Jürgen Moltmann hace algo más de tres décadas, durante el coloquio con el filósofo de la esperanza, con ocasión de su noventa cumpleaños<sup>33</sup>. Y es que, ciertamente, Ernst Bloch es uno de los filósofos más importantes del siglo XX y su obra contiene elementos fundamentales para construir un futuro humano a la medida del hombre, abierto a la esperanza. Por lo tanto, el interés de los teólogos en recuperar lo más genuino de su pensamiento está completamente justificado. Pues, como afirma H.

---

<sup>32</sup> H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid <sup>5</sup>1980, p. 663.

<sup>33</sup> UE, p. 185.

Küng, el filósofo Ernst Bloch es para el teólogo un interlocutor sumamente fecundo<sup>34</sup>; quizá el pensamiento más creador de los filósofos contemporáneos. Nuestro filósofo ha mantenido como columna vertebral de toda su búsqueda e investigación el tema de la esperanza. En unos casos aparece como motor de la revolución, como sucede en su obra de juventud dedicada a Thomas Münzer, caudillo anabaptista que condujo a la rebeldía a los campesinos alemanes del siglo XVI. En otros, como sucede en su obra enciclopédica *El principio esperanza*, presenta al hombre como realidad posible aún no acabada, o bien como ser-en-posibilidad. Bloch nos enseña a mantener una permanente actitud de apertura al futuro, hacia lo todavía-no realizado. En una de sus últimas obras dedicada expresamente a los cristianos, *El ateísmo en el cristianismo*, afirma: «donde hay esperanza hay religión». Bloch, en efecto, ha convertido en «principio» a la esperanza, con lo cual ésta, sin perder su dimensión de futuro, actúa sobre la naturaleza humana dotándola de un sentido trascendente y absoluto. Asimismo, la fe en Dios como garante del futuro es principio y fundamento para la esperanza humana en la historia; por lo que la idea de Dios como garante del futuro y sentido trascendente de esperanza son los impulsos que ayudan al ser humano a realizar coherentemente su historia personal. Éstas son algunas de las razones por las que, a lo largo de los últimos años de vida del filósofo, teólogos contemporáneos, jóvenes y no tan jóvenes, provenientes de los más diversos países, acudían a visitar a Bloch y, tomando asiento frente a él, preguntaron y fueron preguntados. Y así, las conversaciones sobre su extensa experiencia personal y el conocimiento de los problemas contemporáneos fueron encontrando eco en cuantos acudieron a dialogar con él, y todos desandaron su camino con la esperanza acrecentada. Como ha reconocido Moltmann, en su compañía espiritual, incluso la teología comenzó a descubrir el origen bíblico de la conciencia escatológica. Los teólogos de la esperanza toman como base de su teología, la ontología blochiana del no-ser-todavía. Ahí descubren lo que consideran fundamental en el cristianismo: la escatología. O lo que es lo mismo, descubren en la filosofía de Bloch el mejor instrumento intelectual para la comprensión de la fe cristiana en clave escatológica.

Los teólogos alemanes J.B. Metz, W. Pannenberg y J. Moltmann han visto en Bloch un filósofo cuyos contenidos doctrinales pueden ser fecundos para el quehacer

---

<sup>34</sup> H. Küng, *¿Existe Dios?*, op. cit., p. 663.

teológico e inspirar una nueva teología. Tanto es así, que, además de conocer en profundidad el pensamiento blochiano, los referidos autores han elaborado sus construcciones teológicas apoyados en intuiciones fecundas de aquél<sup>35</sup>. Y lo mismo cabe decir de algunos teólogos de la liberación.

J.B. Metz no duda en reconocer que, siendo joven teólogo, su aproximación al filósofo de la esperanza generó en él un mayor espíritu reflexivo, por lo que está agradecido, y que los teólogos cristianos aprendieron de Bloch en oposición a él<sup>36</sup>. Metz se centra así en el problema de si realmente, como Bloch piensa, la esperanza sólo puede ser radical cuando se entiende de forma atea. Bajo el reto de Bloch, la teología apologética, es decir, la teología que trata de defender la fe cristiana contra el ateísmo, no es sino una oposición a la radicalidad de la esperanza. Pues bien, oponiéndose a la radicalidad de la esperanza, Metz trata de demostrar lo siguiente: la esperanza que, según Bloch, sólo puede ser radical cuando se entiende de forma atea, únicamente puede ser preservada de degenerar en una «ideología del vencedor», y, por tanto, de traicionar a las víctimas de este mundo, cuando es esperanza religiosa que está orientada a la redención<sup>37</sup>.

Frente a una esperanza atea, que reclama para sí misma la inocencia, y que descarga toda culpa en los otros según los casos, radicalizando así las hostilidades interhumanas, la esperanza de la fe se acredita en la fuerza para encarar nuestra culpa y nuestras faltas y para aceptar nuestra vida culpable en orden a un futuro más grande<sup>38</sup>. Precisamente porque los cristianos saben distinguir entre la esperanza fundamental, auténtica, acto de la existencia del ser personal, y otras comunes, diarias, que persiguen un fin intramundano, que aluden a esperar en algo que se nos debe comunicar desde fuera, están libres de las presiones ideológicas que normalmente reaparecen en cada situación social nueva.

Metz ha admirado a Ernst Bloch, entre otras cosas, por su «sabiduría apocalíptica», heredada directamente de las tradiciones judías, y que el cristianismo

---

<sup>35</sup> Los tres autores tienen conciencia refleja de haber asumido en sus construcciones teológicas la dinámica interna de la ontología blochiana. Dice, por ejemplo, Moltmann en el Prólogo de la tercera edición de su obra primeriza: “Como algunos lectores teólogos y no teólogos han echado de menos un enfrentamiento explícito con Ernst Bloch y con su obra *El principio esperanza...*, al cual debe mucho, evidentemente, la *Teología de la esperanza...*” (J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1989, p. 15).

<sup>36</sup> J.B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid, 1979, p. 178.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 139.



desafortunadamente no recibió; también reconoce en él otra herencia judía, y es su capacidad para narrar historias: Bloch, como los grandes narradores, toma lo que cuenta la experiencia y lo convierte de nuevo en experiencia propia de los que escuchan su historia. Se trata de un arte narrativo israelítico, que Bloch utiliza para poner de relieve el espíritu en lo banal y cotidiano, similar a la historia de los Chassidim, que transmitió Martin Buber. Así ve Metz la obra principal de Bloch, como una gran enciclopedia de relatos de esperanza<sup>39</sup>. El teólogo católico y discípulo de Karl Rahner, en su incipiente formulación de la «teología política» utiliza ya el lenguaje y terminología de Bloch en lo que se refiere al futuro<sup>40</sup>. Ya desde la primera etapa del desarrollo de la teología política ha resaltado el papel de ésta en cuanto elemento armonizador entre el concepto escatológico de transformación y el tipo de transformación tecnológico-teleológico, que pueda servir de modelo para los cambios sociales. Metz habla del futuro con el lenguaje de Bloch, pero matizando; de la memoria del pasado –dice– brota un saber del futuro que no es una vana anticipación; detrás de la libertad y la esperanza en el futuro hay una historia de sufrimiento humano que no puede ser olvidada, es la historia de los vencidos.

También el teólogo evangélico Wolfhart Pannenberg ha reconocido la inestimable tarea realizada por Ernst Bloch en la rehabilitación, para la filosofía, de una categoría fundamental: la esperanza. Además, no menos importante ha sido la aportación del pensamiento escatológico de Bloch, en orden a la elaboración de una nueva imagen de Dios, superadora del teísmo y del ateísmo, y acorde con la tradición bíblica, la única tradición desde la que es posible hablar de Dios<sup>41</sup>. A partir de Bloch se ha empezado a pensar en Dios con la categoría de futuro, horizonte humano que había sido olvidado en la teología<sup>42</sup>. Desde el Dios del éxodo, Dios de las promesas, el modo en que se experimenta a todo existente, es como referido al futuro, como orientado escatológicamente. Dice Pannenberg: «La proyección del ser en el futuro alcanzó su

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>40</sup> Cf. J.B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid, 1979, p. 178. También en su obra: *Teología del mundo*, Salamanca, 1970, principalmente en los capítulos: «Iglesia y mundo en el horizonte escatológico» y «Estudio complementario II».

<sup>41</sup> En un denso artículo titulado *El Dios de la esperanza*, publicado en 1965, con ocasión del octogésimo aniversario de E. Bloch, expone Pannenberg el núcleo del pensamiento escatológico de Bloch; cf. W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, 1976, pp. 197-210.

<sup>42</sup> Cf. W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, Salamanca, 1974, pp. 11-39, así como también *La pregunta sobre Dios*, artículo incluido en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, 1976, pp. 167-196.

punto culminante con la aparición de Jesús. La convicción de la proximidad del Reino supuso tal concentración en el futuro de Dios, que todo el pasado y el presente perdieron casi por completo su significado»<sup>43</sup>. Es consciente Pannenberg de que con la aparición de la teología cristiana, inficionada en su raíz por la filosofía griega, se malogra el giro escatológico de la concepción de Dios introducido por Jesús. Han tenido que pasar casi dos milenios para que, mediante el estudio crítico-literario del Nuevo Testamento, algunos investigadores, como Johannes Weiss, Albert Schweitzer, Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann y otros, además de establecer el método de la exégesis moderna, han puesto de manifiesto el sentido escatológico de los textos bíblicos. Bloch se enmarca dentro de esta tradición judeo-cristiana; conoce perfectamente la exégesis contemporánea y, mediante la ontología del todavía-no-ser, ha pretendido imprimir en la vida un sentido proléptico de signo escatológico. Bloch – dice Pannenberg – nos ha enseñado a comprender de nuevo la fuerza maravillosa de un futuro todavía abierto a la fuerza de la esperanza, apoyada en aquél, para la vida y el pensamiento del hombre y, además, para la singularidad ontológica de todo lo real. Bloch ha recuperado, también para la teología cristiana, el método de pensar escatológico de la tradición bíblica, como tema de la reflexión filosófica.

Pero ha sido el teólogo evangélico Jürgen Moltmann, su colega en la Universidad de Tubinga y creador de la «teología de la esperanza», quien de forma más clara y expresa ha reconocido la influencia de la filosofía blochiana en su vasta obra. La doctrina cristiana de la esperanza de Moltmann se ha inspirado directamente en *El principio esperanza* de Ernst Bloch, ya que toma a la esperanza como punto de partida y resumen de toda reflexión sobre el judeo-cristianismo. Como señala el teólogo, Bloch acepta los «principios objetivos de esperanza» de la Biblia sin creer en el Dios personal trascendente del judaísmo y de la cristiandad. Es una «esperanza sin fe» o un «humanismo sin Dios». No deja de ser significativo que sea la visión que tiene Bloch del hombre lo que proporciona el punto de contacto con la promesa bíblica del reino de Dios. El hombre, como tal, sobrepasa el presente y vive abierto hacia el futuro; esta apertura emana de una confianza inquebrantable en que habrá una nueva vida, o *novum ultimum*.

---

<sup>43</sup> W. Pannenberg., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, op. cit., p. 200.

El primer contacto de Moltmann con la obra de nuestro filósofo se produjo mediante la lectura de *El principio esperanza* durante las vacaciones de verano de 1959, en Tessin (Suiza). Tal y como confiesa el propio Moltmann, le apasionó de tal forma su lectura, que no se enteró de la belleza de los Alpes Lepontinos, que rodean por el norte el cantón suizo de Tesino, donde se encontraba Moltmann de vacaciones, aquel año. El teólogo de la esperanza había conocido por primera vez a Bloch en el invierno de aquel mismo año, después de una conferencia que el marxista de Leipzig había pronunciado en Wuppertal. Pocos meses después de ese encuentro, se publicó por primera vez en la RFA *El principio esperanza*.

La lectura de la obra principal de Bloch le dio pie para formular las siguientes preguntas: «¿Por qué la teología cristiana dejó pasar de largo este tema que, sin embargo, tendría que ser un tema propio? ¿Dónde ha quedado el primitivo espíritu cristiano de la esperanza en el cristianismo actual?»<sup>44</sup> A todas estas preguntas no retóricas, sino esenciales, intentó responder el teólogo evangélico con la publicación de su obra *Teología de la esperanza* (1964), donde se daban cita la teología bíblica, la teología del reino de Dios y la filosofía de la esperanza<sup>45</sup>. El teólogo había encontrado en la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch un nuevo dinamismo para poder expresar algunos de los grandes temas bíblicos: escatología, promesa y esperanza. Si bien Moltmann discrepa profundamente de la tesis central de Bloch, sin embargo, ha descubierto algunos elementos comunes que le permiten establecer un diálogo enriquecedor con el máximo representante del así llamado «marxismo esotérico».

Desde los inicios de la década de los sesenta del siglo XX, Moltmann no había cesado de aproximarse al pensamiento blochiano, explícita o implícitamente. Así, en un artículo publicado en 1966, expone Moltmann los puntos comunes que le han permitido mantener un diálogo con un humanismo escatológico que busca «un futuro sin Dios»<sup>46</sup>. Una vez establecidas las bases comunes para el diálogo, Moltmann valora, como novedad filosófica, el valor atribuido a la esperanza, en cuanto que permite al hombre la apertura al mundo y transformar lo que podría ser mera interioridad en «esperanza versada» (*docta spes*), abierta hacia un trabajo por el futuro histórico del

---

<sup>44</sup> J. Moltmann, *Conversión al futuro*, Barcelona-Madrid, 1974, p. 20; cf. *Experiencias de Dios*, Salamanca, 1983, p. 25.

<sup>45</sup> De estas hebras sueltas –nos dice el teólogo, utilizando un símil muy audaz– le salieron «los patrones para un tapiz en el que ajustaba todo». *Ibid.*, p. 10.

<sup>46</sup> J. Moltmann, «¿Esperanza sin fe? en torno a un humanismo escatológico», *Concilium*, 16 (1966), pp. 208-223.

mundo y del hombre. La esperanza, dice Ernst Bloch, puede sufrir desengaños, pero no puede ser aniquilada; de lo contrario, no sería esperanza. La esperanza es, pues, capaz de sufrir una decepción, pero puede resarcirse de sus fracasos históricos en virtud de su propio carácter de fluctuación y de indecisión, que prosigue dentro del mismo proceso del mundo. Es capaz de frustración, pero jamás se agota.

Los tres autores tienen conciencia refleja de haber asumido, en sus construcciones teológicas, la dinámica interna de la ontología blochiana<sup>47</sup>. Dice, por ejemplo, Moltmann en el Prólogo de la tercera edición de su obra primeriza: «Como algunos lectores teólogos y no teólogos habían echado de menos una confrontación entre el autor de la Teología de la esperanza y los grandes principios filosóficos blochianos, Moltmann también se ha enfrentado al pensamiento de Ernst Bloch y ha mantenido un diálogo crítico con él»<sup>48</sup>. Sin embargo, su encuentro con Bloch, al que en alguna ocasión llega a llamar el «ateo por amor de Dios», le ha permitido mantener un fructífero diálogo entre cristianismo y marxismo. Además, cuando se insiste en la excesiva influencia de Bloch sobre él, reconoce, de buen grado, la deuda que tiene con el filósofo, pero con el mismo tono recuerda, asimismo, la deuda contraída con sus primeros profesores de la Universidad de Göttingen: Hans Joachim Iwand, Ernst Wolf, Otto Weber, Arnold A. von Ruler, Gerhard von Rad y Ernst Käsemann, cuyas influencias fueron decisivas en su formación. En cualquier caso, Moltmann no se ha dejado llevar fácilmente por los planteamientos futuristas de la esperanza blochiana, aunque sí que es cierto que se ha aprovechado de sus categorías y conceptos para expresar de forma coherente el núcleo esencial de la escatología cristiana. Términos como: «posibilidad», «novum», «no-ser-todavía», «futuro», Dios entendido no «por

---

<sup>47</sup> Harvey Cox en su respuesta al «Debate sobre la Ciudad Secular», afirma: «Estoy ahora siguiendo las huellas, tal vez desandando el camino de dos vagabundos en la periferia de la teología, Pierre Teilhard de Chardin y Ernst Bloch... Aunque tienen muchas diferencias, ambos Teilhard y Bloch, tratan de la trascendencia en términos de la pasión ejercida por el futuro sobre el presente. Ambos ven que este futuro es la clave del ser del hombre, y reconocen que un futuro auténticamente abierto sólo es posible donde haya una 'criatura' que pueda orientarse hacia el futuro y relacionarse con la realidad según esta orientación- en resumen, 'una criatura que puede tener esperanza'». H. Cox ha considerado *El principio esperanza* de Bloch como la réplica adecuada a otro libro fundamental del pensamiento del siglo XX: *Ser y tiempo* de M. Heidegger. La base para este juicio de Cox es que la visión del hombre de Heidegger lo encierra en una finitud cuyo núcleo es la ansiedad y cuya frontera es la muerte (ser para la muerte), mientras que Bloch ve la esperanza como el corazón de la existencia, tendente hacia un futuro que impere las limitaciones del presente, hacia una todavía-no-poseída-patria»; cf. H. Cox, *The Secular City Debate*, (ed.) por Daniel Callahan, New York, 1966, pp. 197-200.

<sup>48</sup> TE, p. 15.

encima de nosotros», ni «en nosotros», sino «delante de nosotros», aparecen constantemente en la teología moltmaniana de la esperanza.

En resumen: los teólogos que se han acercado a la obra de Bloch han descubierto que sus categorías de esperanza y futuro corresponden a la imagen bíblica del hombre, como un ser cuya existencia se mueve entre la promesa y su cumplimiento. La dirección del vector, en la concepción bíblica de la realidad histórica, está siempre apuntando hacia el futuro. La tremenda insistencia en recordar el pasado se debe precisamente al hecho de que contiene las promesas que sostienen nuestras esperanzas de futuro. La filosofía de la esperanza de Bloch viene a ser la confirmación secular de que la escatología bíblica trata de lo central de la existencia humana; Bloch siente pasión por el futuro; pero hay futuro si hay pasado, y aquí juega un papel principal la esperanza. La esperanza nos ayuda a vivir conscientemente el presente, pero también contribuye a conectar con el pasado, y, sobre todo, nos conduce hacia un futuro todavía no realizado.

## 6.2 Antropología de la esperanza, promesa y escatología

Durante largo tiempo, la atención a la esperanza ha oscilado entre diferentes extremos: unas veces ha estado asociada al temor, otras se ha asociado a la huída de un mundo que hace padecer, también a la insatisfacción del momento presente, otras, en fin, al autoengaño de la mala fe. Últimamente la esperanza ha despertado nuevas implicaciones. Tanto Moltmann como Bloch coinciden en señalar que la esperanza no depende únicamente de la disposición anímica del hombre, por lo que no es posible describirla exclusivamente desde el punto de vista de la psicología<sup>49</sup>. La esperanza blochiana tiene una base antropológica que nuestro autor defiende en confrontación abierta con un clásico, Freud. Para Bloch la esperanza no es sinónimo de seguridad, pero, si se carece de toda esperanza, no es posible acción alguna<sup>50</sup>. La esperanza es el motor de la actividad progresiva de la historia. Una humanidad sin esperanza es una humanidad alienada y condenada a ser embaucada por los pragmáticos de turno. En la

---

<sup>49</sup> Laín Entralgo, dice que la espera se proyecta hacia objetos concretos al alcance de mis fuerzas, ni necesarios ni imprescindibles para mi vida y suerte, y cuya frustración no sobrepasa los sinsabores de un disgusto momentáneo. La esperanza, en cambio, apunta a un bien arduo, difícil de precisar y definir, pero al mismo tiempo, irrenunciable para mi felicidad y destino. Su pérdida conduce a la desesperación; cf. P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, Madrid, <sup>2</sup>1984.

<sup>50</sup> AA.VV., *Enst Bloch Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag*, Frankfurt am Main, 1975; citado por J. A. Gimbernat, *op. cit.*, p. 63.

esperanza se condensan todos los elementos de la teoría, la práctica y la antropología del sistema de Bloch<sup>51</sup>. Para Moltmann la esperanza es «el más importante constitutivo de la existencia humana»<sup>52</sup>. El teólogo alemán se aproxima a la esperanza desde la categoría de posibilidad, en cuanto categoría de la praxis humana orientada a un futuro, el *novum*, novedad en la que se adelanta el contenido final de la historia<sup>53</sup>. La esperanza de la que nos habla Moltmann no se refiere a una utopía ajena a este mundo, ni a un paraíso situado exclusivamente en el más allá. Se trata de una esperanza para esta historia, porque precisamente es una posibilidad de la misma, ya anclada en el presente. La esperanza se refiere de manera realista a este mundo, y lo que él puede llegar a ser, según las promesas de Dios<sup>54</sup>.

Para Ernst Bloch, la clave de la existencia humana está en las esperanzas que tiene el hombre acerca del futuro de la humanidad y del mundo. El hombre tiene conciencia de que su vida está orientada hacia su *éschaton*. Hasta ahora, el hombre conocía su condición de *homo viator*, expresión derivada de la tradicional concepción de la vida terrena como existencia *in via*; «vive primariamente todo el hombre aspirando hacia lo porvenir», dice la sentencia fundamental de la antropología blochiana.

Cuando Bloch se acerca a la Biblia descubre que en la tradición judía existía también una conciencia acerca de la orientación humana hacia el futuro. Él dice: «el hombre debe a la Biblia su conciencia escatológica». Esta sentencia de Bloch, un judío marxista y ateo, le causó gran impresión a Moltmann; y es que Bloch no toma su concepción de la historia de las visiones generales de la misma que aparecen en el marxismo oficial, de corte soviético, sino que piensa la historia a partir de la categoría filosófica de «posibilidad». Esta es, seguramente, una de esas «hebras» fundamentales a las que se refiere el teólogo de la esperanza, que le permitieron elaborar una nueva teología a partir de *El principio esperanza*. Como el teólogo trata de aclarar, la vida y la realidad del hombre no deben ser concebidas «sólo» mediante categorías metafísicas y formas de pensar derivadas del *logos* helénico, esto es, por la vía del conocimiento de la realidad que está siempre ahí presente, de «lo que está siendo». En la ontología griega la realidad está abierta; no tiene verdadero futuro; no hay necesidad de

---

<sup>51</sup> J.A. Gimbernat, *op. cit.*, p. 62.

<sup>52</sup> EE, p. 33.

<sup>53</sup> PE I, pp. 187 y ss.

<sup>54</sup> TE, p. 21.

esperanza; la realidad como historia está siempre inacabada, abriéndose hacia un futuro real de novedades que nunca antes han ocurrido. De modo que, si operamos con el concepto griego de *logos*, no podemos tener escatología, ya que el futuro de la esperanza no es la proyección del pasado ni la recurrencia del presente. La vida y la realidad del hombre hay que entenderlas también, y fundamentalmente, mediante categorías y métodos correspondientes a la «promesa» bíblica, es decir, por la vía del conocimiento del cosmos y del ser humano, según lo que «puede ser» (potencia) y «está llegando a ser» (posibilidad). Desde la categoría de posibilidad, la historia aparece como un proceso abierto a la novedad de lo que no estaba predeterminado desde el principio de los tiempos. En definitiva, el lenguaje propio de la escatología cristiana no es el *logos* griego, sino la «promesa», tal como la han forjado el lenguaje, la esperanza y las experiencias de Israel. Israel encontró la verdad de Dios no en el *logos* de la epifanía del presente eterno, sino en la palabra de la promesa, palabra que fundamenta la esperanza. La escatología cristiana arranca de una determinada realidad histórica y enuncia el futuro de ésta.

Para poder comprender el mensaje escatológico se necesita, pues, conocer lo que significa «promesa» en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, y para entender cómo, en un sentido más amplio, se experimenta a Dios, a la verdad, a la historia y al ser humano, desde la promesa. Se necesita además prestar atención a las constantes polémicas que la fe de Israel -fundada en la promesa- mantuvo en todos los campos de la vida con las religiones de epifanía del mundo que le rodeaba, polémica en las cuales se puso de manifiesto su propia verdad. Estas polémicas impregnan también el Nuevo Testamento, sobre todo allí donde el cristianismo tropezó con el espíritu griego.

La escatología cristiana, expresada con el lenguaje de la promesa, será entonces la clave esencial para liberar la verdad cristiana. Pero siempre ha sido la pérdida de la escatología la condición de posibilidad de que la cristiandad se acomodase a sí misma. De igual manera que, en el pensamiento teológico, la inserción del cristianismo en el espíritu griego oscureció el saber cuál era el Dios de quien se hablaba propiamente, así el cristianismo recogió, en su figura social, la herencia de la religión estatal antigua. Se instaló como corona de la sociedad, y como su centro salvador, perdiendo su carisma de instancia crítica de una sociedad aburguesada. Esta amenaza ha estado presente a lo largo de la historia.

La primera generación de cristianos estaba animada por la esperanza del Reino; la segunda oleada de la cristiandad construyó la Iglesia como un instrumento provisional mientras esperaba la llegada del Reino; las generaciones posteriores identificaron ambas cosas. La tarea de hoy consiste en reactivar la esperanza cristiana apuntando al reino de Dios, cuyas imágenes bíblicas han sido emborronadas durante la historia de la cristiandad.

### **6.3 Religiones «de promesa» y religiones «de epifanía»**

Moltmann se basa en las religiones de los pueblos que aparecen en la Biblia para fundamentar la esperanza y hacer de ésta su principio teológico. Siguiendo la tradición bíblica, distingue dos tipos de religiones: la originaria de los pueblos nómadas y ganaderos o religión del éxodo y la religión de los pueblos sedentarios y agricultores o religión de epifanía. Cada una de estas religiones vive su fe en Dios de forma diferente: los primeros la interpretan como esperanza en un futuro, ven a Dios como un «Dios que se revelará»; los segundos, la viven como vida de un presente cumplido, ven a Dios como el poder supremo que gobierna la lluvia y la sequía, el curso de las estaciones y la alternancia de las cosechas. Adoran, pues, a un «Dios que se está revelando», un Dios epifánico. Según Moltmann, ha sido V. Maag el que, siguiendo entre otros a M. Buber, ha mostrado con mayor claridad las semejanzas y diferencias entre dos tensiones conflictivas. V. Maag observa en el Israel palestinese un choque entre elementos cinético-vectoriales de la vieja religión de los nómadas con los elementos estáticos de la religión de los pueblos sedentarios cananeos<sup>55</sup>. La descripción que nos ofrece Maag es suficiente para poder apreciar la tensión que existía entre ambas religiones, la de los nómadas y la de los pueblos agrarios. Y sin embargo, la razón de que en medio de tanta tensión Israel no abandonará su fe en la promesa tras su paso de la vida nómada a la sedentaria en Canaán, radica, según Moltmann, en que las tribus israelitas siguieron viviendo de la experiencia del Dios

---

<sup>55</sup> «La religión de los nómadas es religión de la promesa. El nómada no vive inserto en el ciclo de la siembra y la cosecha, sino en el mundo de la migración. Este Dios de los nómadas, que es un Dios que inspira, guía y protege a sus fieles, se diferencia de forma básica, en distintos aspectos, de los dioses de los pueblos agrarios. Los dioses de los pueblos agrarios son dioses vinculados a un lugar. El Dios transmigrador de los nómadas, en cambio, no está atado a ningún territorio ni a ningún lugar. Peregrina con los nómadas, está siempre en camino», V. Maag, *Malkût Jhwh*: V.T. supl. VII (1960), pp. 140 y 139.; cf. TE, p. 125.



transmigrador de la promesa. Los cultos epifánicos, santificadores de la tierra, la vida y la agricultura fueron absorbidos por la confianza depositada en la promesa, y las manifestaciones de Yahvé se asociaron directamente con las palabras divinas de la promesa, y al futuro anunciado todavía no real a que ésta remite<sup>56</sup>.

Como consecuencia del choque producido entre el pueblo del éxodo y los pueblos agrarios, se produjo un sincretismo entre la religiosidad nómada y la religiosidad de los pueblos agrarios. El resultado más inmediato fue la modificación radical en el concepto de revelación de las religiones de epifanía. La revelación bíblica, lejos de sancionar el presente, abre el camino hacia el futuro prometido. A diferencia de los cultos míticos y mágicos de la religión de epifanía, que son anti-históricos y vinculan al hombre con sus orígenes, el culto al Dios de la promesa ejerce un efecto historificador. Israel sometió a una profunda historificación las festividades cíclicas anuales propias de las religiones naturales. Bajo el signo de la promesa, la realidad no es experimentada como un cosmos divinamente estabilizado, sino como historia que avanza hacia horizontes nuevos, no contemplados todavía. Siguiendo al escriturista G. von Rad, y la moderna teología veterotestamentaria, Moltmann se esfuerza por mostrar que la característica bíblica no es la revolución sino la promesa. Su conclusión es que el Dios bíblico «se revela en el modo de la promesa y en la historia de la promesa»<sup>57</sup>. De tal forma esto es así, que la religión de los israelitas es una «religión de promesa», en contraposición a los pueblos vecinos que son todas «religiones de revelación» o como prefiere Moltmann «religiones de epifanía». La diferencia esencial se da aquí, por ello, no entre los llamados dioses naturales y un Dios de revelación, sino entre el *Dios de la promesa* y los dioses de *epifanía*.

---

<sup>56</sup> Cf. R. Rendtorff, «Las concepciones de la revelación en el antiguo Israel», en AA.VV., *La revelación como historia*, Salamanca, 1977, pp. 29-54.

<sup>57</sup> TE, p. 52. Los israelitas adoran a un Dios ocasionalmente epifánico. En el Sinaí «El ángel de Yahavé se le apareció en forma de llama de fuego, en medio de una zarza» (Ex. 3, 2). En Gn 12, 6 s, se nos dice que Abrahán vino hasta el lugar sagrado de Siquen, hasta la encina de Moré. «Yahavé se le apareció a Abrahán y le dijo: A tu descendencia le he de dar esta tierra. Entonces él edificó allí un altar a Yahvé que se había aparecido». En Gn 26, 24s se nos narra la aparición a Isaac en Beršeba. De allí subió a Ber Berreaba. Yahvé se le apareció aquella noche y dijo: «Yo soy el Dios de tu padre Abrahán. No temas, porque yo estoy contigo». En Gn 22 se nos narra el terrible mandato de Yahavé a Abrahán —el sacrificio de Isaac— «Llegados al lugar que le había dicho Dios, construyó allí Abrahán el altar» (Gn 22,9). El esquema es el mismo: la divinidad aparece, y como reacción a ello el hombre construye un altar a quien le ha hecho partícipe de la aparición. Dios es el Dios que se revela.

La diferencia –dice Moltmann- no consiste, pues, en la afirmación de una «revelación» divina en general, sino en las diversas ideas y modos de hablar acerca del revelar y mostrarse la divinidad. Este hecho tendrá influencia en la teología.

Basándose en la distinción entre la religión de esperanza en la persona y las religiones de epifanía, el teólogo de la esperanza se muestra especialmente crítico con las concepciones de revelación de K. Barth y R. Bultmann, especialmente, por creer que no mantienen la peculiaridad judeo-cristiana, y, en el fondo, son víctimas del mundo de revelación griego. Ambos, según él, interpretan la revelación como autorrevelación de sí mismo hecha por Dios. En el caso de Barth la revelación de sí mismo se halla formulada dentro del ámbito de una «escatología trascendental», es decir, una escatología suprahistórica, del *éschaton* final. Se trata –según Moltmann- de una teología que sigue el modelo kantiano: «No puede haber un saber intelectual de las ‘cosas últimas’, porque estos objetos... se encuentran absolutamente fuera de nuestro campo de visión»<sup>58</sup>.

Para Moltmann ha sido esta visión trascendentalista de la escatología la que ha impedido que las dimensiones escatológicas pudieran triunfar en la dogmática<sup>59</sup>. Por eso, propone como tarea para la teología cristiana superar esta concepción de la escatología, con el fin de establecer una teoría teológica que sea coherente con la concepción histórico-salvífica de la historia, según la cual a la escatología le concierne sencillamente la historia final y conclusiva.

En el caso de Bultmann, la revelación de Dios se presenta como un acontecimiento que afecta a la existencia propia de cada uno. La vinculación de la revelación con la existencia humana le permite trasladar la revelación de Dios desde el pasado hasta el presente existencial de cada hombre. Este método se inspira en la frase de Wilhelm Herrmann: «De Dios no podemos decir cómo es en sí, sino sólo como se porta con nosotros». Su versión de la escatología supone una variación con respecto a la escatología de K. Barth. Se trata de la subjetividad trascendental del hombre, que deja escaso margen para preguntarse por el futuro de la historia<sup>60</sup>.

Únicamente un cambio en la concepción de la revelación puede hacer justicia a la religión del éxodo y a la dimensión apocalíptica cristiana primitiva. La teología

---

<sup>58</sup> TE, p. 57, nota 13.

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 51-74.

cristiana de la esperanza habla de Dios *históricamente*. Habla del «Dios de Abrahán, Isaac y Jacob», y habla del «Padre de Jesucristo». La teología cristiana habla del «Dios del éxodo», y del Dios que resucitó a Jesucristo de entre los muertos». Pero, al mismo tiempo, la teología cristiana habla de la historia *escatológicamente*. Es una historia de la esperanza de Dios que se ha de cumplir en un futuro y fin de ésta. Siguiendo a Bloch, el teólogo de la esperanza indica que el Dios que se revela a la humanidad es el Dios del éxodo, el Dios de la esperanza (Rm 15, 13); un Dios que tiene el futuro como modo de ser, la modalidad óntica, de Dios. Con la radicalidad que le caracteriza, rechaza el concepto apático de Dios de la metafísica griega, que penetró hondamente en la teología cristiana, y propone como modelo el Dios de la revelación judeocristiana, sofocado por el peso de las instituciones eclesiásticas. Moltmann nos invita a abandonar los antiguos axiomas filosóficos sobre la naturaleza de Dios:

Dios no es inmutable en el sentido de que no pueda abrirse en la libertad de su amor a la historia mudable del hombre y la creación; no es impasible en el sentido de que, en la libertad de su amor, no pueda abrirse al sufrimiento en la contradicción de los hombres y en la autodestrucción de la creación; no es perfecto en el sentido de que, en la libertad de su amor, quiera quedarse incompleto sin la humanidad y la creación que El ama<sup>61</sup>.

Por el contrario, nos hace ver que el Dios de la esperanza se hace patente en el «Dios que ha de venir», en el Dios que promete estar con su pueblo, «Yo estaré con vosotros». El Dios que prometió «estar presente» y lo *estuvo realmente*. Israel comprendió y experimentó su presencia y fidelidad, y para que esto no se olvidara jamás, lo convirtió en ley: «Yo soy el señor, tu Dios que te saqué de la esclavitud de Egipto. No tendrás otros dioses junto a mí»<sup>62</sup>.

Si nos atenemos al discurso bíblico sobre el Dios de la esperanza, deberemos comprender que el futuro es el modo de ser Dios entre nosotros. Dios, al igual que su reinado, está en camino, y únicamente como venidero, como futuro, está ya presente. Dios se adueña del presente gracias a la promesa y la esperanza. El Dios de la esperanza es, al mismo tiempo, el Dios de la libertad. «Eleva al hombre por encima de lo presente, le libera del sistema del mundo vigente y de la sociedad actual»<sup>63</sup>. La libertad –escribe Moltmann– consiste siempre en trascender lo que, de alguna manera,

---

<sup>61</sup> J. Moltmann, «Pensamiento sobre la historia trinitaria de Dios», *Selecciones de Teología*, 62 (1977), p. 156. En el campo católico, Hans Küng afirma: «No es un Dios apático, insensible, impasible, sino un Dios simpático, compasivo. En síntesis: ¡un Dios con rostro humano!, H. Küng, *Ser cristiano*, Madrid, 1977, p. 389.

<sup>62</sup> M. Noth, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, 1985, p. 32.

<sup>63</sup> EE, p. 49.

ya existe, con el fin de aprehender creadoramente las nuevas posibilidades del futuro. Ahora bien, algunos autores han puesto objeciones, pues son muchos los que han dicho que el subrayar sólo el futuro como modalidad óptica de Dios representa una visión muy subjetiva y parcial; pues Dios está lo mismo en el pasado y en el presente que en el futuro. Y es que, el concepto «futuro» puede dar lugar a un malentendido. El concepto de futuro de la religión judeo-cristiana no tiene nada que ver con la forma de pensar de los griegos: «*Zeus era, es y será, ergo: Zeus es eterno*». En el Nuevo Testamento no existe tal concepción de la eternidad. El futuro de Dios no significa que él será, al igual que es y siempre fue, sino el que viene. El futuro no es una dimensión de su eternidad, sino su propio movimiento de venida a nuestro encuentro.

En resumen: el cristianismo ha heredado del judaísmo la idea de una historia abierta al futuro. El «Dios de la promesa» obliga a abandonar la esfera de la realidad en la que uno se siente tranquilo y seguro, y obliga a caminar por las sendas de la historia, por la senda de la libertad y del peligro, traído y llevado únicamente por la esperanza de Dios. Este «Dios de la esperanza», que tiene el *futurum* como modalidad óptica, no es el «Dios eterno», que se sienta en el cielo sobre un trono y aparece envuelto en su absoluta beatitud, mientras que en la tierra los hombres padecen, mueren y perecen. El «Dios de la esperanza» es el «Dios que ha de venir», el Dios que ayuda al hombre a trascender todos los presentes históricos y a alcanzar su liberación.

#### **6.4 La esperanza como promesa**

La teología de Moltmann ha prestado una importante contribución a la hora de pensar la esperanza de una manera histórica, recuperando la visión bíblica de las promesas divinas. Mediante la recuperación de la religión de la esperanza del Antiguo Testamento puede el hombre de hoy seguir la atractiva voz del Dios de la promesa y poner su confianza en la esperanza del Dios que ha de venir.

La promesa supone una referencia constitutiva a la alteridad personal. En la promesa, aparece el otro, el extraño, ofreciendo algo que todavía no existe y nos atrae, porque es algo que nosotros mismos no podemos conseguir. La promesa despierta cierta expectación y engendra con ello una tensión del hombre hacia una historia futura, en la cual hemos de aguardar el cumplimiento de la misma. Para que la

promesa sea aceptada se requiere una *confianza* en el otro, en el extraño que promete. El otro promete algo que escapa a mis cálculos de futuro, pero la confianza en lo que el otro dice convierte la promesa en una posibilidad para mí. El otro no se convierte, por eso, en un garante de la correspondencia entre mi acción y sus resultados. Cuando se trata de una promesa divina, queda con ello indicado que el futuro que se aguarda no tiene necesariamente que originarse en el marco de posibilidades que están dadas en el presente, sino que surge de aquello que le es posible al Dios de la promesa<sup>64</sup>. En la promesa, la verdad es, ante todo, el *cumplimiento* de la palabra que el otro ha dado. En el futuro se verá si la palabra de quien ha prometido era firme o vana, si era o no verdadera.

La confianza en el otro pende, en buena medida, de mi conocimiento del mismo, de las experiencias que he hecho con él. Allí se ha mostrado o no como digno de confianza. Sin embargo, este conocimiento del otro tiene una estructura paradójica. Por una parte, en la medida en que he hecho experiencias con el otro, mi confianza se fortalece o se debilita. Si el otro ha sido fiel a su palabra en el pasado, su palabra se hace más digna de confianza. Su promesa se presenta entonces como una firme posibilidad para mi futuro. Ahora bien, por otra parte, el otro no puede ser exhaustivamente conocido. Si conozco plenamente al otro, sé lo que el otro puede hacer y puede prometer. Sé por qué lo promete, sé si va a realizar lo que promete, y sé también como va a realizar sus promesas. En este caso, el otro deja de ser otro, un extraño. El conocimiento de la fidelidad del otro a sus promesas permite fundar la confianza en él, como alguien en quien se puede confiar.

La esperanza como promesa vincula al hombre al futuro y le otorga el sentido para captar su propia historia. El futuro de la promesa no es la trayectoria vacía de un cambio posible, y la esperanza que la promesa despierta no es la apertura a lo futuro en general. El futuro, que la promesa inaugura, se halla posibilitado y determinado por el cumplimiento prometido. En esperanza y obediencia la promesa introduce al hombre en su propia historia, en la historia de la promesa, y en la medida en que esto ocurre, acuña su existencia con un determinado modo de historicidad. La esperanza como promesa aparece en múltiples aspectos de la vida humana. En el amor, por ejemplo, la

---

<sup>64</sup> TE, p. 133.

otra persona se presenta como alguien que promete estar junto a mí en el futuro. El amor es un don gratuito que el otro me ofrece y que da sentido a mi propia historia.

La historia que viene definida e inaugurada por la promesa no consiste en el eterno retorno de lo mismo, sino que es una historia abierta al futuro y posee una determinada inclinación hacia el cumplimiento prometido, que está por llegar. Esa dirección irreversible hacia el futuro no está determinada por fuerzas míticas que la empujen oscuramente, sino por la palabra que señala y que apuesta hacia el poder libre y hacia la fidelidad de Dios. Bajo el signo de la promesa se comprende la realidad como historia que avanza, progresa y sale hacia horizontes nuevos no contemplados todavía.

La promesa tiene también una dimensión teológica. Al menos, esta es la experiencia que vivió el pueblo israelita. La teología cristiana habla de un Dios que actúa en la historia, que abre posibilidades para su pueblo, y que cumple fielmente sus promesas. El autor de la Carta a los hebreos, en 11, 8-19, denomina a Abrahán *padre de la fe*. La confianza de Abrahán en la promesa de Dios es la que le anima a ponerse en camino. «Entonces tomé a Abrahán, vuestro padre, del otro lado del río y le ordené ponerse en camino» (Jos 24,3). El capítulo 12 del Génesis narra la historia. El «señor» a quien Abrahán no conocía, le ordenó: «Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré, y en tu nombre todos los pueblos de la tierra serán bendecidos» (Gn 12, 1-2). Abrahán sale para un país desconocido, con su mujer estéril, porque Dios le ha llamado y le ha prometido una posteridad. «Marchó, pues Abrahán», se dice, de manera lapidaria y sin comentarios. Del relato *yahavista* se deduce que Abrahán confiaba más en la palabra de la promesa que en todas las seguridades vitales que poseía «allende el río». Abrahán abandonó su patria, Jarán, y se hizo extranjero en un país que no era el suyo. Se marchó fuera de los círculos vitales y llevó una vida solitaria. Dejó la casa de su padre, Téraj, y se hizo un desconocido. Abandonó a sus dioses, los arameos y se hizo ateo, secundando únicamente la llamada del «señor» desconocido. Este es el primer acto de «fe» de Abrahán según la Biblia, que Moltmann resume así: «Abandonar la esfera de la realidad en la que uno se siente tranquilo y seguro, y ponerse a caminar por las sendas de la historia, por la senda de la libertad y del peligro, por la vía de las

decepciones y de las sorpresas, traído y llevado únicamente por la esperanza de Dios»<sup>65</sup>.

Años más tarde, las tribus israelitas volvieron a experimentar, de manera análoga, en Egipto, al Dios que actúa en la historia que abre posibilidades para su pueblo, y que cumple fielmente sus promesas. El capítulo 3 del Éxodo narra la historia. Moisés recibió, en el monte Sinaí, la promesa de liberar a su pueblo de la esclavitud y del hambre en Egipto y la misión de conducirlo a un país lejano, «la nueva tierra prometida», una tierra buena y espaciosa, fértil y generosa. Estos son dos ejemplos de la forma en que, en la Biblia, se presenta el carácter liberador de Yahavé. El Dios de Israel es el Dios del Éxodo, liberador y fiel a sus promesas. En la concepción de Israel estos hechos son fuente de esperanza no sólo para el pueblo elegido y liberado, sino para todos los pueblos respecto a los cuales Israel cumple una función universal, que no es otra que la de mostrar, ya desde ahora, lo que sucede en la historia cuando un pueblo es gobernado por Dios. Ahora bien, poner en Dios la confianza no significa que el esquema promesa-cumplimiento constituya una dogmática jurídica, puesto que la expectación del cumplimiento está absolutamente abierta a situaciones de *sorpres*a. Es decir, que los reversos sufridos a lo largo de la historia no significan para Israel un fracaso de la esperanza, sino que más bien sirven como ocasión para que esa esperanza se vaya trasladando a un futuro donde la soberanía de Dios alcance a todos los pueblos, en una creación definitivamente liberada de la injusticia, del sufrimiento y de la opresión.

Los cumplimientos pueden perfectamente encerrar en sí el factor de lo sorprendente y de lo nuevo con respecto a la promesa percibida: Por ello, la promesa no caduca tampoco cuando caducan las circunstancias históricas y el material de ideas históricas en que fue percibida, sino que –interpretada– puede transformarse, sin perder por ello su carácter de certidumbre, de expectación y de movimiento.

En el caso de las promesas veterotestamentarias, éstas experimentaron interpretaciones siempre nuevas y más amplias mediante la historia experimentada de Israel. En realidad las promesas hechas a los patriarcas se cumplen con la conquista del país y con la multiplicación del pueblo, y el Dios de la promesa traído del desierto se torna superfluo, en la medida en que sus promesas se mudan en cumplimientos. La

---

<sup>65</sup> EE, p. 46.

vida sedentaria conseguida en el país tiene ya muy poco que ver con el Dios de la promesa del tiempo de la peregrinación por el desierto.

En el caso de Israel, las promesas hechas a los patriarcas acerca del país, unas fueron reinterpretadas y otras ampliadas por el hecho de haber sido sólo parcialmente ampliadas. Así, pues, Israel, que anduvo buscando «la tierra donde mana leche y miel», sólo halló una Palestina donde, en modo alguno, manaba sólo leche y miel, sino también sangre y lágrimas. Palestina no vino a ser, ciertamente, el cumplimiento total de la esperanza; pero tampoco dejó de significar algo positivo. Israel interpretó tales experiencias fragmentarias del cumplimiento total como una garantía de esperanzas mayores, como prenda de un futuro mucho más significativo. Gerhard von Rad lo expresa así: «En el cumplimiento renace súbita e implícitamente la promesa de algo mucho más importante. Aquí nada comporta una significación única y definitiva, sino que representa la garantía de algo mucho más revelante»<sup>66</sup>.

## 6.5 Hacia una teología de la cruz

La siguiente etapa teológica de Moltmann se inaugura con la publicación de su segunda obra importante: *El Dios crucificado*, en 1972. Si Moltmann acudió antes a la filosofía de la esperanza de E. Bloch, ahora se basa en la filosofía menos optimista de la Escuela de Frankfurt. Será la «dialéctica negativa» y la «teoría crítica» de Th. W. Adorno y M. Horkheimer, así como la teología dialéctica y la filosofía de la existencia quien marque un nuevo modo de teologar. A pesar de todo, no va a renunciar a esta concepción teórica de la esperanza, sino más bien se la radicaliza mediante una teología crítica de la cruz.

Aunque pueda resultar contradictorio hablar del Crucificado después de haber desarrollado una teología de promesas y esperanzas, el propio Moltmann nos dirá que no ha pretendido con ello dar un paso atrás, ni tampoco ha pretendido corregir lo ya expresado en la *Teología de la esperanza*. A la pregunta del teólogo Wolf-Dieter Marsch por el paso dado por Moltmann desde la música blochiana demasiado estruendosa hacia una *eschatologia crucis* mas modulada, éste responde que no hay en él un «retroceso de la trompetería pascual a las lamentaciones del Viernes Santo»<sup>67</sup>;

---

<sup>66</sup> G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, Salamanca, <sup>3</sup>1976, p. 117.

<sup>67</sup> DC, p. 14.



nos encontramos ante el reverso de la teología cristiana de la esperanza elaborada asimismo como *eschatologia crucis*.

Como entonces se trató del recuerdo de Cristo en el *modus* de la *esperanza* en su futuro, así nos fijamos ahora en la esperanza en el *modus* del *recuerdo* de su muerte. Como allí se hallaban en primer plano las *anticipaciones* del futuro de Dios en promesas y esperanzas, así se trata ahora de la *encarnación* de aquel futuro mediante la pasión de Cristo en la pasión del mundo<sup>68</sup>.

La teología de la cruz no significa, por tanto, un retroceso, sino una forma de hacer más concreta la teología de la esperanza, pues sólo percibiendo el dolor de lo negativo, puede la esperanza actuar en clave liberadora. El cristianismo es una religión de salvación que convive permanentemente con la ausencia de salvación, con el mal. La solidaridad con los que sufren es lo que fundamenta la esperanza. La lucha por la justicia y el deseo de justicia se encuentra en la base de la fe bíblica en la inmortalidad. Mucho mejor que ciertos teólogos ha entendido E. Bloch que la esperanza de la resurrección no era originariamente una esperanza humana de ventura, sino la expectación de que la justicia de Dios llegue a manifestarse. «La irrupción de la inmortalidad aconteció en el judaísmo en primer lugar por el profeta Daniel, y el impulso que se halla tras ella no es el viejo deseo de una vida larga, de bienestar sobre la tierra. Surgió, más bien, a partir de Job y los profetas como sed de justicia»<sup>69</sup>. En realidad, no existe una verdadera teología de la esperanza que no surja de la memoria vivificadora de la pasión y muerte de Cristo en la cruz. Dice Moltmann: «La esperanza cristiana tiene su fundamento en la oposición entre Dios y el mundo, que se muestra en la cruz, pero también en la infinita misericordia y cercanía de Dios, que la cruz nos revela»<sup>70</sup>.

El autor de *El Dios crucificado* nos confirma que la teología de la cruz ha estado presente en su pensamiento desde el comienzo de su inclinación por los estudios de teología. En su experiencia personal de prisionero de guerra, en las barracas, cerradas por alambres de púas, pudo leer por primera vez la Biblia. Allí pudo leer los salmos de lamentación y también el evangelio de Marcos, donde se encontró con el grito de Jesús: ¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado? Y pudo

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>69</sup> PE III, p. 226.

<sup>70</sup> DC, p. 47.

comprender que había alguien que había pasado por su situación y aún peor<sup>71</sup>. De modo que, como gusta decir, citando a Bloch: «lo nuevo bueno no es nunca totalmente nuevo. Le precede siempre un sueño». Si la publicación del libro *Teología de la esperanza* tuvo una gran repercusión en la comunidad científica de teólogos de los años 60 del siglo XX, no menos repercusión podría tener una teología que hablaba de Dios a la luz del Crucificado abandonado por él, elaborada desde su experiencia de prisionero de guerra detrás de las alambradas.

El teólogo de la esperanza elabora una teología de la cruz a partir de una tradición que parte de Pablo, para quien la proclamación de la «palabra de la cruz» se convirtió en una mística de vida, le sigue la iglesia apostólica de los *mártires*, se mantiene vivo el recuerdo en el monacato, en las órdenes mendicantes y en la protesta reformadora contra la riqueza de la iglesia institucionalizada; permaneció también en los movimientos cristianos de seguimiento que no llegaron a incorporarse a la Iglesia, tales como valdenses, albigenses wiclefitas y husitas, que fueron reprimidos y perseguidos; fue sistematizada por Lutero, en el que aparece *expressis verbis* en la disputa de Heidelberg, en 1518, en su crítica contra la *theologia gloriae* de la sociedad eclesiástica en la Edad Media. Aparece de nuevo en la cristología especulativa que surge del idealismo alemán, e imprimió su impronta en la teología dialéctica y en el renacimiento de Lutero en los años 20. La crítica que hace K. Barth a la *theologia crucis* luterana lo condujo a aceptar y profundizar la teología de la cruz, pues sólo en conexión con la resurrección de Jesús puede ser la teología de la cruz y, al mismo tiempo, representar un conocimiento radical del abandono del Crucificado<sup>72</sup>.

Apoyándose en Pablo, Lutero se encargó de elaborar una «teología de la cruz» que opuso a la «teología de la gloria» desarrollada por la teología católica medieval. La teología de la cruz no es una teología de la historia del mundo, sino teología dialéctico-histórica que tiende a liberar a los hombres de su angustia y de su monstruosa arrogancia y los conduce a la apertura para con Dios y el prójimo. La principal objeción que pone Moltmann a la luterana *theologia crucis* es de carácter político. «Lutero formuló la *theologia crucis* reformadoramente en teoría y práctica en contra de la sociedad eclesiástica medieval, pero no lo hizo, en el aspecto social y

---

<sup>71</sup> J. Moltmann y J.B. Metz, «El dolor de Dios: una discusión teológica», *Misión Abierta*, 7 (septiembre 1997) pp. 10-11; cf. J. Moltmann, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», *Concilium*, 129 (1994), p. 23; cf. J. Moltmann, *Cristo para nosotros hoy*, Madrid, 1997, p. 10.

<sup>72</sup> DC, pp. 280-281.

crítico, contra la sociedad feudal en el fragor de las guerras de los campesinos»<sup>73</sup>. En los escritos dirigidos a los campesinos oprimidos, en lugar de referirse a la fuerza crítico-liberadora de la cruz y anunciarles el mensaje de salvación que aguarda a los humildes, lo que hace es proponer la mística del sufrimiento, la obediencia pasiva y el humilde sometimiento a la voluntad de los señores feudales. También Bloch, en su obra *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, se ha mostrado crítico sobre el modo de proceder del iniciador de la Reforma protestante con respecto a los campesinos, a los que aconseja el humilde sometimiento a sus amos y el acatamiento de la injusticia.

Hegel, intérprete laico del cristianismo, ha reinterpretado el misterio de la cruz de Cristo desde su filosofía y ha asimilado la expresión «Dios ha muerto» como un intento de conciliación simbólica entre filosofía y teología de la cruz. Considera que la religión cristiana debe recuperar los tesoros de la revelación, que la Ilustración había abandonado, para ocuparse de los sentimientos, de las consideraciones práctico-populares y de la erudición histórica<sup>74</sup>.

En Hegel la «muerte de Dios» (como negación del puro estar en-sí de lo absoluto) juega un papel decisivo, pues proporciona el fundamento para el ateísmo metódico de las ciencias que, en modo de tratar con la realidad, pueden prescindir de la idea de Dios<sup>75</sup>. De igual forma, resultaría, en parte superfluo y en parte arbitrario, el anuncio de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. El pensamiento de que «Dios ha muerto» o que Dios está muerto, es, según Hegel, el pensamiento más terrible ya que supone admitir que todo lo eterno y verdadero no existe, supone pensar que la negación misma está en Dios; con ello se vincula el dolor supremo, el sentimiento del completo abandono que justifica el grito de Jesús en la cruz.

La famosa conclusión de su escrito *Fe y saber* muestra con claridad que Hegel trata de recuperar el dolor infinito, que, debido a la abstracción de la religión de la

---

<sup>73</sup> DC, p. 110.

<sup>74</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, <sup>2</sup>1974, pp. 27-28.

<sup>75</sup> Las ciencias modernas, amparadas en su modo de conocer analítico, juegan un papel decisivo en el complot que termina por desterrar a Dios de todo conocimiento. Lo anotado por Hegel en esta dirección es quizá aún más válido en nuestro presente: Hubo un tiempo en el cual toda ciencia fue una ciencia de Dios; en cambio nuestro tiempo se destaca en saber de todo y cada cosa, de una muchedumbre infinita de objetos, pero nada de Dios. Hubo un tiempo en el que se tuvo interés y urgencia de saber acerca de Dios, de sondear su naturaleza, en el que el espíritu no tenía ni encontraba reposo sino en esta ocupación, en el que se sentía infeliz por no poder calmar esta apetencia, y menospreciaba todo otro interés cognoscitivo. Nuestro tiempo se ha despojado de esta apetencia y de su afán, hemos terminado con ella. [...] A nuestra época ya no le causa más angustia el no conocer nada de Dios: más bien vale como evidencia suprema el que tal conocimiento no sea siquiera posible, G.W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 3, p. 147.

edad moderna, había introducido en la educación: el sentimiento de que *Dios mismo ha muerto*. Intenta recuperarlo como un (simple) momento para la idea de Dios. Hegel también se referirá a esta recuperación, a la que ve como una nueva interpretación del Viernes Santo, y utiliza la expresión «Viernes Santo especulativo», que, por lo demás, era histórico; y esto mismo, en toda la verdad y dureza de su ateísmo; de la filosofía dogmática...debe desaparecer, para que la totalidad suprema... pueda resucitar en toda su gravedad.

Así concebida, la declaración de la «muerte de Dios», se halla consustanciada con el fenómeno de la ruina de la metafísica (Kant-Hegel) y su consumación o superación (Heidegger). La exégesis heideggeriana del significado de la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» ha contribuido, en gran medida, a establecer de modo manifiesto la íntima correspondencia de este pensamiento con la metafísica. Al decir de Heidegger, la interpretación de la frase ilumina un estadio de la metafísica occidental que puede pretenderse su estadio final, «porque en la medida en que con Nietzsche la metafísica se ha privado hasta cierto punto a sí misma de su propia posibilidad esencial, ya no se divisan otras posibilidades para ellas»<sup>76</sup>.

Bultmann interpreta la cruz como un «acontecimiento escatológico» comprendido como meta de la existencia individual<sup>77</sup>. Un acontecimiento que sucedió allende el tiempo, pero que, por su significado para cada ser humano, es siempre actualidad. Como prueba, cita Bultmann la teología apostólica de la Cruz de Pablo (1 Cor 1,18).

Moltmann valora positivamente la aportación de K. Barth a la teología cristiana; ve cómo en su planteamiento de la divinidad se muestra impotente ante la muerte de Jesús y, al mismo tiempo, se manifiesta en el crucificado. Así, en la doctrina sobre la predestinación y la reconciliación de su *Dogmática* dice: El «Jesús crucificado es la imagen viva del Dios invisible»<sup>78</sup>. El paso dado por Barth en su crítica a la *theologia crucis* de Lutero le conduce a profundizar en la teología de la cruz, y descubre que sólo en conexión con la resurrección de Jesús puede llamarse teología a la teología de la cruz y, al mismo tiempo, representar un conocimiento radial del abandono del Crucificado. Recordemos aquí que, para Bultmann, la fe en la

---

<sup>76</sup> M. Heidegger, «La frase de Nietzsche: 'Dios ha muerto'», *Caminos de bosque*, Madrid, 1995, p. 190.

<sup>77</sup> R. Bultmann, *Creer y comprender I*, Madrid, 1974, p. 158.

<sup>78</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II*, 2, p. 132; citado por J. Moltmann en *El Dios crucificado*, Salamanca 1975, p. 280.

resurrección no es otra cosa que la fe en la cruz de Cristo y, siguiendo esta conexión entre cruz y resurrección, hace coincidir en un mismo día el Viernes Santo y la Pascua. Por su parte, Bonhoeffer acentúa fuertemente la humillación de Dios en el Hijo que sufre. También encuentra el sinsentido del sufrimiento: Cristo sufre en el mundo y, por último, se ve excluido de él y es crucificado. La fe cristiana remite al hombre a la impotencia y al sufrimiento de Dios: «sólo el Dios sufriente puede ayudarnos»<sup>79</sup>.

Moltmann pone de manifiesto el retroceso producido en aquellas tradiciones teológicas que habían tratado la cruz y resurrección de Jesús desde el horizonte de la soteriología; al mismo tiempo ve con optimismo cómo las nuevas corrientes convergentes del pensamiento teológico concentran hoy la cuestión y el conocimiento de Dios sobre la muerte de Jesús en la cruz, intentando comprender la esencia de Dios a partir de la muerte de aquél. Parece lógico, por lo tanto, comenzar a hacer teología a partir de la cristología, es decir, comenzar a hablar de Dios a propósito de Jesús. Desde esta perspectiva cabe preguntar: ¿qué significa la cruz de Jesús para Dios mismo? Algunos teólogos, como por ejemplo P. Althaus, había afirmado: «Jesús murió por Dios antes que por nosotros». Con esta expresión trató de poner en entredicho el grave defecto de la antigua teología protestante que había relacionado siempre la cruz con el pecado de la humanidad y para la cual la muerte de Jesús sólo tendría un sentido expiatorio. Todavía era más grave el error de la moderna jesu-logía protestante, que ponía la muerte de Jesús como ejemplo de sufrimiento obediente y ejemplar.

Dialoga con el teólogo de su generación W. Pannenberg, con el que comparte asimismo la confesión de fe dentro de la iglesia evangélica, y valora muy positivamente sus aportaciones a la cristología, por lo que supuso de ruptura con las tradicionales «cristologías de arriba» y la aplicación del concepto de anticipación (*prolepsis*) de la resurrección de Jesús para los cristianos. Que duda cabe de que la publicación, en 1961, de su libro *La revelación como historia* produjo un impacto considerable en el ámbito teológico y le dio a conocer mundialmente<sup>80</sup>.

También descubre en la teología católica cómo algunos teólogos han sabido estar siempre en vanguardia, orientándose adecuadamente frente a los movimientos

---

<sup>79</sup> D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Salamanca, 2001, p. 210.

<sup>80</sup> Para mayor información, cf. Manuel Fraijó, *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, 2004, pp. 271-305; *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, Madrid, 1986; J. A. Martínez Camino, *Recibid la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, Madrid, 1992.

que preconizaban una «teología de la muerte de Dios». En 1960, K. Rahner publicó un artículo en el que hablaba de la muerte de Jesús como la *muerte de Dios*, en el sentido de que por su muerte «nuestra muerte se convirtió en la del mismo Dios inmortal»<sup>81</sup>. Este trabajo de Rahner fue decisivo y proporcionó alas a los teólogos para trabajar en esa dirección. Él mismo siguió esa línea de pensamiento dejándonos expresiones como: «La muerte de Jesús nos revela a Dios» o «La muerte de Jesús pertenece a la automanifestación de Dios»<sup>82</sup>. Asimismo, otro teólogo católico como H. Urs von Balthasar incorporó la fórmula de moda «teología de la muerte de Dios», desarrollando el *mysterium pascale* bajo el título: «La muerte de Dios como fuente de salvación, revelación y teología»<sup>83</sup>. H. Urs von Balthasar también atribuye al Crucificado el conocimiento de Dios y la recepción de la salvación, entiende la iglesia «bajo la cruz» y «a partir de la cruz», desarrolla la doctrina sobre Dios como teología trinitaria de la cruz», pero sin llegar a la *theologia crucis* de Lutero. Otros teólogos como H. Mühlen y H. Küng han tratado los temas de la *mutabilidad e inmutabilidad de Dios*<sup>84</sup>.

En esta misma línea se sitúa el teólogo de la esperanza, para quien la cristología constituye el núcleo principal de la reflexión teológica. Moltmann declara que el Jesús abandonado de Dios es fundamental para la verdadera comprensión del cristianismo. «El Jesús abandonado de Dios o es el fin de toda teología, o marca el comienzo de una teología y una existencia específicamente cristianas, y, por tanto, críticas y liberadoras». Más adelante afirmará que la muerte de Cristo en la cruz «es *el centro* de toda teología cristiana» Reconoce a continuación que éste no es el único tema a tratar por la teología, pero asegura que es algo así como la «puerta de entrada a sus problemas y respuestas en la tierra»<sup>85</sup>.

Moltmann nos anima a seguir preguntando ¿qué significado tiene la cruz de Jesús para Dios mismo? ¿Qué cambios se producen en el concepto y en la realidad de Dios? En la *Teología de la esperanza* hablaba del Dios de la promesa y del éxodo, de la esperanza y de la libertad, de un Dios que, en expresión de Bloch, tiene «el futuro

---

<sup>81</sup> K. Rahner, «Advertencias sobre el tratado de Trinitate», *Escritos de teología IV*, Madrid, 1964, pp. 105 ss.

<sup>82</sup> K. Rahner, «Jesucristo», *Sacramentum mundi IV*, Barcelona, 1973, pp. 66-67.

<sup>83</sup> H. Urs von Balthasar, «El misterio pascual», *Mysterium salutis III/2*, Madrid, 1971, pp. 143-337, especialmente, pp. 169 ss.

<sup>84</sup> H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, 1974. Especialmente, pp. 622 ss y 637 ss.

<sup>85</sup> DC, pp. 13-14 y p. 283.

como modalidad de su ser». La expresión «Yo soy el que soy» se puede traducir también «Yo seré el que seré». Este hecho constituye un *novum* frente a otras divinidades arameas, egipcias y griegas. A partir de este momento a Dios no se le entendió ya como el «Dios sobre nosotros», sino como el «Dios ante nosotros», es el Dios de la esperanza que nos precede históricamente<sup>86</sup>.

En *El Dios crucificado* Moltmann elabora una teología de la cruz que se centra en el significado de la muerte de Jesús para Dios mismo. Trata de llegar al núcleo esencial «el sufrimiento de Dios», tratando de superar así el viejo axioma metafísico del Dios apático. Además, cree que es fundamental para la teología cristiana reconocer lo que ocurrió en la cruz entre Jesús y el Padre para poder hablar de cómo es el Dios de Jesús para aquellos que sufren y padecen en la historia del mundo. Sólo una teología de la cruz que entienda que Dios puede sufrir o que el sufrimiento es connatural a Dios, porque Dios es amor, puede ser comprendida por la débil condición humana tan sensible a los sentimientos. Sólo así, la teología del «Dios crucificado» será comprendida por el hombre que tenderá a desarrollar su humanidad en relación con la divinidad de su Dios.

En la antigüedad griega la *apatheia* estaba considerada como el ideal ético o signo de perfección. Esta idea se trasvasó directamente del mundo antiguo al cristianismo primitivo. Lo mismo que *pathos*, también el término *apatheia* tiene varios significados. En sentido físico *apatheia* significa, inmutabilidad; en el psíquico insensibilidad, y en el ético libertad. A partir de Platón y Aristóteles la perfección metafísica de Dios se significaba con el nombre de *apatheia*. Según Platón, Dios es bueno, por lo que no puede ser causa del mal. Dios es perfecto y no necesita, por tanto, de nada. Dios se basta a sí mismo y no tiene necesidad, por consiguiente, de amor ni de odio. Según Aristóteles, «Amistad existe donde hay amor mutuo. Pero en la amistad con Dios no hay lugar para amor mutuo, ni siquiera para amor, pues sería absurdo que alguien pensara en amar a Zeus»<sup>87</sup>. La incorporación del concepto filosófico-griego del «Dios impassible» por parte de la antigua Iglesia, había creado a la cristología unas dificultades que la teología reciente pretende superar. Moltmann trata de superar esa tradición y siguiendo al teólogo judío Abraham Heschel, se refiere al *pathos de Dios*,

---

<sup>86</sup> Cf. W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, en AA.VV., *Ernst Bloch zu ehren*, 1965, pp. 209 ss.; J. B. Metz, *Gott vor uns*, en *ibid.*, pp. 227 ss.; J. Moltmann, «La categoría 'novum' en la teología cristiana», en *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca, 1971, pp. 287 ss.

<sup>87</sup> Aristóteles, *Magna moralia* II, 1.208b; cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, *op. cit.*, p. 384, nota 150.

el cual no se dirige a sí mismo, sino a la historia del pueblo de la alianza. El *pathos* divino es intencional y transitivo y se manifiesta en la relación de Dios con el pueblo. Los profetas, según Hechel, se entendieron a sí mismos y al pueblo en esa situación divina de identificación con el *pathos* de Dios. En esa situación del *pathos* de Dios el hombre se transforma en *homo sympatheticus*. En su simpatía el hombre corresponde al *pathos* de Dios. El hombre no llega a establecer una *unio mystica* ahistórica, sino una *unio sympathetica* con Dios. El hombre así, sufre con el sufrimiento de Dios, ama con el mismo amor de Dios, espera con la esperanza de Dios. El hombre que es llevado por el espíritu de Dios sale de sí mismo y se interesa por la vida de los demás, es capaz de congratularse y compadecerse. Sin embargo, un Dios impasible ante el dolor del mundo, que no sienta el dolor de los mártires, sería un Dios hasta tal punto teísta que obligaría al ser humano a hacerse ateo. Sólo eso justificaría el «ateísmo cristiano». Moltmann ha tratado de demostrar que la relación dialógica de Dios con su pueblo, primero por medio de los patriarcas y más tarde por medio de los profetas, ha llegado hasta nosotros por medio de Cristo crucificado. Sólo gracias al Crucificado se inaugura una nueva relación dialógica de Dios. Gracias al Crucificado, Dios mismo propone las condiciones para establecer una nueva alianza con aquellos que viven alejados de Dios. Sólo el conocimiento de Dios en Cristo, y concretamente en el Crucificado, hace posible a los que «están fuera» la vida dialógica en el espíritu, en la simpatía y en la esperanza.

## 6.6 Esperanza y utopía, diálogo Moltmann-Bloch

Desde que apareció en la Alemania occidental, en 1959, la obra magna de Bloch, *El principio esperanza*, Moltmann ha mantenido un diálogo y un desafío permanente con el filósofo de la esperanza y, tras una primera etapa de diálogo crítico, luego, en su compañía, el teólogo comenzó a descubrir el horizonte bíblico de la esperanza<sup>88</sup>. En 1963 Moltmann elaboró aquellos contenidos de la fe cristiana que

---

<sup>88</sup> Moltmann se ha encarado al pensamiento de Ernst Bloch en un diálogo crítico a partir de la publicación en Alemania occidental de su obra fundamental *El principio esperanza*. Los primeros escritos de Moltmann sobre la filosofía de Ernst Bloch fueron: «Messianismus und Marxismus», en *Kirche in der Zeit*, 15 (1960), pp. 291-295. *Ibid.*, «Die Menschenrechte und der Marxismus», en *Kirche in der Zeit*, 17 (1962), pp. 122-126. La tercera edición de la *Teología de la esperanza* reproduce, como apéndice, los puntos principales de la crítica a *El principio esperanza* expuestos en un coloquio público



carecen de un «sentido hereditario» y que, por tanto, no son secularizables. El teólogo de la esperanza ha expuesto de forma explícita algunas de las lagunas más importantes aparecidas en el ensayo de Bloch. Ahora bien, también Moltmann ha encontrado en el pensamiento de Bloch muchos elementos heredables. Él reconoce haber heredado no sólo el lenguaje de Bloch, sino, sobre todo, el tema de la esperanza, al cual debe mucho, evidentemente, la *Teología de la esperanza*. Ya en 1960, Moltmann, al referirse a lo que significó la liberación del pueblo de Israel de la tiranía del faraón en Egipto y de la subsiguiente utopía del éxodo y de la esperanza mesiánica presente en la Biblia, hacía una valoración positiva del ensayo de Bloch sobre la esperanza: «Si *El principio esperanza* ayudara al cristianismo para semejante sorpresa y orientara al pensamiento teológico en ese aspecto hacia una nueva dirección, sería su mayor recompensa»<sup>89</sup>. Moltmann reconoce la deuda que tiene con Bloch, porque de él ha heredado no solamente el lenguaje, sino también la dirección del pensamiento que le ha permitido poder interpretar y transmitir el mensaje cristiano en clave de esperanza activa, logrando así «liberar (a la esperanza cristiana) de la nueva cautividad de Babilonia en que había incurrido»<sup>90</sup>.

A Bloch le debe Moltmann su nuevo concepto de temporalidad proveniente de la fe judeo-cristiana, la cual valora el tiempo pasado, el presente y el futuro, porque precisamente cree y espera en Dios Creador y Consumador, Dios de vivos y muertos, en una palabra, en el Dios de la promesa, Señor de la historia y de todos los tiempos. Este sentido de la temporalidad proviene de la experiencia que el hombre hebreo tiene del tiempo. «El hebreo, como ha reconocido X. Zubiri, no siente el transcurso de las cosas y su efímera existencia como un ‘movimiento’ al modo griego, sino como una historia que algún día el futuro sancionará, esto es, rectificará o ratificará [...] La verdad es cuestión de tiempo. No es un tiempo como el griego, pura duración cósmica, sino el tiempo de cada cosa, de cada acontecimiento. El tiempo de la historia no es el tiempo del simple movimiento, sino el tiempo del destino. Este tiempo oculta el secreto que promete todo cuanto hay. Lo que las cosas son, su destino, será transparente por esto cuando llegue la ‘consumación de los siglos’ desde el cual aparece el universo como historia. Y lo que las cosas son está allende su historia. [...] El destino es siempre, para

---

con Ernst Bloch, celebrado en Tubinga el 21 de mayo de 1963 por invitación de la asociación de teología. Este diálogo apareció en la revista *Evangelischen Theologie*, 23 (1963), pp. 537-557.

<sup>89</sup> UE, p. 120.

<sup>90</sup> S. Unseld (ed.), *Ernst Bloch zu ehren*. Beiträge zu seinen Werk, Frankfurt am Main, 1965, p. 245.

el hebreo, una promesa, ‘una palabra’, y, por tanto, la cuestión del ser es cuestión de fidelidad [...] Mientras, para el griego, el movimiento indica la *physis*, como principio o *arché* del universo, para el hebreo, el tiempo indica más bien, si se me permite, un arconte, un señor, ‘adonai’, que dio una palabra. Este señor es Yahvé, Dios. El destino, en la visión israelita del mundo, es todo, menos fatalidad; es confianza en Yahvé, fe en su palabra. Ante el mundo, el griego dice ‘es’, y el hebreo dice: así sea (amén). En lugar de la visión del todo, que el griego llamó *teoría*, tenemos aquí otra visión del todo, esencialmente distinta: la *escatología*»<sup>91</sup>.

Frente a la concepción griega del tiempo como un continuo retorno al origen y una renovación periódica del mundo, tras su repetida caída en el caos y en el tiempo caduco, Israel, a la luz de su singular experiencia religiosa, tuvo conciencia viva de que tanto su existencia propia como la vida incluso del mundo entero era historia abierta al futuro. Israel, aun siendo consciente de su pasado, entendió el acontecimiento del éxodo como un hecho histórico con valor propio en sí mismo, en la medida en que estaba determinado por la voluntad de Dios. Ese Dios del pueblo judío nada tenía que ver con cualquier otra divinidad oriental o griega creadora de hazañas arquetípicas, sino con una *personalidad* que interviene sin cesar en la historia, que revela su voluntad en los acontecimientos históricos<sup>92</sup>. El filósofo Ernst Bloch, marxista y judío, reconoce el origen bíblico de la conciencia escatológica. Según Bloch la Biblia está llena de carga subversiva, de anhelo del reino de la libertad. Esta herencia subversiva le llevará a plantear el problema de la relación entre el cristianismo y la revolución, tal como se concreta en el ensayo *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*.

En el diálogo entre Moltmann y Bloch (representando a cristianos y no cristianos) se plantea la siguiente cuestión: ¿por qué razón los cristianos tenemos esperanza en el futuro común de la humanidad, que ya ha comenzado? Según Bloch las religiones son depositarias de las infinitas esperanzas de los hombres; y, sin embargo, a través de ellas también se neutralizan, traicionan y tornan ineficaces tales esperanzas. Por eso tiene razón el filósofo de la esperanza cuando dice: donde hay esperanza hay religión, y, acto seguido, añade: donde hay religión no siempre hay esperanza, refiriéndose a las religiones dictadas desde el cielo y desde la autoridad<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (1932-1944), Madrid, 2002, pp. 54-55.

<sup>92</sup> M. Eliade, *El mito de eterno retorno*, Madrid, 1995, p. 98.

<sup>93</sup> AC, p. 16.

Lo que entiende por esperanza lo manifiesta en difusas y brillantes imágenes: «felicidad, libertad, inalienación, edad de oro, país donde fluye leche y miel, eterno femenino, toque de trompeta de Fidelio, conformación en Cristo del día después de la resurrección»<sup>94</sup>. Bloch muestra cómo el hombre pone de manifiesto sus deseos, proyectos y sueños que buscan anticipar nuestro futuro. Los hombres tienen «sueños de una vida mejor»<sup>95</sup>, aspiran a una vida perfecta, plena, «a un mundo sin engaño», «llegar a casa», a la paz, a la libertad y al pan, el cielo en la tierra; quieren «convertir el mundo en hogar para el hombre», «hacer que el mundo sea morada», un mundo en el que el hombre sea un hombre y no un lobo para el hombre, un *regnum humanum*, obtener la «identidad del volver del hombre en sí con el mundo logrado para él»<sup>96</sup>. Este último bien, identidad del hombre que vuelve en sí con el mundo logrado para él, es, para Bloch, el «sumo bien de todos los esperados en la esperanza»<sup>97</sup>. Expresamente quiere reducir su inventario a lo no ilusorio de las imágenes de la esperanza, y cuando emplea expresiones bíblicas como reino celestial, se refiere al «cielo en la tierra». Y si habla de la «utopía del reino», ésta encierra una negación de un Dios en las alturas, porque «ni lo hay ni lo habrá jamás allí»<sup>98</sup>. La esperanza, en Bloch, se limita a lo que el hombre puede aspirar a construir en la tierra.

Ernst Bloch conecta expresamente su análisis de la religión con la dimensión de la esperanza. El principio blochiano de que «donde hay esperanza, hay religión» lleva a su concepción del cristianismo como la «esencia de la religión», en la medida en que en el cristianismo se ha puesto de relieve la esperanza en el futuro y la apertura a la trascendencia. En el siglo XIX, tanto los filósofos liberales como los socialistas, intentaron elaborar una *antropología de la religión*. Religión es el suspiro de la criatura atormentada, decían Feuerbach y Marx. Religión es una neurosis obsesiva colectiva, afirmaba Freud. También para Bloch la religión es, en muchas ocasiones, búsqueda de consuelo ilusorio y supersticioso, pero, sobre todo, es protesta utópica contra la alienación y la miseria humanas, contra una existencia fragmentada e incompleta, y esperanza de un «nuevo cielo y una nueva tierra». Lo que constituye el fondo del cristianismo es fundamentalmente su concepción escatológica: la espera y la

---

<sup>94</sup> PE III, p. 500.

<sup>95</sup> PE I, p. XX.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. XX.

<sup>98</sup> PE III, p. 408.

esperanza de un final de la historia como llegada del reino de Dios o reino de paz y de justicia universales.

Como Moltmann ha confirmado, su crítica de la religión no conduce sin más a un ateísmo puro y simple, sino a un ateísmo positivo capaz de recoger la herencia de la religión, capaz de apoderarse del espacio utópico de proyección de los deseos del hombre, cuyo rostro real no se ha descubierto todavía. La utopía del reino destruye la ficción de un Dios creador y la hipóstasis de un Dios celestial, pero no precisamente el espacio final [...] La fe es esencialmente fe en un reino mesiánico de Dios-sin Dios. Por consiguiente, su ateísmo es tan poco enemigo de la utopía religiosa, que emerge precisamente del presupuesto de que sin ateísmo desaparecería el mesianismo<sup>99</sup>.

La teología reciente celebra el que Moltmann haya quebrado decididamente el círculo de una teología de la «auto»-revelación de Dios, que ha estado presente en la tradición, y haya optado por una teología de la esperanza abierta a las categorías de «posibilidad», «novum», «futurum», a las que E. Bloch ha dado nueva vida, recogiendo la herencia marxista-hegeliana, pero también la judía y aristotélica. El discípulo de K. Barth ha dado por superada la teología de la trascendencia de Dios, es decir, la teología que sitúa a la divinidad más allá de un todo armónico e indiferenciado, al ser una teología que habla de Dios como el «Totalmente-Otro» que reina por encima de la esfera humana y que se revela al hombre a través de su palabra, la cual ilumina la mente humana y le hace comprender la infinita diferencia cualitativa entre el cielo y la tierra. El hombre de Barth se encuentra, según Bloch, al igual que Pablo, sometido a la paciencia de la cruz, esperando el tiempo en el que el *Deus absconditus* decida hacer todo nuevo<sup>100</sup>.

Bloch culpa a la teología dialéctica del primer Karl Barth de haber mantenido a la divinidad totalmente alejada de la realidad del mundo. Juzgado por la palabra divina, el ser humano se encuentra perdido ante Dios e incapacitado para emprender una acción con sentido en la tierra. El Dios de Barth, absoluto e inaccesible, aparece como ideal hipostasiado de la esencia humana que aún no ha llegado a ser realidad; aparece como entelequia utópica del alma, del mismo modo que el paraíso había sido imaginado como entelequia del mundo de Dios<sup>101</sup>. El Dios que dice «sí» al hombre en

---

<sup>99</sup> AA.VV., *Religion im Erbe*, Frankfurt am Main, 1959, pp. 146-147; cf. PE, p. 307 y UE, p. 121.

<sup>100</sup> AC, p. 54.

<sup>101</sup> PE III, p. 407.

Jesucristo continua siendo para el hombre el *Deus absconditus*, que todavía no se ha manifestado en el proceso. Este Dios «no manifestado todavía al hombre» legitima el misterio del *homo absconditus*, es decir, el hecho de que la esencia e identidad del hombre todavía no se hayan manifestado. El mismo Bloch piensa como Barth, cuando dice: «Tan sólo teniendo en cuenta al *Deus absconditus* se puede captar el problema del *mysterium homo absconditus*»<sup>102</sup>. El *Deus absconditus* se convierte en la clave hermenéutica del *homo absconditus*<sup>103</sup>. En el fondo, la tensión del hombre hacia el Totalmente-Otro, imposible de ser alcanzado en el mundo, no es más que la versión mitológica de la tensión del ser humano hacia el *homo absconditus*, en donde el sujeto cobra por fin su verdadero predicado.

Moltmann advierte que, aunque Bloch en su sueño milenarista haya previsto una patria final de la identidad para el hombre, éste no ha conseguido todavía dar respuesta al problema del *Deus absconditus* y, por lo tanto, tampoco al problema del *homo absconditus*, el problema sobre el hombre. Según el teólogo de la esperanza, el problema que el hombre es para sí mismo en la ocultación de sí mismo y de su verdadera esencia, se halla «contenido» provocado y fundamentado en la ocultación del futuro del resucitado, futuro que le ha salido al encuentro en la promesa de Cristo y que hace que el hombre tenga que buscarse a sí mismo, tenga que buscar su vida y su verdad, en esperanza y éxodo<sup>104</sup>.

Sólo mediante la revelación de Dios puede llegar el hombre a conocerse a sí mismo y tomar su propia historia en esperanza y como impulso hacia delante, hacia un cumplimiento escatológico. La auténtica escatología cristiana posee la certidumbre de una consumación común, tanto a nivel individual como universal.

En el diálogo mantenido entre el filósofo de la esperanza y los teólogos cristianos, éste ha subrayado, con la fuerza que le caracteriza, que «esperanza no es confianza»<sup>105</sup>. Moltmann argumenta recurriendo para ello a los relatos bíblicos que hablan del espíritu de la esperanza que tiene su confianza puesta en Dios. Asimismo trata de rebatir la objeción que pone Bloch al cristianismo, cuando dice que éste, a través de la seguridad de la fe, destruye la apertura de la esperanza o que el

---

<sup>102</sup> PE III, p. 301.

<sup>103</sup> AC, p. 53.

<sup>104</sup> TE, p. 443.

<sup>105</sup> E. Bloch, «¿Kann Hoffnung enttäuscht werden?», *Verfremdungen I*, Frankfurt am Main, 1963, p. 211 s.; cf. P. Zudeick, *Ernst Bloch. Vida y obra, op. cit.*, p. 248.

cristianismo convierte la esperanza en esperanza supersticiosa<sup>106</sup>. Observa, en primer lugar, que la certeza cristiana de la esperanza nada tiene que ver con el positivismo supersticioso de la salvación. Sin embargo, es cierto que la confianza cristiana tiene a su favor la promesa de Dios de la resurrección, y no es menos cierto que por ello «tiene en contra suya el mundo y la muerte, con sus posibilidades e imposibilidades»<sup>107</sup>. De igual forma que la esperanza blochiana, es capaz de desengaño, pero no puede ser destruida, la confianza cristiana, sostiene el teólogo, también soporta las desesperaciones, por lo que «no se contenta nunca con realidades hechas y acabadas, sino que permanece descontenta hasta el cumplimiento de la promesa»<sup>108</sup>.

El teólogo de la esperanza observa también, en segundo lugar, que la esperanza está abierta hacia delante; permanece a la expectativa; se asienta en lo visible y comporta igualmente lo precario de la frustración. La «categoría peligro», que, para Bloch, amenaza a la esperanza abierta hacia delante, supone una amenaza más radical aún para la certeza cristiana. El cristianismo no sólo se siente acechado por el peligro, sino que está inmerso en él, porque bautismo y tentación, Cristo y anticristo, amor y muerte, salvación y amenaza de perdición forman contrapuestos inseparables. Por eso, la esperanza cristiana que se alía con las posibilidades y las buenas tendencias existentes en el proceso del mundo, es «capaz de desengaño», pero no de ser destruida. La esperanza cristiana es una esperanza docta por el hecho de que, a pesar de conocer la superioridad de lo negativo y lo precario de la frustración, sigue siendo esperanza. Moltmann hace todavía una tercera observación crítica a Bloch. Aunque la esperanza no es confianza, ésta es también esperanza y resulta revilitadora de esperanzas<sup>109</sup>. A su vez, esa confianza cristiana, al no poder contentarse con ante-proyectos utópicos del futuro, ha de encontrar la fuerza para realizar una iconoclasia de las imágenes utópicas de la esperanza. La esperanza cristiana tiene que desarrollarse en una mentalidad escatológica comprometida, aprendiendo y configurando, por obediencia y con la alegría anticipada, las posibilidades abiertas en el proceso del mundo.

---

<sup>106</sup> Afirma Bloch: «Ninguna crítica antropológica de la religión puede privar de la esperanza sobre la que se alza el cristianismo; lo único que hace es sustraer a esta esperanza lo que en ella en tanto que tal había eliminado y convertido en confianza supersticiosa: la mitología de su verificación en el sentido de una mitología descrita y acabada, absurdamente irreal, pero hipostasiada como real», PE III, p. 407.

<sup>107</sup> TE, p. 463.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 464.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 465.

En cuanto a la proyección hacia el futuro, también existe una diferencia fundamental e importante entre Bloch y Moltmann; mientras Bloch habla de un «futuro» obra del hombre, Moltmann habla de «adviento» que es obra de Dios y colaboración del hombre. Según Bloch, el cosmos y la conciencia, la naturaleza y el hombre, avanzan impulsados por una fuerza inmanente de orden ontológico hacia un *novum* intraterreno, todavía futuro, que podría ser hecho realidad de modo también inminente. Por el contrario Moltmann firma que la historia humana no puede fundar, a partir de sí misma, una verdadera escatología. Sin el actuar de Dios revelado en Cristo, la historia habría sido siempre un caminar vacío, sin sentido, que habría llevado al hombre a seguir inmerso en la nada y en la desesperación. Moltmann critica la concepción de «patria de identidad» como una mediación dialéctica en el sistema Bloch. «La escatología de la resurrección de los muertos no habla de una ‘patria de identidad’ en una mediación dialéctica, sino de una ‘patria de la reconciliación’ en una nueva creación de la nada»<sup>110</sup>.

La muerte representa para Bloch el final de toda esperanza y el final de toda utopía humana. Sería la no-identidad absoluta que se opone a la ansiada patria de la identidad. Sin embargo, el marxismo exotérico representado por Bloch trata de escapar de la realidad de la muerte mediante su esperanza en que lo indestructible del núcleo central del existir humano «aún en devenir» y «dentro de una evolución», no puede ser aniquilado por la muerte. El núcleo de la existencia aún no se ha incorporado al proceso. Por eso, frente a la muerte, se halla resguardado por el «círculo protector del todavía-no-vivo».

En tanto justamente que núcleo de existir, no ha entrado todavía en el proceso, y consecuentemente, no queda afectado por la caducidad del proceso, sino que tiene frente a la muerte en torno a sí el círculo protector del todavía-no vivo [...]. El núcleo de existir, en cuanto que todavía no ha llegado a ser, es siempre extraterritorial respecto al devenir y al acabamiento, ninguno de los cuales afectan a nuestro núcleo<sup>111</sup>.

Moltmann contrapone a la utopía de la «extraterritorialidad» de Bloch la realidad de las apariciones pascuales del Crucificado como fundamento de la esperanza cristiana ante la mortalidad. Contra la esperanza en la fidelidad trascendente de Dios, que puede hacer surgir la vida de la muerte, esta fidelidad se apoya en la realidad de la historia de Cristo, que murió y resucitó para ser Señor de vivos y muertos.

---

<sup>110</sup> TE, p. 454.

<sup>111</sup> PE III, p. 286.

Bloch interpreta la esperanza cristiana como una garantía de la salvación, por lo que al hombre ya no le queda nada por hacer, sólo tiene que esperar. Moltmann contesta que confianza no es seguridad. El hombre creyente tiene a su favor la fidelidad de Dios. Su esperanza se fundamenta en el acontecimiento de la resurrección de Cristo. La esperanza cristiana es una esperanza activa que no se diluye en esperanzas humanas ni se hunde en desesperaciones que anticipan el no cumplimiento. Concluye Moltmann este diálogo con Ernst Bloch afirmando que la esperanza escatológica se convierte en el resorte histórico de las creadoras utopías del amor al hombre que sufre y a su mundo no logrado, frente al futuro desconocido, pero prometido, de Dios<sup>112</sup>.

Moltmann ha descubierto en Bloch dos sentidos del concepto *éschaton* de la historia. El primero lo describe él con las palabras del joven Marx: «La meta sigue siendo la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza». Por otro lado, «mediante oscuras y misteriosas alusiones» –dice Moltmann– piensa en la posibilidad de una meta para la historia. Habla del final de la historia y de un superávit de promesa más allá de cualquier cumplimiento inmanente. Esto no quiere decir que la obra de Bloch sea asimilable a cualquier forma de cristianismo. Moltmann no duda en criticar con firmeza cualquier intento de identificación entre la escatología blochiana y cristiana. En ningún caso son identificables la categoría blochiana «patria de la identidad» con la categoría bíblica «reino de Dios». Aunque Bloch ha tratado de enriquecer su marxismo con herencia bíblica, «no duda en reconocer la no coincidencia total del pensamiento del reino, ni con sus dimensiones ni con su contenido, con ninguna de las utopías sociales»<sup>113</sup>. Moltmann insiste, con más intensidad aún, en esa diferencia, y argumenta diciendo que una escatología cristiana, que apuesta tanto por el milagro de la resurrección con el de la nueva creación, no puede reducirse «ni a utopías, ni a un ‘principio esperanza’ que no va más allá de la planificación económica, sino que, bien entendida, ‘hace saltar’ también el ‘principio esperanza’»<sup>114</sup>.

Bloch da por supuesto que la «patria de la identidad» sólo existirá allí donde la muerte y el *nihil* no estén presentes. La añorada «patria de la identidad», el *éschaton*

---

<sup>112</sup> TE, p. 466.

<sup>113</sup> PE III, p. 305.

<sup>114</sup> TE, p. 449.



de Bloch, no deja de ser escatología intramundana, algo que surge en el hombre que logra encontrarse consigo mismo, libre de toda alienación económica, social o política, es el *telos* de un proceso histórico e individual. La escatología cristiana, por el contrario, habla de un futuro esperado que trasciende la historia, habla también de una consumación universal y de una esperanza en la resurrección que supera la muerte, último enemigo que será vencido (1 Cor 15, 26).

En el «Diálogo con Ernst Bloch», Moltmann apenas si ha entrado en el concepto de posibilidad –un concepto ontológico fundamental para Bloch. Dicho concepto tiene también una importancia capital para Moltmann. De hecho, el teólogo cristiano reconoce así la aportación de Bloch: «Es obra de Ernst Bloch el haber esbozado no sólo un ‘principio esperanza’ para el hombre, sino también una ontología de la posibilidad para el mundo»<sup>115</sup>. En efecto, el principio esperanza aparece en Bloch como un auténtico principio ontológico, como un principio constitutivo de la realidad. En la raíz última de la realidad se halla lo posible, lo que «todavía-no-es», lo inacabado que es susceptible de acabamiento. La realidad se halla en eclosión hacia lo «todavía-no-realizado». La posibilidad está por encima de la realidad. Al sentido de realidad del hombre corresponde lógicamente el sentido de posibilidad<sup>116</sup>. Sólo es necesario que el hombre comprenda su situación y su condición y se lance activamente a impulsar los esfuerzos de emancipación.

A pesar de que, en esta polémica explícita que sostiene Moltmann con el autor de *El principio esperanza*, no hay un intercambio de procesos sobre la categoría «posibilidad», dicho concepto adquiere una importancia capital en su *escatología de la religión*. En realidad, cuando Moltmann habla de lo posible en un mundo caracterizado

---

<sup>115</sup> EE, p. 38.

<sup>116</sup> «El hombre es la posibilidad real de todo aquello en lo que puede convertirse en el futuro, a lo largo de un proceso limitado. Por eso, el hombre es una posibilidad que no se agota como la bellota en la realización fina y definida de la encina, sino una posibilidad que aún no ha madurado la totalidad de sus condiciones interiores y exteriores y las determinantes de dichas condiciones [...] Y así llega el hombre que trabaja, esa raíz del hacerse de la humanidad, transformando por toda su historia ulterior y desarrollado en ella en cada vez más precisamente. Se puede incluso decir también el paso erguido del hombre –esta nuestra alfa, en la que se encuentra la disposición para el reino de la libertad- camina, siempre transformado y más precisamente cualificado, por la historia de las revoluciones cada vez más precisamente cualificado, por la historia de las revoluciones cada vez más concretas. Hasta llegar al hombre sin clases, que, en su totalidad, representa la última posibilidad implícita en la historia anterior. Lo posible real no se mantiene, por eso, tan sólo como disposición para su realidad e impulsando aquella, sino que, como el último *totum* en desarrollo constante de esta disposición, se comporta de modo esencial respecto a la realidad que ya ha llegado a ser. De esta suerte, lo hasta ahora real se halla tan penetrado por el constante ‘plus ultra’ de la posibilidad esencial como, en su margen fronterizo, iluminado en su torno por ella», PE I, pp. 229-232.

por la promesa, está haciendo referencia al estrato fundamental de la categoría posibilidad, a lo «real-objetivamente-posible», al mundo concebido en proceso. Sin embargo, Moltmann no traslada sin más la terminología de Bloch a su teología, aunque, al leer a Moltmann, nos da la impresión de que en su lenguaje se aprecia un fondo de musiquilla blochiana.

Para Moltmann la palabra «promesa» tiene un significado más profundo que la palabra «posibilidad». En un pasaje al final del primer capítulo de su libro *Teología de la esperanza*, afirma: «Es «lo posible» –y con ello «lo futuro»- lo que surge completamente de la palabra divina de promesa, yendo con ello más allá de lo real posible y de lo real-imposible»<sup>117</sup>. La promesa anuncia una realidad en virtud del futuro de la verdad que todavía no está ahí. En otro momento el concepto «posibilidad» le parece apropiado en la relación del ser humano con el mundo donde se ha de llevar a cabo su enfrentamiento con el bien y con el mal, en un proceso creativo y abierto<sup>118</sup>. No parece, pues, coherente que en un momento sobrevalore el concepto de «promesa» y ahora ponga todo el acento en el concepto de «posibilidad». Difícilmente se explican las dos cosas a la vez, y esto hace suponer que, en torno al concepto de posibilidad, la relación con Bloch resulta problemática.

Bloch ha elaborado una antropología de la esperanza que es un existencial para el hombre. Sin embargo, ha elaborado también una ontología de la posibilidad para el mundo. Cuando Moltmann habla de lo posible en un mundo caracterizado por la promesa, está haciendo referencia al estrato fundamental de la categoría posibilidad, a lo «real-objetivamente-posible», al mundo concebido como proceso. Mundo-en-proceso y mundo-lleno-de-promesa, no tienen el mismo significado en un primer momento. Pero «lo posible», «que surge de la palabra divina de promesa»<sup>119</sup>, parece poderse afirmar mediante el concepto histórico de lo «real-objetivamente-posible», y, lo cierto es que sólo admite verificación mediante la ayuda de esta categoría. Utilizar las mismas categorías filosóficas no es suficiente para justificar el diálogo con el

---

<sup>117</sup> TE, p. 110.

<sup>118</sup> «La llamada a configurar el mundo en obediencia carecía de objeto si este mundo no fuese susceptible de modificación... Por tanto, la praxis de la misión transformadora necesita de una cierta confianza con el mundo y una esperanza para el mundo. Busca lo real y objetivamente posible en este mundo, para aprehenderlo y para realizarlo en dirección al futuro prometido de la justicia, de la vida y del reino de Dios. Por esto es el mundo para ella un proceso abierto, en el cual están en juego la salvación y la condenación, la justicia y la aniquilación del mundo», TE, p. 374.

<sup>119</sup> TE, p. 110.

filósofo. Exige asimismo una conformidad con aquello que ambas partes deben expresar con la misma categoría. Moltmann lleva a cabo una «sinopsis» entre la promesa divina que apunta hacia el futuro de su cumplimiento, y la esperanza humana que se halla en correlación con las posibilidades abiertas del proceso cósmico.

## **7. Influencia de las nuevas teologías europeas en la teología latinoamericana de la liberación**

Dentro de las tendencias teológicas contemporáneas tenemos que señalar, al menos, la teología política de Metz y la teología de la esperanza de Moltmann, inspirada en la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch. Estas teologías también tuvieron su impacto en la génesis de la *teología latinoamericana de la liberación*. La teología cristiana se ha ido elaborando de la mano o en confrontación con otras líneas de pensamiento. Así, la teología medieval se desarrolló teniendo como marco teórico la filosofía griega, la cual era pagana. Además, constituía una mentalidad muy diferente al pensamiento hebreo-cristiano. De hecho, se necesitaron muchos siglos para que esa síntesis entre fe cristiana y filosofía griega cristalizara en una obra como la de santo Tomás de Aquino. El pensamiento griego era esencialmente estático y en dichas categorías fueron insertados los contenidos de la fe cristiana. La teología de la liberación rompe con el esquema de las esencias universales platónicas y afirma esta realidad histórica como la única historia real. El Dios bíblico es el Dios de la historia.

Los teólogos latinoamericanos de la liberación creen necesario pensar la fe dentro de un marco teórico distinto, que ya no es el helenismo. De hecho, mientras que la ontología griega era estática, la filosofía marxista es histórica y se presta mejor a una convergencia con el pensamiento judeo-cristiano, que también es histórico. La religión cristiana convivió con la ideología durante el régimen económico feudal y luego con la ideología de la era capitalista. No es de extrañar que la religión trate de adaptarse a la futura sociedad socialista.

Los teólogos de la liberación han encontrado en el marxismo el marco teórico adecuado donde poder pensar y reflexionar desde la fe cristiana. La teología de la liberación adopta la metodología marxista, el socioanálisis o lo que es lo mismo, el materialismo histórico para comprender mejor la dinámica de la sociedad. El materialismo histórico nos permite obtener una visión realista de la sociedad y de la

historia. Mediante el análisis de la situación real descubrimos unas necesidades básicas que hay que atender: el pan, la vivienda adecuada, la salud, la educación, etc.

Pero la convergencia de cristianismo y marxismo no es sólo metodológica. El esfuerzo de transformar la realidad social une a la fe cristiana y a la praxis marxista. La fe no puede quedarse en la buena voluntad, sino que tiene que traducirse en un compromiso histórico de transformación de la sociedad. Pero el cristianismo es una fe, no es una ideología; por eso necesita recurrir a una fuerza política organizada cuya ideología muestre una convergencia con las exigencias de esa misma fe. El socialismo es esa ideología y esa praxis que nos permite transformar la sociedad de un sistema de explotación a un sistema de sociedad sin clases. Esto muestra, pues, que la relación cristianismo y marxismo no afecta únicamente a la metodología de comprensión de la realidad, sino que se compromete con los fines y estrategias a fin de lograr los objetivos propuestos.

Ahora bien, cómo se dividen las funciones en esta tarea y cuál es la aportación específica de cada uno. El marxismo, en principio, aporta la metodología, la estrategia de actuación y hasta los fines transformadores. El cristianismo aporta una visión humanista y ética del proceso de liberación. Valores como el amor, la esperanza, la fe son esenciales para una visión humanista de la liberación. Al marxismo se le ha criticado por la falta de claridad ética, pero el cristianismo la aporta desde los valores esenciales del Evangelio. La inspiración del amor llevaría humanidad a la lucha revolucionaria, y llevaría humanismo a la nueva sociedad. Algunos se preguntan, sin embargo, si la lucha de clases no es incompatible con el amor que predica el cristianismo. Gustavo Gutiérrez responde que la lucha de clases es una manera de dar concreción al mandato del amor. Participar en la lucha de clases es el tránsito necesario hacia la sociedad sin clases, sin opresores y sin oprimidos<sup>120</sup>.

A la hora de buscar un origen a la teología de la liberación, algunos teólogos latinoamericanos han encontrado en el pastor protestante Karl Barth el principio impulsor de la idea de que Cristo y Marx coinciden en la construcción de la sociedad del futuro<sup>121</sup>. Tomando como referencia su libro *Comunidad Civil y Comunidad*

---

<sup>120</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1994, p. 339.

<sup>121</sup> Tal como ha resaltado Gustavo Gutiérrez, K. Barth fue una persona coherente en su compromiso social y político en un contexto difícil como el que estaba atravesando su país. Fue junto a D. Bonhoeffer uno de los impulsores de la Iglesia Confesante, espacio evangélico de resistencia al régimen nazi. En 1934, cuando la oposición a Hitler produjo la Declaración de Barmen, la redacción de dicho

*Cristiana* han descubierto que su teología postula la identidad reino de Dios=sociedad socialista, de ahí que concluya: *el marxismo, a su manera, combate por el reino de Dios*. Para él, el mensaje cristiano no abarca al hombre ni a la sociedad, sino exclusivamente al proletariado. De esa manera –tal como Marx y Engels- aplica al proletariado la teoría mesiánica talmúdica: una clase social (el proletariado), por sus sufrimientos (pues es explotada y oprimida por la burguesía), redimirá a la humanidad, pues al liberarse por la revolución marxista, liberará, al mismo tiempo, a la clase burguesa y construirá una sociedad ideal, sin clases. El análisis que Marx hace de la religión es insuficiente. La religión no necesariamente tiene que ser alienante. Los cristianos más activos del movimiento de liberación señalan que Federico Engels tuvo conciencia de esta posibilidad no alienante de la religión, pues mostró que el cristianismo se desarrolló en los estratos sociales más bajos del imperio romano, siendo para el mundo esclavo una posibilidad de liberación, al menos una esperanza. Del mismo modo, en su análisis de la revolución campesina en la Alemania del siglo XVI, Engels subrayó la presencia de ideas religiosas revolucionarias.

Los representantes de la teología política tienen preferencia por los capítulos del Éxodo en que se describe el proceso de liberación del pueblo hebreo con respecto a la esclavitud faraónica en Egipto. En el gran libro épico de la liberación, el Señor penetra en la historia poniéndose al lado de un pueblo sometido a la esclavitud, oprimidos por una de las potencias de la época. El Señor actúa, en parte, por medio de Moisés, el gran liberador humano, que se solidariza con su pueblo, lo pone en marcha. Se enfrenta tenazmente con el Faraón y consigue que éste deje salir a los israelitas de

---

documento se debió especialmente a la pluma de Barth. En 1935 fue expulsado de Alemania y se refugió en Basilea. Karl Barth vivió toda su vida tratando de aunar el trabajo ordinario de párroco con la tarea de tener que hablar de Dios. Cómo poder compaginar el periódico con el Nuevo Testamento, como unir las noticias que cuentan los hombres con la palabra de Dios contenida en la Biblia. Su teología surgió del sentimiento profundo de los misterios y perplejidades que supone la tarea del predicador. Cuando fue destinado a la parroquia de un pequeño pueblo industrializado de Suiza, Safenwil en Argovia, intervino en los conflictos entre patronos y obreros y organizó la acción sindical.

Profundamente afectado por el desastre que había significado en Europa la Primera Guerra Mundial, y desilusionado por el derrumbe de la ética del idealismo religioso, empezó a cuestionar la teología de sus maestros alemanes y sus raíces en el racionalismo y el historicismo. Esto le llevaría a unirse al Partido Social Democrático, lo que provocó que los obreros de Safenwil le llamaran el «compañero o camarada pastor». Y sus enemigos lo tildaron de «pastor rojo». El 14 de febrero de 1915, ofreció una conferencia bajo el título: *socialismo y cristianismo* cuya tesis se resumía en que «un verdadero cristiano ha de hacerse socialista, si realmente está por la renovación del cristianismo, y un verdadero socialista debería hacerse cristiano si seriamente apoya una renovación del socialismo». Como vemos, Barth mantuvo una relación muy estrecha entre su teología y su ética con contenido social y político.

Egipto. La liberación de la esclavitud es un hecho que se grava en la memoria del pueblo, convirtiéndose en modelo o patrón de sucesivas liberaciones. El Señor será recordado para siempre como «el que nos sacó de Egipto, de la esclavitud».

El desierto –lugar desamparado que reduce al pueblo a las necesidades elementales y lo pone a prueba- será el lugar adecuado para que el pueblo conquiste desde dentro la libertad que le han regalado. El pueblo está fuera de Egipto, pero todavía no ha llegado a la tierra prometida; se encuentra entre dos fronteras, entre los dos momentos decisivos. En esta etapa el pueblo aprenderá a cultivar la esperanza, vivir la promesa después de haber experimentado el primer favor. En el desierto tiene lugar el gran encuentro del pueblo con Dios. Dios se revela como fuerza de futuro, mediante la expresión *'ehyeh 'asher éhyeh* interpretado como «yo seré el que seré» (Ex 3,14); «yo soy Yahvé; yo lo libraré... los salvaré... los haré mi pueblo... los sacaré de la esclavitud... los introduciré en la tierra... y se la daré en herencia», Ex 6,6-9; cf. también Ex 3,10.17; 8,18.

El Dios de la Biblia, el Dios de las promesas, Dios de la conducción histórica hacia un futuro nuevo, Dios del reino venidero, este Dios puso su sello de futuro en la experiencia existencial del hombre<sup>122</sup>. En la concepción bíblica, tras la liberación de la soberanía del Faraón, el pueblo liberado pasa a ser el pueblo de Dios y así comienza a cobrar sentido la expresión de que Dios reina sobre este pueblo; el pueblo es ahora el reino de Dios. El pueblo sobre el que Dios reina es el pueblo de Israel, peregrino en el desierto, que no ha recibido todavía la ley y la tierra. Toda la ley mosaica, en sus diversas interpretaciones históricas, muestra fehacientemente este hecho. Por supuesto, tanto la introducción de la monarquía (1 Sam 8) como la toma de Jerusalén por el imperio babilónico van a poner en entredicho el reinado de Dios sobre su pueblo. Sin embargo, van a ampliar también la concepción de ese reinado como la soberanía de Dios sobre toda la historia, en la que los diversos imperios bestiales están subordinados en último término al gobierno de Dios, que se hará visible en un nuevo pueblo de Dios renovado (Dan 7). Todo ello implica obviamente la idea de que Dios mismo va a volver a reinar en persona sobre su pueblo, desplazando a los falsos gobernantes, que se han apoderado del mismo y lo han conducido a la ruina (Ez 34).

---

<sup>122</sup> W. Pannenberg, «El Dios de la esperanza», *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, op. cit., p. 200.

Toda la predicación de Jesús acerca del reinado de Dios presupone estas experiencias del pueblo hebreo. Cuando Jesús anuncia la inminente llegada del reinado de Dios, utiliza, entre otras, la parábola de un agricultor que ha dejado su viña en manos de unos arrendatarios. La llegada del reino de Dios es la llegada de Dios mismo que viene a recuperar a su pueblo, liberándolo de los malos administradores (Mc 12,1-12). Otras imágenes semejantes son la vuelta a casa del dueño sin que los criados lo esperen, o la del regreso del gobernante ausente. En todos los casos se trata de algo semejante: Dios mismo viene a hacerse cargo del pueblo que le pertenece. Dios mismo vuelve a reinar en persona sin intermediarios infieles. Ciertamente, este reino es una realidad futura, pero es tan inminente, que ya está comenzando a cobrar realidad, aunque no siempre de una manera plenamente visible. Sus comienzos pueden ser humildes, pero finalmente, el reino de Dios será una realidad esplendorosa, a la vista de todos (Mc 4,30-32). La venida del reino de Dios no se producirá aparatosamente, ni se dirá «vedlo aquí o allá, porque, mirad, el reino de Dios está ya entre vosotros» (Lc 17, 21). Dios ya está reinando en la historia sobre los discípulos de Jesús. Y esto plantea la cuestión sobre cuál es el papel de Jesús en ese reino. De hecho la actividad sanadora de Jesús es una indicación de que el reino de Dios ya ha llegado a Israel (Mt 12,28). Esta dimensión activa del reino, entendido como reinado ejercido efectivamente por Dios, apenas aparece en la teología del reino. Tanto en la teología política como en la teología de la liberación, el reino de Dios se entiende primeramente como una situación, como un estado de cosas, caracterizado por la igualdad, por la justicia y por la paz. Que Dios reine, tiene por consecuencia una situación distinta de aquellas del «antirreino», donde Dios no ejerce su señorío. La teología de la liberación se ha preocupado en analizar aquellas situaciones del «antirreino». Por otra parte, la *teología de la liberación* ha subrayado con especial energía que los pobres son los destinatarios de ese reino, tal como proclaman las bienaventuranzas (Mt 5, 3; Lc 6, 20). No se trata, obviamente, de dos dimensiones independientes. La realidad del «antirreino» es la que crea la pobreza, la que mantiene a los pobres en su sufrimiento. Por eso mismo, la venida del reino de Dios es algo que concierne primeramente a quienes más directamente sufren bajo el poder del «antirreino»<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, <sup>3</sup>1997, pp. 110-233.

La terminología dinámica, que indica un «reinado» o un «señorío» de Dios como traducción de la *basileia tou theou*, no fue plenamente integrada en el discurso teológico. Moltmann, por ejemplo, inicialmente asocia la idea de un «dominio» o de un «señorío» (*Gottesherrschaft*) con las teologías existenciales, en las cuales el reinado de Dios había sido reducido a una «afectación escatológica de la existencia del ser humano por la exigencia absoluta» de Dios<sup>124</sup>. De este modo, el reino de Dios se convierte en una realidad individual, al margen de la historia. Más adelante, Moltmann reconoce que el «reino» futuro de Dios tiene anticipaciones en la historia, y que estas anticipaciones entrañan un «reinar» efectivo de Dios sobre el pueblo. Como nos dice textualmente: «Dios reina a través de la palabra y la fe, la promesa y la esperanza, la oración y la obediencia, la fuerza y el Espíritu»<sup>125</sup>.

Los teólogos de la liberación han hecho esfuerzos importantes para recuperar la historicidad del reino de Dios, tal como aparece en la Escritura. Sin embargo, a pesar de poner el acento en la lucha por la transformación de la realidad social, se mantiene en una dialéctica presencia/ausencia. El reino de Dios no se agotaría en las estructuras históricas espacio-temporales, porque no se limita a una mera esperanza terrena. Viceversa, el hecho de que el reino de Dios sea una esperanza superior y en cierto modo inagotable, no implica que no puedan darse compromisos históricos, esfuerzos liberadores. El reino de Dios se hace aquí sin olvidar su proyección más allá de la realidad.

La teología de la liberación surgió en un momento histórico crucial de la historia latinoamericana y de la historia mundial<sup>126</sup>. Tras el fracaso de los planes de desarrollo, iniciados por la Alianza para el progreso, impulsada por el presidente Kennedy, al inicio de la década de los años 60 del siglo XX, surge un periodo de reflexión con el fin de analizar el pretendido desarrollo de Estados Unidos a consta del subdesarrollo de América Latina. Los defensores de la posición antiimperialista ven como única solución la ruptura con el capitalismo y la opción por el socialismo.

---

<sup>124</sup> TE, pp. 200-201.

<sup>125</sup> J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del espíritu*, Salamanca, 1978, p. 233.

<sup>126</sup> Gustavo Gutiérrez nos recuerda que la teología de la liberación hizo su aparición pública de manera concomitante con la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, Colombia, entre agosto y septiembre de 1968. Poco antes, en una reunión de sacerdotes y laicos, realizada en Chimbote, Perú, el 22 de julio de 1968, tuvo que exponer una ponencia sobre «Teología y desarrollo», considerando que era más bíblico hablar de una teología de la liberación, nombre con el que tituló posteriormente un libro cf. *Teología de la liberación. Perspectivas*, op. cit., p. 15.



Durante la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, se hicieron planteamientos importantes sobre la realidad de la Iglesia en un subcontinente azotado con problemas sociales radicales como la miseria y la violencia<sup>127</sup>. El término «liberación» es, pues, el más adecuado para la teología para la «nueva época histórica» que se inicia para la Iglesia latinoamericana, que trata de implicar a los cristianos en el proceso de liberación. Si bien es cierto que, en el curso de la historia humana, se han dado diferentes procesos de liberación, no es posible trasladar mecánicamente una problemática ajena a las coordenadas históricas y sociales de América Latina, por lo que conviene, metodológicamente, que se precisen los términos en cuestión. Si esto no es posible, sociológicamente, tampoco parece adecuado que la reflexión teológica de la liberación para América Latina se lleve a cabo recurriendo imperturbablemente a las reservas doctrinales y vitales de la iglesia de Roma. La inspiración para cualquier teología de la liberación ha de estar en el mensaje de Aquél que «puso su tienda en medio de nosotros» (Jn 1, 14).

Hace cuarenta años, los obispos latinoamericanos se reunieron para reflexionar sobre el proceso de transformación y desarrollo que se estaba produciendo en América Latina. Transformación «que además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso»<sup>128</sup>. La liberación que se pretende alcanzar debe ser integral, liberando al hombre de todos los

---

<sup>127</sup> La elección de Medellín para la reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) no fue casual. Durante la cuarta y última sesión del concilio Vaticano II que tuvo lugar en el año 1965, el arzobispo de Medellín monseñor Tulio Botero Salazar propuso a los obispos latinoamericanos participantes en el concilio la posibilidad de que Medellín fuera la sede de una Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y ofreció todas las facilidades para que se pudiera realizar esta propuesta, lo que aconteció en el año 1968. Fue así como, con este fin, el papa Paulo VI emprendió uno de los viajes apostólicos a Colombia. Después de clausurar el Congreso Eucarístico Internacional que había tenido lugar en Bogotá, el papa inauguró allí mismo, en la catedral primada, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en una celebración en la que señaló a los obispos directivas de una gran importancia, en el sentido del concilio y en el sentido de sus preocupaciones pastorales expresadas en sus encíclicas sociales, sobre todo en la encíclica *Popolorum Progresso*. El título de la Conferencia venía a expresar de manera clara el propósito que le encomendó el papa y que ya tenían los obispos: «La misión pastoral de la iglesia en la actual situación de América Latina a la luz del concilio». Como es bien sabido, el papa Juan XXIII, en un discurso pronunciado el 11 de septiembre de 1962 afirma: «La Iglesia de Jesucristo es Iglesia de todos, pero para los países subdesarrollados es la Iglesia de los pobres». En este texto estaba la orientación a seguir en el concilio. La empresa iniciada por el papa Juan XXIII fue llevada a su culminación por el papa Paulo VI.

La III Conferencia General del Episcopado reunida en Puebla (1979) adopta como política *la opción preferencial por los pobres*, expresión que ya había comenzado a usarse en las reflexiones teológicas de esos años en América Latina y que muestra la actitud de servicio para colaborar en su autopromoción.

<sup>128</sup> Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, «La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio», en Secretariado General del CELAM, Colombia, <sup>2</sup>1969, p. 85.

acontecimientos sociales y políticos que le impiden ser él mismo. Se trata de una autoliberación personal de toda dependencia externa y de una integración colectiva. La introducción del hábito de la reflexión sobre la fe –desconocido antes en la sociedad latinoamericana- ha supuesto una mayor participación de los cristianos en el proceso de liberación. Aquellos que hasta ahora se hallaban «ausentes» de la vida social y de la Iglesia, en los últimos años se han ido convirtiendo poco a poco en sujetos activos de su propio destino, emprendiendo un cambio significativo que les permitirá ser protagonistas de su propia historia, artífices de su propia liberación.

Aunque existen divergencias significativas entre los teólogos de la liberación, en la mayoría de sus escritos encontramos los temas fundamentales que constituyen su preocupación por la injusta situación de pobreza en la que vive la gran mayoría del pueblo latinoamericano, así como de las causas que la originan. La opción preferente a favor de los pobres y la solidaridad con su lucha de emancipación social son las ideas centrales que defiende la teología de la liberación.

La idea fundamental presente en esta teología es que Dios libera al hombre en todos los planos, inclusive el social. Volviendo de nuevo al relato bíblico, observamos que incluye hechos históricos concretos donde Dios intercede a favor de la justicia social y la liberación de su pueblo, caso del Éxodo, el regreso del exilio de Babilonia, la figura del año jubilar, la labor de los Profetas, etc. Y, en la historia más reciente, el sermón de la montaña es un hecho innegable de la opción de Dios a favor de los pobres, de los desheredados y oprimidos. Apoyados en esta idea central, los teólogos de la liberación presentan el cristianismo como una praxis de liberación, procurando al mismo tiempo promover el mayor interés en la integración entre religión y sociedad.

En un mundo tan complejo como el de los países latinoamericanos donde hay tantas carencias de alimentos y de viviendas dignas, carencias en la atención a las necesidades de salud y educación, explotación en los trabajos, desempleo permanente, falta de respeto a la dignidad humana e injustas limitaciones a la libertad personal en los campos de la expresión, la liberación tiene que ser integral. Para ello, se requiere un gran aporte de ayuda económica y humana con el fin de poder satisfacer las necesidades primarias y eliminar la pobreza estructural, de modo que los oprimidos puedan comenzar a convertirse en agentes de su destino.

Los cristianos que han conocido de cerca esta situación han sido los primeros en colaborar en los movimientos sociales como las ONG, organizaciones populares en

defensa de los derechos humanos: derecho a la vida, defensa de la dignidad humana y justicia social<sup>129</sup>.

La teología de la liberación está por lo tanto estrechamente ligada a la participación de los cristianos en el proceso de liberación, y trata de comunicar a éstos de que los pobres no deben ser considerados como simples objetos de ayuda, compasión o caridad, artífices de su propia liberación. El papel de los cristianos comprometidos socialmente es participar en la larga marcha de los pobres hacia la tierra prometida -la libertad- contribuyendo a su organización y emancipación sociales.

El desarrollo de Comunidades de Base entre los pobres, como nueva forma de la Iglesia, es un paso más para que los pobres puedan ejercer el derecho de pensar su fe y a expresarse públicamente *a la luz* de la palabra de Dios. Los teólogos de la liberación han señalado claramente la metodología a seguir. Así, Leonardo Boff, en su libro *Jesucristo liberador* resalta algunos de los temas fundamentales de la teología de la liberación, en particular, destaca «la primacía del elemento antropológico sobre el eclesiástico, del utópico sobre el efectivo, del crítico sobre el dogmático, del social sobre el personal y de la *ortopraxis* sobre la *ortodoxia*». En el mismo sentido se expresa Gustavo Gutiérrez.

La teología de la liberación ha de buscar el equilibrio entre la ortodoxia y la *ortopraxis*, tratando de que exista una relación circular y una alimentación recíproca. «Es evidente que el pensamiento también es necesario para la acción, pero la Iglesia se ha preocupado esencialmente, durante siglos, de formular verdades y, mientras tanto, no hacían nada por conseguir un mundo mejor. En otras palabras, se limitó a la ortodoxia y terminó dejando la *ortopraxis* en manos de los que estaban fuera de la Iglesia y de los no creyentes<sup>130</sup>.

Gustavo Gutiérrez establece un claro orden de prioridades: El trabajo con los pobres empieza por el acercamiento hacia aquellos que necesitan ayuda, compartir la vida con los pobres estableciendo lazos de confianza y amistad. Sólo conociendo las necesidades se podrá ayudar eficazmente. La vida cristiana es compromiso, y es

---

<sup>129</sup> Para Bloch la dignidad humana es un derecho irrenunciable. «El caminar erguido como Derecho de tal suerte que éste sea respetado por las *personas* y asegurado en la *comunidad* de ellas», cf. DNDH, p. 212.

<sup>130</sup> Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, op. cit., cita 34, p. 66.

también oración. Tal como lo expresa Gustavo Gutiérrez: «Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene *después*, es el acto segundo»<sup>131</sup>.

Aunque es bien conocido que no todos los países tienen las mismas posibilidades de desarrollo, y que en muchos existe una pobreza estructural difícil de erradicar, y que existe un Norte desarrollado y rico (sea capitalista o socialista), y un Sur subdesarrollado y pobre, y que esto es una de las causas de los grandes conflictos entre las distintos pueblos, no podemos dejar de recordar las palabras de Bloch: «Yo afirmo que el mundo está abierto, que una posibilidad objetivamente real existe en él y que no se halla simplemente determinado por la necesidad, ni sometido a ningún determinismo mecánico»<sup>132</sup>.

En América Latina, la teología de la liberación ha sido crítica con el socialismo soviético, el socialismo *real*. Ha cuestionado la dictadura burocrática, el culto a la personalidad, el abuso de poder, la falta de libertad en la creatividad revolucionaria; pero la teología de la liberación no se ha limitado a la pura crítica, también ha promovido una visión humanista del socialismo; se trata de un socialismo a medida de los valores cristianos y humanos de participación, amor y diálogo. En esta visión humanista muchos cristianos defensores de la teología de la liberación se alinean con el marxismo de autores como Bloch, Garaudy, Goldman, Schaff, Gramsci, Mandel, etc.

Desde América Latina se ha seguido muy de cerca la evolución de la voluntad de diálogo entre marxistas y cristianos, aparecida en la vieja Europa en la segunda mitad del siglo XX. De este acercamiento ha surgido un movimiento emergente con carácter propio: «Cristianos por el socialismo». Pese a las diferencias que les separan, el compromiso fundamental se centra en la praxis transformadora; se trata de un proyecto común en el que participan teólogos, filósofos, científicos sociales marxistas, cristianos, obispos, sacerdotes y laicos. Todos, movidos por un espíritu ecuménico han realizado un esfuerzo de reflexión continental.

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>132</sup> E. Bloch, «El hombre como posibilidad», en AA.VV., *El futuro de la esperanza*, Salamanca, 1973, p. 79.

## 8. Construyendo la esperanza: cristianos por el socialismo

Si bien las presentes reflexiones no pretenden reconstruir la historia del movimiento «cristianos por el socialismo», ellas sí quieren llamar la atención sobre algunos aspectos que surgen de esa experiencia. Es precisamente en las situaciones de peligro, cuando adquieren una situación dramática, donde se favorece el despertar de la utopía, la cual alimenta, a su vez, la esperanza de un cambio de la historia a favor de los oprimidos. El movimiento «cristianos por el socialismo» nace en abril de 1972 en el Chile de Allende con el inmediato compromiso de aportar la savia de los cristianos al proceso socialista que se acababa de poner en marcha. La opción explícita tomada por un grupo de ochenta sacerdotes a favor del socialismo significaba un paso decisivo y comprometido para una Iglesia chilena en alianza o complicidad con las clases dominantes. Tanto los sacerdotes como los laicos que habían apostado por este movimiento partían de una doble e insoluble fidelidad a Cristo y al mundo de los pobres, y ensayaban una nueva lectura del Evangelio que alimentara ideológicamente la lucha por un cambio de la historia a favor de los oprimidos<sup>133</sup>. El movimiento «cristianos por el socialismo» creció en América Latina junto a la naciente teología de la liberación, y en Europa junto a la llamada Teología Política de Metz y Moltmann, influidos por el texto *El principio esperanza* del filósofo marxista Ernst Bloch.

El movimiento «cristianos por el socialismo» en Chile se gesta a través de un largo proceso de maduración, en relación estrecha con la evolución político social del país. Durante la década de los años sesenta del siglo XX, el socialismo aparece como única vía de salida a la situación de subdesarrollo y dependencia. Para los cristianos comprometidos, su opción era la manera concreta de apostar por los pobres y oprimidos. Ser cristiano es ser solidario. Ser solidario significa también participar en el proyecto histórico que ese país había trazado. Por eso, se hace cada vez más frecuente que cristianos se integren en organizaciones socialistas. En su radicalización, los

---

<sup>133</sup> La Teología de la Liberación de Leonardo Boff, de Gustavo Gutiérrez, penetró en la conciencia de religiosos y sacerdotes en Chile. En el interior de la Iglesia se produjo una fuerte tensión entre una jerarquía conservadora y aquellos sacerdotes que trabajaban junto a los pobres empujando el proceso de cambio social. El hecho de que la Jerarquía eclesial no apoyase al grupo de «los 80» no quiere decir que éstos actuaran «incorrectamente», pues en algunos casos la disidencia y la heterodoxia pueden estar justificadas y pueden ejercer su derecho en un clima de libertad. No hay que olvidar las palabras de san Pablo: conviene que haya heterodoxos. En la misma línea se expresa Ernst Bloch, cuando afirma en su libro *El ateísmo en el cristianismo*: «lo mejor de la religión es que crea herejes», es decir, personas con otro punto de vista. Y lo que en un primer momento se considera una desviación respecto a la ortodoxia, es muchas veces una visión anticipadora de algo que termina por aceptarse de forma generalizada.

cristianos comprenden que la solidaridad con el pobre debe adoptar formas políticas consecuentes. Optar por el pobre es tomar partido por una clase y participar en su lucha y esperanza, asumir sus intereses de clase y su proyecto político de liberación. El movimiento «cristianos por el socialismo» subrayaba, por una parte, la autonomía de su praxis, que seguía una racionalidad política propia. Por otra parte, subrayaba la relación de su praxis con la fe. La fe y la opción evangélica por el oprimido tomaba forma concreta en la opción por el socialismo.

La opción por el socialismo planteaba la cuestión de una nueva relación entre razón y fe en el plano de la praxis: como razón práctica política y como fe que es praxis. La crítica de una determinada racionalidad –imperante en la sociedad capitalista- lleva a buscar una nueva racionalidad práctica. Así también, entender la fe en el terreno de la praxis lleva a criticar formas de experiencia religiosa que niegan el compromiso práctico con la liberación.

La praxis de «cristianos por el socialismo» se situó básicamente en el nivel de la lucha ideológica. Las fuerzas del Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) de Salvador Allende habían ganado el gobierno, pero no tenían el poder suficiente en el Estado para realizar y afianzar una transformación de las estructuras en sentido socialista. En ese momento la alianza de cristianos y marxistas formaba parte de la estrategia de lucha contra la burguesía. En este contexto, el movimiento «cristianos por el socialismo» desempeñó un papel importante. Su sola presencia pública –como organización de cristianos, que, sin ambigüedades, se comprometían con el socialismo concreto en Chile-, apuntaba a romper cualquier pretensión por parte de las clases dominantes de utilizarlo contra la revolución socialista. Socialismo –en Chile- se asociaba a violencia y odio, atropello de valores humanos y cristianos elementales, ateísmo y persecución religiosa. La praxis de «cristianos por el socialismo» debía orientarse de este modo hacia la transformación de ese sustrato ideológico. La lucha ideológica debía ser una actividad permanente, orientada a destruir las barreras ideológicas puestas por el opresor en nombre del cristianismo y a participar en el proceso de liberación.

En cuanto a la relación del movimiento «cristianos por el socialismo» con la autoridad de la Iglesia, jamás se puso en duda su pertenencia a la Iglesia, aunque jamás se consideró como «movimiento de Iglesia»; jamás se puso en duda el carácter necesariamente institucional de la Iglesia. Su relación con la Iglesia institucional fue

dialéctica y conflictiva, e incluso fue acusado de crear división en la Iglesia. Tras el golpe de Estado el movimiento decidió disolverse. Las nuevas condiciones de dictadura y represión extrema al pueblo imponían nuevas tareas y buscar nuevos caminos de solidaridad con aquellos que sufrían la violencia de la dictadura militar<sup>134</sup>.

En España, el movimiento «cristianos por el socialismo» nace en 1973, a raíz del encuentro de carácter nacional convocado por Alfonso Carlos Comín, Juan N. García-Nieto, José M<sup>a</sup> Díaz Alegría y otros. El encuentro tuvo lugar en Catafell, aunque por razones de clandestinidad se llamó Encuentro de Ávila. La intuición, la oportunidad política y eclesial y la credibilidad en la fe y en la política de sus promotores hizo que el movimiento se extendiera rápidamente por toda la península estableciendo también una sólida red de contactos con otros movimientos en países de Europa y de Canadá.

El movimiento «cristianos por el socialismo» se propuso como objetivo prioritario abrir un debate en el seno de la Iglesia y de los partidos de tradición marxista, porque se presentaba como corriente de pensamiento y acción en la doble dimensión de vivir la fe y de vivirla desde una opción socialista, y utilizando de una manera explícita las categorías marxistas para el análisis de la historia. El debate no se situó en la compatibilidad entre fe y materialismo, sino en el de la prohibición, para los creyentes socialistas o comunistas, de hacer públicas en la Iglesia sus convicciones políticas<sup>135</sup>. Alfonso Carlos Comín lo sintetizó como *Cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia*, en una publicación con ese mismo título<sup>136</sup>. Ante el rechazo, por la comunidad creyente, de la posibilidad de que un cristiano pudiera ser socialista, el movimiento resultaba ser una plataforma de apoyo, para conservar la propia

---

<sup>134</sup> D. Fernández, *La "Iglesia" que resistió a Pinochet. Historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse*, Madrid, 1996, p. 93.

<sup>135</sup> El «movimiento cristianos por el socialismo» constituye un claro ejemplo de diálogo marxismo-cristianismo y reformulación teórica de un compromiso revolucionario común. Son católicos que, desde la autonomía de un compromiso político revolucionario, se comprometen en la tarea de transformar la realidad, sin que por ello implique contradicción con su fe cristiana ni abandono de la Iglesia.

<sup>136</sup> Alfonso C. Comín, *Cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia*, Barcelona, 1977. Gracias a la militancia de cristianos en partidos comunistas, se hace efectivo un doble proceso: como miembros de la Iglesia, desconfesionalizan la actividad política; y como miembros del partido posibilitan el abandono de las tesis leninistas de privatización de las creencias religiosas. Ambos procesos aparecen perfectamente expresados en el título del libro. Alfonso explica así esta doble aportación: «No abandono mi opción política ni la oculto cuando participo en instancias de Iglesia, como tampoco dejo mi fe a la puerta del partido. Paradójicamente, al dar su doble expresividad a nuestra militancia, estamos contribuyendo a clarificar las reacciones entre fe y política, potenciando un auténtico pluralismo político en la Iglesia y el laicismo que corresponde a un partido político; cf. Alfonso C. Comín, *Obras Completas*, vol. V, p. 1211.

identidad, pudiendo al mismo tiempo se cristiano y socialista. Por lo que, como afirma Caffarena, los «cristianos por el socialismo» han pretendido contrarrestar el efecto de unos previamente existentes aunque no explícitamente nombrados «cristianos contra el socialismo»<sup>137</sup>.

Fruto del diálogo abierto entre los representantes de la Jerarquía eclesial y miembros del partido comunista fue el desbloqueo de antiguas condenas: las que la Iglesia mantenía desde el *Syllabus* de Pío XII contra el comunismo, y las que el comunismo mantenía contra los cristianos desde la declaración de Erfurt. Los partidos aprobaron *declaraciones* modificando su ateísmo dogmático por enunciados de mentalidad o laicidad, y se dio la bienvenida en sus organizaciones a los cristianos, para los cuales su fe era el motivo fundamental de su compromiso. En la Iglesia no resultó tan fácil. Se tuvo que luchar contra el sector conservador, la derecha de siempre, que siempre ha utilizado la religión para justificar su poder económico y político. Y esto significaba luchar contra la propia institución eclesiástica, convertida ella misma en poder político y económico.

También por los años 70 surge en España otro movimiento de renovación cristiana, me refiero a las Comunidades de Base y Populares. Tanto el movimiento «cristianos por el socialismo» como el de las Comunidades de Base contaron con el apoyo intelectual de algunos jesuitas españoles: José M<sup>a</sup> Llanos, Juan N. García-Nieto, José M<sup>a</sup> Díaz Alegría, Alfonso Álvarez Bolado, José Ignacio González Faus, José M<sup>a</sup> Castillo y otros.

En el año 1967, el jesuita húngaro Varga, Asistente General del padre Arrupe, tras examinar las propuestas de una comisión de jesuitas, presidida por J. Gómez Caffarena, para el estudio de la increencia, convenció al General de los jesuitas para que las siete provincias españolas creasen una institución de diálogo cristianismo-marxismo, cuyo nombre fue «Fe y Secularidad». Este Instituto se ha definido desde el principio por el deseo de estudiar el proceso de secularización del mundo moderno en todos sus aspectos; también ha influido en la exaltación y difusión del pensamiento de Ernst Bloch en España. Esa misma pluralidad le ha llevado también a actuar de puente entre la teología política centroeuropea y la teología de la liberación centroamericana. Fe y Secularidad proclamó su apoyo a la teología de la liberación en el Encuentro de

---

<sup>137</sup> J. Gómez Caffarena, *La entraña humanista del cristianismo*, Bilbao, 1984, pp. 298-299.



Deusto, a finales de 1969. Y financiadas por Adveniat (Conferencia Episcopal alemana) se celebraron las Jornadas «Fe cristiana y cambio social en América Latina», organizadas por Fe y Secularidad en el Escorial (julio 1972) y después recogidas en una publicación<sup>138</sup>. Entre otros intervinieron: Gustavo Gutiérrez, Alfonso Álvarez Bolado, Rolando Ames, Enrique Dussel, Joseph Comblin, Aldo Büntig, Segundo Galilea, Renato Poblete, J. Mínguez Bonino, Juan Luis Segundo, Juan Carlos Scannone, Gonzalo Arroyo, Hugo Asmann y Giulio Girardi.

El filósofo polaco, y marxista convencido, Adam Schaff ha valorado muy positivamente la actividad desarrollada por el Instituto Fe y Secularidad y el movimiento «cristianos por el socialismo» en relación al diálogo con el marxismo. El intelectual polaco reconoce como valor supremo del humanismo cristiano el *amor al prójimo (ágape)*, valor que se aproxima a la tesis del humanismo marxista de que el hombre constituye el más alto valor para el hombre. El humanismo socialista (marxismo) y el humanismo cristiano son, pues, las principales fuerzas ideológicas en la lucha por el nuevo orden social. Ambos humanismos coinciden en señalar que el punto de partida de toda reflexión es el hombre, todo pensamiento queda *en raíz* antropologizado. Se trata de partir del diálogo con el hombre para llegar más allá del hombre; en cuanto que, sin abandonarlo, lo encuentra «abierto» a la trascendencia de lo supremo. A pesar de que el cristianismo que se siente humanista dialoga con otros humanismos, el cristianismo nunca podrá ser *puro* humanismo, pues como afirma Gómez Caffarena, «tiene una última mirada trascendente, que desborda los límites de lo humano»<sup>139</sup>.

La introducción de la obra del gran pensador alemán marxista Ernst Bloch en la cultura española la realiza la editorial madrileña Ciencia Nueva, que tuvo el acierto de publicar dos trabajos fundamentales: *Avicena y la izquierda aristotélica* (1966) y *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1968). Los estudios de R. Sánchez, «Ernst Bloch y la izquierda aristotélica», *Aporía*, 2 (1966) y Justo Pérez del Corral, «Introducción a Bloch», *Convivium*, 26 (1968), así como la brillante incursión sintetizadora del mismo autor *El marxismo cálido: Ernst Bloch*, son tres datos que ilustran lo dicho.

---

<sup>138</sup> Instituto Fe y Secularidad: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, 1973.

<sup>139</sup> J. Gómez Caffarena, *La entraña humanista del cristianismo*, Bilbao, 1984, p. 42.

Para el emergente radicalismo teológico que surge en la España de los años sesenta, el trabajo de J. Moltmann «Messianismus und Marxismus», *Kirche in der Zeit*, 15 (1960), impregnará a las generaciones más jóvenes de estudiantes y profesores de teología, y el marxista Bloch empieza a ser conocido como el *ateo maestro de teólogos*. También por esos años Ernst Bloch comienza a ser mostrado como el audaz y heterodoxo *relector* de la Biblia; su obra *El ateísmo en el cristianismo* en la que el autor lleva a cabo su exégesis marxista de la Biblia va a despertar, sobre todo entre los teólogos, un gran escándalo. La fórmula «sólo un buen cristiano puede ser un ateo; sólo un ateo puede ser un gran cristiano» va a tener un efecto provocador.

Los años setenta se abren bajo el signo de la esperanza y del cambio político en España, y nuevos estudios van poniendo en evidencia la actualidad de Bloch entre nosotros. Los estudios de J. Gómez Caffarena, «La esperanza como principio», *Pensamiento* 27 (1971); N. González Caminero, «Ernesto Bloch», *Gregorianum*, (1973) y L. García Ortega, «Ernst Bloch o la religión como utopía», *Archivos Leoneses*, 55-56 (1974), vienen a confirmar el interés por su pensamiento.

La proximidad del 90 aniversario del nacimiento de Bloch, 8 de julio de 1975, parecía una ocasión propicia para representar en nuestro país un homenaje a la egregia figura del filósofo alemán. Dicho homenaje vendría a colmar un antiguo deseo del grupo de españoles que habían llegado a sentir el hechizo de las densas y cálidas expresiones blochianas.

Tanto por parte de la dirección del Instituto Alemán de Madrid, como el Instituto «Fe y Secularidad», se comenzó a organizar un ciclo de conferencias sobre la figura de Bloch, que pretendía contar, además, con su participación.

La tarea no era fácil, porque Bloch se había resistido en más de una ocasión a venir a la España de Franco. Por otra parte su avanzada edad y la creciente ceguera habían de ser obstáculo. Y, sin embargo, Bloch hubiera asistido al homenaje previsto para los primeros días de noviembre de 1975 de no haberse producido las ejecuciones de finales de septiembre. Como consecuencia, el proyectado homenaje se aplazó *sine die*.

Pero eso no podía significar renunciar a la idea original. Los dos Institutos organizadores siguieron trabajando y en la primavera de 1977 se intentó de nuevo. Esta vez el delicado estado de salud de Ernst Bloch no permitió contar con su presencia. A pesar de esta circunstancia, las conferencias, las discusiones que las siguieron y la

mesa redonda final en torno a la figura del autor de *El principio esperanza*, despertaron gran interés. La muerte de Bloch tendría lugar meses después: el 4 de agosto de 1977. Precisamente ese mismo año, la editorial Aguilar publicó el primer volumen de la obra fundamental de Bloch.