

ESPERANZA

- I. Sagrada Escritura
- II. Teología
- III. Corrientes actuales

I. *Sagrada Escritura*

1. *AT.* El concepto bíblico esperanza debe ser presentado en comparación con el concepto *griego* —totalmente arreligioso— para lograr que destaquen así los rasgos característicos de aquél (cf. R. Bultmann). Es característico del lenguaje bíblico que la esperanza no constituye un concepto neutro en el sentido de «una mera expectación». En griego, ἐλπίς puede significar toda expectativa del futuro, tanto favorable como funesta. Por el contrario, la esperanza en la Biblia tiene ya de antemano un matiz positivo: es esperanza del bien, más aún, de la → salvación, y se aproxima en sumo grado al concepto de confianza. La esperanza es descrita en hebreo por medio de varias raíces verbales: קוה (estar tenso: aguardar, esperar), יחל (mantenerse a la expectativa, esperar), חכה (estar sosegado) y שׁוּבַר (acchar: esperar). Paralelamente a estas expresiones, se utilizan también בָּטַח (confiar) y סָתַח (buscar refugio, ocultarse). Ambos términos son traducidos en los LXX por ἐλπίζειν. El concepto de esperanza abarca, por tanto, en hebreo las características de una espera, una expectativa y una confianza.

Aunque los griegos reconocían la esperanza (cf. Píndaro, *Fr.*, 214; *Isthm.*, 8,15), se hallan prevenidos contra su inseguridad (Píndaro, *Ol.*, 12, 5s). El hombre se hace dueño del futuro no a través de la esperanza, sino por medio de la προμήθεια, al juzgar el presente y obrar en consecuencia (Píndaro, *Nem.*, 11,46). En el AT, en cambio, la vida del hombre piadoso está basada fundamentalmente en la esperanza, y ello no sólo en la necesidad (Sal 13,6; 33,18.22; 119,81.123, etc.), sino en todas las situaciones (Jr 17, 7; Sal 40,5; 52,9; 91,2), incluso en la salvación (Is 12,2). Esta esperanza se halla siempre orientada hacia Dios y de él recibe su seguridad. El hombre piadoso, sobre todo en los salmos, sabe que depende de Dios; por eso no desarrolla una visión independiente de su futuro, sino que vive en la esperanza en Dios. A veces el mismo Dios puede ser denominado esperanza y seguridad (Jr 17,7; Sal 61,4; 71,5). Para los israelitas, el presente y el futuro encuentran únicamente en Dios su fundamento; por lo cual se vuelven inseguros cuando el hombre intenta adueñarse de ellos por propia iniciativa. Hay, pues, falsa esperanza cuando el hombre confía no en Dios, sino en aquello de que dispone: en la riqueza (Sal 52,9; Job 31,24), en el hombre (Jr 17,5), en el poder político (2 Re 18,24; Is 31,1; 36,6; Jr 2,37; Ez 29, 16; Os 10,13), en la posesión religiosa (Jr 7,4; 48,13; Hab 2,18). La esperanza del hombre piadoso consiste en mantenerse quieto y esperar en Dios (Is 30,15; Sal 37,5-7).

La actitud de Platón ante la muerte se caracteriza por la esperanza (*Apol.*, 41c; *Phaid.*, 64a, 67). También en el orfismo y en los cultos místicos se asegura a los iniciados la esperanza en una vida bienaventurada después de la muerte. Así encontramos en la Antigüedad, junto a testimonios de un craso pesimismo ultraterreno, numerosos ejemplos en la literatura y en la epigrafía relativos a una muerte con la esperanza de algo mejor. De tal suerte se hace patente una diferencia, basada principalmente en la comprensión de la existencia, entre el pensamiento griego y el israelita (→ inmortalidad). Para el israelita, con la → muerte murió toda esperanza (cf. Job 17,15; Is 38,18; Ez 37,11). Su esperanza se dirige únicamente a la actuación de Dios para con su pueblo en esta tierra (→ reino de Dios). Paulatinamente, en el seno de la historia de Israel, la esperanza en una ayuda para la situación de cada momento se va transformando en una esperanza de ayuda escatológica que pondrá fin a toda necesidad (cf. sobre la amplitud de la esperanza israelítica: Gn 9,25-27; Is 2,2-4; 11,6-9; 25,9; 51,5; Jr 23,5-6; 29,11; 31,16; Ez 37; Zac 8,4, etc.).

En el rabinismo desaparecen casi por completo del uso lingüístico el término esperanza y sus afines (cf. sobre ello K. H. Rengstorf), si bien recientemente han sido hallados testimonios sobre la esperanza en las comunidades de Qumrán (1 QH 3,20.27; 6,6; 9,10.14; 10,16s; 11,31s, etc.).

2. NT. El grupo etimológico ἐλπίς, ἐλπίζειν aparece en el NT únicamente en los escritos paulinos y pospaulinos (si prescindimos de algunas, muy pocas, excepciones). Guibert parece interpretar en principio correctamente estos datos al considerarlos como el resultado del despliegue concep-

tual de un originario estado de cosas bastante complejo. En realidad, la esperanza aparece en todos los escritos del NT, aunque con matices e intensidades diversos. En la tradición sinóptica falta una denominación homogénea, si bien la realidad de la esperanza va incluida en la respuesta que se exige al hombre frente a la llamada del momento. Diversos elementos de la noción de esperanza se encuentran en la exigencia del *γρηγορεῖν* o *ὑπομένειν* (Mc 13,13) en los Sinópticos. En Juan, la esperanza está contenida en la fe; en el Apocalipsis se halla comprendida en la *ὑπομονή*.

En las afirmaciones de Pablo aparece aún claramente la relación con la primitiva situación; por eso, la esperanza apenas si representa todavía una → virtud cristiana autónoma, sino que muestra más bien un aspecto característico de la totalidad de la vida cristiana, que nace de la fe y que es concebido aún como una unidad. Esta unidad de la vida cristiana dentro de su multiplicidad constituye el fundamento de la tríada «creer, esperar, amar», que —precisamente a partir de → Pablo— aparece incesantemente en la literatura cristiana (1 Cor 13,13; 1 Tes 1,3; 5,8; Col 1,4s; Ef 1,15s, etc.). Así, en Gál 5,5 la fe «que aguarda esperando» va unida a la fe «que actúa por la caridad». La vinculación entre *πίστις* y *ἐλπίς* viene dada ya por la terminología empleada en el AT. En 1 Cor 13,7 es el → amor el que lo cree todo, el que espera y aguanta. Según Rom 5,5, la esperanza está fundada en la certeza del amor de Dios.

Al igual que en el AT, también en el NT la esperanza implica tres elementos: la expectación del futuro, la confianza y la paciencia. Pero su configuración se halla condicionada por la situación concreta de la comunidad cristiana primitiva. El grupo de palabras que expresan la esperanza gira en torno a la idea de que la salvación *ya* se ha hecho presente, aunque —bajo otro aspecto— *todavía* está pendiente.

Es la situación del tiempo intermedio, que se caracteriza por la aflicción y por la prueba constantemente exigida, por la posibilidad de defección: aunque el nuevo eón comenzó ya en → Jesucristo, el viejo eón sigue existiendo. La vida del cristiano es también una vida *ἐν σαρκί*. La salvación no es algo palpable ni algo de que se pueda disponer. Pablo acentúa por medio de la esperanza el «todavía no» de la experiencia cristiana de la fe, quizá con objeto de oponerse a cierto fanatismo que pretendía dejar a un lado la dura realidad. Para expresar la tensión entre el presente y el futuro, que oprime también a los cristianos que han recibido el Espíritu, Pablo introduce en Rom 8,23s la esperanza: la salvación de aquéllos tiene lugar *ἐπ' ἐλπίδι*. Así delimita claramente el concepto de esperanza: una esperanza que ve no es esperanza (v. 24). Con ello Pablo acentúa una característica de la vida cristiana que conviene también a la fe (2 Cor 5,7) y que se manifiesta claramente en la esperanza: el cristiano no se apoya en garantías intramundanas, sino que espera *δι' ὑπομονῆς* (Rom 8,25). No busca los *βλεπόμενα*, que son *πρόσκαιρα* y pertenecen a la esfera de la *σάρξ*, sino los *μὴ βλεπόμενα*, que son *αἰώνια* (2 Cor 4,16-18). Con los mismos conceptos es descrita también (Heb 11,1) la *πίστις*, que es una *ἐλπίζομένων ὑπόστασις*, como *ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (cf. también 11,7.8.19.27). Se describe aquí,

utilizando el lenguaje de la filosofía griega, la oposición en el cristianismo entre el eón presente, transitorio, y el eón futuro (ya presente, aunque oculto). Por eso, según Rom 4,17, la fe debe verificarse «en esperanza contra toda esperanza»; y, según Rom 5,2s, la esperanza no constituye el presupuesto necesario para soportar las dificultades, sino su consecuencia. Precisamente es el quebrantamiento de todas las posiciones humanas lo que hace posible la esperanza (cf. 2 Cor 4,7s; Rom 8,35-39). La esperanza presupone el abandono de toda confianza en la carne.

A esta concepción fundamental responde el hecho de que la esperanza sea considerada paralelamente al ἀναμένειν (1 Tes 1,3.10), la ἐλπίς a la ἀποκαταδοκία, etc. (cf. Rom 8,18s; Gál 5,5; Flp 1,20; 3,20). La esperanza significa entonces esperar aquello que, en el futuro, realizará Dios en Jesucristo y que no se reduce a «esta vida» (1 Cor 15,19): la parusía (1 Cor 1,7; 1 Tes 1,10), la resurrección de los muertos (1 Cor 15; Flp 3,10), la → gloria (Rom 8,17) y la participación en ella de toda la → creación (Rom 8,18s). Desde el punto de vista cristológico, a la esperanza responde la → confesión de fe en el Señor «que viene» (1 Tes 1,10). En este sentido, constituye una realidad delimitada y que encierra un contenido: se orienta hacia Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, y dice relación a su venida al mundo en la escatología. Sólo por esta razón puede Pablo afirmar de los → paganos que no conocen a Dios (1 Tes 4,5) y que no tienen esperanza (1 Tes 4,13; cf. Ef 2,12).

La esperanza no cuenta con las disponibilidades humanas; por eso se caracteriza esencialmente por la confianza en Dios (1 Cor 15,19; 2 Cor 1,10; 3,12; Flp 1,20; Heb 3,6; 1 Pe 1,21). En el momento presente el cristiano se halla bajo las tribulaciones; por eso coinciden la esperanza y la paciencia (1 Tes 1,3; cf. Rom 8,25; 12,12; 15,4; 1 Tes 5,8; Flp 1,26; Heb 6,11; 10,23; 1 Pe 1,3-7). Estos tres elementos no se sitúan al margen de la esperanza, sino que expresan su «esencia propia» (E. Neuhäusler).

En el AT, el que espera se apoya en las → promesas y en la fidelidad de Dios; la esperanza del cristiano se basa en la promesa de Dios *realizada* en Jesucristo (cf. Rom 15,12 con Is 11,10 y Mt 12,21 con Is 42,4). Por eso es «mejor esperanza» (Heb 7,19). La esperanza del cristiano no constituye, pues, una deducción de un concepto de Dios, sino que se apoya en las acciones de Dios en la historia, en la persona y en la obra de Jesucristo, sobre todo en su → muerte y en su → resurrección, que es el comienzo de un nuevo eón (1 Cor 15,20s; cf. 1 Pe 1,3). Se basa en el ahora de la → justificación y la reconciliación (Rom 5,8-10), en la salvación acontecida en Cristo (Rom 8,1s.24). Todo ello es la obra escatológica de Dios. Por eso la esperanza cristiana ha de ser considerada como un don escatológico de salvación: ha llegado el tiempo en el que se puede tener una segura confianza (R. Bultmann). Esta nueva situación del cristiano que hace posible aquella nueva esperanza es descrita en 2 Cor 3,4-18.

Sólo en la fe tiene el cristiano acceso a esta esperanza (cf. Rom 5,1s, así como Ef 1,18b; Col 1,23). El cristiano sabe «que su esperanza no será confundida» (Rom 5,5) en virtud del don del → Espíritu Santo, considerado

por Pablo como la prenda y las arras de la salvación futura. Mientras en la gradación tribulación-paciencia-perseverancia-esperanza (Rom 5,3s) la esperanza es considerada como consecuencia de la perseverancia, en el v. 5 se presenta como fundamentada en Dios, por la alusión al amor derramado en nuestros corazones por el Espíritu.

En el Espíritu, pues, se hace posible todo aquello que constituye la esperanza: el esperar, el soportar las tribulaciones y el confiar únicamente en Dios. Por eso Pablo hace referencia repetidas veces al πνεῦμα (cf. Rom 8,24-27; 14,15; 2 Cor 3,18; Gál 5,5) en conexión con las afirmaciones anteriores. O, expresado de otro modo, en la comunidad con Cristo (→ participación) —es decir, en la → Iglesia— es donde únicamente se hace posible la ὑπομονή τῆς ἐλπίδος (1 Tes 1,3: el genitivo τοῦ κυρίου debe ser interpretado en este sentido). Por eso puede el Apóstol gloriarse de esta esperanza en medio de la tribulación (cf. Rom 5,2; 2 Cor 1,12; 10,8s; 11,17, así como Heb 3,6), y en ella se fundamenta su παρηγορία (2 Cor 3,12; 7,4). Junto con la esperanza, le son concedidas en el Espíritu la → alegría y la → paz, la consolación y la fuerza (Rom 15,14). Todo lo que el cristiano pueda todavía esperar es situado por Pablo por encima de las esperanzas humanas gracias al aditamento «en Jesucristo» (Flp 2,19; 2 Cor 3,4).

Ambas formas de expresión coinciden en el concepto paulino de esperanza. En la primera se refleja la conciencia del «todavía no» de la salvación. Pero se convierte en una firme confianza, porque el cristiano conoce en la fe la salvación ya presente. En Rom 12,12 se expresan en una breve fórmula ambos aspectos de la esperanza. Sólo la conjunción de ambos devuelve a la esperanza cristiana su amplitud total.

En 1 Cor 13,13 la esperanza es considerada como una de las características del ser cristiano que permanecerán en la escatología. Este pasaje muestra que la esperanza constituye, por encima de la situación del cristiano en el tiempo, una característica permanente de sus relaciones con Dios.

En los *escritos posteriores* es posible observar, ocasionalmente, una acentuación unilateral del aspecto futuro-escatológico (cf. Col 3,4; Ef 1,18; 6,8; 1 Tim 4,10; Tit 1,2; 2,13; 3,7; 1 Pe 1,3.13; 3,9; 4,13; 5,4; Heb 6,18s; 7,19; en los Hechos de los Apóstoles esta perspectiva se limita a la resurrección de los muertos: 23,6; 24,15; 26,6s; 28,20) que se debe probablemente a una nueva concepción de la escatología. El concepto es individualizado y objetivado. La esperanza es ampliada hasta significar la totalidad del ser cristiano (1 Pe 1,3; 3,15). El concepto se aproxima entonces al sentido en que lo utilizan los Padres apostólicos: como una confianza atemporal en Dios.

J. de Guibert, *Sur l'emploi d'ἐλπίς et de ses synonymes dans le Nouveau Testament*: RSR 4 (1913) 565-596; A. Pott, *Das Hoffen im Neuen Testament in seiner Beziehung zum Glauben*, Leipzig 1915; R. Bultmann-K. H. Rengstorff, 'Ελπίς: ThW II (1935) 515-531; C. Westermann, *Das Hoffen im Alten Testament*: Theologia viatorum. Jahrbuch der kirchlichen Hochschule Berlin 4 (1952) 19-70; Th. C. Vriezen, *Die Hoffnung im Alten Testament*: ThLZ 78 (1953) 577-587; J. van der Ploeg, *L'espérance dans l'Ancien Testament*: RB 61 (1954) 481-507; O. Kuss, *Exkurs: Die Hoffnung*:

Der Römerbrief (Ratisbona 1957) 195-198; G. Bertram, Ἀποκαταδοκία: ZNW 49 (1958) 264-270; H. Bardtke-H. Conzelmann, *Hoffnung*: RGG III (1959) 415-418; E. Neunhäusler, *Hoffnung I*: LThK V (1960) 416-418; N. Brox, *Die Hoffnung des Christen*, Viena 1965; C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, París 1965, 292-352; H. Schlier, *Über die Hoffnung: Besinnung auf das NT* (Friburgo 1967) 135-147; F. Kerstiens, *Die exegetischen Grundlagen der neuen evangelischen Hoffnungstheologie: Die Hoffnungsstruktur des Glaubens* (Maguncia 1969) 95-131; íd., *La teología contemporánea de la esperanza en Alemania*: Concilium 59 (1970) 389-396.

P. HOFFMANN

II. Teología

Lo peculiar del concepto de esperanza como → «virtud» humana, acuñado por la tradición cristiana, estriba en la vinculación de dos ideas que, a primera vista, parecen excluirse mutuamente. Por una parte, es entendida la esperanza como la expresión inmediata de la situación existencial intrínseca al hombre histórico (→ historicidad) designada desde antiguo como «estado de vía» (*status viatoris*). Este «estar en camino» entraña, por su misma naturaleza, la orientación a una meta a conseguir, así como también, negativamente, el no haberla alcanzado todavía. El *status viatoris* encuentra su fin y su término en el instante de la → muerte, antes de la cual nada hay totalmente definitivo para el hombre, mientras que en aquel momento la revocabilidad se convierte en irrevocabilidad, de manera que no sólo la consecución del fin, sino también su no-consecución, pasan a ser definitivas. A este «todavía-no» existencial, que es más que un «no» y, al mismo tiempo, menos que un «sí», le corresponde, como actitud humana plena de sentido y en consonancia con ello, no precisamente la seguridad descansada de la posesión, ni tampoco la resignación, sino únicamente la esperanza. Casi se podría decir que no sólo es bueno para el hombre el esperar, sino que su misma existencia está estructurada bajo el signo de la esperanza.

Al lado de esta perspectiva, que muestra la esperanza como algo natural (→ naturaleza), es preciso señalar también que la esperanza es una virtud *teologal*. La → justicia, la prudencia y la fortaleza pueden darse como virtudes meramente naturales en el hombre natural; no así la esperanza, que llega a ser virtud, es decir, un elemento del ser humano cabal, precisamente por lo mismo que llega a ser también una virtud teologal y sobrenatural. La paciente expectativa de la esperanza natural no entraña ya por sí misma la seguridad de estar dirigida al auténtico bien que constituye la esencia conceptual de la virtud. El hombre no está «en orden» simplemente por el hecho de que espere alcanzar una vejez feliz o de que sus hijos lleguen a la madurez, o bien porque espere en la → paz del mundo o en que la humanidad aleje de sí el propio aniquilamiento. No hay nada que oponer a ninguna de tales esperanzas. Pero ¿quién podría afirmar que éstas alcanzan sin más el grado de una virtud humana? La esperanza solamente llega a ser virtud cuando está orientada hacia una → *salvación* que no se da en el mundo natural. Precisamente en los momentos en que se oscurece el futuro es impor-

tante reflexionar sobre el complejo estado de cosas afirmado entonces implícitamente. Aunque la salvación (→ promesa) esperada como → gracia y meta de la virtud teologal de la esperanza (→ reino de Dios) esté latente en toda esperanza natural; aunque todas nuestras esperanzas naturales se orienten hacia una plenitud que es algo así como un oscuro reflejo de la → vida eterna; aunque nosotros también podamos englobar los bienes naturales en la esperanza sobrenatural, y, finalmente, aunque la esperanza cristiana no pierda de vista nuestro mundo de la historia y de la creación (→ mundo; → creación), sin embargo, la desesperanza —posiblemente fundada—, en relación con la felicidad intramundana, no excluye la virtud de la esperanza, necesaria para el hombre cabal; aún más, puede coexistir juntamente con aquélla.

La esperanza está inserta de tal modo en el complejo de las virtudes teologales (1 Cor 13,13), que en el desarrollo de sus actos sigue a la → fe y precede al → amor, mientras que en el pecado lo primero que se pierde es el amor, luego la esperanza y, por último, la fe. Sin fe es inconcebible la esperanza. Por lo que se refiere a la relación existente entre la esperanza y el amor, hay que tener en cuenta de antemano la distinción tradicional entre un amor de Dios perfecto —que ama al amado por sí mismo— y otro amor menos perfecto, «de concupiscencia», que ama al amado por amor a sí mismo. La virtud de la esperanza ha de ser considerada primordial y conaturalmente en conexión con aquel amor de Dios imperfecto que Francisco de Sales denomina *amour d'espérance*. Pertenece, en efecto, al concepto de esperanza el que sólo se puede esperar para sí mismo (y para el «otro yo» amado desinteresadamente). Sin cesar han venido surgiendo intentos de desvalorizar este amor imperfecto a Dios como «amor a jornal», indigno del verdadero cristiano. Por su parte, la Iglesia ha rechazado insistentemente tales opiniones, aunque, por otro lado, no deja lugar a dudas al afirmar que sólo la *caritas* —que ama a Dios por sí mismo y desinteresadamente— es el fundamento de la verdadera perfección y que, además, únicamente ella puede acrecentar la esperanza. «Quien ha sido conducido por la esperanza al amor posee ya una esperanza más perfecta» (Tomás de Aquino, *De Spe.*, 3 ad 1).

La esperanza del cristiano está personificada en el mismo → Jesucristo: «El mismo Cristo en medio de vosotros es la esperanza de la → gloria» (Col 1,27). «Nosotros somos el cuerpo de aquella cabeza en la que ya se ha realizado en plenitud lo que nosotros esperamos» (Agustín, *Serm.*, 157,3). «Por Cristo nuestro Señor»: con estas palabras concluye la Iglesia todas sus oraciones (→ liturgia). → Oración y esperanza se complementan mutuamente y de un modo esencial. La oración es la expresión de la esperanza; es, según Tomás de Aquino, *interpretativa spei*.

Es difícil hacer una descripción de la *certeza* propia de la esperanza, pues por un lado participa ésta de la certeza de la fe —basada en la omnipotencia y en la misericordia de Dios y que excluye toda duda—; pero por otra parte es propio de la naturaleza de la esperanza el «todavía-no», el no tener ni poseer aún lo que se espera. En el *status viatoris*, en la esfera de la existencia intramundana, no puede haber nada definitivo.

La esperanza y la juventud se hallan en ordenación mutua en la vida natural, así como en la sobrenatural. La esperanza natural suele ir debilitándose conforme va pasando la juventud. Lo contrario sucede con la esperanza sobrenatural. Esta no sólo no está ligada a la juventud natural, que se caracteriza por el «mundo futuro» y el «poco pasado», sino que, cuando llega a poseer plenamente al hombre, da pie a una juventud que alcanza mayor profundidad, ya que tiene por delante una sobremedida inagotable de «futuro». «Mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día» (2 Cor 4,16).

En correlación con la esencia de la esperanza existen dos formas de falta de esperanza: la «audacia» o temeridad, que anticipa la consumación, y la desesperación, que incluye también la figura de la anticipación, pero referida esta vez a la no-consumación. Ambas formas de desesperanza niegan el «estar en camino» como característica de la existencia humana dentro del *status viatoris*. En ambas formas queda suprimido y negado lo propiamente humano, que es lo único que puede mantener la esperanza en continua fluidez. Ambas clases de desesperanza destruyen la juventud fundada en la esperanza sobrenatural, aunque de manera diversa: la desesperación, al estilo de la decrepitud; la temeridad, a la manera de la infantilidad. Sin embargo, sólo el que entiende estas formas como → pecado, es decir, como libre → decisión de la voluntad y no como meros «sentimientos», alcanza a percibir el verdadero ser de dichas formas degeneradas.

El pecado de *desesperación* consiste, en último término, en la negación de la → redención. Es una opción contra Cristo. Frente a aquel que es el «camino» para la vida eterna, se obstina el que desespera en afirmar la inexistencia de tal camino. Así se explica por qué la teología suele incluir la desesperación entre los pecados contra el → Espíritu Santo. Existen ciertamente otras formas más imperfectas de desesperación. Tal la que los antiguos designaban con el nombre de «pereza» (*acedia*) y que Kierkegaard denominaba «desesperación de la debilidad» (el que uno «no quiera ser desesperadamente él mismo»). Se alude con el término *acedia* a aquella pereza del → corazón enumerada entre los siete pecados capitales (*vitia capitalia*) que impide al hombre estar de acuerdo, de todo corazón y con todas sus consecuencias, con aquello que él realmente es. Como enseña Heidegger en su *Análisis de la existencia cotidiana*, el concepto tradicional de los «frutos de la pereza» (*filiae acediae*) contiene sorprendentes e interesantes puntos de vista para un diagnóstico del hombre secularizado y de su situación interior.

La resonancia de lo «titánico», que caracteriza a la *temeridad*, puede seducir engañosamente. La esencia de la temeridad consiste únicamente en la *perversa securitas* (Agustín), es decir, en una condescendencia con la necesidad de seguridad que siente el hombre. Las diversas formas tradicionales de audacia se distinguen a tenor de los dos seudopretextos posibles para una tal seguridad falsa. La primera forma, característica de un moralismo que pasa como cristiano, descansa en la sobrevaloración de la fuerza moral natural, como si ésta bastase para «merecer» el don de la vida eterna (→ ley; → mo-

alidad; → retribución). La otra, característica de un supranaturalismo, considerado también frecuentemente como cristiano, identifica la certeza de la salvación con el hecho objetivo de la revelación de Cristo, como si no existiese la → libertad del hombre capaz de decidir por sí mismo. La temeridad, al igual que la desesperación, cierran el camino de la oración, accesible únicamente al que posee verdadera esperanza. Suele, sin embargo, considerarse la temeridad como un pecado menos grave que la desesperación, porque el echarse en brazos de la misericordia de Dios se opone menos a la situación real y existencial del hombre.

Solamente la esperanza puede dar una verdadera respuesta a la inseguridad de la existencia de la criatura, que «todavía-no-es». Pero es propio también de la esperanza el ir inseparablemente hermanada con el «temor» enumerado entre los dones del Espíritu Santo. Se trata del temor ante una posible separación de Dios por culpa propia, cuya posibilidad real y permanente constituye uno de los elementos inherentes al *status viatoris*; temor que incluye, además, en sí —superándola— la natural angustia ante la aniquilación.

La esencia de la esperanza cristiana aparece en toda su radicalidad en el hecho del martirio (→ testimonio). No hay nadie que pueda conocer más profundamente que el mártir lo que significa esperar. Pero en la esperanza del mártir, tal como la entiende la teología, aparecen claramente tres elementos. Primero: la realidad esperada no consiste en una salvación que haya de realizarse en este mundo histórico, sino en la vida eterna. Segundo: no obstante, con ello no se atenta contra la afirmación de las realidades naturales del mundo en todas sus esferas; es característico de los mártires cristianos el no proferir «palabra alguna contra la creación de Dios» (E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, 52). El tercer elemento constitutivo de la esperanza sometida a la última prueba es la serenidad ante un final catastrófico, visto desde la perspectiva de la historia. La combinación de estos tres elementos está, como es lógico, llena de tensiones dinámicas difícilmente superables. Ello significa que el que espera está amenazado, casi de manera natural, por la → tentación de desviarse hacia una simplificación ilícita, ya consista ésta en un supranaturalismo ahistórico, o en un puro activismo inmanente a la historia, o en un tragicismo o quietismo adverso a la creación. No existe ningún remedio eficaz para excluir de antemano tales peligros; antes bien, es necesaria una vigilancia incesante en esa triple dirección.

C. Zimara, *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur*, Paderborn 1933; G. Marcel, *Homo Viator*, París 1944; B. Ziermann, *Kommentar zur deutschen Thomas-Ausgabe X*, Heidelberg-Graz-Viena-Colonia 1955; M. Müller, *Angustia y esperanza*, Barcelona 1956; P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, Madrid 1957; Ph. Delhaye-J. Boulangé, *Espérance et vie chrétienne*, Tournai 1958; R. Ramírez, *La esencia de la esperanza cristiana*, Madrid 1960; H. U. von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, Madrid 1960; J. Pieper, *Sobre la esperanza*, Madrid 1961; R. Bernard, *La esperanza*, Madrid 1961; C.-A. Bernard, *Théologie de l'espérance selon Thomas d'Aquin*, París 1963; P. Schütz, *Freiheit-Hoffnung-Prophetie*, Hamburgo 1963; W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, en S. Unseld (ed.), *Ernst Bloch zu Ehren*, Francfort 1965,

209-226; G. Sauter, *Zukunft und Verheissung*, Zurich 1965; J. B. Metz, *Verantwortung der Hoffnung*: *StdZ* 177 (1966) 451-462; H. Fries, *Spero ut intelligam*: Schmaus *WV* I (Paderborn 1967) 353-375; W. D. Marsch (ed.), *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung»*, Munich 1967; J. Moltmann, *Der Gott der Hoffnung*, en N. Kutschki (ed.), *Gott heute*, Maguncia 1967, 116-125; K. Rahner, *Zur Theologie der Hoffnung*: *Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1967) 561-579; J. Pieper, *Esperanza e historia*, Salamanca 1968; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969; J. Alfaro, *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona 1969; E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre*, Salamanca 1970; K. Gastgeber, *Crisis actual y nuevos modelos de esperanza*: *Concilium* 59 (1970) 303-313; J. Alfaro, *Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana*: *ibíd.*, 352-363; F. Kerstiens, *La teología contemporánea de la esperanza en Alemania*: *ibíd.*, 389-396; J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971; F. Kerstiens, *Esperanza*: *SM* II (1972) 792-803; E. Brunner, *La esperanza del hombre*, Bilbao 1973; J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1974.

J. PIEPER

III. Corrientes actuales

Ninguna realidad del vivir cristiano ha adquirido en los últimos años tanto relieve como la esperanza. Jürgen Moltmann ha podido escribir uno de los libros teológicos de más impacto, *Teología de la Esperanza* (1964), entendiéndolo no hacer una teología regional, sino llegar al punto mismo desde el que debería escribirse toda teología cristiana. Porque «lo escatológico [que determina la esperanza] no es algo situado *al lado del* cristianismo, sino que es, sencillamente, el centro de la fe cristiana, el tono con el que armoniza todo en ella» (p. 20). Esta acentuación es profundamente cristiana y responde a la tradición. Sin embargo, últimamente estaba más bien olvidada. Por eso la situación actual tiene características de redescubrimiento. Y es justo reconocer que la causa del redescubrimiento ha estado en gran parte fuera del cristianismo, en los factores culturales más típicos de nuestro momento. Por una parte, la ciencia y la técnica proporcionan al hombre de hoy un instrumento con el que servir por fin eficazmente a sus esperanzas. Pero no determinan cuáles sean éstas, ni siquiera que deba prevalecer la actitud esperanzada. Los humanismos recientes, por otra parte, se han planteado con toda fuerza el problema del esperar. El cristiano siente que es alrededor de esa esperanza, de la que es portavoz y de la que debe «estar dispuesto a dar razón» (1 Pe 3,15), donde está hoy emplazado a definirse y a dar su testimonio al mundo.

Con ello también cambia necesariamente mucho en la dirección fundamental que hoy deba recibir la teología de la esperanza. Seguirá siendo la teología de una «virtud teologal», orientada esencialmente hacia la salvación trascendente, objeto de una gratuita promesa de Dios; por ello también la oración seguirá siendo la actitud que mejor la encarna. Pero el máximo cuidado de los teólogos contemporáneos irá más bien dirigido a la búsqueda de las raíces antropológicas del esperar; tratando de entablar a su propósito un diálogo con los humanismos de esperanza que existen en nuestro mundo

y de responder a las objeciones que a esa actitud básicamente humana pueden hacerse desde las ciencias del hombre. Se concebirá también la esperanza cristiana de modo que incluya las esperanzas históricas concretas y la actividad humana que las va realizando, sin introducir una dicotomía entre lo natural y lo sobrenatural.

1. *Las bases antropológicas del esperar:*
«estructura utópica» y opción vital por el sentido

El análisis tradicional de la esperanza descubría en ella dos elementos: deseo y confianza. La esperanza teologal incluye el deseo de la unión definitiva con Dios y la confianza de obtenerla, confianza fundada en su promesa. Este análisis es fundamentalmente válido. Pero hoy se subraya que, como condición de posibilidad de cualquier deseo explícito de la plena unión con Dios, debe pensarse un «deseo natural», «constitutivo», orientado hacia esa misma realidad —como fin último de la actividad humana—, pero todavía sin tematización conceptual; se subraya también que en la base de cualquier confianza fundada en una → promesa divina —y dado que es ya un problema cómo podemos llegar a aceptar algo como promesa divina—, debemos suponer una fundamental confianza inherente al mismo deseo natural antes indicado: algo connaturalmente vivido, que podemos llamar opción vital por el «sentido» de la vida.

Esta profundización antropológica de la esperanza teologal se inicia para el pensamiento cristiano de nuestro siglo con la obra de Maurice Blondel *L'Action* (1893). Le da, pues, origen una necesidad de renovar la teología fundamental mediante una nueva tendencia apologética, que no sea extrínsecista como la hasta entonces en boga, sino que se desarrolle por «método de imanencia». El intento suscita polémica en el mundo católico. Pero sirve para que se revalorice, al ser invocada en su favor, toda una línea del pensamiento tomista que reconocía la existencia en el hombre de «un deseo natural» de lo sobrenatural. Este ha sido un paso decisivo de la teología de nuestro siglo hacia la superación del extrínsecismo en la concepción de la esperanza última. Cuando, como en Blondel, todo el tema del deseo humano (del que brota la acción) se considera explícitamente desde un estadio lógicamente anterior a la fe y a la esperanza propiamente teologal, se hace esencial, además, la apelación a un principio de infrustrabilidad del deseo natural («desiderium naturae nequit esse frustra» era su expresión consagrada). Sólo tal principio permite encontrar en el reconocimiento de que el término último del deseo natural es últimamente Dios mismo la base para una afirmación de Dios, afirmación que reviste el carácter de un «postulado» en el sentido kantiano. En realidad, este proceder no había sido así explicitado en la tradición, pero estaba latente en muchos de sus desarrollos y constituía una cierta «infraestructura natural» de la teología de la esperanza. Esta no necesita hacerla explícita si profesa simplemente partir de la experiencia del

esperar cristiano fundado en la promesa de Dios; pero será difícil que demuestre no estar apoyándose implícitamente en tal presupuesto.

Hay que conmemorar, aunque sea muy brevemente, un doble tipo de objeciones que el proceder indicado ha suscitado en el pensamiento moderno y que, recogidas por los cristianos, han producido una cierta crisis: por una parte, la puesta en cuestión del «sentido» de la existencia en cierta filosofía, de la que puede ser tipo la expresión final de *L'Être et le néant* de J.-P. Sartre: «El hombre es una pasión inútil». Más inquietante, por más fundada, es la sospecha contra el deseo que surge de la obra psicoanalítica de Freud. Es un hecho que el fondo de pulsión (que lleva bajo sí la conciencia) produce en ésta, al sobrevenir la frustración, el camino desviado de la «ilusión». La idea de Feuerbach sobre el carácter «proyectivo» de la idea de Dios parece así recibir en Freud una fundamentación de algún modo científica. La respuesta que los teólogos católicos pueden aún ofrecer se apoyará en la radical diferencia entre el fondo pulsional de la psicología profunda y el «deseo constitutivo» de que hablaba la tradición. A éste no llega la indagación psicoanalítica, sino sólo la más austera «reducción trascendental» de la fenomenología. Y se podrá argüir con razón que la misma indagación freudiana —sobre todo, su metapsicología, en la que también se esboza una imagen positiva del porvenir humano— se apoya en una confianza fundamental otorgada al humano deseo de verdad, deseo que conduce toda indagación y que la lleva más allá de la verificabilidad empírica.

Pero la más importante profundización del tema ha venido por otro camino. Se debe al esfuerzo intelectual del humanismo marxista, concretamente a la gran obra de Ernst Bloch *El principio esperanza* (1951). En diálogo con esta obra ha elaborado Moltmann su *Teología de la esperanza*. La posición de Bloch es una reasunción de la tradición que veníamos describiendo, a la que ha aportado magníficas precisiones que ayudan a superar las objeciones últimamente mencionadas. Sin embargo, para Bloch, la esperanza no desemboca en Dios, sino que ella misma se convierte de algún modo en «Dios». Aquí se abre una confrontación ineludible para el esperar cristiano. Pero veamos primero brevemente algunas de las precisiones aportadas por Bloch. Se centran alrededor de la que él ha llamado «estructura utópica del hombre». El término «utopía», cuya tradición es conocida, ya había pasado con Manheim a expresar un aspecto positivo y fundamental de la constitución social humana, en contraposición con «ideología». (Mientras la ideología es apariencia tomada como realidad por influjo no consciente de condiciones infraestructurales, la utopía es sueño de realidad en el que se es consciente de soñar; no hay engaño respecto a la presente irrealidad del sueño y, en cambio, se alumbra por él un posible real-futuro). Bloch (*op. cit.*, caps. 17-18) ha estudiado las fundamentales categorías desde las que se puede tematizar esta estructura utópica: se da siempre en la vida humana social un «frente» del auténtico progreso; el progreso no consiste simplemente en el desarrollo determinístico de lo contenido causalmente en el presente, sino que incluye un «novum»; este *novum* es el término propio de la función utópica y surge como «posible real» en la conjunción de la posibilidad obje-

tiva, latente en la entraña de la «materia», con la posibilidad subjetiva existente en el fondo del hombre como «todavía no consciente»; posibilidad emergente sobre todo en la conciencia social de protesta contra el mal, allí donde ésta acierta a no clausurarse en su subjetividad, sino que sabe buscar el control de las condiciones objetivas. A lo más interesante, desde el punto de vista cristiano, llega Bloch cuando ulteriormente afirma también la esencialidad de una categoría de *ultimum* para explicar plenamente la función utópica. Se trata, aclara, de un concepto-límite. La expresión es suficientemente ambigua, y el cristiano podría ver aún en ella a su «Dios de la esperanza» en la única figura conceptual que puede tener para una teología crítica, que sabe cuánto tiene que tener de «teología negativa». Bloch, sin embargo, no admite esa hipostatización del *ultimum* de la esperanza humana que representa en todo caso cualquier afirmación, por cauta que sea, de → Dios. El *Deus spei* cede así el paso a un *Deus spes*.

El fraternal camino de los dos humanismos de esperanza, marxista y cristiano, termina así en una separación. Mientras Bloch —y otros humanistas marxistas, por ejemplo Roger Garaudy— creen no deber ceder a la tentación hipostatizadora (cf. Garaudy: «Mi sed no prueba la fuente... Para el cristiano, el infinito es presencia y promesa; para el marxista, sólo ausencia y exigencia» [*Del anatema al diálogo*, 94]), el cristiano podrá preguntarles en qué queda finalmente esa esperanza y su *ultimum*, si éste es inexorablemente siempre diferido. La realidad de la muerte es aquella ante la que la opción por una u otra esperanza se hace más decisiva. Incluso superadas ya concepciones ingenuamente individualistas (y quizá, paradójicamente, no poco egoístas) de la esperanza cristiana en el más allá de la muerte, queda en pie que sólo si la → muerte «es finalmente absorbida en la victoria» (1 Cor 15,54) tiene pleno sentido la esperanza que estábamos alumbrando. Si, como cada individuo, así muere también inexorablemente con ellos la especie humana, toda la aventura se habrá perdido finalmente en el vacío. El *Deus spei* recobra por aquí clara ventaja frente al *Deus spes*. Pero reconozcamos que no se trata de una argumentación que dirima la contienda en sentido objetivamente inequívoco. Porque hay que admitir que contra el *Deus spei* tienen mayor fuerza las objeciones de «proyección ilusoria» que ya hemos considerado (y que, en lo sustancial, alcanzan también al humanismo esperanzado del *Deus spes*). El creyente cristiano, después de haber realizado toda esta interesantísima experiencia de diálogo y de buceo infraestructural en los condicionantes naturales de la propia realidad de su esperanza, tiene al final que reconocer lo que en ella hay de extraño y naturalmente difícil. Así como tiene también que admitir el límite de la propia cooperación activa al alumbramiento de los términos de la esperanza. Si habrá podido —y debido— responder a sus críticos que Dios no es para él de tal manera presencia que no sea también ausencia, ni de tal manera promesa que no sea también exigencia —por lo que habrá tenido que admitir que el único modo honrado de mantener su esperanza es comprometerse seriamente en las tareas del alumbramiento de un mundo mejor ya en la → historia—, ahora al fin tendrá que reconocer que, ante la inexorable

evidencia de la muerte, sólo le cabe esperar que aquel que ha puesto en él el deseo de la perfecta unión que incluye → inmortalidad dará por don de gracia la victoria a la frágil naturaleza portadora del deseo; abriéndose así al reconocimiento del anuncio de la → resurrección: objeto esencial de la fe en cuanto es resurrección de Jesucristo, objeto esencial de la esperanza en cuanto es promesa de resurrección universal en Jesucristo. La reflexión anterior sólo ha hecho el marco humano en el que puede insertarse la credibilidad de la promesa y con ella la viabilidad de la esperanza teologal-trascendente.

2. *Lo teologal-trascendente de la esperanza cristiana*

La teología de la esperanza es inseparable de la de la fe y la del amor. La intuición que en el himno de 1 Cor 13 —como en otros conocidos pasajes paulinos— une las tres «realidades que ahora permanecen» es de las que llegan al núcleo mismo de lo cristiano. Es bien sabido cómo ese mismo pasaje concluye con una inequívoca afirmación de la primacía del amor: «La mayor de ellas es el amor». Sin duda, por cuanto es eterno frente a la temporalidad de los carismas, y también de los más específicos matices que la fe y la esperanza aportan a la actitud fundamental cristiana, matices que suponen el dato de que todavía no «vemos» ni hemos «llegado a la plenitud». Llegados a ella quedará el → amor. Por ello es ya desde ahora lo más sustantivo de la esencial actitud cristiana. Fe y esperanza son sus dos esenciales modulaciones, correspondientes a la situación itinerante de la existencia cristiana en el tiempo.

Es importante comenzar la consideración teológica de la esperanza por este reconocimiento. Sin negar todo valor a las especulaciones escolásticas sobre la separabilidad de los «hábitos» de la caridad, la esperanza y la fe, hay que decir que son descriptivas sólo de situaciones anormales y que una recta descripción teológica debe partir de la normal mutua inseparabilidad de las tres «virtudes». Aceptada ésta y la mayor sustantividad del amor, hay también que añadir que cabe concebir diversos sentidos de prioridad y primacía. La visión clásica tendía a atribuir una neta prioridad temporal a la → fe y con ello también la primacía, al menos en la relevancia práctica. La nueva actitud teológica protagonizada por Moltmann tiende, en cambio, a mantener que, incluso reconocida una cierta prioridad de la fe, debe asignarse el primado a la esperanza (p. 26). Sería vano empeñarse en una disputa nominal sobre estas cuestiones. No cabe duda, en cualquier caso, que a la plena esperanza cristiana sólo se accede por la fe. Pero sí debe recogerse la idea de que tampoco a la fe se llega sino por un cierto anticipo de esperanza; así como, hay que añadir aún, no se llega a ambas sin una fundamental disposición de amor. La adopción del punto de vista que mantenemos ayuda, por otra parte, a hacer debidamente el análisis de la esperanza teologal. Podemos decir que, como la fe, la esperanza sólo surge en la conjunción del

signo objetivo de una promesa divina con la *apertura subjetiva* de espíritu capaz de interpretar tal signo como promesa, de aceptar ésta y confiarse a ella. En esa apertura del espíritu intervienen las estructuras que estudiamos en el punto anterior e interviene también —más o menos lógicamente explicitado— un factor de fe en Dios como capaz de promesa. (Esta es la prioridad antes señalada para la fe, prioridad que no excluye el que en la misma posibilidad de creer en un «Dios capaz de promesa» entre la actitud esperanzada que va como instintivamente buscando tal promesa en la historia).

Con lo dicho queda definida la fundamental «teologalidad» de la esperanza cristiana. Dios es aquel término al que últimamente se dirige (buscando una plena unión de amor); y es aquel en quien encuentra el decisivo apoyo. Pero conviene añadir —algo que la teología en el pasado no había hecho suficientemente— que esta teologalidad de la esperanza cristiana se completa con su no menos esencial «cristologicidad». Si Dios es aquel en quien esperamos, Jesús de Nazaret, reconocido como el Cristo, es aquel *con quien* esperamos y *por quien* esperamos; aquel también *en quien* se resume lo esperado como promesa esencial de Dios. Desarrollaremos algo más estos fundamentales conceptos.

La esperanza cristiana ve en Jesús de Nazaret —siempre entendido en su situación histórica de culminación de la religiosidad de la «antigua alianza» y comienzo de la comunidad de la «nueva»— el hecho histórico que encarna la promesa de Dios en la que la esperanza se funda. Como en la teología de la fe, también aquí puede y debe hablarse de → «signo». El creyente actual reconoce a Jesús como signo de la promesa de Dios a través de la tradición eclesial que le transmite su recuerdo. Tendrá una esperanza personalizada. Según vaya haciendo suya la vivencia de filiación respecto a Dios que inspiró la vida mortal de Jesús, llegando así a «esperar *con* él». La plena esperanza implica además aceptar en fe el mensaje de la primera comunidad cristiana relativo a la victoria de Jesús sobre la muerte. En el seno de esa fe, que lo descubre como «Cristo», como «Señor» y como «Hijo de Dios», se hace Jesús de Nazaret pleno signo de la promesa de Dios para el creyente, el cual viene así a «esperar *por* Jesús». «Si con tus labios profesas: Jesús es Señor, y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, eres salvo» (Rom 10,9).

La → salvación es, como vemos, ya realidad actual en el creyente; pero, mientras desarrolla su vida en el tiempo, la salvación es aún en él «una salvación en esperanza» (Rom 8,24). «Mientras estamos en la carne, peregrinamos lejos del Señor» (2 Cor 5,6). Nuestra salvación no es patente, ni siquiera en lo íntimo de nuestra experiencia personal; es ella misma objeto de fe y está siempre amenazada por la defectibilidad de nuestra → libertad, que puede frustrar el plan benévolo de Dios. Está, finalmente, amenazada —y para la visión espontánea de modo no superable— por el inexorable hado de la muerte. La esperanza vence todos esos obstáculos y, en virtud de «las primicias del espíritu» que ya posee, «espera la revelación de los hijos de Dios», que incluye «el rescate de nuestro cuerpo» (Rom 8,19.23). Con esto que acabamos de decir se ve ya claro el tercer aspecto cristológico

antes insinuado: lo que esperamos se resume *en Jesucristo*; él constituye el objeto central de la promesa de Dios que acogemos en nuestra esperanza. Pues *creer en su* resurrección es *esperar la nuestra*, ya que él es «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,27), «la Cabeza del Cuerpo» (Ef 1,20-23). Nosotros, miembros del Cuerpo, estamos llamados a participar en la plenitud de la salvación que ya se ha instaurado con la resurrección de la Cabeza. Porque él ha resucitado como «primicia de los que duermen» (1 Cor 15, 20). Su «segunda venida» es —mirada profundamente— la plenificación del «Cristo total», en la conocida síntesis agustiniana de la teología de Pablo. Y en esa plenificación se realizará también la «esperanza» de la creación entera (cf. Rom 8,19-22), alcanzándose lo que Teilhard de Chardin ha llamado el «punto Omega» del desarrollo evolutivo universal.

Una vez así descrita sumariamente la esencia teologal-cristológica de la esperanza cristiana, importa mucho volver a relacionarla (recogiendo las insinuaciones del punto primero de este estudio) con las actitudes naturales de esperanza en las que el hombre espontáneamente vive. Así como sería error teológico, destructivo de la trascendencia propia del mensaje cristiano, el reducir la esperanza a la inmanencia histórica, así es también una fatal equivocación el separar ambos niveles de la actitud humano-cristiana de esperanza, con lo que lo sobrenatural adquiere un cierto carácter «postizo» y la actitud cristiana parece quietista, propensa a la conservación del mal y la injusticia en la historia («opio del pueblo»). Por difícil que resulte la síntesis, la única actitud coherente con la esperanza cristiana es aquella que, siendo consciente de que todo últimamente se origina en Dios y de que el último y decisivo problema humano —el de la muerte— sólo podrá ser resuelto por el don de Dios, sabe al mismo tiempo empeñarse comprometidamente en la construcción de una historia mejor, la coherente con la profesión de que se trata de la historia de los hijos de Dios y de los miembros de Cristo; de una ciudad fraternal, llamada a sobrevivirse. No fue feliz la contraposición agustiniana de las dos ciudades, al menos en la interpretación que mucho tiempo prevaleció. No se confunden, ciertamente. Pero la ciudad celeste se incuba en la terrestre y vendrá a ser su coronamiento. Por don gratuito de Dios, pero por un don que, en su realización, utilizará nuestra propia actividad y no llegará a ser real si nosotros no hemos cooperado. Esto dicen con insuperable realismo las exhortaciones de Jesús relativas al «juicio» de Dios sobre la vida humana. Sólo construyendo la ciudad temporal hacemos posible la celeste. Actividad y pasividad, historicidad y trascendencia no se oponen, sino se complementan. El cristianismo no se reduce a un humanismo, pero incluye un humanismo no menos, sino más exigente. Ya que si la realidad esperada de una plenitud después de la muerte da una mayor serenidad a toda la acción en el tiempo, no le quita ninguna urgencia: la urgencia es incluso mayor para una acción que se sabe llamada a sobrevivirse en la eternidad.

El redescubrimiento reciente de esta complementariedad e implicación de las esperanzas históricas con la esperanza trascendente ha llevado a la formulación de una serie de teologías del quehacer temporal humano. Suces-

sivamente se ha hablado de «teología de las realidades terrenas», «teología del progreso», «teología política», «teología de la liberación»... El fondo común es el dicho, y estas diversas modalidades (o diversos enfoques que se buscan para la teología) intentan de modos diversos expresar la articulación armónica de los objetivos temporales y el objetivo último de la esperanza. Ya está claro que esto es no sólo legítimo, sino necesario; debe, no obstante, vigilarse porque los objetivos temporales no absorban «reductoramente» la esperanza trascendente y porque las peculiaridades de un determinado tipo de acción humana —pensemos ante todo en la política— no cualifiquen monocordemente la esperanza integral cristiana. Esta debería ser siempre un ámbito desbordante en el que quepan diversas formas de realización de las metas y objetivos históricos. En este sentido, algunos teólogos hablan justamente de una «reserva escatológica» que la dimensión última de la esperanza cristiana pone a todas las esperanzas concretas y a sus realizaciones en el tiempo: para el cristiano nada puede ser aquí definitivo, nada exento de defecto; su función en la sociedad humana será siempre una función crítica, relativizadora de lo que los hombres con excesiva frecuencia tienden a absolutizar en sus proyectos concretos.

No es, en consecuencia, el cristiano un progresista ingenuo. Pero hay también que añadir que su talante fundamental, al encarar los problemas de la existencia histórica humana, tendrá una prevalente nota optimista. Su visión de la historia será la visión de una realización siempre mayor de valores humanos —no exenta de retrocesos ni de contravalores, pero en la que la promesa de una realización definitiva más allá de la muerte extiende de algún modo su garantía a las realizaciones por las que el hombre se encamina desde aquí hacia lo definitivo—. Una historia «dejada de la mano de Dios», en la que la salvación definitiva hubiera de venir a contrapelo de toda la actividad humana (en sí conducente a ruina), resulta difícilmente compatible con la concepción de un Dios Padre que nos brinda su salvación a través de Jesucristo. Por supuesto, el que Jesús de Nazaret no llegara a la resurrección sino a través de la pasión y de la muerte es un augurio de continua lucha en la historia y no permite aspirar a un mundo sin mal, a un paraíso en la tierra; pero no tiene por qué sugerir la imagen catastrófica de un mundo dominado por el mal.

Para explicar teológicamente, de un modo más concreto, esta armonía de la esperanza trascendente y las esperanzas históricas es menester volver a la ya recordada primacía del amor. Dios, que es amor, ha hecho al hombre a su imagen y semejanza; en Jesucristo le ha dado el supremo modelo del amor vivido a nivel humano; el Espíritu de Jesús conduce a los hombres, incluso allí donde no es conocido como tal, a una realización más y más plena de amor. Siempre hay un obstáculo en el egoísmo, que brota inevitablemente de la limitación de cada hombre y le conduce al pecado. Pero puede esperarse una victoria siempre mayor del amor, que sólo será plena en la «visión» de Dios-Amor. Desde aquí se comprende que la esperanza cristiana se dirija *al mismo tiempo* a las realizaciones de amor que deben irse dando en la historia y a la realización plena que ya no cabe en la historia. Se com-

prende también que las realizaciones históricas puedan darse sin clara conciencia de su relación a la realización plena: es parte de la situación del llamado «cristiano anónimo», que vive —podemos decir— una teologalidad e incluso una «cristologicidad» real, aunque «germinal» («¿Cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer?... Cuando lo hicisteis con uno de mis hermanos pequeños...» [Mt 25,37.40]). El final definitivo recoge en sí todos los pasos por los que a él se llegó. En todo cuanto no es egoísmo y pecado, la ciudad terrena *brotó de amor y posibilita* nuevo amor: la ciudad celeste integra todo ese amor, una vez purificado y elevado por el don gratuito de la visión de Dios.

La última palabra en una descripción teológica de la actitud de esperanza debe lógicamente darse al tema de la oración. Entendida en profundidad, la → oración es una intensificación de la fundamental actitud de fe, esperanza y amor que constituye el núcleo de la vida cristiana. Pero, en la forma que más frecuentemente reviste en la expresión religiosa, la oración es especialmente intensificación de la esperanza. Es *petición* respecto a aquellas metas de esperanza que aún no se han obtenido y *acción de gracias* respecto a aquellas que ya se han obtenido. Esperanza y oración son inseparables. En función de lo dicho, aparecerá ya el papel que corresponde en la oración a las peticiones concretas, dirigidas a las metas históricas del esperar humano. Por una parte es claro que tal oración es legítima e incluso necesaria —de hecho la ejerce todo aquel que, teniendo fe, tiene deseos concretos hacia los que orienta su acción, formule o no tales deseos en la forma de un diálogo dirigido a Dios—. Por otra parte es también claro que quien así ora remite, como a última instancia, su propio deseo a la voluntad de aquel que sabe mejor que nosotros lo que nos conviene. La condición, al menos implícita, absolutamente necesaria en toda oración guiada por la esperanza cristiana es la del sometimiento a la voluntad de Dios. Orar no puede concebirse como una lucha con Dios por obtener de él lo que buscamos, sino más bien como una búsqueda en la que ponemos, sí, nuestra mejor voluntad y ciencia, pero en la que nos sabemos más profundamente dirigidos por Dios y nos abandonamos últimamente al misterio de su providencia. Jesús, que, según el evangelio, exhorta a pedir confiada y concretamente, nos mostró en su propia oración el modelo de la absoluta confianza hasta el abandono: «Padre, si es posible pase de mí este cáliz, pero no se haga como yo quiero, sino como tú» (Mt 26,39). En estas maravillosas palabras tenemos una perfecta expresión de esperanza. Modalidad de un amor que todavía se debate en el tiempo camino de la plenitud, la esperanza conjuga paradójicamente una inmensa y confiada certeza con la inevidencia natural, una acción denodada con el último y radical abandono en el misterio. Jesús «habiendo orado con clamor y lágrimas a Aquel que podía salvarle de la muerte, fue escuchado...» (Heb 5,7). *En la resurrección*, el Padre hizo plena la realidad por él esperada. El cristiano está llamado a seguir como miembro el camino de su Cabeza.

M. Blondel, *L'Action*, París 1893; G. Marcel, *Homo viator*, París 1944; P. Laín, *La espera y la esperanza*, Madrid 1957; R. Bernard, *La esperanza*, Madrid 1961; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Stuttgart 1951; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969; R. Garaudy (con aportaciones de K. Rahner y J. B. Metz), *Del anatema al diálogo*, Barcelona 1968; J. Gómez Caffarena, *La esperanza como principio: Pensamiento* 27 (1971) 377-398; J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación humana*, Barcelona 1972; íd., *Cristología y antropología*, Madrid 1973; P. Sonnemans, *Hoffnung ohne Gott?*, Friburgo 1973.

J. GÓMEZ CAFFARENA