



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**EL MESIANISMO ATEO DEL CRISTIANISMO COMO CRÍTICA DE LA
DIVINIZACIÓN DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA EN LA
FILOSOFÍA DE ERNST BLOCH**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

LUIS RODRIGO WESCHE LIRA

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. SILVANA RABINOVICH

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2020





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre Ana Lira, sólo nosotros sabemos lo difícil que ha sido el camino hasta aquí. Y por eso puedo repetir las palabras de Proverbios sobre la mujer ideal: «Abre su boca con sabiduría y su lengua instruye con cariño»; «vale mucho más que las piedras preciosas».

Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se dedicará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y a Mammón.

Jesús (Mateo 6:24)

Aquellos que culpaban a los cristianos de haber reducido a Roma a ruinas mediante un incendio, eran calumniadores, pero habían captado la naturaleza del cristianismo mucho más correctamente que aquellos modernos que nos cuentan que los cristianos habían sido una comunidad ética, y que habían sido martirizados lentamente hasta la muerte porque explicaban a los hombres que tenían que cumplir un deber con respecto a sus prójimos o porque su mansedumbre les había hecho fácilmente despreciables.

Gilbert K. Chesterton

La revolución social no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. [...] La revolución debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido.

Karl Marx

Agradecimientos

A tres personas les debo haber surcado los agitados mares de la filosofía. En primer lugar, al profesor Eruviel Esquivel de quien aprendí que hasta las convicciones más arraigadas deben ser cuestionadas, sólo así se crece en el camino de la reflexión. En segundo lugar, al profesor Alejandro González, quien desde que nos conocimos se mostró amable con mi curiosidad por aprender de la Historia y la Filosofía, además de haberme animado a estudiar Filosofía aunque no lo tenía contemplado al comienzo. En tercer lugar, a Alexis Rosim, con quien pude dialogar mis primeras lecturas filosóficas y siempre encontré comentarios y cuestionamientos pertinentes a las reflexiones que iba teniendo.

A la Doctora Silvana Rabinovich le doy las gracias por haber aceptado guiarme en la investigación que he plasmado en la presente tesis. En todo momento se mostró dispuesta a ayudarme para llegar a buen puerto y no perderme en el camino. También le agradezco que ha sido mucho más que una asesora, se ha convertido en una *maestra* que me enseñó a entender que todo acto ético, incluido el intelectual, involucra la exposición de la propia vulnerabilidad. Sólo sabiéndonos vulnerables somos capaces de aproximarnos al *otro* y *escucharlo*.

También agradezco la atenta lectura de los Doctores José Gandarilla, Sergio Lomelí, Juan José Abud y Rafael Mondragón, así como sus correcciones y sugerencias.

Les doy las gracias a todos los miembros de la Comuna de Tesis que leyeron, comentaron y cuestionaron mis avances de la tesis. Sin su ayuda Dánivir, Emiliano, Gabriela, Georgina, Juan, Mariano y Rita no habría logrado delimitar mi tema ni desarrollarlo.

Bernardo y Jorge, además de ser miembros de la Comuna, se han vuelto grandes amigos que aprecio y admiro. A pesar de los años que nos separan, en todo momento se mostraron abiertos a dialogar conmigo, ya fuera de cosas académicas o, posteriormente, de algunas personales. Su amistad ha sido de las cosas más bellas que me ha dejado el proceso de investigación y escritura de la tesis. Les agradezco todo lo que me han enseñado.

A mi familia le debo el amor y los recursos que me han permitido concluir este trabajo. Quizá sin comprender en qué consistía lo que quería estudiar, siempre me apoyaron para hacer lo que más anhelaba: leer, escribir y debatir, buscando posibilidades de crear un mundo mejor. Muchas gracias Ana, Fernando, Gerardo, Daniel, Liz y Renata.

César e Israel, mis dos amigos más antiguos, con ustedes he aprendido que lo perenne de la vida precisa de la lealtad. Sin importar nuestras diferencias, en todo momento sé que cuento con su ayuda y sus risas.

Aline, Fátima, Fernando, Marcela, Natalia, ustedes han sido amistades que se fueron sembrando en el transcurso de cuatro años y que al día de hoy me han otorgado incontables frutos. Gracias por todo.

Esta investigación fue realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM. PAPIIT IN 401119 Heteronomías de la justicia territorialidades nómadas. Agradezco a la DGAPA-UNAM la beca recibida.

Índice

Introducción: El retorno mesiánico de la utopía ante la crisis civilizatoria y el fin del mundo	7
Capítulo I: La constelación de la esperanza, el mesianismo y la utopía ...	13
La ontología agrietada del todavía-no en la filosofía de la esperanza.....	15
El mesianismo como esperanza explosiva de la religión.....	25
Capítulo II: La divinización de la modernidad capitalista.	36
La justificación luterana de la idolatría del estado moderno	40
El anticristo moderno: la modernidad capitalista como religión e iglesia de Mammón	51
Capítulo III: El mesianismo ateo del cristianismo	70
La ateoescatología política de Jesús y el cristianismo primitivo	71
La teología de la revolución de Thomas Müntzer como crítica al anticristo moderno.....	85
El desencantamiento concreto del marxismo y la ateoescatología política del cristianismo	102
Conclusiones: La constelación mesiánico-crítica y la constelación de la teología política de la dominación.....	112
Bibliografía.....	114

Introducción:

El retorno mesiánico de la utopía ante la crisis civilizatoria y el fin del mundo

De acuerdo con datos de Oxfam International, en el 2017 el 82% de la riqueza generada en el mundo tuvo como destino el 1% más rico de la población mundial, mientras que el 50% más pobre no obtuvo beneficio alguno¹. En otro campo, el último informe especial con fecha del 6 de octubre del 2018 del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC), concluye que la temperatura mundial ha aumentado 1 °C en comparación con la era preindustrial y que la tendencia llevaría al aumento de 2 °C en el 2100. La humanidad debería limitar su aumento a 1.5 °C, de lo contrario, las consecuencias serían irreversibles. A pesar de que el informe pretende concientizar a la gente de la situación de emergencia, no deja de sorprender que describa las terribles consecuencias del aumento de 1.5 °C y, sin embargo, afirme que dicho aumento sería algo aceptable, siempre y cuando se implementen políticas públicas que minimicen los daños en el ser humano y su entorno².

De igual manera, las guerras armamentistas y comerciales, los «éxodos migrantes», al igual que otros fenómenos propios de nuestro tiempo, se conciben como excepciones de una civilización con miras al *progreso*. A los «expertos» no les aparece en el horizonte la posibilidad de que compartan la misma raíz.

Esta cerrazón a observar la posibilidad de una lógica compartida parece apoyarse en la imposibilidad de imaginar una sociedad distinta a la existente. Se ha considerado que el derrumbe del «socialismo real» mostró que la modernidad capitalista, pese a sus defectos, es la única posible. Las soluciones a tanta crisis humanitaria se tienen que plantear al interior de ella, no pueden trascenderla. Como apuntó el filósofo esloveno Slavoj Žižek, parafraseando al marxista Fredric Jameson, el 9 de octubre de 2011 durante el movimiento

¹ Oxfam International, “Cinco datos escandalosos sobre la desigualdad extrema global y cómo combatirla”, Disponible en <<https://oxf.am/2G2vb82>> [Consultado el 29/10/2018].

² IPCC, “Global warming of 1.5 °C”, Disponible en <http://report.ipcc.ch/sr15/pdf/sr15_spm_final.pdf> [Consultado el 29/10/18].

de protesta «Occupy Wall Street»: “es fácil imaginar el fin del mundo, un asteroide destruyendo toda la vida [...] pero no se puede imaginar el fin del capitalismo”³.

Lo más grave del problema es que ya no sólo nos imaginamos el fin del mundo, sino que —de acuerdo con el informe del IPCC— nos dirigimos a él y ni así imaginamos el fin del capitalismo. El diagnóstico que la anarquista Marie Louise Berneri (1918-1949) hizo sobre la época que vivimos en *Viaje a través de la utopía* sigue vigente:

La nuestra es época de concesiones, de medidas a medias, del mal menor. Los visionarios son objeto de mofa o de desprecio, y los hombres «prácticos» rigen nuestras vidas. Ya no buscamos soluciones radicales, sino meras reformas a los males de la sociedad; ya no tratamos de eliminar la guerra, sino de evitarla durante algunos años; ya no tratamos de eliminar el delito, sino que nos contentamos con reformas judiciales; ya no tratamos de extirpar el hambre crónica, sino de crear instituciones mundiales de caridad. En una época en que el ser humano está tan preocupado por lo práctico, lo posible de realización inmediata, constituiría sonable ejercicio volver la mirada hacia quienes soñaron utopía y realizaron su idea de perfección.⁴

Si la conjunción de tanta crisis es la manifestación de una *crisis civilizatoria*⁵ que atravesamos como humanidad, ¿por qué se siguen planteando falsas soluciones al interior de ella? ¿Por qué las soluciones no pasan por imaginar y construir un mundo distinto? ¿Por qué debemos conformarnos con la sociedad dada?

Siguiendo la sugerencia de Marie Louise Berneri, hay que «volver la mirada hacia quienes soñaron *utopía*». El fin de la modernidad capitalista se precisa imaginarlo y, para ello, requerimos imaginar otros mundos posibles, abogar por el retorno de la *utopía*.

En el artículo “Marx ha vuelto. Paradojas de un regreso inesperado”⁶ Horacio Tarcus muestra cómo a lo largo y ancho del mundo se está recuperando el pensamiento de Karl Marx, uno de los que soñó con la utopía de un mundo libre de explotación. La razón estriba en que, de acuerdo con Bolívar Echeverría, “Marx abre el camino a la crítica de la modernidad en el plano profundo en el que ésta es un *modelo civilizatorio* [...]”⁷.

³ “Zizek joins Occupy Wall Street in New York—10/9/11”, Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=HdyMV1AKHGg&t=6s>>.

⁴ Marie Louise Berneri en Juan José Tamayo, *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*, p. 9.

⁵ Bolívar Echeverría, “Marxismo e historia hoy”, *Valor de uso y utopía*, p. 46.

⁶ Horacio Tarcus, “Marx ha vuelto, Paradojas de un regreso inesperado”, *Nueva Sociedad*, no. 277.

⁷ Bolívar Echeverría, “Modernidad y revolución”, *op. cit.*, p. 62 [Cursivas mías].

En este camino abierto por Marx se encuentran otros pensadores que también notaron la *crisis civilizatoria* que encierra la modernidad. Empero, nadie como Ernst Bloch (1885-1977), un filósofo judío-alemán, ha puesto en el centro de su reflexión la posibilidad de imaginar y construir otros mundos posibles. El regreso de Bloch implica el regreso de la *utopía*. Inspirándonos con Tarcus deseamos que se diga “Ernst Bloch ha vuelto, paradojas de un regreso *esperanzador*”.

La filosofía de Bloch tuvo como principal objetivo “llevar filosofía a la esperanza”⁸. Desde su primera obra, *Geist der Utopie* (1918), centró su reflexión en la utopía; la cual había sido despreciada por marxistas, por la filosofía posmetafísica de finales del siglo XIX y comienzos del XX, al igual que por los paladines de la sociedad existente. Aunque sería hasta su *opus magnum*, *El principio esperanza*, escrita entre 1938 y 1947, y revisada entre 1953 y 1959, que Bloch fundamentaría su proyecto filosófico y desentrañaría lo que se ponía en juego en todas las utopías que la humanidad ha formulado a lo largo de su historia. Como parte de la *constelación* conceptual que acompaña a la *utopía* y la *esperanza*, Bloch también estudiaría el *mesianismo* que las religiones encierran en su núcleo más profundo; y, sin embargo, casi no se le ha prestado atención.

En el mundo de habla hispana, los filósofos españoles han sido quienes mayor recepción han tenido de la filosofía blochiana, además de ser los responsables de las traducciones al español de los escritos del filósofo alemán. Las obras de José A. Gimbernat⁹, José M. G. Gómez Heras¹⁰, Francisco Serra¹¹ y la recopilación de conferencias de José Gómez Caffarena¹² se han enfocado en temas centrales de Bloch como la utopía, la materia, la ontología del todavía-no ser, el derecho natural, algunas influencias en su pensamiento y otras cuestiones biográficas. Con excepciones de algunos pequeños pasajes, y de la conferencia de Hans Kimmerle “La filosofía de la religión de Ernst Bloch como ateísmo humanista”¹³, el *mesianismo* permanece inexplorado.

⁸ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. I, p. 29.

⁹ José A. Gimbernat, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza (Claves para una interpretación filosófica)*.

¹⁰ José M. Gómez Heras, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch. Presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social*

¹¹ Francisco Serra, *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*.

¹² José Gómez Caffarena (et. al.), *En favor de Bloch*.

¹³ Hans Kimmerle, “La filosofía de la religión de Ernst Bloch como ateísmo humanista”, en José Gómez Caffarena (et. al.), *En favor de Bloch*, pp. 79-96.

Solamente Michael Löwy ha señalado la profunda imbricación del *mesianismo* con la *utopía* en el pensamiento blochiano: “la utopía revolucionaria para Bloch —como para Walter Benjamin— es inseparable de una concepción mesiánica/milenarista de la temporalidad, opuesto a todo gradualismo del progreso”¹⁴. Ya que Löwy no desarrolló esa relación entre la utopía revolucionaria y el mesianismo, me propuse detenerme en el *mesianismo* que Bloch identificó en el cristianismo y que lo llevó a escribir *Ateísmo en el cristianismo* (1968). Esta elección se basa en el hecho de que para el filósofo alemán el *mesianismo*, a pesar de estar presente en todas las religiones, adquirió su más clara expresión histórica en la figura de Jesús, el fundador del cristianismo.

La importancia de analizar el mesianismo ateo del cristianismo radica en que, siguiendo a Bloch, en él yace un contenido crítico capaz de dinamitar a la sociedad existente y una *utopía* que debe ser recuperada. Por eso el estudio que hice del mesianismo cristiano supuso en todo momento su oposición a la modernidad capitalista, entendida ésta como un nuevo ídolo. En su segunda obra publicada, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución* (1921), Bloch había planteado que en el siglo XVI, al interior de la teología y ética calvinista, había surgido “el capitalismo como religión”. Semejante sugerencia, a mi entender, merecía más que sólo una breve mención como la que hace el autor en su obra; necesitaba ser analizada con más detalle, puesto que en ella se encuentran algunas pistas de por qué no podemos volver la mirada hacia la *utopía*. Se debe comprender que su eclipse está a cargo de la *divinización* de lo consumado que ha realizado la modernidad capitalista. Ante este nuevo dios se requiere una crítica que se sitúe en el mismo plano teológico-político; por eso Bloch reparó en que el marxismo debe aliarse con el cristianismo para apropiarse de su contenido *mesiánico*.

El estudio de esa oposición se compone de tres capítulos. El capítulo uno, titulado “La constelación de la esperanza, el mesianismo y la utopía”, sirve de introducción a nuestro problema y se divide en dos apartados: en el primero, bosquejo las principales ideas de la filosofía blochiana, aunque destacando la importancia de esa constelación en la ontología del todavía-no; en el segundo, muestro cómo para Bloch en las religiones reside una esperanza explosiva que debe ser recuperada por la crítica de la religión, influida por Ludwig Feuerbach

¹⁴ Michael Löwy, “Marxismo y religión en Ernst Bloch”, *Viento Sur*, no. 114, p. 39.

y Marx, la cual debe ayudar a trasladar los contenidos trascendentes de Dios al *esjaton* de nuestra inmanencia como seres humanos.

El capítulo dos, “La divinización de la modernidad capitalista”, es el esfuerzo por situar históricamente eso que Bloch denomina la «divinización de lo consumado», y que en la modernidad capitalista tuvo en sus orígenes por lo menos dos vertientes. La teología de la justificación de Lutero, entendida como una teología política defensora de la dominación de los príncipes, quienes aniquilaron en 1525 a los campesinos que aspiraban, encabezados por Thomas Müntzer, al establecimiento del Reino de Dios en la tierra. Después, la teología calvinista, con su respectiva ética del trabajo, para Bloch —siguiendo en cierto sentido las ideas de Max Weber— propiciaría no sólo el desarrollo del espíritu capitalista, sino la emancipación de una nueva religión en relación con el cristianismo: el capitalismo. A partir de estas dos teologías políticas, la modernidad capitalista se estableció como un nuevo dios que *desencantó* el mundo, pero que también eliminó la posibilidad de trascenderlo.

La recuperación de esa posibilidad se analiza en el capítulo tres, “El mesianismo ateo del cristianismo”, en el cual rastreo en Jesús y en el cristianismo primitivo una concepción de Dios, el ser humano y el mundo que animan a que el segundo, siguiendo las instrucciones del primero, no se conforme con lo dado, sino que busque ir más allá de él. La “escatología política” de Jesús negó el orden injusto del Imperio Romano, anunció su inminente destrucción y predicó el advenimiento del Reino de Dios en la tierra; enseñanzas que los primeros cristianos dirigirían también contra el orden sagrado del Imperio, y por eso se declararían *ateos* de él.

Esa *ateoescatología política* del cristianismo llegaría hasta Thomas Müntzer, el “teólogo de la revolución”, quien la pondría al servicio de la rebelión de los campesinos contra el orden despótico de los príncipes, *justificados* por Lutero. La teología de la revolución de Müntzer de igual manera abona elementos críticos del calvinismo, considerada como una teología política de la modernidad capitalista. La importancia de Thomas Müntzer se exhibe en el hecho de que fue uno de los primeros críticos de las teologías legitimadoras de la modernidad capitalista que se iba gestando.

Finalmente, siguiendo ese mesianismo ateo de dioses celestiales y terrestres, y que a su vez afirma que el ser supremo para el ser humano es el ser humano mismo, analizamos la consideración blochiana de que el mesianismo ateo del cristianismo, en alianza con el

marxismo, es capaz de liberarnos del nuevo dios terrestre, de la modernidad capitalista, a través de un *desencantamiento concreto* que ni recae en un *progresismo* trivial ni en un *nihilismo* desesperanzador.

Después de este examen, la *ateoescatología política* del cristianismo emerge como el elemento que anima a un nuevo *éxodo* de la humanidad, a que ésta recupere la *esperanza* en la *utopía* de un mundo distinto. Ya decía Bloch que “sólo con el abandono del concepto concluso-estático del ser aparece en el horizonte la verdadera dimensión hacia algo, en una tendencia hacia algo, en una latencia de algo, y este algo que se persigue se llama la plenitud del que lo persigue: un mundo que nos sea más adecuado, sin sufrimientos indignos, sin temor, sin alienación de sí, sin la nada”¹⁵. El fin de la modernidad capitalista se vislumbra en el horizonte, sólo hay que imaginarlo y construirlo. Con Bloch *otro mundo es posible*.

¹⁵ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. I, p. 42.

Capítulo I: La constelación de la esperanza, el mesianismo y la utopía

En 1963, al mirar en retrospectiva su obra, el filósofo judío-alemán Ernst Bloch afirmó que el *romanticismo revolucionario* de sus primeras dos obras publicadas, *Espíritu de Utopía* (1918) y *Thomas Müntzer: teólogo de la revolución* (1921), tomaría forma y definición precisa hasta *El Principio Esperanza* y sus posteriores escritos¹⁶. La declaración deja entrever que la totalidad de la obra del filósofo alemán está teñida de un romanticismo revolucionario, compuesto por la *afinidad electiva*¹⁷ entre *romanticismo*, *utopía* y *mesianismo*, característica de la cultura judía romántica de la *Mitteleuropa* (Alemania y el Imperio Austro-Húngaro) de comienzos del siglo XX¹⁸.

El romanticismo revolucionario de Bloch debe comprenderse como parte de una generación de *intelectuales* que “aspiraron a un mundo *radicalmente otro*, al Reino de Dios en la Tierra, al Reino del espíritu, al reino de la Libertad, al Reino de la Paz. Su ideal era la comunidad igualitaria, el socialismo libertario, la revuelta anti-autoritaria, la revolución permanente del espíritu”¹⁹.

¹⁶ Ernst Bloch, “Afterword”, *The Spirit of Utopia*, p. 279.

¹⁷ Por *afinidad electiva* hay que entender “un tipo muy particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no es reducible a la determinación causal directa o a la «influencia» en sentido tradicional. Se trata, a partir de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión”. El concepto de *afinidad electiva* proviene de la alquimia medieval, posteriormente Goethe lo emplearía en su novela «Las afinidades electivas» y finalmente lo utilizaría Max Weber en su sociología comprensiva. De este último tomó el concepto Michael Löwy, porque le parece que el concepto “permite comprender (en el sentido fuerte de *Verstehen*) un cierto tipo de conjunción entre fenómenos aparentemente dispares, en el seno de un mismo campo cultural (religión, filosofía, literatura) o entre esferas sociales distintas: religión y economía, mística y política, etc.” (Cfr. Michael Löwy, “Sobre el concepto de *afinidad electiva*”, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central (Un estudio de afinidad electiva)*, pp. 9-16). Para comprender el concepto resulta útil un diálogo del personaje del capitán con Charlotte en la novela *Las afinidades electivas* de Goethe: “a aquellas naturalezas que al encontrarse se aferran rápidamente una a otra, determinándose mutuamente, las denominamos *afines* o emparentadas [...] Por ejemplo, lo que llamamos piedra caliza es una tierra calcárea más o menos pura, unida íntimamente con un ácido débil que nos es conocido en su forma gaseosa. Si se pone un trozo de esa piedra en una solución diluida de ácido sulfúrico, este toma la cal y resulta yeso; en cambio, ese ácido débil de forma gaseosa se desprende. Aquí hay una separación, se ha dado una nueva síntesis, y resulta justificado usar el término «afinidad electiva», puesto que realmente parece que una relación resulte preferida a la otra y se elija aquella en lugar de esta” (Johann Goethe, *Las afinidades electivas*, pp. 48-49).

¹⁸ Michael Löwy, “Prefacio”, *Judíos Heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*, p. 7.

¹⁹ Michael Löwy, “Introducción”, *Redención y utopía...*, p. 6 [Cursivas en el original].

Cada uno de esos *intelectuales*, a su manera y a veces en colaboración, realizaron su crítica a la *Zivilization*, que representaba el *progreso* desenfrenado, la industrialización y el *desencantamiento del mundo*, a partir de la *Kultur*, que se conformaba de aquellos valores culturales, éticos y religiosos precapitalistas que la modernidad iba borrando a su paso²⁰. Su condición de desarraigo de la cultura burguesa les puso en frente dos opciones complementarias que les permitieran hacer el retorno al pasado precapitalista: “o bien un retorno a sus *propias raíces* históricas, a su propia cultura, nacionalidad o religión ancestral, o bien la adhesión a una utopía romántica/revolucionaria de carácter *universal*”²¹.

El caso de la primera vía, el retorno a sus propias raíces históricas, consistió en llevar a cabo un proceso de «des-secularización» y «disimilación» gracias a que se refugiaron en la religión judía. Sólo que este proceso de disimilación de la cultura germánica se efectuó paradójicamente a través de la asimilación de ella misma en clave romántica: “la herencia religiosa judía es percibida a través de una interpretación en clave romántica, que privilegia su dimensión no racional y no institucional, sus aspectos místicos, explosivos, apocalípticos, «antiburgueses»”²². Entre estos aspectos privilegiados por la interpretación romántica se encuentra el *mesianismo*, del cual hicieron una *reactivación política* en la Modernidad²³. El mesianismo también les permitiría adoptar la segunda vía, la adhesión a una *utopía* de carácter universal, debido a sus propios elementos utópicos. Dicho esto, se visualiza que los intelectuales de esa generación realizaron una crítica de la sociedad a partir de la constelación del mesianismo y la utopía. En este horizonte Bloch agregaría la *esperanza* a esa constelación.

Por ello, en primer lugar, me detengo en su particular comprensión de la relación entre esperanza, mesianismo y utopía en su ontología del todavía-no. Posteriormente, en el segundo apartado me centro en el mesianismo que para Bloch reside en la religión, deteniéndome primero en la crítica de la religión que Bloch recupera de Ludwig Feuerbach

²⁰ Michael Löwy, “Parias, rebeldes y románticos. Ensayo de análisis sociológico de la *intelligentsia judía de Europa Central*”, *Redención y utopía...*, p. 30. Francisco Serra explica que el contraste entre *Kultur* y *Zivilisation*, que hacía ecos de la oposición de Ferdinand Toennies entre comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*), formaba parte de la discusión de la intelectualidad alemana a comienzos del siglo XX (Cfr. Francisco Serra, *op. cit.*, pp. 17-21).

²¹ Michael Löwy, “Romanticismo y mesianismo en el pensamiento judío de Europa Central a principios del siglo XX”, *Judíos heterodoxos...*, p. 34 [Cursivas en el original].

²² *Ibíd.*, p. 35.

²³ *Ibíd.*, p. 32.

y Marx con el propósito de *reactivar* —en el mismo sentido que los *románticos revolucionarios*— el *mesianismo* que encierra la religión; después explico cómo Bloch pone a funcionar esa crítica de la religión, en las religiones en general, con el objetivo de extraer el *mesianismo* contenido en ellas, el cual se revela como elemento explosivo de lo llegado-a-ser. Con base en estos dos apartados se hará entendible por qué para Bloch la modernidad capitalista se ha divinizado y cómo el mesianismo *ateo* del cristianismo significa una crítica contra este nuevo ídolo.

La ontología agrietada del todavía-no en la filosofía de la esperanza

El filósofo e historiador Gerschom Scholem en *Walter Benjamin. Historia de una amistad* narra cómo Benjamin le contó que, cuando estableció amistad con Bloch en 1919, quedó sumamente sorprendido por la obra en la que se encontraba trabajando éste en aquellos días: un *Sistema de mesianismo teórico*²⁴. Si bien esta obra nunca vería la luz, lo cierto es que se puede aseverar que el conjunto de sus obras consiste en un sistema de mesianismo teórico, el cual tiene su fundamento en su ontología agrietada del todavía-no.

La confluencia de distintas tradiciones en el pensamiento blochiano vuelve tarea imposible el realizar una síntesis que advierta las sutilezas de su ontología²⁵. Sin embargo, en la segunda parte de *El principio esperanza* (“Parte segunda (*Fundamentación*), La conciencia anticipadora”) se concentran los elementos más importantes de ella. A partir de este apartado quisiera mostrar que a la base de toda la filosofía blochiana se encuentra operando la constelación compuesta por la esperanza, el mesianismo y la utopía.

²⁴ Gerschom Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, p. 89. El pasaje completo dice de la siguiente manera: “Benjamin me describió el sumamente impresionante aspecto de Bloch, que, me dijo, se hallaba a la sazón trabajando en su obra principal, un *System des theoretischen Messianismus* —título ante el cual abría Benjamin sus grandes ojos— y estaba muy atento a la problemática del judaísmo, sin que pudiera decirme, por lo demás, en qué dirección”.

²⁵ Entre las distintas tradiciones que confluyeron en el pensamiento blochiano se encuentran la psicología empática (Theodor Lipps), realismo trascendental (Eduard von Hartmann), neokantismo (Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert), Ernst Mach, idealismo alemán (Hegel, Schelling), marxismo (Marx, Engels y Lukács), realismo crítico (Oswald Külpe), Max Weber, Georg Simmel, entre otros. Para conocer con un poco de detalle en qué años y cómo se aproximó Bloch a las distintas tradiciones filosóficas: Cfr. Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, pp. 1-20. Además las discusiones ontológicas están desperdigadas en muchas obras. Desde los veintidós años, con el ensayo “Über die Kategorie Noch-Nicht”, su tesis doctoral titulada *Estudios críticos sobre Rickert y el problema de la teoría moderna del conocimiento* (1908), *Geist der Utopie* (1918), *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel* (1949), *El principio esperanza* (1954-1959), *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (1963-1964), *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1972) y *Experimentum Mundi* (1975).

De acuerdo con Francisco Serra, el autor de la introducción a *El principio esperanza* en la edición en español, esta voluminosa obra puede entenderse como “un arma de construcción masiva”²⁶ que busca mostrar cómo el ser humano es un ser utópico frente a una realidad inconclusa y susceptible de ser transformada²⁷.

Lo más propio de los seres humanos, arguye Bloch a lo largo de más de mil quinientas páginas, es soñar despiertos, tener sueños diurnos de una vida mejor²⁸. Las utopías que construye el ser humano no sólo refieren a la política; semejante idea le parece reduccionista a Bloch²⁹. También se encuentran en la literatura, en la arquitectura, en la música, en la medicina, en la geografía, en la ciencia y en la religión. En cualquier espacio o tiempo al que se mire, se encuentra la utopía. A lo largo de *El principio esperanza* se puede advertir una dimensión antropológica de la utopía y otra que corresponde al mundo, las cuales descansan en su ontología de lo todavía-no-llegado-a-ser. Para el filósofo judío, el ser humano, por consiguiente, “vive hacia el futuro; el pasado sólo viene después; y el auténtico presente casi todavía no existe en absoluto”³⁰.

En oposición al pensamiento estático, que se encuentra contaminado por la *anamnesis* platónica³¹ —incluso presente en la dialéctica hegeliana—, se debe captar, en primer lugar, el

²⁶ Francisco Serra, “Prólogo a la edición española. La actualidad de Ernst Bloch”, Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. I, p. 18.

²⁷ *Ibíd.*, p. 13.

²⁸ Sobre esta capacidad de soñar despiertos, relacionada con la incapacidad de conformarse con lo existente, dice Bloch lo siguiente: “¡Con qué abundancia se soñó en todo tiempo, se soñó con una vida mejor que fuera posible! La vida de todos los hombres se halla cruzada por sueños soñados despierto; una parte de dichos sueños es simplemente una fuga banal, también enervante, también presa para impostores; pero otra parte incita, no permite conformarse con lo existente, es decir, no permite la renuncia. Esta otra parte tiene en su núcleo la esperanza y es transmisible [...]. No hay hombre que viva sin soñar despierto; de lo que se trata es de conocer cada vez más estos sueños, a fin de mantenerlos así dirigidos a su diana eficaz y certeramente. ¡Que los sueños soñados despierto se hagan más intensos!, pues ello significa que se enriquecen justamente con la mirada serena; no en el sentido de la obstinación, sino de la clarificación [...] Los sueños soñados despierto pueden, por eso, hacerse verdaderamente más intensos, es decir, más lúcidos, menos arbitrarios, más conocidos, más entendidos y más en mediación con las cosas” (Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. I, p. 26).

²⁹ *Ibíd.*, p. 38.

³⁰ *Ibíd.*, p. 27.

³¹ Bloch entiende por *anamnesis* platónica, pensando en el papel que tiene la recordación en el pensamiento del ateniense, aquella “vinculación metódica al pasado” (*Ibíd.*, p. 38) que comprende al ser humano y al mundo desde lo ya acontecido y no desde lo que todavía-no ha acontecido. El futuro, dimensión temporal primigenia del ser humano, debe ser el punto de partida de cualquier esfuerzo por aprehender la esencia del proceso o del mismo ser humano. Por ejemplo, en su discusión con el psicoanálisis freudiano critica que el examen de los sueños nocturnos, en tanto expresión de una represión de algo ya acontecido, impide captar los sueños diurnos que apuntan siempre al futuro. También cuando reconoce los logros de Aristóteles y la «izquierda aristotélica», por haber pensado seriamente la *posibilidad* como algo intrínseco de la realidad, les critica que aún sigan presos de una “ontología determinada por el ser del ente anterior”. En contraste, sólo desde la ontología del todavía-

carácter procesual de la realidad y, en segundo lugar, advertir lo *novum* que emerge en ella. Una actitud contemplativa para ello no sirve, sino que debe adoptarse la de la teoría-praxis, que ha sido indicada por Karl Marx, el filósofo que a ojos de Bloch ha situado el “pathos del cambio”³². Después de él no se pueden ignorar los contenidos subjetivos y objetivos de la *esperanza*, ese correlato humano de lo todavía-no-llegado-a-ser.

Si bien todos los *afectos de la espera*³³ tienen un “carácter incomparablemente más *anticipador* en su intención, en su contenido y en su objeto”³⁴, el más destacado es la *esperanza*, porque remite al carácter esencial del sujeto, a su insatisfacción, por lo que siempre le permite apuntar al más amplio de los horizontes. Ya que el ser humano «vive hacia el futuro», Bloch indica que lo que dota de humanidad al ser humano no es la razón, la libido o la voluntad de poder, sino la *esperanza*³⁵. Cuando lo todavía-no-consciente³⁶ se vuelve en su acto *consciente* y en su contenido *sabido*, la *esperanza* deja de aparecer sólo como un movimiento del ánimo y adquiere la dimensión de la *función utópica*.

El correlato dialéctico de la función utópica, de la “función trascendente sin trascendencia”³⁷ es lo real entendido como un proceso que aún no da a luz su contenido inmanente, pero que se encuentra en camino de hacerlo³⁸. La única vía para lograr que las utopías se concreten es a través del saber que apela al sujeto de la producción consciente;

no se puede dar cuenta a cabalidad de la posibilidad real de la materia como proceso en la frontera del acontecer (Cfr. *Ibid.*, pp. 73-147; 282-283).

³² *Ibid.*, p. 32. Las once Tesis sobre Feuerbach, escritas por Marx durante su estancia en Bruselas en 1845, son para Engels y también para Bloch “el primer documento en el que se halla depositado el germen genial de la nueva concepción del mundo” (*Ibid.*, p. 297). La importancia que concede Bloch al derrotero abierto por Marx queda constatada en el comentario que hace sobre las Tesis sobre Feuerbach en el apartado «Las modificaciones del mundo o las once tesis de Marx sobre Feuerbach» (*Ibid.*, pp. 295-337).

³³ Por *afectos de la espera* Bloch entiende “aquellos cuyo impulso es extensivo, en los cuales el objeto del instinto no se encuentra a la disposición individual del momento, ni se halla tampoco presto en el mundo a mano, de manera que puede dudarse todavía de su resultado o de que acaezca” (*Ibid.*, p. 104).

³⁴ *Ibidem* [Cursivas en el original].

³⁵ “La *esperanza*, este anti-afecto de la *espera* frente al miedo y el temor, es, por eso, el más humano de todos movimientos del ánimo y sólo accesible a los hombres, y está, a la vez, referido al más amplio y al más lúcido de los horizontes. La *esperanza* se corresponde a aquel apetito en el ánimo que el sujeto no sólo posee sino en el que él consiste esencialmente, como ser insatisfecho” (*Ibid.*, p. 105 [Cursivas en el original]).

³⁶ Bloch define lo todavía-no-consciente como “la representación psíquica de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser en una época y en su mundo, en la frontera del mundo” (*Ibid.*, p. 162 [Cursivas en el original]).

³⁷ *Ibid.*, p. 183.

³⁸ La concepción de lo real en Bloch encierra un complejo entramado temporal, como se puede leer en la siguiente cita: “Lo real es proceso, y éste es la mediación muy ramificada entre presente, pasado no acabado y, sobre todo, futuro posible. Más aún en su frente que sucede como proceso todo lo real se traspone a lo posible, y posible es sólo lo condicionado parcialmente, es decir, lo todavía no determinado completa y conclusamente” (*Ibid.*, p. 238).

sólo a través de ese saber el ser humano se puede coordinar con la posibilidad real³⁹. Esto implica que el ser humano y el proceso del que forma parte (sujeto y objeto) se encuentran en el *frente* del mismo proceso⁴⁰. En el *frente* del proceso puede acontecer lo *novum*, aquella repetición del contenido final que todavía no se ha realizado, pero que está latente en la inmanencia del proceso. Al referir al contenido final, por tanto, también se encuentra en profunda relación con la categoría *ultimum*, entendido éste como la totalidad del contenido final que no continúa con la repetición⁴¹.

La dialéctica de la que Bloch da cuenta en su filosofía posibilita superar el «círculo de círculos» hegeliano, en tanto que su movimiento lo anima el contenido final todavía-no-manifestado y la inquietud por alcanzarlo. En esta concepción de la realidad no tiene lugar la *anamnesis* platónica, así que el «adónde» no se comprende desde el «de dónde», sino que más bien el *ultimum* brinda inteligibilidad al origen y posibilita la realización a lo que se conserva irrealizado del mismo. La realización de ese realizar también se encuentra en un constante retorno al comienzo, pero no como alfa, sino como omega, tanto en el ser humano trabajador en la historia como en el sujeto-naturaleza (*natura naturans*)⁴². La importancia del trabajo, por ende, radica en que sólo a través de él el ser humano puede transformar lo posible en realidad, incluyendo lo *ultimum*: “sólo esta praxis puede hacer pasar de la posibilidad real a la realidad el punto pendiente en el proceso histórico: la naturalización del hombre, la humanización de la naturaleza”⁴³.

La utopía antropológica y la utopía del proceso descansan en el núcleo duro de la ontología *agrietada*⁴⁴ de Bloch, el cual se localiza en lo que denomina la «oscuridad del instante vivido»⁴⁵. Sobre esto, Bloch indica que “lo que más oscuro permanece es, en último término, el «ahora» mismo en el que nosotros, como sujetos de vivencias, nos encontramos”⁴⁶. Permanece oscuro porque sólo en la distancia se adquiere la claridad

³⁹ *Ibíd.*, p. 241.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 242.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 245.

⁴² *Ibíd.*, pp. 246-247.

⁴³ *Ibíd.*, p. 293.

⁴⁴ Sobre el carácter agrietado de la ontología, como base del carácter utópico del ser humano y el mundo, dice Bloch: “La utopía avanza tanto en la voluntad del sujeto como en la latencia de tendencia del mundo en proceso; detrás de la ontología *agrietada* de un ahí supuestamente alcanzado, o incluso acabado (*Ibíd.*, p. 365 [Cursivas mías]).

⁴⁵ Emiliano Quintana, *La oscuridad del instante vivido: aproximación al concepto de utopía en el joven Ernst Bloch*, pp. 42-69.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 339.

necesaria para comprender lo vivido. El «qué» de la vida, presente en ese instante, busca lo propio en el afuera que puede ser intervenido. La posibilidad de que algo posible acontezca se basa, por un lado, en el polo de la conciencia anticipadora, la fuente de la que surge lo realizado, que se caracteriza por *la oscuridad del ahora* y, por el otro, la desembocadura que consiste en la *apertura del trasfondo del ahora*⁴⁷.

En lo *más próximo*, más inmanente, y por ello completamente oscuro, se concentra el enigma de la existencia. La vida del «ahora» aún no ha sido revelada ni desentrañada, por lo cual su existencia en sentido propio no ha sido experimentada y está pendiente de realizarse⁴⁸. Entonces, la oscuridad del instante vivido, entendida como el nudo de la existencia, penetra en el tiempo y en el espacio. En el caso del tiempo *futuro*, dimensión primigenia del tiempo, el «ahora» se conserva oscuro, mientras que éste se encuentra impregnado de *futuro* y se dirige a él.

Por consecuencia, el punto ciego se encuentra en toda realización. Esa oscuridad otorga “el *último fundamento para la melancolía del cumplimiento*: no hay paraíso terrenal sin las sombras que, al entrar, arroja todavía la entrada”. Y estas sombras de la entrada sólo se comienzan a diluir en la medida que el humano, en tanto sujeto formador de la historia, adquiere conciencia de sí mismo y de las posibilidades que tiene en el *frente*, es decir, en la medida que el punto ciego se comienza a comprender “como punto de tránsito de mediaciones dialécticas ampliamente ramificadas”. Cualquier realización que pretenda ser plena se enfrenta al obstáculo de lo irrealizado implícito en la oscuridad del instante vivido, porque recuérdese que aún su existencia no ha sido experimentada⁴⁹.

El otro polo de la conciencia anticipadora del mundo es el *asombro real* con “la adecuabilidad como contenido”; de tal forma que “la omega apunta a la oscuridad del alfa o de la más cerca proximidad”. Como esa relación dialéctica es constante siempre permanece abierta la posibilidad de construir “paraísos virtuales” que no agotan las posibilidades de cambio y hacerse mejor, incluso de aquello que ha sido derrotado. En este sentido, Bloch

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 340-341.

⁴⁸ “[...] lo *más próximo* es todavía completamente oscuro, y ello precisamente porque lo más próximo es lo más inmanente; *en este algo más próximo se encierra el nudo del enigma de la existencia*. La vida del «ahora», intensiva en su sentido más propio, no ha sido llevada ante sí como vista, como desentrañada; y por eso es, en la menor medida, existencia y, menos aún, revelación. El «ahora» del *existere*, que mueve todo y en el que todo se mueve, es lo menos experimentado de todo; se mueve constantemente bajo el mundo. Constituye aquello a realizar que menos se ha realizado, una activa oscuridad instantánea de sí misma” (*Ibid.*, 344).

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 349-352 [Cursivas en el original].

afirma que “el contenido de la desiderabilidad más fundamental, que designa el bien supremo, se encuentra, desde luego, en el mismo incógnito efervescente que el bien en el hombre que desea este contenido”⁵⁰.

Todo este enigma de la existencia sólo se puede entender desde los conceptos ontológicos fundamentales para Bloch: el *no*, el *todavía-no*, la *nada* o el *todo*. Sobre ellos dice que

[...] designan categorías reales, a saber, categorías de campos de la realidad en absoluto, porque su concisa ontología constituye, de la manera más próxima, el contenido del afecto, es decir, el contenido de intensidad en los tres momentos principales de la materia del proceso. De tal manera, empero, que el *no*, en tanto que no resiste en sí mismo, caracteriza el *origen* (el realizador del «qué») intensivo, finalmente interesado, de todo. El *todavía-no* caracteriza la *tendencia* en el proceso material como la tendencia del origen actuante en el proceso, tendente a la manifestación de su contenido. La *nada*, como también el *todo*, caracteriza la *latencia* en esta tendencia, negativa o positiva respecto a nosotros, preferentemente en el frente más avanzado del proceso material. Esta tendencia, sin embargo, se refiere también, a su vez, al contenido del origen intensivo, es decir, a la plenitud de lo mentado en su hambre, a la situación afectante de este interés.⁵¹

Detengámonos en cada uno de esos conceptos fundamentales. El concepto de *no* caracteriza el *origen*, el «ahora», como vacío. El «qué» en el ahora comienza como un *no* con el propósito de que algo sea construido, pero no de un *no* general, sino como el *no* de un ahí, *no-ahí*, por lo que siempre está referido a un algo, lo que significa que es un impulso hacia ese algo que falta⁵².

Como ha quedado de manifiesto en la larga cita sobre los conceptos ontológicos fundamentales, el *no* y la *nada* son conceptos distintos. Mientras que el *no* es indeterminado, “la nada es un determinado. La nada presupone esfuerzos, proceso comenzado largo tiempo ha y que ha fracasado; y el acto de la nada no es como el del *no* un impulso, sino un aniquilamiento”⁵³. Al igual que la *nada*, el comienzo del mundo y su perfeccionamiento se hallan contenidos en el *instante* como determinaciones del indeterminado «qué»:

Si tuviera ojos para ver, todo instante vivido sería testigo del comienzo del mundo que tiene lugar, una y otra vez, en él; *todo instante se halla, como no surgido, en el año cero del comienzo del mundo*. El perfeccionamiento tiene lugar en él, una y otra vez, hasta tanto que

⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 356-358.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 360.

⁵² *Ibíd.*, pp. 358-359.

⁵³ *Ibíd.*, p. 359.

el no indeterminado del fundamento del «qué» es decidido por las determinaciones experimentales del proceso mundial, bien a la nada determinada, o bien, de acuerdo con el contenido, al todo determinado; *todo instante contiene en sí asimismo, potencialmente, el dato del perfeccionamiento del mundo y los datos de su contenido*⁵⁴.

Por su parte, el *no*, en tanto vacío dinámico en la historia, en su caminar hacia aquello que le falta se muestra como *todavía-no*. El *todavía-no* como proceso trasciende lo llegado-a-ser en todo momento, puesto que ha convertido “la utopía en el estado real de la inconclusividad, del ser sólo fragmentario en todos los objetos”. Ya que nunca está satisfecho con lo llegado a ser, puede decirse que es el motor que anima el devenir y, por ende, la historia. Sin embargo, el *todavía-no* sólo puede trascender lo llegado a ser a través de su destrucción dialéctica. Por ello, en el *todavía-no* el *no* se combina con la *nada* o el *todo*. Como animales al acecho, se encuentran el *fracaso* o el *acabamiento* del proceso⁵⁵. El *no* y el *todavía-no* se relacionan dialécticamente con la *nada*, porque en mediación con ella logran el aniquilamiento de lo llegado a ser⁵⁶. En el proceso de lo real nada queda consolidado, porque a través de la dialéctica de la *nada* todo ente lleva “el germen de su perecimiento”:

Pero la dialéctica por medio de la nada se ha incorporado incluso el aniquilamiento del mundo, ha acreditado la provisionalidad del universo utilizando la nada. El Orco, definido físicamente como la muerte del frío, y mitológicamente, al contrario, como incendio universal, lleva en sí el nacimiento de un todo totalmente plenificante. Nuevo cielo, nueva tierra, la lógica del Apocalipsis presuponen la transfuncionalización dialéctica del fuego aniquilador, tenido por tan satánico; *todo adviento contiene en el triunfo el nihilismo como utilizado y vencido*, y la muerte como engullida en la victoria. El fracaso y el aniquilamiento son, sin duda, el riesgo constante de todo experimento procesual, el ataúd permanente junto a toda esperanza, pero son también el instrumento que quiebra toda estática inadecuada⁵⁷.

La ontología se compone de grietas por esas destrucciones que ocasiona el fuego aniquilador que contiene la relación dialéctica con el *no* y el *todavía-no*. La construcción de un nuevo cielo y una nueva tierra presupone la destrucción de lo anterior, es decir, de lo llegado-a-ser.

El vínculo entre *esperanza* y *utopía* queda bastante claro después de esta revisión de la ontología del *todavía-no*. La *esperanza* es el afecto del ser humano que apunta a lo

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 361 [Cursivas en el original].

⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 361-363.

⁵⁶ “La combinación del *no* y del *todavía-no* con la *nada* no es, en cambio, una combinación del objetivo, pero sí una combinación de la *utilización* verificada por la negación dialéctica con el *nihil* del aniquilamiento, en el sentido, a saber, del aniquilamiento de lo llegado a ser inadecuado por medio de la destrucción inmanente” (*Ibíd.*, p. 363).

⁵⁷ *Ibíd.* p. 364 [Cursivas en el original].

inconcluso de él mismo y de la realidad, es decir, a esa dimensión utópica de ambos. Sin embargo, el tercer elemento de la constelación, el *mesianismo*, no ha quedado por completo manifiesto. Para sacar a la luz ese elemento que —adelantándonos un poco— para Bloch es la esencia explosiva de la religión, resulta pertinente recuperar la caracterización que hace de él Gerschom Scholem en su ensayo «Para comprender la idea mesiánica del judaísmo».

El historiador judío apunta que un rasgo fundamental del concepto de *mesianismo* en el judaísmo histórico es la “realidad exílica” que lo atraviesa. Desde esta condición de exilio, en el judaísmo rabínico confluyen tres fuerzas: las conservadoras, las restauradoras y las utópicas. Si bien la cuestión del mesianismo sólo se puede comprender en la confluencia de estas tres fuerzas, las últimas dos son las que posibilitaron su cristalización, aunque en distinta proporción; la cual sería determinada por las circunstancias históricas particulares a las que respondía en cada momento la idea mesiánica⁵⁸. Ambas fuerzas están compenetradas a tal punto que “lo totalmente nuevo tiene elementos de lo totalmente viejo; y, a su vez, lo viejo no es el pasado realmente sucedido, sino un pasado iluminado y transformado por el imaginario, un pasado sobre el que se ha posado ya el resplandor de la utopía”⁵⁹.

En oposición a la concepción racionalista del mesianismo como *progreso* ininterrumpido, que para Scholem toman impulso con la ilustración europea y judía —y que en el siglo XX tiene en Hermann Cohen uno de sus principales exponentes—, aquél observa en la apocalíptica mesiánica un par de aspectos ya presentes en las palabras de los Profetas de Israel: “la naturaleza catastrófica y destructiva de la salvación” y “la utopía del contenido del mesianismo consumado”. De estas palabras se desprende, en primer lugar, que el mesianismo no tiene nada que ver con una idea del progreso ininterrumpido, sino que significa una *irrupción* de carácter destructivo y catastrófico en el tiempo y, en segundo lugar, estrechamente vinculado con esa irrupción, encierra una fuerza utópica. Por tanto, “la visión original [del mesianismo], en la cual la catástrofe y la utopía no se siguen temporalmente

⁵⁸ Gerschom Scholem, «Para comprender la idea mesiánica del judaísmo», *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición*, p. 103.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 102. De acuerdo con Scholem, los elementos utópicos fueron especialmente estudiados por Bloch en *Espíritu de Utopía* y en *El principio esperanza*. Sin embargo, señala que en su primera obra Bloch desarrolló agudas intuiciones sobre la mística, las cuales serían en parte obstaculizadas por el marxismo de la segunda. En oposición a esta consideración de Scholem, considero que las intuiciones místicas de Bloch adquieren una mejor forma en sus posteriores obras, después de desarrollar su particular crítica de la religión. La antropologización de la mística, paso fundamental en su crítica de la religión, comenzó desde su tesis doctoral, sólo que hasta *El principio esperanza* adoptaría un ropaje marxista.

[...] en su unicidad hacen valer en toda su fuerza ambas caras del acontecimiento mesiánico”⁶⁰. La irrupción del mesianismo judío, con sus dos caras (destruccionista y utópica), propicia la *redención* en la historia, aunque sin posibilidad de preverse o prepararse⁶¹.

En este sentido, en la apocalíptica judía la creación de un mundo enteramente *otro* no puede provenir del anterior, representa a la vez la destrucción de su predecesor y, por ende, tiene que ser universal y radical: “se propone la doctrina de los dos eones, que se siguen uno a otro y que están en contraposición: este mundo y el mundo futuro, el imperio de las tinieblas y el de la luz”⁶².

Los apocalípticos con base en esa doctrina se inclinan por una contemplación pesimista de la historia. Su esperanza está en lo que vendrá después de la historia, en aquello que no estará aprisionado por ella, en ese mundo futuro. En este sentido, aunque no siempre el mesianismo conserva su figura irruptiva, a veces es por grados, el apocalipsis nunca depende de la historia precedente:

Lo que los profetas y apocalípticos subrayan siempre es precisamente la ruptura, la falta de tránsito entre la historia y la salvación. La Biblia y la apocalíptica no conocen un progreso de la historia hacia la salvación. La salvación no es resultante de ningún proceso intramundano [...] La salvación es ante todo una irrupción de la trascendencia en la historia, una irrupción en la que la historia misma es aniquilada, aunque en su hundimiento se transforme al ser iluminada por una luz que viene de otra parte⁶³.

La ruptura, que genera la irrupción de lo trascendente en la historia, provoca inevitablemente la aniquilación del antiguo eón y el surgimiento de uno nuevo, en el que en conformidad con sus fuerzas restauradoras y utópicas, las antiguas cosas son repuestas en su totalidad, sin importar distinciones entre interioridad y exterioridad⁶⁴.

También el mesianismo se caracteriza por su rechazo a toda autoridad terrenal —piénsese en las reiteradas críticas de los Jueces y los Profetas—. En plena sintonía con esta oposición, el advenimiento del Mesías implica la abolición de la Torah. En el contexto de la libertad mesiánica, las antiguas restricciones y prohibiciones han dejado de tener vigencia.

⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 106-107.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 110.

⁶² *Ibíd.*, p. 104.

⁶³ *Ibíd.*, pp. 108-109.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 115.

Ahora bien, los rasgos que Scholem identifica en el mesianismo judío —elementos restauradores y utópicos, irrupción temporal catastrófica y creadora, y el rechazo a lo establecido—, sin analizar cada uno de ellos con detenimiento, también pueden ser advertidos en la ontología agrietada del todavía-no. Salvo el elemento restaurador, que para Bloch se debería comprender siempre a la luz de lo utópico, los otros están profundamente compenetrados en su filosofía. La razón de ello estriba en que su ontología es en el fondo mesiánica, apocalíptica y escatológica⁶⁵.

La particularidad de esta ontología mesiánica la advirtió Emmanuel Levinas, otro filósofo judío, cuando señala que:

En el marxismo, tal como lo interpreta Bloch, el ser y el mundo sólo tienen sentido subordinados a la liberación, la emancipación o la salvación del hombre. ¡Esta ontología posee una estructura ética! La ambigüedad ético-ontológica se presenta de tal manera que la preocupación por lo humano ya no es una simple ciencia humana, sino que domina toda inteligibilidad y todo sentido⁶⁶.

El filósofo que denunció a la ontología, porque detrás de ella reside la guerra⁶⁷, ante la ontología *agrietada* (mesiánica) de Bloch tiene que admitir el espacio para la ética. En este nuevo espacio, que abre la utopía, el tiempo pensado desde la muerte no tiene lugar, porque ha quedado exhibida una nueva dimensión temporal que ha sufrido un «cortocircuito»⁶⁸. Y es en la religión, a consideración de Bloch, donde se encuentran con mayor explosividad esos elementos mesiánicos que ocasionan «cortocircuitos» en lo llegado-a-ser.

⁶⁵ Las categorías centrales que fundamentan el pensamiento blochiano —*todavía-no-consciente, esperanza, función utópica, frente, novum, ultimum, plus ultra, posibilidad, oscuro instante vivido, no, nada, todo, todavía-no*— en su conjunto están teñidas de las características que Gerschom Scholem advierte sobre el mesianismo judío. A manera de hipótesis, considero que la construcción de su «sistema de interrupciones», de su ontología agrietada, que atraviesa todos esos conceptos mencionados, tiene a la base una lectura de Hegel en clave mesiánica. En *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel* (1943) Bloch expone su particular lectura del filósofo alemán en clave utópica; por lo tanto, si la utopía y el mesianismo están estrechamente vinculados, entonces no resulta descabellado sugerir una lectura mesiánica de Hegel; al parecer, en eso consiste la idea de un *Sistema de mesianismo teórico*.

⁶⁶ Emmanuel Levinas, “Lectura de Bloch (continuación)”, *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 118. Si Levinas habla de la “epifanía del rostro” como la *presencia* de una *ausencia*, ¿acaso podría pensarse la misma presencia de una ausencia con Bloch como “epifanía de la utopía”? Por otro lado, la lectura de Levinas advierte que la muerte no es lo que dota de inteligibilidad al tiempo, como critica en la ontología fundamental de Heidegger, sino que es la *esperanza* en esta nueva ontología agrietada y fragmentada: “*El tiempo es pura esperanza*. Es incluso el lugar de origen de la esperanza. Esperanza de un mundo acabado en el que el hombre y su trabajo no sean mercancías” (Emmanuel Levinas, “Otra concepción de la muerte: a partir de Bloch”, *Ibid*, p. 116 [Cursivas en el original]). Por consiguiente, la muerte no tiene la última palabra sobre el ser humano, puesto que “si se puede salvar algo, la muerte pierde su dardo” (Emmanuel Levinas, “Lectura de Bloch (continuación)”, *Ibid*, p. 118).

⁶⁷ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, pp. 13-14

⁶⁸ Emmanuel Levinas, “Lectura de Bloch (continuación)”, *op. cit.*, p. 118.

El mesianismo como esperanza explosiva de la religión

En *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del reino* (1968), que representa la culminación de su filosofía de la religión, Bloch expone el potencial crítico y soterrado que reside en el cristianismo. En esta obra afirma que “*Donde hay esperanza hay también religión*”⁶⁹. Dicha afirmación presupone el análisis de los elementos utópicos en la religión que Bloch desarrolló en el apartado “Creciente intervención humana en el misterio religioso, en el mito astral, exodus, reino; ateísmo, y la utopía del reino”⁷⁰ de la quinta parte de *El principio esperanza*. Aquí nos dice que en la mitología griega y la egipcia, en el confucionismo, en el taoísmo, en el zoroastrismo, en el maniqueísmo, en el islam, pero especialmente en el judaísmo y el cristianismo yace una *esperanza* capaz de dinamitar a la sociedad realmente existente. En todas las religiones, en mayor o menor medida, hay una aspiración a lo perfecto: “la religión constituye el más serio de los intentos de hacer realidad la llamada perfección abarcadora”⁷¹.

Existe la aspiración a lo perfecto porque en ellas se manifiesta una obnubilada consciencia de que el mundo está abierto, susceptible de ser transformado, y de que el ser humano es un ser inconcluso, orientado al *futuro* y *esperanzado* de algo mejor. La religión es, por consiguiente, “la trasposición de la más intensa de todas las esperanzas, a saber, como la trasposición del *totum de una esperanza que pone en relación el mundo entero con una «perfección plena»*”⁷².

Entonces, ¿la religión nunca ha servido para legitimar la opresión y la miseria? ¿Bloch ignora todos los episodios en la historia en los que la religión ha impedido que los sufrientes se rebelen contra el que los domina? ¿De dónde saca la idea de que la religión tiene elementos utópicos que posibilitan negar la sociedad existente? La consideración positiva de la religión

⁶⁹ Ernst Bloch, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del reino*, p. 16 [Cursivas en el original].

⁷⁰ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. III, pp. 292-438. A lo largo de este trabajo nos basaremos en las reflexiones presentes en tres obras: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, *El principio esperanza* y *Ateísmo en el cristianismo*. Aunque recuperamos las ideas que convergen sobre la religión, el mesianismo del cristianismo y la modernidad entendida como un dios, no se puede perder de vista que esas obras corresponden a distintos momentos de la vida intelectual de Bloch y, por consecuencia, tienen diferencias. El *Thomas Müntzer* es su segunda obra publicada y manifiesta una importante influencia de Max Weber. *El principio esperanza* se escribió entre 1938-1947 y se publicó entre 1954-1959, cuando Bloch era un marxista comprometido. *Ateísmo en el cristianismo* se publicó en 1968, momento en el que ya vivía en Tubinga, se había decepcionado del socialismo real y tenía un vasto conocimiento histórico y teológico sobre el cristianismo.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 304.

⁷² *Ibíd.*, p. 302 [Cursivas en el original].

no debe llevar a la conclusión apresurada de creer que su filosofía es ingenua al ignorar las tendencias dominadoras de aquella⁷³. Sin embargo, su consideración tiene como base lo que Karl Marx había advertido de ella, incluso a contrapelo de lo que el marxismo-leninismo posteriormente sostuvo. En otras palabras, lo que plantea Bloch está en plena coherencia con lo que había dicho el oriundo de Tréveris.

La crítica de la religión de Marx pasa por Feuerbach, quien sostuvo que, de acuerdo con Bloch, “en la religión el hombre se escinde consigo mismo, se sitúa como individuo limitado, luego como yo ilimitado, divinizado, presentándose frente a aquél de forma alienante, como Dios. Y ambos factores, la escisión como la alienación hipostasiada en el más allá, deben ser suprimidos”⁷⁴. El problema de esta escisión es que el ser humano supedita su vida a esa alienación hipostasiada que aparece con el nombre de dios, encadena su existencia a ella. La única forma en la que esa escisión puede ser suprimida consiste en un doble movimiento: se niega la alienación hipostasiada y, a la vez, se afirma al ser humano mismo. Feuerbach propone, entonces, la conversión de la teología en una antropología, lo cual implica cierto ateísmo⁷⁵.

Marx en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, siguiendo a Feuerbach, establece que “la crítica de la religión es la premisa de toda crítica”⁷⁶. Si se quiere proceder a través de una crítica que afirme al ser humano, antes que nada se debe realizar la crítica de la religión que niegue al dios que niega al ser humano. En consecuencia, el primer paso de la crítica de la religión para Marx es advertir que “el fundamento de la crítica irreligiosa es [que] el *ser humano hace a la religión*, no la religión hace al ser humano”⁷⁷. El ser humano tiene que darse cuenta de que se escindió a sí mismo; sólo a través de esa antropologización de la religión puede afirmarse a sí mismo.

⁷³ Bloch realiza el mismo gesto que los demás intelectuales judíos románticos: distinguir entre las tendencias dominadoras en la religión de las tendencias mesiánicas y liberadoras (Cfr. Michael Löwy, “Romanticismo y mesianismo...”, *Judíos heterodoxos...*, p. 35). Si estos lo hicieron con el judaísmo, la novedad de Bloch radica en que extiende ese gesto al resto de las religiones.

⁷⁴ Ernst Bloch, *El ateísmo en el cristianismo...*, p. 60.

⁷⁵ Enrique Dussel, “El ateísmo de los profetas de Israel y de Marx”, *Las metáforas teológicas de Marx*, p. 197.

⁷⁶ “[...] die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik” Karl Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, *Werke*, Band 1, p. 378 [En línea: <http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm>] [Cursivas en el original].

⁷⁷ “[Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen”] *Ibid.*, p. 378 [Cursivas en el original].

Sin embargo, aquí no se detiene Marx. En *La ideología alemana* afirmó que la filosofía “hace su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema”⁷⁸. Por ello, Franz Hinkelammert afirma que Marx va más lejos que Feuerbach, porque éste se enfoca en los dioses celestiales, mientras que aquél entiende que “se trata en realidad de los dioses terrestres, a los que hay que enfrentar”⁷⁹.

Esto queda más claro en el criterio o «imperativo categórico» que formula Marx: “la crítica de la religión termina con la doctrina de que *el ser humano es el ser supremo para el ser humano*, por consiguiente, con *el imperativo categórico de tirar todas las condiciones en las cuales el ser humano es un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciado*”⁸⁰. Si la religión no tiene al ser humano como ser supremo, por consecuencia debe ser derribada; esto es aplicable tanto para los dioses celestes, que la crítica de Feuerbach ya se encargó de derribar, como a los nuevos dioses terrestres que Marx critica. Como dice Hinkelammert, “hay una lucha de los dioses [...] una lucha entre los dioses terrestres falsos y el ser humano que tiene como ser supremo al ser humano”⁸¹. El ser humano sólo puede combatir esos dioses si es *ateo* de ellos al ser consciente de que son productos suyos, *fetiches*⁸², es decir, si los niega.

Ahora bien, revisemos el famoso pasaje de que la religión es el *opio* del pueblo, de acuerdo a lo que hemos dicho y atendiendo al contexto completo de la cita, como señala Bloch: “La miseria *religiosa* es una *expresión* de la miseria real y una *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura acosada, el ánimo de un mundo cruel,

⁷⁸ Karl Marx en Franz Hinkelammert, *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, p. 26.

⁷⁹ Franz Hinkelammert, *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, p. 26.

⁸⁰ “Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist” (Karl Marx, *op. cit.*, p. 385) [Cursivas en el original].

⁸¹ Franz Hinkelammert, *op. cit.*, p. 29.

⁸² El concepto teológico-político de *fetichismo* en el pensamiento de Marx, el cual ocuparía un lugar central en lo que Enrique Dussel denomina las cuatro redacciones de *El Capital* (1857-1859; 1861-1863; 1863-1865; 1866-1882), encierra el carácter de la crítica de la religión feuerbachiana y marxiana. El origen de ese concepto es rastreado: “En el *Cuaderno de Bonn*, de 1842, vemos los apuntes sobre este tema, que le había sugerido Charles Debrosses en su obra *Sobre el culto de los dioses fetiches* (edición de Berlín, 1785), y Marx retoma la palabra y el concepto «fetiche» —del portugués *fetico* hecho de la mano del hombre— en su discurso teórico esencial posterior, por adecuarse dicho concepto de fetiche a un doble proceso: ser fruto del trabajo del hombre, objetivación de su vida, y constitución de dicha objetivación como un Poder autónomo extranjero, ajeno” (Enrique Dussel, *Las metafóricas teológicas de Marx*, p. 44).

como lo es el espíritu de las situaciones sin espíritu. Ella es el *opio* del pueblo”⁸³. En ningún momento se menciona que la religión es únicamente el opio del pueblo. En primer lugar, se menciona positivamente que ella es una «expresión» de la miseria y una «protesta» contra ella. Después, en segundo lugar, Marx afirma que ella es el opio del pueblo porque no alcanza a ser más que un suspiro de la criatura en medio de esa miseria; es incapaz de generar la erradicación de esa miseria, se restringe a sólo expresarla y protestarla, pero no a transformarla.

La felicidad que puede otorgar la religión se limita a ser mera *ilusión*, porque no propicia por sí misma la erradicación de la miseria real. Si se quiere alcanzar la felicidad *real* se debe, por consiguiente, erradicar la *ilusoria*: “La superación de la religión —señala Marx— como la felicidad *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su felicidad *real*”⁸⁴. De esto no se sigue la interpretación simplista que sostuvo el materialismo vulgar; la crítica de la religión de Marx es más compleja que eso⁸⁵. En realidad, la lectura reduccionista de la religión proviene de la Ilustración, periodo en el que la religión se asoció únicamente con la Iglesia institucional y, por ende, desaparecieron del radar todas aquellas sectas antieclesiásticas que reivindicaban la tradición crítica del cristianismo primitivo⁸⁶. El «secularismo» se traduciría en la incapacidad de distinguir las distintas tendencias dominadoras y liberadoras que se encuentran en la religión. En efecto, como apunta Bloch, hay «otro elemento» de la religión que sólo el dominador:

Ahora, en todo este importante radicalismo contra la hasta aquí Iglesia de los señores, y contra el opio del pueblo presente en aquella, en toda religión instituida hasta hoy: existe no obstante todavía «otro elemento» que concierne al lugar marxiano del opio y a la crítica de la religión: el marxismo vulgar no lo ha transitado nunca, carente del propósito de fundar aquí «una nueva

⁸³ “Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes” (Karl Marx, *op. cit.*, p. 378 [Cursivas en el original]).

⁸⁴ “Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks” (*Ibid.*, p. 379 [Cursivas en el original]).

⁸⁵ Bloch insiste en la complejidad de la crítica de la religión de Marx: “no se limitó a repetir que no existía ningún Dios o que Dios era sólo un hallazgo astuto de los sacerdotes” (Ernst Bloch, *El ateísmo en el cristianismo...*, p. 60).

⁸⁶ Sobre ello Bloch escribe que “la religión se vinculó históricamente por vez primera a la sociedad de clases cuando la religión se hizo casi equivalente a Iglesia, por lo que vale limitadamente una determinada generalización realizada en la época de la Ilustración. Así quedaron sin atención formas sociales como las sectas plenamente diferentes, totalmente antieclesiásticas. Así se llegó a pensar la religión en su sola forma social, convertida en poderosa, en la religión de la Iglesia, que es criticada enteramente como ideología” (*Ibid.*, pp. 60-61).

Atenas». Pues una frase tan verdadera como la del opio del pueblo se sitúa en un contexto tan verdadero y a la vez más profundo que lo que el materialismo vulgar puede soportar y desearía.⁸⁷

La fundación de «una nueva Atenas» o —por ocupar un lenguaje más acorde con la tradición bíblica— la «nueva Jerusalén», es lo propio de ese «otro elemento» de la religión. Para Bloch es fundamental no cometer el error del marxismo vulgar de tirar por la borda toda la religión; la crítica de la religión tiene que acompañarse de ese «otro elemento» liberador y crítico del orden existente.

En relación con esta necesidad de distinguir aquello que hace a la «Iglesia de los señores» de ese «otro elemento», resultan pertinentes las preguntas que Dussel formula a propósito del ateísmo de los profetas de Israel y de Marx: “¿Qué «dios» se niega? [Y] ¿Por qué?”⁸⁸. La segunda pregunta puede contestarse desde el imperativo categórico que Marx estableció de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, del cual se sigue la respuesta a la primera pregunta: se niega o se es ateo del dios que «humilla», «esclaviza» «abandona» y «desprecia» al ser humano; no importa si ese dios es celeste o terrenal, tiene que ser negado. El propósito, entonces, del ateísmo es negar todo aquello que niegue al ser humano, que no lo tenga por ser supremo.

Antes de continuar, quiero señalar que esta idea del ser humano como ser supremo no tiene nada que ver con una concepción antropocéntrica ni en Marx ni en Bloch⁸⁹. El imperativo categórico de la *Introducción a la filosofía del derecho de Hegel* supone el kantiano: el obrar tiene como premisa concebir a la humanidad como *fin* y no como *medio*. La diferencia en la formulación de Marx es que ese obrar se propone subvertir las condiciones de humillación y desprecio que impiden el cumplimiento de este imperativo.

Como bien lo plantea el filósofo Oskar Negt, Bloch —y podríamos agregar al autor de *El Capital*— habría suscrito la frase “Tu dignidad es nuestra medida” de la Liga Sindical

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 62.

⁸⁸ Enrique Dussel, “El ateísmo de los profetas de Israel y de Marx”, *op. cit.*, p. 196.

⁸⁹ La idea de que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano no debe llevar a la conclusión apresurada de concebir el pensamiento de Bloch como antropocéntrico. En *El principio esperanza* en distintos momentos, pero sobre todo en el apartado de las utopías científicas (Cfr. Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. II, pp. 201-282), Bloch planteó la idea de un *sujeto de la naturaleza* que se relaciona dialécticamente con el ser humano. Las tendencias y latencias en la historia humana se dirigen, basándose en Marx, al “punto pendiente en el proceso histórico: la naturalización del hombre, la humanización de la naturaleza” (*Ibíd.*, t. I, 293). También la idea de un *sujeto de la naturaleza* encuentra sus inspiraciones en la filosofía romántica del siglo XIX, sobre todo en Schelling; cuestión que captó pertinentemente Jürgen Habermas, quien se refirió a Bloch como el «Schelling marxista» (Cfr. Jürgen Habermas, “Schelling Marxista”, *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 127-143).

Alemana para el primero de mayo⁹⁰. Bloch no adoptaría la fórmula de que el ser humano es el ser supremo para sí mismo, pero sí expresaría su contenido en aquella que planteó desde 1905, y a la cual volvería una y otra vez en sus obras: “se aprende el andar erguido”⁹¹.

Ese «otro elemento» que Bloch encuentra en todas las religiones es el aprender a andar erguido, implícito en la Nueva Atenas o Jerusalén. Es decir, como ese «otro elemento» está acorde con el imperativo categórico no hay necesidad de negarlo. Y, de hecho, Bloch insiste en que tiene que ser recuperado como parte de la crítica de la religión. En este sentido, adquiere claridad que Marx afirme en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* que el socialismo no requiere más del ateísmo: “el ateísmo, como negación de esta carencia de esencialidad, no tiene más sentido, puesto que el ateísmo es la *negación de Dios* y afirma mediante esta negación la existencia del ser humano; pero el socialismo como socialismo no demanda más de tal mediación [...] Él es la *autoconciencia positiva* del ser humano, no mediada más por la superación de la religión”⁹².

Que una religión o un dios tengan por ser supremo al ser humano es el «otro elemento» que Bloch busca recuperar. Marx y Bloch se encuentran en una tradición de crítica de la religión que tiene sus antecedentes en los profetas de Israel y en los primeros cristianos. Los profetas de Israel criticaron en repetidas ocasiones a las demás naciones por incurrir en el pecado de idolatría, que a su vez generaba el de la bestialidad y el de homicidio⁹³. En el caso de los cristianos, cuando se negaban a adorar al emperador romano, que era considerado un dios, estaban siendo *ateos* de ese dios y su orden sacro. Por este motivo Dussel concluye

⁹⁰ Oskar Negt, “Andar erguido y la coproductividad de la naturaleza”, en Miguel Vedda (comp.), *Ernst Bloch: tendencias y latencias de un pensamiento*, pp. 47.

⁹¹ Ernst Bloch en *Ibidem*. Por ejemplo, en *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, señalaba que el elemento esencial originario de la rebelión de los campesinos de 1525 debía ser entendido como “éxtasis del caminar erguido” (Ernst Bloch, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, p. 62), o en *Ateísmo en el cristianismo*, Bloch indicaba que “el paso erguido se dispone, busca liberarse de lo caduco que al mismo tiempo sigue desordenadamente activo, todavía poderoso y sin ideas” (Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, p. 13).

⁹² “Der Atheismus, als Leugnung dieser Unwesentlichkeit, hat keinen Sein mehr, denn der Atheismus ist die *Negation des Gottes* und setzt durch diese Negation das *Dasein des Menschen*; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr [...] Er ist *positives*, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes *Selbstbewußtsein* des Menschen” (Karl Marx, “Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844”, Drittes Manuskript, *Werke, Ergänzungsband 1*, p. 546 [Cursivas en el original] [En línea: <http://www.mlwerke.de/me/me40/me40_533.htm>]. La traducción de este pasaje la realicé apoyándome en la que aparece en Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, p. 50). A pesar de que Marx no se pronuncia a favor de un dios, sino sólo en contra de aquellos dioses celestiales y terrestres que subyugan al ser humano, se abre la posibilidad de pensar a otro tipo de dios como sugiere Hinkelammert: “un Dios que no sea un falso Dios necesariamente es un Dios para el cual el ser supremo para el ser humano es el ser humano mismo” (Franz Hinkelammert, *op. cit.*, pp. 26-27).

⁹³ Enrique Dussel, “El ateísmo de los profetas de Israel y de Marx”, *op. cit.*, p. 197.

congruentemente que “Marx, como los profetas [los cristianos y Bloch], niega al «dios» idolátrico”⁹⁴.

Esos elementos *ateos* de los Baales y de los dioses romanos tienen total vigencia en la actualidad. Además, tienen que ser recuperados aquellos elementos que contribuyan al andar erguido del ser humano. La capacidad de discernir estos elementos en la crítica de la religión es decisiva, porque como dice Bloch “la crítica de la religión, en el sentido del contexto marxiano, libera de tabúes no diferenciadores. La reflexión sobre el pasaje del opio, ya nunca más amputado, sino citado completamente, no podrá realizar ningún milagro, pero podrá abrir al menos y por fin el llamado espacio del diálogo a los creyentes desideologizados y a los increyentes sin tabúes”⁹⁵. En otras palabras, Bloch considera que con base en la crítica de la religión puede haber un diálogo entre marxistas y creyentes, diálogo que podríamos decir que en América Latina se convirtió en una simbiosis. El marxismo y la religión, en este caso el cristianismo, se nutrieron el uno del otro en lo que se conoció como la Teología de la Liberación.

Esta situación es completamente congruente con lo hecho por Marx, pese a que Bloch no lo termina de advertir por completo. La crítica de la religión, siguiendo a Hinkelammert, “en Marx se trata de una teología profana, que él desarrolla [...]. Como profana, se trata de una teología para la gente en su cotidianidad”⁹⁶. De igual manera es que Dussel demuestra que en Marx reside una “teología metafórica”⁹⁷. El propósito de esta teología profana y

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 207.

⁹⁵ Ernst Bloch, *El ateísmo en el cristianismo...*, p. 62.

⁹⁶ Franz Hinkelammert, *op. cit.*, p. 27.

⁹⁷ “Estas referencias «metafóricas», si se toman *sistemáticamente* en serio, producen como resultado un discurso paralelo al discurso económico-filosófico central de Marx. Denominaremos a este discurso «metafórico» paralelo: la *teología «metafórica» de Marx*” (Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, p. 26 [Cursivas en el original]). Pese a lo escandaloso que pudiera parecer que Marx ocupe en su obra cientos de metáforas teológicas, resulta bastante coherente si se consideran los siguientes elementos. 1) Los denominados filósofos del idealismo alemán, en específico Hegel, Hölderlin y Schelling estudiaron teología en Tubinga. 2) En el siglo XVIII surgió en Alemania el pietismo, “una teología que se apoyaba en el «Pueblo de Dios» —pietista— de los pobres, para la venida en la tierra del «Reino de Dios» por medio de la *praxis pietatis*” (*Ibíd.*, p. 18), en oposición al catolicismo y el luteranismo ortodoxo, la cual influiría fuertemente al joven Hegel y después a Marx, a través del protestantismo en Tréveris. 3) Desciende de una familia de rabinos judíos, de los cuales su abuelo y su tío serían los rabinos de su ciudad natal. 4) El 26 de agosto de 1824 se bautizó como protestante (*Ibíd.*, pp. 33-34). 5) Desde su examen de religión en el bachillerato «La unidad del creyente con Cristo según Juan 15, 1-14», el tema de la religión, la comunidad y la dignidad del ser humano estuvieron presentes en su pensamiento y así sería hasta el fin de sus días, pasando incluso por las cuatro redacciones de *El capital* (*Cfr. Ibíd.*, pp. 33-57; 59-82). 6) “Marx se preparó para ser profesor adjunto de Bruno Bauer en Bonn. Bauer era explícita y solamente un profesor de teología. De no haber sido dado de baja en la Universidad, Marx se hubiera transformado en profesor de teología (para ello se preparaba y pensaba ocupar ese puesto)” (*Ibíd.*, p. 17). En síntesis, para Marx el tema de la teología era algo bastante común en su familia, en la universidad y en la filosofía.

metafórica no reside en demostrar la existencia de un dios, sino de ser capaces de negar todos aquellos dioses terrestres y celestiales que no tengan al ser humano como el ser supremo para el ser humano.

El ateísmo que encierra la crítica de la religión desemboca también en los demás campos. En este sentido, Marx afirma que “la crítica del cielo se transforma así en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*”⁹⁸. El ateísmo de los dioses terrestres se refiere a los dioses en el derecho, en la política, en la economía y en las demás dimensiones del ser humano. Por tanto, la crítica de cada uno de esos campos no puede olvidarse de su premisa: la crítica de la religión, la cual “ha deshojado las flores imaginarias de la cadena, no para que el ser humano lleve la cadena falta de consuelo y de imaginación, sino para que tire la cadena y rompa la flor viva”⁹⁹.

Con base en esta comprensión de la crítica de la religión en Marx conviene detenerse en una cita que resume la de Bloch:

*Donde hay esperanza hay también religión; no vale, ciertamente, a la vista de la religión impuesta por el cielo y la autoridad, la expresión inversa: Donde hay religión hay también esperanza. Pues precisamente de la esperanza humana, de la vinculada con el novum mejor, surge la crítica más dura contra re-ligio en cuanto religación represiva, regresiva; contra lo superior, firmemente asentado arriba, a diferencia de la anticipación insatisfecha, autocreadora, del trascender sin Trascendencia.*¹⁰⁰

La primera frase, como he argumentado, está en sintonía con la crítica de la religión marxiana, en la que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por tanto, no pueden existir dioses que lo opriman, sino sólo religiones y dioses que lo animen a ser libre. Sólo desde el horizonte de la «esperanza humana» se puede hacer la crítica más certera a la «religión impuesta por el cielo y la autoridad». El *imperativo categórico* de la crítica de la religión permite desactivar todos esos elementos dominadores, «represivos» y «regresivos» en la religión, de tal forma que desemboca en un «trascender sin Trascendencia», puesto que está vinculado «con el *novum* mejor». Si Bloch dice que donde hay esperanza hay también

⁹⁸ “Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*” (Karl Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, *Werke*, Band 1, p. 379 [Cursivas en el original]).

⁹⁹ “Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche” (*Ibidem*).

¹⁰⁰ Ernst Bloch, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del reino*, p. 16 [Cursivas en el original].

religión, y que de la esperanza humana surge la crítica más dura contra la religión impuesta por el cielo, entonces se sigue que de la esperanza contenida en la religión perfectamente se puede y, de hecho, se debe realizar la crítica.

Sobre las religiones nos dice Bloch que todas tienen un fundador y que, ya sea que sus rasgos nos aparezcan claros o difusos¹⁰¹, “las palabras redentoras son siempre pronunciadas por hombres”. Ellos expresaban el *futuro anhelado* en las hipóstasis de los dioses, aunque de manera ilusoria¹⁰². Por este motivo, los fundadores religiosos, anteriores al judaísmo y al cristianismo, ya se comportaban mesiánicamente. Frente a las religiones, la tarea del marxismo no consiste en negarlas, sino en apropiarse de ese “substrato mesiánico heredado”¹⁰³; para eso le sirve la crítica de la religión. La tarea del materialismo dialéctico consiste en eliminar la trascendencia, pero conservando los contenidos cualitativos del ser más perfecto; es decir, de «trascender sin Trascendencia».

En diálogo con el estudioso de las religiones Rudolf Otto y con el teólogo protestante Karl Barth —en específico en su versión de la *Carta a los Romanos*—, Bloch plantea que lo «completamente otro», referido normalmente a Dios, en realidad designa lo más profundo del ser humano: “sólo en el *Deus absconditus* se halla implícito el *problema* de cuál es el significado del legítimo misterio del *Homo absconditus*: de qué es lo que la comunidad contiene de reino en su última y adecuada esfera”¹⁰⁴.

La intención de Barth respecto a mantener a salvo la incognoscibilidad y trascendencia de Dios ante la teología protestante liberal del siglo XIX y comienzos del XX es recuperada por Bloch, sólo que de una forma antropológica, siguiendo a Feuerbach y a Marx, pero advirtiendo una dimensión más: la escatológica¹⁰⁵. Su crítica de la religión repite

¹⁰¹ Bloch indica que son tres las razones por las que los fundadores religiosos pueden aparecer difusos: 1) están situados en épocas más lejanas; 2) no representan una innovación en el marco de la tradición y, por consecuencia, no muestran un nuevo dios; y 3) por su carácter, las religiones naturales difuminan la figura de los fundadores: Cfr. Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. III, pp. 300-301.

¹⁰² *Ibid.*, p. 302.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 313. El tema de la religión como herencia es aclarado más adelante por Bloch de la siguiente manera: “*Religión como herencia* (meta-religión) se convierte, sin embargo, en conciencia de la última función utópica *in toto*: es decir, la trasposición humana de sí mismo, el trascender en alianza con la tendencia dialécticamente trascendedora de la historia hecha por el hombre, *es el trascender sin ninguna trascendencia celestial, aunque sí entendiéndola ésta como la anticipación hipostasiada del ser para sí*. A lo que se apuntaba esencialmente a través de las cambiantes hipóstasis celestiales era a este futuro de los hombres todavía desconocido, no a lo que tienen a mano, a lo dado en ellos” (*Ibid.*, p. 412 [Cursivas en el original]).

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 305 [Cursivas en el original].

¹⁰⁵ El teólogo alemán Jürgen Moltmann capta con bastante precisión que “Feuerbach heredó tan sólo la mística del cristianismo, pero no la escatología cristiana” (Jürgen Moltmann, “*Apéndice: El principio esperanza y*

los desacuerdos que Marx tenía con Feuerbach, pero identifica otro problema en la antropología feuerbachiana: su noción estática del sujeto elimina el contenido escatológico, el que hace “saltar en pedazos el estatus”, de las imágenes religiosas¹⁰⁶.

Si el autor de *La esencia del cristianismo* “nos dice que sólo «niega para aseverar», y en otro lugar, que «desencanta el cielo para hacer importante al hombre»”¹⁰⁷, Bloch escribe que esa negación tiene que acompañarse de una noción abierta del ser humano, es decir, un concepto utópico de él. A partir de ese «completamente otro» se debe comprender lo contenido en las proyecciones finales de todas las religiones, aquello que todavía-no se ha realizado, tanto en el ser humano como en la realidad¹⁰⁸.

Ese elemento numinoso o «completamente otro» posibilita pensar con suficiente profundidad y misterio al ser humano. Los fundadores religiosos ponían en relación al ser humano con ese «completamente otro». En otras palabras, ponían en relación lo *humanum* conocido con aquel *humanum* secreto, el cual supone siempre un salto frente a lo dado o conocido¹⁰⁹, en eso residía su carácter escatológico.

Mientras más terrenal y menos celestial es la religión, es decir, mientras más antropológica y escatológica, más próxima se encuentra del «trascender sin Trascendencia»:

El contenido desiderativo de la religión continúa siendo la vida placentera en el *misterio* de la existencia como un deseo mediado con el hombre y proclive a su más profundo deseo, hasta desembocar en la paz del deseo. *Y cuanto más penetre y supere el sujeto con sus fundadores de religión el misterio-objeto de un dios pensado como lo exterior supremo o como lo superior supremo, tanto más intensamente será henchido el hombre en el cielo-tierra o en la tierra-cielo con veneración ante la profundidad e infinitud*¹¹⁰.

Teología de la esperanza. Un diálogo con Ernst Bloch”, *Teología de la esperanza*, p. 439). Bloch sí recupera la escatología cristiana y en ello reside su aporte a la crítica de la religión en la línea marxista. En este sentido, agrega Moltmann: “Lo que le separa de Feuerbach es el cambio de la mística al quiliastro, del éxtasis místico basado en el mundo a la transformación revolucionaria del mundo, el paso del maestro Eckhart a Thomas Müntzer” (*Ibid.*, p. 441).

¹⁰⁶ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. I, p. 408. En ningún momento se debería pensar que Bloch desprecia la crítica de la religión de Feuerbach. La importancia de éste en los planteamientos blochianos queda constada en su afirmación de que él representó “un giro decisivo en la filosofía de la religión, porque con él comienza la última historia del cristianismo” (*Ibid.* p. 409). Una línea de investigación que se abre concierne a la singular lectura que hace Bloch sobre la poca estudiada filosofía de la religión de Feuerbach.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 409.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 306.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 309.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 307 [Cursivas en el original].

La religión conserva el misterio de la existencia dirigido a una vida placentera. Para Bloch, entonces, de lo que se trata es de *reactivar* ese contenido desiderativo que a veces se atribuye a un dios exterior, pero que corresponde a la dimensión más profunda del ser humano que aún no se ha realizado. A partir de este horizonte, adquiere inteligibilidad que Bloch afirme que “el *único substrato hereditario significativo en la religión: ser esperanza en totalidad, y una esperanza explosiva*”¹¹¹. Y después de lo dicho también se comprende que ese «substrato hereditario significativo», el *mesianismo*, no es cualquier cosa, sino la condición de posibilidad de cualquier crítica a la religión de dominación. Esta esperanza explosiva es la única capaz de dinamitar la religión de los dioses celestiales, pero también de los terrestres.

Michael Löwy señala sobre los *intelectuales románticos revolucionarios* que su mesianismo se situaba como crítica del «mesianismo estatal»: “la «religión política» del Estado-nación ha dejado su marca en la historia del siglo XX: dos guerras mundiales, generalización de «estados de excepción» totalitarios. Hostil al Estado, la filosofía mesiánico/libertaria de los escritores judíos alemanes si [sic.] sitúa en las antípodas de este «mesianismo estatal» triunfante [...]”¹¹². Ernst Bloch, como parte de esa generación de intelectuales, también se interesó en criticar esa «religión política». Esa crítica, sin embargo, sólo puede surgir de esa esperanza explosiva que es el mesianismo; y en el caso de Bloch, del mesianismo ateo que se encuentra en el cristianismo. El marxismo tiene la obligación de rescatar ese substrato hereditario, porque sólo a través de él se puede dinamitar la teología política de la dominación de la modernidad capitalista.

La comprensión de la «religión política» de la modernidad, por un lado, y del mesianismo ateo del cristianismo —crítico de esa religión política—, por el otro, son los temas de los siguientes capítulos respectivamente. En una carta que Marx le escribió a Arnold Ruge en 1843 afirmaba que “así como la religión es el índice de las batallas teoréticas de la humanidad, el Estado político lo es de sus batallas prácticas”¹¹³. Siguiendo ese espíritu combativo, pasemos a comprender la batalla teorética que Bloch observa entre el cristianismo y la modernidad capitalista.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 303 [Cursivas en el original].

¹¹² Michael Löwy, “Conclusión: El «mesianismo histórico», concepción romántico/mesiánica de la historia”, *Redención y utopía...*, pp. 200-201.

¹¹³ Karl Marx, “Cartas de Marx a Ruge (marzo y septiembre de 1843)”, *op. cit.*, p. 90.

Capítulo II: La divinización de la modernidad capitalista.

Entre las distintas discusiones que atraviesan la obra de Ernst Bloch son pocas las referencias a la cuestión sobre el origen o la especificidad de la modernidad. No obstante, sin entrar en una discusión exhaustiva, a partir de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría (autores afines en muchos sentidos al pensamiento blochiano) quisiera plantear algunos elementos que, en su conjunto, constituyen la modernidad capitalista, los cuales están en sintonía con el diagnóstico y la crítica que Bloch realizó de ella¹¹⁴.

En su ensayo “Modernidad y capitalismo. 15 tesis sobre la modernidad” Echeverría define los dos fenómenos que componen la modernidad capitalista:

Por *modernidad* habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por *capitalismo*, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos¹¹⁵.

El ser humano no se encontraba en condiciones de elegir ni a la *modernidad* ni al *capitalismo* a partir de su despliegue, sino que se le presentaron como “un destino incuestionable” al que había que someterse¹¹⁶.

De acuerdo con Dussel, Jürgen Habermas considera que los acontecimientos claves de la constitución de la modernidad son la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Sin negar la importancia de ellos, al filósofo argentino le interesa agregar la Conquista¹¹⁷ como uno de los acontecimientos claves del “proceso constitutivo de modernización” y del “proceso originario de la *constitución de la subjetividad moderna*”¹¹⁸. Por ello, Dussel comenta lo siguiente:

¹¹⁴ El propósito de la exposición sobre los elementos constitutivos de la modernidad capitalista no es explorar los alcances de las propuestas de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría, compatibilizarlas o confrontarlas. Mi objetivo únicamente es dotar de algunos elementos, acordes con los planteamientos de Bloch, que permitan situar histórica y filosóficamente su crítica a la modernidad capitalista.

¹¹⁵ Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad”, *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*, pp. 70-71.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 68.

¹¹⁷ Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*, pp. 21-22.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 12 [Cursivas el original].

1492 [...] es la fecha del «nacimiento de la Modernidad»; aunque su gestación —como el feto— lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centro de enorme creatividad. Pero «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad.¹¹⁹

La Modernidad se comenzó a gestar desde finales del siglo XV y comienzos del XVI con el «descubrimiento de América»¹²⁰, y poco a poco se iría extendiendo. En otras palabras, desde el siglo XVI es posible rastrear el despliegue de ese nuevo modo de totalización civilizatoria y de esa nueva forma de reproducción económica¹²¹.

Ahora bien, en las palabras de Dussel están contenidos algunos de los rasgos distintivos de la modernidad capitalista que también Echeverría advierte. En primer lugar, el carácter eurocéntrico de la modernidad, en tanto que inició su gestación a partir del encuentro de Europa con América. Desde aquel momento Europa iría desplegando alrededor de la Tierra la Modernidad, hasta finalmente en el siglo XX —con ayuda de Estados Unidos— concluir el proceso de modernización.

Como segundo rasgo está lo que Echeverría denomina *humanismo*: “la pretensión de la vida humana de supeditar la realidad misma de lo Otro a la suya propia”¹²². Ese rasgo que en el *ego conquiro*¹²³ significó supeditar la realidad de los pueblos indígenas, a través de la conquista y la colonización, a su respectivo mundo, eventualmente se extendería a la naturaleza, en el dominio de ésta a través de la técnica.

Dicho dominio se efectuó con base en el tercer rasgo: el *racionalismo* moderno, entendido como “la reducción de la especificidad de lo humano al desarrollo de la facultad

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 8.

¹²⁰ Con base en las reflexiones del historiador Edmundo O’Gorman, Dussel problematiza la idea del «descubrimiento» de América. Tampoco se detiene en decir que hubo una «invención», sino que lleva más allá la reflexión al hablar de un «encubrimiento»: “es el modo como «desapareció» el Otro, el «indio», no fue descubierto como Otro, sino como «lo Mismo» ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): «en-cubierto»” (Enrique Dussel, *1492. El encubrimiento del Otro...*, p. 31).

¹²¹ El comienzo de la *era capitalista* Marx lo sitúa igualmente en el siglo XVI: “Aunque la producción capitalista, esporádicamente, se estableció ya durante los siglos XIV y XV en los países del Mediterráneo, la *era capitalista* sólo data del *siglo XVI*” (Karl Marx, *El capital. Libro Primero: El proceso de producción del capital*, Tomo I, vol. 3, p. 894 [Cursivas en el original]).

¹²² Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo...”, *op. cit.*, p. 79.

¹²³ Con la expresión *ego conquiro* Dussel refiere a la subjetividad del conquistador, la cual se afirmó a sí misma en la negación del Otro, en su reducción a Mismo, es decir, en su conversión a un instrumento o cosa, sin respetar su alteridad: “La «Conquista» es afirmación práctica del «Yo Conquistó» y «negación del Otro» como otro” (Enrique Dussel, *1492. El encubrimiento del Otro...*, p. 47).

raciocinante y la reducción de ésta al modo en que ella se realiza en la práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo”¹²⁴. Si durante el descubrimiento de América se instrumentalizó al Otro, al indígena, esa *racionalidad instrumental*, a decir del filósofo Max Horkheimer¹²⁵, pronto alcanzaría la naturaleza; con base en ella todo aparece como *medio* para la afirmación de la propia modernidad capitalista.

En cuarto lugar, en estrecho vínculo con la *racionalidad instrumental* está el *progresismo* que designa la experiencia del tiempo propia de la modernidad, “la de una corriente no sólo continua y rectilínea sino además cualitativamente ascendente, sometida de grado a la atracción irresistible que el futuro ejerce por sí mismo en tanto que sede de la excelencia”¹²⁶. A esta temporalidad “homogénea y vacía”¹²⁷, como la describió Benjamin, o “agustinismo secularizado”¹²⁸, en palabras de Bloch, ninguna forma alternativa de vida se le puede resistir, su fuerza de atracción, similar a la de un hoyo negro, se iría comiendo poco a poco el mundo.

En quinto lugar, el *urbanismo* en el que se originó la Modernidad. Desde la ciudad se desplegaron los rasgos antes mencionados, pues ella sería el centro geográfico de la nueva totalización civilizatoria: “la constitución del mundo de la vida como sustitución del Caos por el Orden y de la Barbarie por la Civilización se encauza a través de ciertos requerimientos generales. Éstos son los del proceso de construcción de una entidad muy peculiar: la Gran Ciudad como recinto exclusivo de lo humano”¹²⁹. De acuerdo con Bolívar Echeverría, en la ciudad acontecerían los cuatro núcleos de la actividad social de la Modernidad: el trabajo

¹²⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹²⁵ En la *Crítica de la razón instrumental* Horkheimer argumenta que la razón subjetiva o instrumental, entendida como aquella que “tiene que ver esencialmente con medios y fines, con la adecuación de los métodos y modos de proceder a los fines” (Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 45), en la Modernidad adquirió preeminencia logrando disolver la superstición y, con ello, promover la emancipación del ser humano. Durante la Ilustración alcanzaría su separación de la razón objetiva, en la que “el énfasis era puesto más en los fines que en los medios” (*Ibid.*, p. 46). Sin embargo, el problema consiste en que ella no llevó al ser humano a su emancipación, sino que al irse formalizando y alejando de la realidad, lo incapacitó de intervenir espontánea y productivamente la realidad, lo que significó que el sujeto se supeditara a otras fuerzas (*Ibid.*, pp. 115). La realidad exterior únicamente le aparece a esta razón *instrumental* como un “reino de medios” y ahora sus fines son determinados por las fuerzas económicas y sociales (*Ibid.*, p. 119).

¹²⁶ Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo...”, *op. cit.*, p. 81.

¹²⁷ Walter Benjamin, Tesis XIII, en Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, p. 211.

¹²⁸ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, p. 17.

¹²⁹ Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo...”, *op. cit.*, p. 81.

productivo industrial, el impulso de la circulación mercantil, la destrucción o transformación de las culturas tradicionales y la actividad política en torno a la nación¹³⁰.

De igual manera, en la ciudad se desplegaría el sexto rasgo: el *individualismo*, que “consiste en privilegiar la constitución de la identidad individual a partir de un centro de sintetización abstracto: su existencia en calidad de propietarios (productores/consumidores) privados de mercancías, es decir, en calidad de ejemplares de una masa anónima o carente de definición cualitativa, e integrados en la pura exterioridad”¹³¹. El *individualismo* involucraría la unión artificial de cada uno de esos *individuos* a través del mercado.

Esto nos lleva al último rasgo: el *economicismo* que fomentó el modo de producción capitalista, el cual “consiste en el predominio determinante de la dimensión civil de la vida social —la que constituye a los individuos como burgueses o propietarios privados— sobre la dimensión política de la misma, la que personifica a los individuos como ciudadanos o miembros de una república”¹³². Los seres humanos, comprendidos como propietarios privados —ya sea de los medios de producción o de su fuerza de trabajo—, al igual que la naturaleza están inscritos en una lógica no de la satisfacción de las necesidades, sino del capital. En este sentido, la modernidad tuvo *afinidades electivas* con la forma capitalista de la circulación de los bienes¹³³. Si bien Echeverría considera posible una modernidad no-capitalista, el *economicismo* de la Modernidad depende completamente del capitalismo que se comenzó a gestar también en el siglo XVI, por lo cual, siguiendo a Dussel, pienso que no se pueden dissociar ambos elementos. No puede haber modernidad sin capitalismo ni capitalismo sin modernidad¹³⁴.

De este recorrido por ambos autores, se puede decir que la modernidad capitalista se compone entonces de 1) eurocentrismo, 2) colonialismo, 3) capitalismo, 4) humanismo, 5) predominio de la racionalidad instrumental, 6) progresismo, 7) urbanismo, 8) individualismo.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibid.*, p. 82.

¹³² *Ibid.*, p. 84. “La ambivalencia de la modernidad capitalista proviene de lo siguiente: paradójicamente, el intento más radical que registra la historia de interiorizar el fundamento de la modernidad —la conquista de la abundancia, emprendida por la civilización europea— sólo puede llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de ese fundamento”.

¹³³ *Ibid.*, p. 95.

¹³⁴ Esta es la razón por la que he decidido hablar a lo largo de esta tesis de la modernidad capitalista como una unidad.

De los cuatro acontecimientos clave en la conformación de la modernidad —Conquista, Reforma, Ilustración y Revolución Francesa—, Bloch se enfocó en el segundo y en el tercero. Y a partir de su reflexión sobre lo que se puso en juego en la reforma protestante, en específico en el caso de Lutero y Calvino, Bloch centró su atención en los componentes 3, 4, 5, 6 y 8.

De la misma manera que para Dussel desde 1492 “un nuevo «dios» comenzó a ser idolátricamente adorado”¹³⁵ o para Echeverría en el siglo XVI “el mercado sustituyó al mito”¹³⁶, para Bloch se divinizó la modernidad capitalista. A través de un proceso lento se fueron sacralizando e imponiendo como una religión esos distintos componentes, los cuales, veremos posteriormente, sólo se pueden criticar desde la lógica teológico-política del mesianismo ateo del cristianismo. Por el momento me limito a exponer desde la interpretación que Bloch hace de la reforma protestante, cómo la teología luterana implicó una idolatría del estado y cómo el calvinismo propició el desarrollo de una nueva religión: el capitalismo¹³⁷.

La justificación luterana de la idolatría del estado moderno

No me opongo a que la autoridad golpee y castigue a estos campesinos como le sea posible y lo crea conveniente [...], aunque esa autoridad sea hostil al evangelio, ya que está en su derecho [...] tiene el deber de castigar a estos canallas¹³⁸.

Martín Lutero

La invitación a derramar sangre que hace el gran reformador alemán a los príncipes evidencia el carácter dominador de su teología de la justificación. En contraste con las usuales imágenes que predominan de Martín Lutero en la historia de la religión, a Bloch le interesa leer a contrapelo el proceso de las reformas protestantes¹³⁹. La aseveración de Hans Küng de que

¹³⁵ Enrique Dussel, *1492. El encubrimiento del Otro...*, p. 10.

¹³⁶ Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo...”, *op. cit.*, p. 112.

¹³⁷ Aunque aquí nos detenemos en la “cara oscura” del proceso de las reformas protestantes, un gesto blochiano sería reconocer que ellas contuvieron elementos utópicos que no deberían ser minusvalorados e incluso tendrían que ser recuperados. Como eso desborda los límites del presente trabajo, lo dejaremos para otro momento.

¹³⁸ Martín Lutero, “Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos”, *Obras*, Teófanos Egido (ed.), p. 275.

¹³⁹ En *Herencia de esta época* (1935), Bloch define con claridad este principio a la luz de las víctimas de la historia: “lo nuevo se presenta bajo una forma especialmente compleja. Aquí lo estamos considerado en sí,

“Lutero es y sigue siendo la figura que como ninguna otra **encarna el programa reformador** desde el principio”¹⁴⁰ adquiere una nueva dimensión desde la óptica de aquellos vencidos en la historia de la Reforma¹⁴¹, contra los cuales Lutero escribió las líneas de arriba. A continuación, con la óptica que Bloch adopta, me interesa revelar que el programa reformador en su núcleo encerraba una teología política de la dominación, acorde con la modernidad que se estaba gestando.

Si bien no se puede ignorar el carácter asistemático de la obra del teólogo alemán e incluso a veces exagerado —debido a que muchos de sus escritos respondían a determinadas coyunturas—, también es cierto que desde sus primeros textos se encuentra la sustancia de su teología: la teología de la justificación del pecador¹⁴². Por ejemplo, según Teófanos Egido, tanto en su *Comentario a la carta a los Romanos*, que corresponde a su curso de 1515-1516, como en sus *97 tesis* (no las 95 que supuestamente pegaría en la iglesia de Wittenberg) del 4 de septiembre de 1517 están los temas decisivos de su pensamiento: la antropología maniquea (proveniente de San Agustín), el carácter inevitable del pecado, la incapacidad del ser humano para redimirse por sí mismo, la doctrina de la predestinación de Dios, y la gracia de Dios que justifica al pecador a través de Cristo¹⁴³.

La teología de la justificación tiene dos momentos decisivos. El primero, indicado por Hans Küng, corresponde al año 1520, cuando Lutero redactó los cuatro «escritos programáticos reformadores»: *Sobre las buenas obras*, *A la nobleza cristiana*, *La cautividad babilónica de la iglesia* y *Sobre la libertad del hombre cristiano*. Las ideas que esgrimiría en contra de la Iglesia católica —sobre todo en la Dieta de Worms en 1521— fueron formuladas en esos escritos¹⁴⁴.

también en aquello que impide su llegada. Pero sobre todo lo consideramos en la ruptura involuntaria y en algunas de sus señales irisadas. *Éstas, por supuesto, sólo pueden rastrearse entre las víctimas, los engañados y los embriagados*” (Ernst Bloch en Miguel Salmerón, “Antes, desde y para el exilio. Herencia de esta época (1935/1962) de Ernst Bloch”. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, p. 955 [Cursivas mías]).

¹⁴⁰ Hans Küng, *El Cristianismo. Esencia e historia*, p. 532 [Subrayado en el original].

¹⁴¹ A Bloch le interesa leer el proceso de las reformas protestantes desde la óptica de Thomas Müntzer y los vencidos en la guerra de los campesinos de 1525. Le interesa desenterrar los sueños revolucionarios de ellos que habían sido ocultados por la historia de los vencedores. Por eso Bloch señala que “[...] Müntzer quedaba soterrado sin dejar vestigios. *El rebelde estaba olvidado, y escriben la historia los vencedores*” (Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 121 [Cursivas mías]).

¹⁴² Hans Küng, *op. cit.*, p. 534.

¹⁴³ Teófanos Egido, “Introducción”, Martín Lutero, *Obras*, Teófanos Egido (ed.), pp. 18-19.

¹⁴⁴ Hans Küng, *op. cit.*, pp. 541-545.

El segundo momento, por su parte, es captado por Teófanés Egido cuando señala que la producción literaria de Lutero se debe dividir en dos periodos: uno antes de 1525 y otro después de ese año. El acontecimiento que ocasionó esa ruptura es la guerra de los campesinos, que entre sus líderes tuvo a Thomas Müntzer. A partir del triunfo de los príncipes sobre los campesinos, el carácter popular de la Reforma se desvaneció, “se registra una evidente transferencia: de comunidades libres, con capacidad para elegir sus párrocos, pastores o predicadores, se pasa sensiblemente a la iglesia luterana regional y principesca, es decir, a las iglesias regidas por los señores, verdaderos y casi únicos beneficiados de la solución del conflicto campesino”¹⁴⁵. La consecuencia del alejamiento de las clases subalternas consistió en una institucionalización cada vez mayor del luteranismo que desembocó en 1528 en la creación de la primera organización que, en alianza con los príncipes de los territorios alemanes, controlaba la predicación de los eclesiásticos¹⁴⁶ e inevitablemente excluía a aquellos «cristianos sin Iglesia» que reivindicaban el Reino de Dios en la tierra¹⁴⁷.

La ruptura con las clases populares se puede constatar en dos escritos de Lutero de 1525. La *Exhortación a la paz. A propósito de los doce artículos del campesinado de Suabia*, al parecer redactada entre el 19 y el 20 de abril, es la respuesta mediadora que Lutero escribe al programa de la Liga Cristiana —*Artículos principales de todos los campesinos*¹⁴⁸— que se había reunido en Suabia¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Teófanés Egido, “Introducción”, *op. cit.*, p. 16. En otras palabras, para Teófanés Egido, Lutero se fue convenciendo poco a poco, desde que abandonó la fortaleza en Wartburg hasta la crisis de 1525, “de que la Reforma no podía instaurarse desde abajo a partir de iniciativas espiritualistas personales, y que lo más conveniente era pasar de comunidades más o menos espontáneas y democráticas a las regidas por príncipes y magistrados” (*Ibid.*, p. 26).

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 32.

¹⁴⁷ Para una explicación más detallada de los «cristianos sin iglesia» que nunca pudieron congeniar con las ortodoxias luterana, zwingliana o calvinista: Cfr. Teófanés Egido, “Las reformas protestantes”, Antonio Cortés Peña (coord.), *Historia del cristianismo. El mundo moderno*, pp. 147-186.

¹⁴⁸ Así resume Teófanés Egido el contenido de los *Doce artículos* de los campesinos: “reclaman el derecho de la comunidad para elegir y deponer a sus predicadores del puro evangelio (1), supresión del diezmo sobre animales y aplicación del de cereales a la manutención del párroco y asistencia social de los pobres (2), la abolición de la servidumbre (3), libertad de caza y pesca sin perjuicio de tercero (4), derecho a la madera (5), reducción de corveas (6), un acuerdo con los señores (7), aligeramiento de las rentas (8), juicios conforme al derecho consuetudinario y no conforme al romano (9), devolución de los comunales que no hubieran sido legítimamente comprados (10), abolición del mal uso de «caso de muerte» (11), y para terminar, vuelven a expresar su deseo de acomodarse en todo a la palabra de Dios y de tener por nulo el artículo que no cumpliera este requisito (12)” (Teófanés Egido, “Introducción”, *op. cit.*, p. 252).

¹⁴⁹ *Ibidem*.

Desde el comienzo de la *Exhortación* Lutero expresa que lo que más le ha agradado es que los campesinos manifiesten en el artículo duodécimo su disposición para someterse a lo que establece la palabra de Dios¹⁵⁰. Dirige su reclamo contra los príncipes y los señores por sobreponer sus intereses personales a las exigencias del evangelio. A causa de su necesidad se ha desatado la cólera divina contra ellos, lo cual se muestra en la presencia de «falsos profetas» y del levantamiento de los campesinos¹⁵¹. Los primeros son los responsables de incitar la revuelta contra los príncipes¹⁵². En oposición a esos profetas, Lutero está del lado de los príncipes, pero está convencido que si no negocian con los campesinos, haciéndoles ver a estos lo contraproducente que resultaría para todos un conflicto armado, no habría forma de detener la ira de Dios. Tienen que ser capaces de reconocer que algunos artículos contienen demandas justas, principalmente las que atañen a la predicación del evangelio y a las quejas por dejar a los campesinos en la pobreza¹⁵³.

Después de la exhortación a los príncipes, se detiene en hacer lo mismo con los campesinos. Les concede la razón en su denuncia, pero les pide que solucionen el pleito por una vía pacífica, puesto que está en juego “la pérdida eterna del cuerpo y del alma”¹⁵⁴, y que se cuiden de los falsos profetas que están entre sus filas. Llama a los campesinos a no apropiarse a la ligera del nombre de Dios al autodenominarse «liga cristiana», porque están actuando contra la ley divina; “la maldad e injusticia de la autoridad no disculpa el amotinamiento ni la revuelta, porque el castigar la maldad no pertenece a un particular cualquiera; es asunto exclusivo de la autoridad civil, que es la portadora de la ley y la que [...] ha sido establecida por Dios para castigar a los malvados”¹⁵⁵. La maldad e injusticia de los campesinos, entonces, es peor que la de «la autoridad», ya que ponen sus demandas por encima de la palabra de Dios¹⁵⁶.

Si se siguiera al pie de la letra el plan de los campesinos, para Lutero la consecuencia lógica sería que todos se volverían jueces de todos, cuando Dios ya estableció que sólo las

¹⁵⁰ Martín Lutero, “Exhortación a la paz. A propósito de los doce artículos del campesinado de Suabia”, *op. cit.*, p. 253.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 254.

¹⁵² Lutero se deslinda de tener responsabilidad alguna en el movimiento de los campesinos. Dice que él sólo ha exhortado “a los súbditos para que se mantengan en la obediencia y en el honor a los superiores, aunque estos sean tan tiránicos y furiosos como vosotros” (*Ibid.*, p. 255).

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 256.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 257-258

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 258.

autoridades deben fungir como jueces. Lutero invita a que los campesinos hagan caso de las enseñanzas de Cristo y no opongan resistencia a las injusticias de los príncipes. El único derecho que corresponde a un auténtico cristiano es el de “sufrimiento, sufrimiento, cruz, cruz”¹⁵⁷. Finalmente, Lutero concluye su exhortación a los campesinos diciendo que en caso de que no quieran ellos ni los príncipes llegar a un entendimiento, que se peleen, pero sin invocar el nombre de Dios¹⁵⁸.

En el escrito *Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos*, el segundo que constata la ruptura de Lutero con las clases populares, ha desaparecido su tono conciliador, pese a ser publicado menos de un mes después del primero. Esto se debe a que para mayo de 1525 el movimiento de los campesinos concentró hasta trescientas mil personas en distintos contingentes. Según Teófanos Egido, se piensa que la victoria de los señores y príncipes se cobró la vida de aproximadamente cien mil campesinos, entre los cuales se encontraban algunos de los combatientes de Frankenhause, encabezados por Thomas Müntzer. Sobre este escrito, el historiador español comenta lo siguiente:

La trascendencia de esta invitación a matar a los revoltosos fue decisiva. Prescindiendo del influjo que pudo tener en las matanzas de los campesinos, en su regresión social y económica, un amplio sector se disoció de él para siempre, él mismo tuvo que unir a contrapelo, pero ineludiblemente, la suerte de su iglesia a los príncipes y le será muy difícil deshacerse del insulto de «adulador de príncipes» que contra él lanzara Müntzer. [...] Aunque anacrónico, el calificativo de aburguesado que se le aplica para esta fase segunda no es del todo inexacto.¹⁵⁹

El divorcio de las clases subalternas, entonces, se consolidó con ese escrito. En él Lutero acusa a Müntzer de ser “ese archidiablo [que] reina en Mühlhausen”¹⁶⁰, porque su predicación

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 260.

¹⁵⁸ A manera de apéndice, Lutero se detiene a comentar los artículos de los campesinos. Sus observaciones insisten, por un lado, en la obediencia a las autoridades, y por el otro, en criticar que los campesinos se preocupen por cosas terrenas, cuando el evangelio concibe la vida exterior como un desprecio de los bienes temporales. De tal forma que “ninguno de los artículos contiene la más mínima enseñanza evangélica” (*Ibid.*, p. 265). Sobre el artículo tercero, sin embargo, expresa con claridad una naturalización de la injusticia: “Un reino temporal no podrá subsistir sin la desigualdad de las personas, sin que unos sean libres y otros encadenados, sin que unos sean señores y otros vasallos” (*Ibid.*, p. 267).

¹⁵⁹ Teófanos Egido en Martín Lutero “Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos”, *op. cit.*, p. 271.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 272. Cuando un confidente les hizo saber a los príncipes los detalles sobre la Liga Secreta, Lutero comenzó a atacar a Müntzer, porque no quería que lo asociaran con la revuelta de los campesinos. Por ello, escribe una «Carta a los príncipes de Sajonia sobre el espíritu sedicioso», en la que denunciaba que Müntzer era un cobarde (Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 46). En *La libertad del cristiano* se encuentra la razón de por qué Lutero atacaba tanto a Müntzer: “aunque esté muy bien escribir y predicar sobre el arrepentimiento, la confesión y la satisfacción, si no se llega a la fe, no cabrá duda de que se trata de doctrinas sencillamente diabólicas y seductoras” (Martín Lutero, “La libertad del cristiano”, *op. cit.*, p. 167). La predicación de Müntzer desde la óptica luterana lleva a las obras, pero no a la fe.

ha llevado a los campesinos a cometer tres pecados contra Dios, por los cuales se merecen la muerte eterna. El primer pecado ha sido desobedecer el juramento que hicieron con la autoridad. La organización de la revuelta y el saqueo, tanto de monasterios como de castillos, son el segundo pecado. El último y más grave pecado, el de blasfemia y profanación del nombre de Dios, lo cometieron al presentarse como cristianos.

En oposición a «estos canallas», Lutero les pide a las autoridades temporales y a las cristianas que se encomienden a Dios para combatir al diablo que está detrás de los campesinos. Los príncipes deben fungir como «agentes de Dios», dispuestos a convertirse en «mártires», para alcanzar el reino de los cielos derramando la sangre de los campesinos diabólicos¹⁶¹. En palabras del teólogo alemán:

un revoltoso, al que se le puede convencer de su crimen, es un proscrito de Dios y del emperador, de forma que realiza una buena acción el primero que le estrangule en cuanto pueda, porque todo ser humano, ante un rebelde público, es a la vez el juez supremo y el ejecutor de la justicia [...] Por eso, aquel a quien le sea posible debe abatir, estrangular y matar a palos, en público o en privado, igual que hay que matar a palos a un perro rabioso, y pensar que no puede hallarse nada tan venenoso, nada tan nocivo y diabólico como un sedicioso.¹⁶²

En estas palabras se revela que para Lutero el sedicioso es lo más anticristiano del mundo, mientras que los príncipes y señores actuarían cristianamente al exterminar a esos «perros rabiosos». La actitud cristiana de los campesinos, a consideración de Lutero, tendría que ser similar a la que él había asumido. Sobre su ejemplo dice “he cooperado, en la medida de mis posibilidades, *a la defensa del poder y del honor de la autoridad civil, a pesar de que éste persiguiera al evangelio y me persiguiera a mí*. Mi éxito se explica por haber confiado todo a dios y por haberme abandonado con confianza en sus manos”¹⁶³. Al teólogo alemán en ningún momento se le ocurre pensar que su éxito no se debe tanto a su confianza en Dios, sino a su lealtad a los poderes de este mundo.

La razón de esta ceguera apologética de la injusticia y la miseria, de acuerdo con Bloch y Müntzer, radica no únicamente en cuestiones de conveniencia política —como percibieron Hans Küng¹⁶⁴, Karl Kautsky¹⁶⁵ y Teófanos Egido—, sino que se encuentra en el

¹⁶¹ Martín Lutero, “Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos”, *op. cit.*, p. 276.

¹⁶² *Ibid.*, p. 273.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 261 [Cursivas mías].

¹⁶⁴ Hans Küng, *op. cit.*, p. 571.

¹⁶⁵ Bloch señala que para Kautsky Lutero traicionó los elementos democráticos y revolucionarios que le habían servido entre 1517 y 1522 (Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 45).

núcleo de su pensamiento, en la teología de la justificación del pecador. La consecuencia política de esa teología sería, como advierte Bloch, la “dictadura estática de la injusticia”¹⁶⁶.

La antropología luterana —basada en San Agustín y en Pablo de Tarso¹⁶⁷— y que está a la base de esa dictadura, se expone con claridad en *La libertad del cristiano*, específicamente en la siguiente paradoja: “el cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie; el cristiano es un siervo, al servicio de todo y a todos sometido”¹⁶⁸. La solución a dicha paradoja se encuentra en la distinción que Lutero realiza entre el orden interno, del alma, en el que puede ser libre y justo el ser humano, y el orden exterior, el del cuerpo, en el que no se puede hallar la justificación. Esa dualidad antropológica luterana —también propia de la Cristiandad— la capta claramente Bloch cuando señala que, pese al rechazo de Lutero al lenguaje de la escolástica¹⁶⁹, éste se expresó en términos aristotélicos con la siguiente fórmula: “la forma terrestre y el contenido trascendente”¹⁷⁰.

El orden interno (el contenido trascendente) sólo puede ser libre a causa de la palabra de Dios, predicada por Cristo, puesto que “en ella encuentra toda satisfacción, comida, gozo, paz, luz, inteligencia, justicia, verdad, sabiduría, libertad y todos los bienes en sobreabundancia”¹⁷¹. Sólo en Cristo el ser humano puede encontrar la justificación, la paz y la libertad¹⁷². Sin embargo, el vínculo del alma con Dios sólo se logra a través de la fe de aquella en las palabras de Dios; las obras no son necesarias para la salvación, porque corresponden al orden exterior (forma terrestre). En este sentido, se entiende que Lutero diga “esta es la libertad cristiana: *la fe sola*”¹⁷³.

Lutero ilustra la unión del alma con Cristo a través de la fe, como una mujer y un hombre quedan unidos con el anillo nupcial¹⁷⁴. La *Sola fide* permite, por un lado, reconocer a Dios como el único bueno y verdadero, y realizar buenas obras, por el otro. No obstante,

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 127.

¹⁶⁷ Hans Küng, *op. cit.*, p. 540.

¹⁶⁸ Martín Lutero, “La libertad del cristiano”, *op. cit.*, p. 157.

¹⁶⁹ Hans Küng, *op. cit.*, p. 546.

¹⁷⁰ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 142.

¹⁷¹ Martín Lutero, “La libertad del cristiano”, *op. cit.*, p. 158.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 159-160.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 160 [Cursivas mías].

¹⁷⁴ “Por el anillo nupcial, es decir, por la fe, acepta como propios los pecados del alma creyente y actúa como si él mismo fuese quien los ha cometido. Los pecados se sumergen y desaparecen en él, porque mucho más fuerte que todos ellos es su justicia insuperable” (*Ibid.*, p. 161).

las obras no pueden ser causa de la fe porque ésta, correspondiente al orden interno, tiene preeminencia, un «señorío espiritual» sobre el orden exterior y, por ende, sobre las obras¹⁷⁵.

Cualquier obra debe ir orientada únicamente a dos tareas. Primero, a que el ser humano interior domine la «voluntad rebelde» de la carne, del orden exterior: “estas obras tienen que hacerse sólo con la finalidad de lograr la obediencia del cuerpo para purificarle de sus apetencias desordenadas y para que dirija su atención a las tendencias malas y exclusivamente a su eliminación”¹⁷⁶. Segundo, a beneficiar a los demás, para dar ejemplo y rendir servicio¹⁷⁷.

De la comprensión de esta antropología dualista, se sigue —como el mismo Lutero insiste— que las obras siempre deben entenderse en función de la *Sola fide*. El problema de ello, de acuerdo con Bloch, es que esa “fe permanece inactiva, y nos justifica precisamente en cuanto *fe inactiva*”¹⁷⁸. Su capacidad de intervención en el orden exterior se reduce a contener la carne y a actos de servicio con los demás. En tanto que el cristiano de Lutero es carne en el mundo, consciente de su pecado, está incapacitado para transformar la realidad. Por consecuencia, el individuo luterano es egoísta y ensimismado, situado entre la moral mundana y la moral de la gracia. Frente a la segunda sigue los dictados de su fe, mientras que a la primera se somete tal y como lo vemos en los artículos contra los campesinos, se limita a la “renunciación”¹⁷⁹.

De acuerdo con Bloch, la teología luterana esconde un nihilismo del ser humano dirigido hacia sí mismo¹⁸⁰. La doctrina del *servum arbitrium*, como no puede transformar la realidad externa, se revela como una “*servidumbre apriorística*”¹⁸¹. El ser humano, en tanto pecador y culpable frente a Dios, no es digno de contemplar a éste; sin embargo, a través de

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 161-162. El rechazo de Lutero a que las obras tengan un papel en el proceso de salvación en el cristiano queda constatado en su profundo rechazo a la Epístola de Santiago, la cual tiene en su núcleo la importancia de las obras en los seguidores de Jesús.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 164-165.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 167-168. La segunda de las tareas de las obras queda claramente expresada en la siguiente declaración de Lutero: “La forma de pensar de un cristiano liberado es la siguiente: «Deseo ayunar, orar, cumplir este precepto y el de más allá, pero no porque lo necesite para lograr la justicia y la salvación, sino porque con ello quiero dar ejemplo y rendir un servicio al papa, al obispo, a la comunidad o a mi hermano por al Señor, haciendo esto y padeciéndolo al igual que Cristo hizo y padeció tanto más por mi causa necesítándolo mucho menos. *No me importa que los tiranos cometan una injusticia al exigirlo, mientras no se opongan a Dios.*” (*Ibid.*, p. 169 [Cursivas más]).

¹⁷⁸ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 150 [Cursivas en el original].

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 142.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 155.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 158.

la fe que la ha sido dada por gracia del mismo Dios, se libera de su naturaleza corrupta en el orden interno; el ser humano entonces no hace nada. Como quedó de manifiesto en su discusión con Erasmo de Rotterdam¹⁸², Lutero rechazó cualquier idea que involucrara dotar al individuo “de una *espontaneidad vigorosa en demasía*”, puesto que le parecía “una sacrílega voluntad parlamentarista, de un parlamentarismo en contra de Dios, en contra de su libertad, majestad, autonomía, omnipotencia y carácter absoluto, totalmente indivisos”¹⁸³.

En contraste con las perspectivas que perciben una alianza política por parte de Lutero con los príncipes, con tal de que la Reforma saliera adelante, Bloch detecta que la cruzada luterana contra la Iglesia institucional, en realidad, no tenía intenciones tan inocentes como sólo la de aproximar el individuo a Dios; “el destrozamiento de la iglesia por Lutero en absoluto constituye una revolución desde abajo, sino que es golpe de estado desde arriba, estallido del *despotismo divino* que acaba con toda participación sinérgica de la humanidad en las tareas de gobierno”¹⁸⁴.

Lo que Bloch observa —y de cierta manera también Müntzer, como lo veremos en el próximo capítulo— es que el ser humano sufre una nulificación en la teología luterana. Sin embargo, tramposamente la nulificación es efectiva sólo para los pobres y humillados; los ricos y poderosos son libres de ejercer su dominación por gracia de Dios. En palabras de Bloch:

[...] de toda la Creación no ha permanecido desde el pecado original sino lo criminal, no siendo, en cuanto tal, capaz de nada en absoluto por sus propias fuerzas. Es decir: nulidad del hombre en toda la línea, del pobre —se entiende, del humillado y ofendido comoquiera que sea. *Los ricos y poderosos, a su vez, están, pese a ser de la misma materia carnal, favorecidos con la autoridad que les confiere Dios, de modo que, así vestidos, repriman como conviene a los vasallos pecadores.* El cristianismo es así servidumbre por convicción, que no por devoción solamente.¹⁸⁵

¹⁸² Lutero establecería una larga discusión con Erasmo de Rotterdam acerca del libre albedrío. A causa de la publicación de *La libertad del cristiano* en 1520, Erasmo decide discutir las tesis de Lutero sobre el libre albedrío en la *Discusión sobre el libre albedrío* que se publicó ese mismo año. La respuesta de Lutero llegaría hasta 1526 con *De servo arbitrio*, en el cual discute que Erasmo en su definición de libre albedrío dota al ser humano de una fuerza: “entenderemos por libre albedrío *una fuerza de la voluntad humana* gracias a la cual el hombre puede dedicarse a las cosas que conducen a la salvación eterna o bien apartarse de ellas” (Erasmo de Rotterdam, *Discusión sobre el libre albedrío. Respuesta a Martín Lutero*, p. 57 [Cursivas mías]). Finalmente, la discusión terminaría con la réplica de Erasmo que plasmó en los dos tomos de *Hyperaspistes*, publicados en 1526 y 1527 respectivamente.

¹⁸³ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 164 [Cursivas en el original].

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 165 [Cursivas mías].

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 199-200 [Cursivas mías].

La dimensión liberadora de la religión que está condensada en las religiones del Éxodo —el judaísmo y el cristianismo— aquí ha sido sustituida por «el quietismo de Lutero», por una subjetividad que no puede intervenir en la realidad. Y, por su parte, la concepción de dios consecuente con esa subjetividad es la de un “dios fatídico”¹⁸⁶ que no otorga lugar alguno a una participación activa del ser humano en el proceso de redención; lo que se establece, de acuerdo con Bloch, es una teología de un «dios heterónimo»¹⁸⁷.

Se renuncia ante las autoridades y su moral mundana, porque el individuo ensimismado debe acatar lo “ordenado e impuesto por *Dios mismo*”¹⁸⁸. Sin embargo, a esto se le agrega otra dimensión. A consideración de Bloch, Lutero integró en su teología de la justificación “la razón de estado”. El estado conserva “una *benéfica* represión, dirigida contra los efectos de la caída en el pecado y —lo que es más importante— el primitivo derecho paradisiaco, pese a estar relativizado y reaccionar contra el estado de pecado tan sólo bajo las condiciones de éste, se ha conservado en el derecho natural relativo de la institución estatal como una reminiscencia luminosa”¹⁸⁹. El Estado cumple con una de las funciones de las obras que Lutero establecía en *La libertad del cristiano*: contener a la voluntad rebelde de los efectos que involucra el pecado. Pero además, lo concibe como una extensión de la situación que se vivía en el Paraíso, donde ya había un orden jerárquico. Sin darse cuenta, Lutero trasladó su situación histórica al Paraíso, con lo cual no sólo naturalizó la injusticia y la miseria de la que se quejaban los campesinos, sino que la dotó de una justificación

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 201.

¹⁸⁷ A lo largo de *Ateísmo en el cristianismo*, Bloch establecerá la identificación del dios de los señores con lo que él denomina el «dios heterónimo» —que también comparte Lutero— en oposición al Dios del éxodo de la tradición profética, en la que se incluye Jesús —que reivindicaría también Thomas Müntzer—. La característica principal de ese dios heterónimo radica en nulificar al ser humano frente a él, de tal forma que siempre deba supeditar su voluntad a aquél, incluso si eso supone acatar las órdenes de las autoridades injustas que han sido impuestas por dios. La apuesta de Bloch entonces consistió en desarrollar una hermenéutica, a partir de la crítica bíblica protestante que se venía desarrollando desde el siglo XVIII, que le permitiera distinguir los elementos opresivos del dios heterónimo de los «hilos rojos» liberadores, acordes con el Dios del éxodo. (Cfr. Ernst Bloch, *El ateísmo en el cristianismo...*, pp. 67-77). En *Interpretaciones de la heteronomía* la filósofa Silvana Rabinovich explica que en la modernidad, específicamente desde Kant, se ha entendido la heteronomía como carencia de autonomía. Como se puede advertir, de esa manera la entiende Bloch. Sin embargo, existe otra manera de entenderla, como responsabilidad hacia el *otro*, desde esta concepción “el sujeto se descubre sujetado a otro sujeto”. (Silvana Rabinovich, *Interpretaciones de la heteronomía*, p. 8). A mi consideración, esta forma de entender la heteronomía es compatible con el pensamiento blochiano, incluso con su concepción de dios, como Dios del Éxodo.

¹⁸⁸ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 142 [Cursivas en el original]. La concepción del dios heterónimo se observa bien en las siguientes palabras de Lutero: “Pero tiene que ser —y así lo ha sido en realidad— de forma que escuches al Dios que te dice que toda tu vida y todas tus obras nada suponen ante él, sino que tú y cuanto tienes no merece más que la eterna perdición” (Martín Lutero, “La libertad del cristiano”, *op. cit.*, p. 158).

¹⁸⁹ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 146 [Cursivas en el original].

teológica¹⁹⁰. La teología de la justificación del pecador ahora se revela como la teología de la justificación del estado dominador. En otras palabras, el núcleo de su teología se nos muestra como una “idolatría del estado”¹⁹¹.

La idolatría del estado ante un cristiano luterano permanece intocable. El carácter revolucionario y profético del proyecto mesiánico de Jesús y sus seguidores ha sido *invertido*¹⁹² en una teología política de la dominación que, a la vez que nulifica al ser humano, sacraliza las estructuras políticas que oprimen a los campesinos¹⁹³. Como dice Bloch, “Lutero acabó renunciando aun al primitivo ideal de la comunidad libre e instituyó una nueva

¹⁹⁰ “En la medida en que Lutero privó de ilusiones a la vida, cerrándole todos los caminos y ante todo la vía de los Santos hacia el otro lado, en la medida en que, al interpretar la situación beatífica de los orígenes, incluía en ella el trabajo y el orden de este mundo, estaba presentando al estado y su moral señorial (el estado de entonces, asentado sobre el capital de comerciantes y príncipes) como más excelsa estructura moral y aun como única estructura moral del mundo y por encima de él (puesto que el otro elemento, a favor o en contra de ella, es la interioridad)” (*Ibid.*, p. 147).

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 148. En una obra posterior —*Derecho natural y dignidad humana*— reafirma Bloch esta idea cuando habla de “la teología estatal de Lutero”, la cual “se aísla y absolutiza en todo su terror la justicia, este mítico-demoníaco ideal jurídico, y con ella también su correlato mítico-demoníaco: la culpa y la culpa original, la culpa fundamental, condenable sin paliativos de toda existencia humana” (Ernst Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, pp. 94, 96).

¹⁹² Por *inversión* del cristianismo, de acuerdo con Dussel, se debe entender la transformación que sufre el mesianismo de una comunidad crítica del Imperio Romano en los primeros siglos para después convertirse en la religión oficial del Imperio en el siglo IV d. C: “[...] el cristianismo, de perseguido, de comunidad ética crítica, se tornará lentamente en el fundamento de una nueva legitimidad sagrada del Estado. [...] De haber sido una comunidad crítica se transformará contradictoriamente en el nuevo «fundamento» [...]. La institución eclesial ha negociado su situación preferencial a cambio de dar al Imperio la legitimación divina. Se trata de un cesaro-papismo fuertemente organizado; mantendrá a la Iglesia bajo su hegemonía, traicionando ésta la propuesta política de Jeshúa de Nazaret” (Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia Mundial y crítica*, p. 80). El cristianismo luterano sólo reproduce la *inversión* que había acontecido siglos atrás.

¹⁹³ La *inversión* del mesianismo de Jesús, a juicio de Bloch, en realidad se habría efectuado mucho antes; provendría de la teología paulina. Obsérvese la distinción que realiza Bloch a propósito del Sermón de la Montaña: “no es resignación, sino sacrificio de sí propio; no es en absoluto resistirse al *mal*, sino un no resistir a la *inmolación* condicionado y determinado de manera muy precisa. Por consiguiente, la absoluta pasividad ante el mal ya no es el Evangelio de Cristo en su estado puro, sino una vez realizada la mezcla con el Evangelio paulino sobre Cristo, con el dogma de la justificación, del rescate y de la reparación sustitutiva, y en cuanto tal no compromete ineludiblemente a imitar la *vida* de Cristo” (Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 131 [Cursivas en el original]). La «absoluta pasividad ante el mal», que para Bloch se deriva del «Evangelio paulino», lleva a cuestionar a muchos filósofos políticos contemporáneos que han reflexionado el mesianismo paulino. De acuerdo con Bloch, esa interpretación del mesianismo de Jesús es contraria a la vida y predicación de Cristo e incluso ha estado en la base de las teologías políticas de la dominación en la Cristiandad; por ejemplo, en la *inversión* del cristianismo en el siglo IV, cuando se volvió la religión oficial del Imperio Romano; en el siglo XVI con la teología luterana que excluyó a los «cristianos sin iglesia»; y en el siglo XX con la Carta pastoral alemana de 1936, la cual representó el apoyo de la Iglesia Católica al régimen nacionalsocialista. Siguiendo varios planteamientos que se encuentran en *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, el tercer tomo de *El Principio esperanza y Ateísmo en el cristianismo*, se podría reconstruir una interpretación crítica del mesianismo paulino que establecería un diálogo con Giorgio Agamben, Alain Badiou, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Jacob Taubes y Slavoj Žižek. Esa reconstrucción la emprenderemos en una investigación ulterior.

jerarquía espiritual”¹⁹⁴. Sólo que esa jerarquía espiritual que proviene desde el paraíso Lutero se encargó de extenderla hasta el siglo XVI.

La escisión entre orden interior y orden exterior, alma y cuerpo, obra y fe, se revela conveniente para los procesos políticos de la modernidad emergente¹⁹⁵. En ello radica el carácter anticristiano que Müntzer le recriminó a la teología luterana. Sin embargo, a la idolatría del estado luterana, gracias al calvinismo, pronto se sumaría el anticristo moderno: el capitalismo como religión.

El anticristo moderno: la modernidad capitalista como religión e iglesia de Mammón

[...] el capitalismo, entendido como religión y como iglesia de Mammón.

Ernst Bloch

Sebastian Franck supo ver la médula de esta forma de religiosidad cuando dijo que lo propio de la Reforma estuvo en convertir a cada cristiano en monje por toda su vida.¹⁹⁶

Max Weber

El estrecho vínculo entre la reforma protestante y el desarrollo del capitalismo no es una tesis novedosa de Bloch. Su formulación corresponde al sociólogo Max Weber y al teólogo Ernst Troeltsch¹⁹⁷, a quienes Bloch tuvo la oportunidad de conocer durante su estancia en

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 151.

¹⁹⁵ La teología luterana pronto sería rebasada por las fuerzas de la modernidad que contribuyó a consolidar. Se evidencia como un pensamiento inconsciente de los procesos económicos y políticos que se estaban fraguando: “Se veía que Lutero era del todo impotente contra las fuerzas que él mismo consolidara, a las cuales ni siquiera intentó hacer frente con las armas del espíritu. Tal manera de leer la Biblia y enseñar a vivir en consonancia con ella no proporcionaba los medios para oponerse al estado moderno, basado en una economía monetaria, que entretanto se había instaurado, y poco más que los suficientes para una labor de asesamiento [sic.] patriarcal” (*Ibid.*, p. 185). La observación de Bloch acerca de la teología de Lutero encuentra eco en las siguientes palabras de Teófanos Egidio: “La *Exhortación a la paz* evidencia a un Lutero desbordado y anclado en tiempos pretéritos. En sus escritos sobre comercio y usura se ha revelado como desconectado del rumbo de la economía; ahora se retrata como alejado del ritmo de la nueva sociedad en un tiempo de crisis” (Teófanos Egidio en Martín Lutero, “Exhortación a la paz. A propósito de los doce artículos del campesinado de Suabia”, *op. cit.*, p. 252).

¹⁹⁶ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 172.

¹⁹⁷ El sociólogo Francisco Gil Villegas, especialista en Weber, argumenta por qué la tesis debe comprenderse como un desarrollo conjunto de ambos autores. A partir de que Weber conoció en 1897 a Troeltsch en Heidelberg adquirió un particular interés por los problemas religiosos, además que tuvo un acercamiento a las discusiones teológicas de la época. Desde entonces, habría una amistad y una colaboración intelectual que le permitiría al primero aprender sobre el trasfondo teológico de la conformación de la modernidad, mientras que el segundo aprendería a interrogar sociológicamente el cristianismo. Sus respectivas profesiones marcarían el énfasis que cada uno pondría sobre la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, pero

Heidelberg desde 1912¹⁹⁸. El seminario de Weber, que se reunió los domingos de 1908 a 1918, fue uno de los círculos de estudio que sirvieron de asidero para las ideas de los *románticos revolucionarios*¹⁹⁹. De él formaron parte Bloch y Lukács (quienes venían del *Privatissimum* de Georg Simmel en Berlín), y ahí cultivarían una relación amistosa e intelectual que los llevaría por caminos similares —unidos por “un utopismo ético y mesiánico común”²⁰⁰— hasta que Bloch abandonó el seminario en 1915²⁰¹.

Desde el comienzo se manifestaron las motivaciones teóricas a partir de las cuales ambos adoptarían algunos de los planteamientos weberianos, capturadas en las siguientes palabras de Marianne Weber: “a estos filósofos jóvenes los movían las esperanzas escatológicas de un nuevo emisario del Dios trascendente [...] La meta última es salvación *del mundo* y no, como para [Stefan] George y su círculo, *en él*”.²⁰²

A diferencia de Lukács que, de acuerdo con Éva Karádi, oscilaba entre el romanticismo revolucionario y el academicismo neokantiano de Weber²⁰³, a Bloch nunca le incomodó externar su inclinación hacia los temas del mesianismo, la escatología y la apocalíptica, tanto en el judaísmo como en el cristianismo²⁰⁴. Si bien las reflexiones sobre la religión de Weber corrían por otro camino —el de conocer el origen y las características del

siempre estarían caminando en la misma dirección. Sobre la dificultad para distinguir de quién proviene qué idea Villegas dice lo siguiente: “La influencia y el respeto recíprocos entre Troeltsch y Weber fue de tal intensidad que los expertos más especializados en dicha relación se han visto obligados a reconocer que «hoy en día resulta especialmente difícil» determinar a quién corresponde la prioridad de abordar la relación entre la ética protestante y sus efectos económicos indirectos, por lo que lo mejor es ver esa relación en términos de una fructífera colaboración interdisciplinaria” (Cfr. Francisco Gil Villegas, “Introducción del editor”, en *Ibíd.*, pp. 40-48).

¹⁹⁸ Michael Löwy, “Ernst Bloch y Georg Lukács: un encuentro en Heidelberg en 1910”, *Judíos heterodoxos*, p. 77.

¹⁹⁹ Michael Löwy, “Romanticismo y mesianismo...”, *Judíos heterodoxos...*, p. 37. Éva Karádi insiste en la necesidad de una investigación que tenga por objeto la relación entre Max Weber y la vertiente anti-liberal que asistía a su seminario, en específico en el caso de Bloch y Lukács (Éva Karádi, “Ernst Bloch and Georg Lukács in Max Weber’s Heidelberg”, Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel, *Max Weber and his Contemporaries*, p. 499).

²⁰⁰ Michael Löwy, “Ernst Bloch y Georg Lukács...”, *Judíos heterodoxos...*, p. 79.

²⁰¹ Éva Karádi, *op. cit.*, p. 499.

²⁰² “[...] these young philosophers were moved by eschatological hopes of a new emissary of the transcendent God... The ultimate goal is salvation *from* the world and not, as for [Stefan] George and his circle, *in it*” Marianne Weber en *Ibíd.*, p. 500 [Cursivas en el original].

²⁰³ *Ibíd.*, pp. 505-507.

²⁰⁴ A propósito de la importancia de los elementos religiosos para Bloch ya desde su época de asistente al seminario de Weber, Paul Honigsheim, otro integrante del seminario, describía a Bloch como un “judío apocalíptico, pero mitad católico [...]” (Honigsheim en Michael Löwy, Ernst Bloch y Georg Lukács: un encuentro en Heidelberg en 1910”, *Judíos heterodoxos...*, p. 79).

racionalismo occidental moderno²⁰⁵—, eso no significó un obstáculo de su parte para reconocer la erudición de Bloch en esos temas, como testimonia en sus memorias Hans Staudinger: “Bloch abrumó a Weber con sus observaciones filosóficas, místicas y proféticas, y por eso Weber admiró su vasto conocimiento, su habilidad para conjuntar las cosas y su poder de expresión”²⁰⁶.

Si bien Bloch retomaría elementos de la sociología weberiana, siempre sería desde su horizonte intelectual como un romántico revolucionario. En ningún momento a Bloch le interesó ser un fiel seguidor de Weber²⁰⁷. Por esta razón la tesis Weber-Troeltsch adquirió una nueva comprensión en su *Thomas Müntzer*.

Casi inmediatamente después de la muerte de Weber en 1920, señala Michael Löwy, aparecieron “*lecturas anti-capitalistas de Max Weber —así como, en gran medida,*

²⁰⁵ En la Introducción general a los *Ensayos sobre sociología de la religión* Weber establece claramente los objetivos de su investigación general sobre las religiones: “Procesos de racionalización, pues, se han realizado en todos los grandes «círculos culturales» (*Kulturkreisen*) y en todas las esferas de la vida. Lo característico de su diferenciación histórica y cultural es precisamente cuáles de estas esferas, y desde qué punto de vista, fueron racionalizadas en cada momento. Por tanto, lo primero que interesa es conocer las características peculiares del racionalismo occidental y, dentro de éste, del moderno, explicando sus orígenes” (Max Weber, *op. cit.*, p. 64).

²⁰⁶ [“Bloch inundated Weber with his philosophical, mystical and prophetic observations, and that Weber admired his vast knowledge, his ability to put things together and his powers of expression”] Hans Staudinger en Eva Karadi, *op. cit.*, p. 502. La importancia del mesianismo desde aquella época para Bloch queda constatada en la que concebía en aquel entonces como la tarea de la filosofía: “El filósofo [...] debe [...] elevarse encima de todas las creaturas como el sol, para que pueda dirigir las hacia la manifestación de Dios. Y el poder de la filosofía para designar, revelar, crear, informar, y, finalmente, identificar, es tan grande, que incluso un Ahora totalmente desnudo, la completa realización de nuestra experiencia del Ahora, que incluso esta posible tarea del Mesías y del apocalipsis transformador de todo es, como tarea de identificación, una tarea filosófica” (Bloch en *Ibid.*, p. 501).

²⁰⁷ Como señala Francisco Gil Villegas Bloch retomó de Weber dos conceptos fundamentales de su tesis sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo: «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung*) y «ascetismo intramundano» (*innerweltliche Askese*). Ambos conceptos tienen una gran importancia en las ideas que Bloch plantea a lo largo del *Thomas Müntzer* y en el caso del primer concepto incluso se puede encontrar en algunas ideas que recorren el *Ateísmo en el cristianismo*. No obstante, considero un error la interpretación que Villegas hace de los planteamientos blochianos: “en el caso del calvinismo Bloch hace una interpretación de relación causal directa entre la doctrina de Calvino y el desarrollo del capitalismo, invocando para ello el nombre de Max Weber” (Francisco Gil Villegas, “Ernst Bloch y su evaluación del calvinismo y el anabaptismo en 1921”, en *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-1912)*). Es verdad que Weber no estableció una relación causal entre la doctrina de Calvino y el desarrollo del capitalismo —acusación que se encuentra en las primeras críticas que le hicieron— y que semejante idea está a la base de las malas lecturas de la obra de Weber, contra las cuales Villegas hace su comentario. Sin embargo, a Bloch nunca le interesó repetir con exactitud la tesis weberiana, a él le interesó comprenderla desde el horizonte del *romanticismo revolucionario*. Además, como veremos más adelante, en *Derecho natural y dignidad humana* es más claro en qué sentido Calvino le abrió el camino al desarrollo del capitalismo, sin establecer una relación causal.

*antiprotestantes, o anticalvinistas*²⁰⁸. Todas esas lecturas corresponderían a los románticos revolucionarios, de las cuales destacan la de Bloch y la de Walter Benjamin. Pese que a éste se le suele identificar con la idea del “capitalismo como religión”²⁰⁹, “es Bloch el que «inventó», en su *Thomas Münzer* de 1921, la expresión «capitalismo como religión» (*Kapitalismus als Religion*)”²¹⁰. Dicha expresión condensa un doble movimiento que Bloch advierte en la modernidad capitalista: el establecimiento de una nueva religión y un «mal desencantamiento». De tal manera que, adelantándonos un poco, la secularización de la modernidad capitalista está en estrecho vínculo con la instauración de ésta como un nuevo dios.

Para comprender la sugerente tesis blochiana debemos entender primero la tesis Weber-Troeltsch sobre las *afinidades electivas* (*Wahlverwandschaften*) entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Entre 1904 y 1905 Weber publicó sus artículos sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo en la revista académica *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*²¹¹. Sin embargo, él trabajaría en una versión corregida y aumentada que sería incluida en la edición de 1920 del primer volumen de sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (*Recopilación de ensayos sobre sociología de la religión*)²¹².

De esto se pueden deducir dos cosas: la primera consiste en que cuando Bloch se unió al seminario de Weber en 1912, la tesis de Weber-Troeltsch ya se había desarrollado y dado a conocer (situación que generó muchos debates entre sociólogos, historiadores, filósofos y

²⁰⁸ [“the anti-capitalist —as well as, to a large extent, antiprotestant, or anti-calvinist— readings of Max Weber”] Michael Löwy, “Anticapitalist Reading of Weber’s *Protestant Ethic*: Ernst Bloch, Walter Benjamin, György Lukacs, Erich Fromm”, *Logos. A journal of modern society & culture* [Cursivas en el original].

²⁰⁹ Walter Benjamin, “El capitalismo como religión”, *Angelus Novus*, pp. 129-132.

²¹⁰ [“it is Bloch that «invented», in his *Thomas Münzer* from 1921, the expression «capitalism as religion» (*Kapitalismus als Religion*)”]. Michael Löwy argumenta que el fragmento de Benjamin se redactó hasta después de su lectura del *Thomas Müntzer* de Bloch, lo cual pasó a finales de 1921; sin embargo, resulta curioso que Benjamin no mencione el texto de su amigo entre las notas bibliográficas que contiene el fragmento. En palabras de Löwy: “El título del fragmento es tomado directamente del anteriormente mencionado *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1921) de Ernst Bloch. Sabemos que Benjamin leyó este libro, porque en una carta a Gershom Scholem del 27 de noviembre de 1921 él le dice a su amigo: «Recientemente él [Bloch] me dio, durante su primera visita aquí, las pruebas completas de su ‘Münzer’ y yo he comenzado a leerlo». Esto significa que la fecha cuando el fragmento fue escrito no es exactamente «a más tardar a mediados de 1921», como los editores indican en una nota, sino más bien «lo más temprano a finales de 1921». Por cierto, Benjamin no compartió todas las opiniones de su amigo sobre una traición Calvinista/Protestante del verdadero espíritu del cristianismo...” (Michael Löwy, “Anticapitalist Readings...”, *op. cit.*).

²¹¹ Francisco Gil Villegas, “Introducción del editor”, *op. cit.*, p. 9.

²¹² *Ibid.*, p. 14.

teólogos en Alemania); la segunda refiere a que Bloch también tuvo la oportunidad de plantear sus propias ideas con base en la segunda versión de los artículos, lo cual se sabe porque el término weberiano «desencantamiento del mundo» está ausente en la primera versión²¹³, y Bloch lo utiliza en su *Thomas Müntzer*, así como posteriormente lo haría en *Ateísmo en el cristianismo*, en el cual tendría mayor importancia.

A partir de observar que en aquellos lugares donde se establecieron ciertas confesiones religiosas del protestantismo — Ginebra, Escocia y parte de los Países Bajos en el siglo XVI; y Nueva Inglaterra e Inglaterra en el siglo XVII²¹⁴— aconteció un mayor desarrollo del capitalismo, a Weber le interesa explicar cómo

[...] se dan al propio tiempo, en una persona o colectividad, la «virtud» capitalista del sentido de los negocios y una forma de piedad intensa que impregna y regula todos los actos de la vida; y esto no se da sólo en casos aislados, sino que precisamente constituye un signo característico de grupos enteros de las sectas e iglesias más importantes del protestantismo. Esta conjunción se da singularmente en el calvinismo en cualquier lugar que se haya presentado.²¹⁵

La cuestión por resolver consiste en explicar cómo el calvinismo promovía, por un lado, el alejamiento del mundo²¹⁶, y, por el otro, una virtud capitalista. De acuerdo con Weber, existe una «íntima afinidad» (*eine innere Verwandtschaft*) entre la ética protestante y el *espíritu del capitalismo*²¹⁷ que sólo puede ser explicada prestando atención a “sus rasgos puramente religiosos”²¹⁸.

La expansión del capitalismo moderno encontró su impulso no tanto en el origen de los recursos económicos que se dirigieron para el desarrollo de la empresa capitalista; más

²¹³ *Ibid.*, p. 17. La edición crítica de Villegas permite al lector advertir cuáles pasajes son agregados o modificados en la segunda versión de los artículos de Weber.

²¹⁴ Max Weber, *op. cit.*, p. 75.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 80.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 79.

²¹⁷ Por espíritu del capitalismo se debe entender “una máxima conducción de vida” (*Lebensführung*) orientada a “la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce inmoderado, es algo tan totalmente exento de todo punto de vista utilitario o eudemonista, *tan puramente imaginado como un fin en sí, que aparece en todo caso como algo absolutamente trascendente* e incluso irracional frente a la «felicidad» o utilidad del individuo en particular. *La ganancia no es un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que más bien éste debe adquirir porque tal es el fin de su vida.* Para el común sentir de la gente esto constituye una «inversión» antinatural de la relación entre el hombre y el dinero; para el capitalismo, empero, ella es algo tan evidente y natural como extraña para el hombre no rozado por su hábito” (*Ibid.*, p. 90 [Cursivas mías]).

²¹⁸ *Ibid.*, p. 83.

bien lo hizo en el desarrollo del *espíritu capitalista*²¹⁹. Mientras que la “forma «capitalista»” de la economía encontró en esa mentalidad “su más adecuado impulso *mental*”, ésta encontró su “realización más adecuada en la moderna empresa capitalista”²²⁰. De tal manera que las transformaciones en uno de los polos afectó al otro, aunque la investigación de Weber no aborde el impacto que generaron las transformaciones de la forma capitalista de la economía en dicha mentalidad.

El sociólogo alemán dice lo siguiente sobre la forma capitalista de la economía moderna: “es como un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y al que, al menos en cuanto individuo, le es dado como un caparazón (*Gehäuse*) prácticamente irreformable, en el que ha de vivir, y al que impone las normas de su comportamiento económico en cuanto que se halla implicado en la trama de la economía”²²¹. Entonces, siguiendo el argumento del vínculo entre la forma capitalista y su respectivo espíritu, tiene que existir un tipo de conducción de vida (*Lebensführung*) que sea compatible con el espíritu capitalista, es decir, que termine actuando dentro de los límites de ese «caparazón» que es el capitalismo moderno.

El tipo de conducción de vida que encarna las cualidades éticas específicas de ese espíritu resultó ser la ética protestante, que asume como una obligación el contenido «profesional», sin importar cuál sea éste²²². Ya en la teología luterana habían empezado a configurarse algunos elementos que abonarían ese tipo de conducción de vida, aunque —como Weber señala— no existía una *afinidad electiva*²²³ entre Lutero y el espíritu del capitalismo²²⁴.

El gran reformador en su traducción al alemán de la Biblia empleó la expresión «profesión» (*Beruf*) que conserva la idea religiosa “de una misión impuesta por Dios”²²⁵. Con base en ella se comenzó a considerar el trabajo cotidiano de los cristianos en el mundo como

²¹⁹ *Ibid.*, p. 106.

²²⁰ *Ibid.*, p. 102 [Cursivas en el original].

²²¹ *Ibid.*, p. 91.

²²² *Ibidem*.

²²³ El tipo de afinidad que había señalado Weber adquiere una precisión conceptual con el concepto «afinidad electiva»: “la investigación ha de concretarse a establecer si han existido, y en qué puntos, determinadas «afinidades electivas» (*Wahlverwandschaften*) entre ciertas modalidades de la fe religiosa y de la ética profesional” (*Ibid.*, p. 135). Francisco Gil Villegas explica que Weber emplea el término *Wahlverwandschaften* “para establecer conexiones abiertas y flexibles fundamentales de muy diversa índole”; es decir, no de causalidad, sino de coincidencia entre dos fenómenos (Francisco Gil Villegas, “Notas críticas”, en Max Weber, *op. cit.*, p. 280).

²²⁴ Max Weber, *op. cit.*, p. 124.

²²⁵ *Ibid.*, p. 115.

algo mandado por Dios; es decir, a diferencia de la Antigüedad o la Edad Media, con la Reforma “lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo”. Cumplir con “los deberes intramundanos (*innerweltlichen Pflichten*)” que le han sido impuestos por Dios se convierte en una misión para el cristiano en el mundo; en otras palabras, se vuelve su «profesión»²²⁶.

En contraste con la ascesis monástica que implicaba un abandono del mundo²²⁷, la Reforma dotó de una mayor importancia ética y religiosa al trabajo en el mundo, lo cual pondría el terreno óptimo para los matices y la configuración que adquiriría con el calvinismo “la conducción de la vida intramundana (*die innerweltliche Lebensführung*)”²²⁸, aunque éstas nunca hubieran sido las intenciones originales de Lutero²²⁹.

A partir del siglo XVII los representantes del protestantismo ascético fueron el calvinismo, el pietismo, el metodismo y las sectas que se desprendieron del movimiento baptista. Todos ellos, sin negar sus respectivas particularidades, compartieron la misma eticidad de la conducción de vida²³⁰. Sin embargo, para los propósitos de mi argumentación —y de la de Bloch— sólo resulta fundamental detenerse en el caso del calvinismo²³¹. La

²²⁶ *Ibid.*, pp. 119-121. Según Weber, en la medida que Lutero se inmiscuyó en los “negocios de este mundo” fue concibiendo con mayor fuerza la idea de que la profesión es un mandamiento de Dios, “un mandamiento que Dios dirige a cada uno, obligándolo a permanecer en la situación en que se encuentra colocado por la Divina Providencia. [...] cada cual debe permanecer en la profesión y el estado en que le ha colocado Dios de una vez para siempre y contener dentro de estos límites todas sus aspiraciones y esfuerzos en este mundo” (*Ibid.*, p. 128).

²²⁷ El ascetismo cristiano de Occidente se distingue del de Oriente por su carácter racional que desde la regla de San Benito era evidente. No obstante, la diferencia entre el ascetismo medieval y el calvinista radica en que el de éste es intramundano (*Ibid.*, pp. 168-171).

²²⁸ *Ibid.*, p. 126.

²²⁹ Conviene insistir que Weber en ningún momento considera que Lutero, Calvino o cualquiera de los representantes de las sectas puritanas tuvieran como fin la adquisición de mayor dinero, como lo es en el caso del espíritu capitalista: “Digamos ahora que cuando al investigar las relaciones entre la antigua ética protestante y el desarrollo del espíritu capitalista partimos de las creaciones de Calvino, del calvinismo y de las otras sectas «puritanas», no pretendemos afirmar que en los fundadores o representantes de esas confesiones se encuentre un despertar de lo que llamamos «espíritu del capitalismo», como finalidad de un trabajo y de sus actividades vitales. Ninguno de ellos consideraba la aspiración a los bienes terrenales como un valor ético, como un fin en sí. [...] La salvación del alma y sólo esto era el eje de su vida y su acción” (*Ibid.*, p. 133). Sin embargo, esto no significa que los efectos de sus doctrinas no hayan ido por un camino distinto al de sus intenciones originales.

²³⁰ *Ibid.*, pp. 139-140. En una nota Weber hace una aclaración similar a la que mencionamos en la nota anterior: “Antes de continuar debo decir que no expongo las opiniones personales de Calvino, sino el calvinismo mismo, y aún sólo en la forma que presenta a fines del siglo XVI y en el XVII en las extensas zonas de su influencia dominadora que eran al propio tiempo representantes de cultura capitalista” (*Ibid.*, p. 144).

²³¹ Para un análisis más detallado sobre el pietismo, el metodismo y el movimiento baptista: Cfr. *Ibid.*, pp. 180-209

doctrina decisiva de éste —y todas esas sectas protestantes— es la predestinación²³², como queda de manifiesto en las proposiciones de la *Westminster Confession*, que se elaboró en la Asamblea de Westminster en 1647²³³.

En esa *Confession* se establece, en primer lugar, la doctrina de la corrupción total del ser humano: al haber caído en el pecado, el ser humano está incapacitado para elegir el bien, está «muerto en el pecado». En segundo lugar, Dios en su omnipotencia, por su amor y gracia —sin intervención alguna del ser humano²³⁴— ha *predestinado* a unos seres humanos para alcanzar la vida, mientras que a otros los ha elegido para ser condenados.

Para Calvino nadie puede juzgar la decisión soberana de Dios, ya que los seres humanos sólo conocemos aquello que él ha querido revelarnos, y nuestros parámetros terrenos son desbordados por su omnipotencia. En este sentido, no es posible conocer o distinguir quiénes han sido los predestinados y quiénes los condenados.

Empero, sus seguidores no pensaron igual; para ellos “la cognoscibilidad del estado de gracia”²³⁵ se convirtió en una necesidad. A través de dos mecanismos se otorgaba certidumbre al creyente: primero, considerarse a sí mismo como elegido y no dejar lugar a la duda; y segundo, “la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante”²³⁶. Sobre la importancia de este segundo mecanismo desde la doctrina de los calvinistas, Weber declara lo siguiente:

El mundo está exclusivamente destinado para honrar a Dios, el cristiano elegido tampoco existe sino para aumentar la gloria de Dios en el mundo, realizando sus preceptos en la parte que le corresponde. Ahora bien, Dios quiere que los cristianos hagan obra social, puesto que

²³² *Ibid.*, p. 142.

²³³ Para los propósitos de nuestra argumentación basta con citar algunos fragmentos del capítulo 9 y capítulo 3, en los cuales se expresan con claridad los elementos que componen la doctrina de la predestinación: “Capítulo 9 (Del libre albedrío). Número 3: Al caer el hombre en el pecado, su voluntad ha perdido completamente la capacidad de encaminarse al bien espiritual y a la bienaventuranza, de modo que el hombre natural, apartado por completo del bien y muerto en el pecado, no es capaz de convertirse ni aun de prepararse para ello [...] Capítulo 3. (Del eterno decreto de Dios). Número 3: Para revelar su majestad, Dios por su decreto ha destinado (*predestinated*) a unos hombres a la vida eterna y sentenciado (*foreordained*) a otros a la eterna muerte. Número 5: Aquellos hombres que están destinados a la vida han sido elegidos en Cristo para la gloria eterna de Dios, antes de la creación, por su designio eterno e inmutable, su decreto secreto y el arbitrio de su voluntad, y ello por libre amor y gracia; no porque la previsión de la fe o las buenas obras o de la perseverancia en una de las dos u otras circunstancias semejante de las criaturas le hubiesen inclinado, como condición o como causa, sino que todo es premio de su gracia soberana” (Citado en *Ibid.*, pp. 144-145).

²³⁴ “Suponer que el mérito o la culpa humanas colaboran en este destino significaría tanto como pensar que los decretos eternos absolutamente libres de Dios podrían ser modificados por obra del hombre: lo que es absurdo” (*Ibid.*, p. 147).

²³⁵ *Ibid.*, p. 157.

²³⁶ *Ibid.*, p. 159.

quiere que la vida social se adapte en su estructura a sus preceptos y se organice de modo que responda a aquel fin. El trabajo social del calvinista en el mundo se hace únicamente *in majorem Dei gloriam*. Y exactamente lo mismo ocurre con la ética profesional, que está al servicio de la vida intramundana de la colectividad.²³⁷

Si el mundo está dispuesto por Dios para maximizar su gloria, entonces el cristiano elegido debe actuar en consecuencia. De esto se sigue que la fe sólo se puede comprobar en el modo de conducción de vida del cristiano. De igual manera, el trabajo social o las buenas obras sólo ayudan a eliminar la angustia de no saberse elegido²³⁸. El cristiano calvinista con su ética profesional y trabajo social glorifica a Dios, lo que le dota de cierta certidumbre sobre su salvación. Trabajar en pro de la utilidad social en último término significa hacerlo para gloria de Dios, pues así él lo ha querido²³⁹.

En este sentido, de acuerdo con Bloch, la teología calvinista eliminó el papel protagónico que involucraba la pobreza en cierta concepción del ascetismo —como el caso de los franciscanos—, lo cual resulta coherente con el hecho de que en ella lo fundamental es la gloria de Dios. Si había una separación con el mundo, ésta se manifestaba a través de un férreo control del consumo y, por consecuencia, del ahorro (en términos weberianos: un estricto modo de conducción de vida); lo que eventualmente posibilitaría una mayor acumulación de capital:

[...] el ideal de pobreza de *Calvino*, aplicado únicamente al *consumo*, surtía un efecto de formación de capital, mientras que el imperativo del ahorro forjaba su compromiso con respecto a la riqueza, entendida ésta como magnitud emancipada de modo abstracto y que se había de acrecentar por mor de sí misma. He aquí, pues, a los monjes convertidos en comerciantes y hombres de negocios [...] orientados con un rigurosísimo y casi jesuítico control de la voluntad exclusivamente hacia la producción²⁴⁰.

Siguiendo a Weber, Bloch señala que el modo de conducción de vida que antes correspondía a los monjes, ahora ha dejado los monasterios y se encuentra a la luz del sol. El individuo

²³⁷ *Ibid.*, p. 154.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 163-164.

²³⁹ *Ibid.*, p. 155.

²⁴⁰ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 134 [Cursivas en el original]. La semejanza entre las ideas de Bloch y los planteamientos weberianos quedan constatadas en las siguientes palabras: “la valoración ética del trabajo incansable, continuado y sistemática en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión de la concepción de la vida que hemos llamado «espíritu del capitalismo». Si a la estrangulación del consumo juntamos la estrangulación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro” (Max Weber, *op. cit.*, p. 238).

debe esforzarse para que su vida exterior demuestre que se encuentra entre los elegidos para ser salvos. Si le va bien, probablemente Dios ha decidido salvarlo. Sólo en la autodisciplina se puede constatar quién es una persona elegida: “la autodisciplina es garantía subjetiva de la certidumbre de que uno se salva, mientras que el éxito constituye la garantía objetiva”²⁴¹. Desde este horizonte queda de manifiesto que la desigualdad económica expresa la predestinación, por lo cual esa desigualdad recibe una justificación religiosa y moral.

Ya que para el calvinismo “el trabajo es fundamentalmente un fin absoluto de la vida, prescrito por Dios”²⁴², se impulsó en su modo de conducción de vida la práctica del ascetismo intramundano, y a la vez se constituyó una aristocracia espiritual (los santos en el mundo) con base en la doctrina de la predestinación²⁴³. Tanto en el ámbito subjetivo como en el objetivo, los santos actuaban en conformidad con los mandatos de Dios dirigidos a maximizar su gloria, de tal forma que el calvinismo terminó configurando, como dice Weber, “una penetrante cristianización de toda la existencia”²⁴⁴.

La conclusión que Bloch extrae del análisis weberiano es que el ascetismo intramundano del calvinismo posibilitó que la economía capitalista se emancipara eventualmente del cristianismo²⁴⁵. Sin embargo, esto sólo se logró suprimiendo todo el potencial mesiánico y subversivo del cristianismo:

[...] en su actitud fundamental *metafísico*-religiosa propiamente dicha que viene a consistir en pura negación, Calvino se aparta del radicalismo cristiano de manera más violenta y trascendental que Lutero. Calvino, en efecto, suprimió la tensión ultramundana, pero ante todo hizo que se enquistara la ética amorosa, la metafísica del espíritu del movimiento comunista y espiritualista, desposeyéndolas en provecho de una desigualdad capitalista, de un simulacro de democracia con peligrosos efectos relajadores.²⁴⁶

En su comienzo cuando el capitalismo iba de la mano del cristianismo calvinista, aquél no recibió su justificación fundamental por la vía filosófica. La teología calvinista se encargó de hacerlo a través de la doctrina de la predestinación.

²⁴¹ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 138.

²⁴² Max Weber, *op. cit.*, p. 218.

²⁴³ *Ibid.*, p. 172.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 176.

²⁴⁵ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 136. Sobre la autonomía que adquiriría el capitalismo de las confesiones religiosas que lo impulsaron, Weber ya lo había apuntado en una nota a pie: “urge advertir que el «gran capitalismo» actual se ha independizado por completo, sobre todo en relación con la extensa capa de sus trabajadores menos calificados, de las influencias que en otros tiempos pudo ejercer la confesión religiosa” (Max Weber, *op. cit.*, p. 73).

²⁴⁶ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 139.

El resultado de ese proceso no es únicamente la *afinidad electiva* entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo —como pensaba Weber— o únicamente la emancipación de una forma capitalista de la economía del cristianismo. La emancipación en cuestión fue sobre todo de una religión en relación con otra, es decir, el establecimiento de una nueva religión: “una reforma que, en definitiva, introducía no ya una mera tergiversación, sino *el total desprendimiento del cristianismo, dando entrada incluso a elementos de una «religión» nueva, a saber, el capitalismo, entendido como religión y como iglesia de Mammón*”²⁴⁷.

A pesar de lo sugerente que es esta idea, no vuelve a aparecer explícitamente en el *Thomas Müntzer*. No obstante, podemos asegurar que Bloch siguió comprendiendo al capitalismo como una religión porque en 1961 reaparecen unas breves referencias al carácter teológico del capitalismo en *Derecho natural y dignidad humana*.

La ley divina en la teología de Calvino, “*el teólogo de la constitución del capital*”²⁴⁸, nos dice Bloch que se debe comprender desde la perspectiva de

[...] una economía occidental más desarrollada, en un Derecho natural progresivamente pervertido en comparación con el de Lutero, y que sabía del comercio y los asuntos de este mundo. Y que sabía, además, de la tenacidad constante, del trabajo racionalizado metódicamente, del aumento de los bienes. De esta suerte, *Calvino abrió el camino también teológicamente al incipiente desarrollo capitalista*; el ahorro, el retraimiento, la negación del

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 139 [Cursivas mías]. El análisis de Benjamin, pese a basarse en la misma idea —el capitalismo como religión— no es idéntico al de Bloch. Sin negar que en el fragmento de Benjamin existen algunos planteamientos interesantes que deberían ser explorados más a fondo, quisiera señalar las principales diferencias con Bloch. En primer lugar, Benjamin dice que “el capitalismo se desarrolló en Occidente como un parásito del cristianismo —como debe mostrarse no sólo respecto del calvinismo sino también en el ethos de otras corrientes ortodoxas del cristianismo—, de tal manera que, al final, la historia del cristianismo es esencialmente la historia de su parásito, el capitalismo” (Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 131). Si bien es verdad que no sólo en el calvinismo se desarrolló el capitalismo como parásito, también es cierto que —siguiendo a Weber— no todos los ethos de las corrientes ortodoxas del cristianismo tenían una *afinidad electiva* con el capitalismo. En el caso de Bloch el luteranismo desembocaba en una idolatría del estado, pero asumía las distinciones weberianas entre el ethos luterano y el calvinista. En segundo lugar, Benjamin indica que “el cristianismo en la época de la Reforma no favoreció el surgimiento del capitalismo: *se transformó en capitalismo*” (*Ibid.*, p. 132 [Cursivas mías]). Esta afirmación contiene dos errores: primero, habla de un Cristianismo homogéneo, cuando en realidad existieron muchos cristianismos en pugna en el siglo XVI, como bien se manifiesta en el conflicto entre Lutero y Müntzer; de esto se sigue, en segundo lugar, que Benjamin no advierte que su declaración implica afirmar que el cristianismo de los campesinos y Müntzer encajaría con dicha transformación del cristianismo en capitalismo. Sin quererlo, Benjamin cae presa de esa historia de los *vencedores* que había criticado en su Tesis sobre la Historia. Como veremos en el próximo capítulo, los cristianismos en la línea profética de Jesús son incompatibles con cualquier dios terrestre, es decir, son *ateos* del capitalismo.

²⁴⁸ Ernst Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, p. 98 [Cursivas mías].

placer contribuyeron así a crear un tipo humano, que no tenía en principio por qué degenerar de *citoyen* en burgués.²⁴⁹

Continuando la argumentación, si Weber había dicho que con el calvinismo acontecía una cristianización de la existencia, ahora Bloch afirma que con el calvinismo “se cristianizó el interés dinerario”²⁵⁰; en otras palabras, se le sacralizó, se le justificó teológicamente, se le comenzaba a constituir como una religión al interior del cristianismo. La ley divina en la teología calvinista se revela en realidad como ley del capitalismo como religión.

Así que, además de la mayor claridad de esta síntesis frente a lo que había planteado cuarenta años antes, sobre todo en la idea de que Calvino no buscó generar el capitalismo, sino que sólo le abrió el camino teológicamente, las mismas ideas de su *Thomas Müntzer* son replicadas aquí²⁵¹.

Ahora bien, habiendo establecido en términos generales la tesis blochiana sobre el capitalismo como religión en dos de sus obras, revisémosla con detalle. Primera cuestión: ¿qué tipo de subjetividad constituyó el calvinismo que pronto se volvería la del capitalismo como religión? Ya Weber había apuntado dos elementos de esa subjetividad: el ascetismo intramundano y la soledad interior del cristiano. Sobre el primero habíamos establecido que el modo de conducción de vida del cristiano estaba orientado a comprobar que el individuo está predestinado. El control rígido que de ello se derivaría Weber lo describe como “una santidad en el obrar elevada a sistema”²⁵², que al no poder intervenir en su propio estado de gracia, tanto en la autodisciplina interior como en sus efectos, racionalizaría su relación con el exterior:

Con su inhumanidad patética, esta doctrina había de tener como resultado [...] el sentimiento de una inaudita soledad interior del hombre. En el asunto que para los hombres de la Reforma era más decisivo: la felicidad eterna, el hombre se veía condenado a recorrer él solo su camino hacia un destino ignorado prescrito desde la eternidad [...] Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 97-98 [Cursivas mías].

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 98.

²⁵¹ No resulta tan claro por qué Bloch no siguió reflexionando explícitamente sobre el capitalismo como religión. Una posible explicación consistiría en que después de *Thomas Müntzer* a Bloch le interesó explorar, por un lado, la sacralización de lo llegado-a-ser, sin importarle tanto si era del feudalismo, el capitalismo o el fascismo. Por otro lado, se preocupó más por continuar la línea de reflexión de lo todavía-no, más acorde con sus planteamientos que trabajó desde su tesis de doctorado. Sin embargo, como veremos en el próximo capítulo, algunas de las ideas que planteó en *Ateísmo en el cristianismo* están dirigidas a la crítica del carácter teológico y religioso de la modernidad capitalista.

²⁵² Max Weber, *op. cit.*, pp. 167-168.

eclesiástico-sacramental era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él llego a su culminación el proceso de «*desencantamiento del mundo*» [...].²⁵³

Como el ser humano no requiere de nadie ni de nada para asegurar su salvación, pues no necesita de mediadores entre él y Dios, se encuentra en un estado de soledad para el cual el otrora carácter mágico o sagrado de las cosas ha desaparecido. El calvinista sólo puede relacionarse con el exterior a través del carácter metódico de su profesión²⁵⁴.

Segunda cuestión: la racionalización del mundo exterior culminó en su secularización o, en términos weberianos, en el *desencantamiento del mundo*. La subjetividad calvinista, sin embargo, no sería la única orientada a *desencantar el mundo*. A través de su respectivo modo de conducción de vida, el espíritu capitalista iría en el mismo sentido. De hecho, ya Weber había apuntado “la acción secularizadora de la riqueza”²⁵⁵. Pero incluso los propios puritanos habían advertido el *desencantamiento* que provocaba su modo de conducción de vida, aunque ignoraban su causalidad.

El predicador metodista John Wesley había afirmado que “*subsiste la forma de la religión*, pero su espíritu se va secando paulatinamente”²⁵⁶. La consecuencia de este proceso sería la siguiente:

El puritano quiso ser un hombre profesional; nosotros tenemos que serlo también, pues desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la eticidad intramundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos de orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción de vida mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente), y de seguro lo seguirá determinado durante muchísimo tiempo más. A juicio de Baxter, la preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como «un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo». Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en un caparazón duro como el acero (*ein Stahlhartes Gehäuse*)²⁵⁷.

²⁵³ *Ibid.*, p. 149 [Cursivas en el original].

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 221. Sobre la diferencia entre la subjetividad luterana y la subjetividad calvinista, Weber dice lo siguiente: “Podemos así señalar las dos formas de religiosidad práctica: el hombre puede asegurarse de su estado de gracia sintiéndose como «recipiente» o como «instrumento» de poder divino: en el primer caso, su vida tenderá a cultivar el sentimiento místico; en el segundo, propenderá al obrar ascético. Lutero se aproxima al primer tipo; el calvinismo pertenece al segundo” (*Ibid.*, p. 162).

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 241.

²⁵⁶ John Wesley en *Ibid.*, p. 242 [Cursivas mías]

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 248.

La cuestión que Bloch recupera del planteamiento de Weber es que el caparazón se ha quedado vacío de espíritu²⁵⁸, se ha *desencantado*; sin embargo, en términos de Wesley, «subsiste la forma de la religión».

Tercera cuestión: el *desencantamiento del mundo* es un *mal desencantamiento*. Tal y como dice el epígrafe que dio comienzo a este apartado, Sebastian Franck²⁵⁹ supo ver que las reformas luterana y calvinista generaron que cada cristiano se volviera un monje para toda su vida, sólo que sobre todo en el caso del segundo, lo sería de un nuevo ídolo: la modernidad capitalista.

Este proceso que apunta Bloch y que implica, por un lado, el *desencantamiento* y, por el otro, conservar la forma de la religión sólo puede ser comprendido siguiendo una pista que nos da el sociólogo de las religiones Warren Goldstein: la relación entre el mesianismo y el marxismo en el pensamiento de Benjamin y de Bloch sólo puede ser entendida desde sus respectivas teorías dialécticas de la secularización. Sobre ellas nos dice lo siguiente:

Las teorías de la secularización de Benjamin y Bloch corren simultáneamente en dos direcciones; no solo secularizan la teología sino que ellos teologizan el Marxismo. Al describir las teorías de Benjamin y Bloch, uno no sólo necesita pensar en términos de «secularización» sino también en «deseccularización», no sólo en términos de «desencantamiento» sino también en «reencantamiento». Para Benjamin y Bloch, las esferas de lo sagrado y lo profano no están simplemente entrelazadas, sino dialécticamente interconectadas.²⁶⁰

Ya desde *Espíritu de Utopía* Bloch había advertido la necesidad de teologizar el marxismo²⁶¹. No basta con hacer la crítica profana de la modernidad capitalista, porque ella también está

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ Sebastian Franck (1499-1542) fue un reformador y teólogo protestante que un tiempo se adscribió al luteranismo, pero después se decantó por una actitud mística y la interpretación «espiritualista» de la Biblia (Francisco Gil Villegas, “Notas críticas”, *op. cit.*, p. 296).

²⁶⁰ [“Benjamin and Bloch’s theories of secularization run simultaneously in two opposite directions; not only do they secularize theology but they theologize Marxism. When describing Benjamin and Bloch theories, one not only needs to think in terms of «secularization» but «deseccularization», not only in terms of «disenchantment» but «re-enchantment». For Benjamin and Bloch, the spheres of the sacred and the profane are not simply interlinked but dialectically interconnected”] Warren Goldstein, “Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s dialectical Theories of Secularization”, *Critical Sociology*, p. 248. Más adelante Goldstein precisa que “Benjamin y Bloch alternan entre mesianismo y marxismo porque los sistemas de significado contradictorio están interconectados” (*Ibid.*, p. 271).

²⁶¹ Casi al final de *Espíritu de Utopía* ya señalaba la alianza entre el marxismo y la religión: “Dentro de una correlación funcional de descarga y espíritu, el marxismo y la religión, unidos en la voluntad del Reino, fluye el último sistema maestro de todos los afluentes: el Alma, el Mesías, y el Apocalipsis, que representan el acto de despertar en totalidad, proporcionan los impulsos finales para hacer y conocer, formar el *a priori* de toda política y cultura” (Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, p. 278).

situada en la esfera de lo sagrado. Sólo asumiendo el carácter dialéctico de la idea del capitalismo como religión, el supuesto *desencantamiento del mundo* revela una nueva cara.

En *Ateísmo en el cristianismo* Bloch distingue entre un *mal desencantamiento* y la *verdadera Ilustración* o un *desencantamiento concreto*. Marx nos había advertido en el pasaje sobre el opio del pueblo que la intención de deshojar las flores imaginarias de la cadena es tirar la cadena y no únicamente quedarse sin consuelo e imaginación. En el mismo sentido, si el *desencantamiento del mundo* no ha llevado a la liberación del ser humano respecto de los dioses, entonces no puede ser una *verdadera Ilustración*.

Para Bloch resulta fundamental, por usar una expresión coloquial, «no tirar el niño con el agua»: “es importante saber después hacia dónde y para qué se empieza a estar suelto. Y no es menos importante en nuestro —después de haber terminado realmente con la hipocresía— saber si no se omitió también la verdad. Precipitada y frecuentemente se hizo con superficialidad, *mal desencantada*, como un hombre que solo lleva en sí media inteligencia”²⁶².

De acuerdo con Bloch, los campesinos de 1525 ya habían ejercido una crítica contra la religión de dominación que fundamentaba las injusticias dirigidas contra ellos. Su intención de caminar erguidos o —en el sentido kantiano— alcanzar la mayoría de edad²⁶³, sería tergiversada por los teóricos de la Ilustración, puesto que se oponían a la religión, pero sin comprender que los propios burgueses ya eran monjes de un nuevo dios que, aunque de una manera más sigilosa, se seguían valiendo de “la religión de arriba, el antiguo mito de la dominación de arriba”, el cual les permitía continuar justificando la desigualdad en la tierra.

Esta reflexión evidencia que el peligro del *mal desencantamiento* radica en que el vacío que genera la «muerte de Dios» puede ser ocupado por “sustitutivos peligrosamente turbios”, los cuales eventualmente derrumban la mala Ilustración e instauran a una nueva deidad, como en el caso de la modernidad capitalista, lo que inevitablemente imposibilita el

²⁶² Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo...*, pp. 32-33 [Cursivas mías].

²⁶³ En “¿Qué es la Ilustración?” Kant señala el contenido de la ilustración y cómo a través de él los seres humanos podemos ser libres: “la ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad. El mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración [...] ¡Es tan cómodo ser menor de edad! [...] la mayoría de los hombres [...] tienen por muy peligroso el paso a la mayoría de edad” (Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, *Filosofía de la historia* [En línea: <<http://cibernous.com/autores/kant/textos/ilustracion.html>>]).

sueño de caminar erguido o alcanzar la mayoría de edad kantiana²⁶⁴. Bloch declara que “no toda supresión de toda Biblia se hace Ilustración, sino que las antorchas de Nerón ardían tanto mejor”, y que “un desencantamiento antirreligioso, preferentemente anticristiano, no aseguraba contra el encantamiento realmente pútrido, sin los diez mandamientos y sin el rayo vengador”²⁶⁵.

Si se quieren apagar las antorchas de Nerón, veremos en el próximo capítulo que se requieren las aguas del Mar Rojo que ahogaron a los egipcios dominadores de los israelitas, o las del río Jordán que marcaron el inicio del ministerio mesiánico, profético y *ateo* de Jesús.

Cuarta cuestión: la modernidad capitalista es la Iglesia de Mammón. ¿Quién es Mammón? En ningún momento Bloch se detiene a explicarnos quién es o por qué la modernidad capitalista tendría que pensarse como su iglesia. Sin embargo, si prestamos atención a quién fue el primero en hacer un comentario acerca de Mammón, podremos desentrañar lo que Bloch estaba pensando cuando formuló dicha idea.

En el Evangelio de Mateo, como parte del Sermón de la Montaña²⁶⁶, aparece la siguiente frase en boca de Jesús: “nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se dedicará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero [Mammón]” (Mateo 6:24). Como queda de manifiesto en sus palabras, para el fundador del cristianismo existe una oposición entre el Dios del Éxodo y el dinero entendido como otro dios. O se sirve a uno o a otro, pero es imposible conciliar el servicio a ambos.

Si pensamos en el carácter señorial del capitalismo, tal y como lo señalaba Weber, “el capitalismo actual, *señor absoluto* en la vida de la economía, educa y crea por la vía de la selección económica de los sujetos (empresarios y trabajadores) que necesita”²⁶⁷, se puede observar que aquél conserva la misma estructura que Jesús había criticado a Mammón en su tiempo. Por ello, la comprensión de la crítica de Jesús al ídolo Mammón nos dará las pistas para entender a la modernidad capitalista como un ídolo.

Para explicar el sentido de las palabras de Jesús, el filósofo y teólogo Xabier Pikaza explica que el término «Mammón»

²⁶⁴ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, pp. 83-84.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 84.

²⁶⁶ Sobre el carácter económico del Sermón de la Montaña: Cfr. Xabier Pikaza, *Dios o el dinero. Economía y teología*, 229-237.

²⁶⁷ Max Weber, *op. cit.*, p. 92.

[...] es un término arameo popular del tiempo de Jesús. Significa «riqueza» y, más en concreto, el dios de la riqueza divinizada, y expresa de un modo visual, imaginativo, que lo contrario a Dios, en el sentido más radical, no es el poder militar o político, ni una entidad filosófica (el Dios malo, en contra del Dios bueno, de las tradiciones dualistas) ni un demonio mítico, sino el dinero absolutizado que domina a los hombres que a él se entregan²⁶⁸.

Cuando el dinero se ha absolutizado, es decir, cuando ha dejado de ser un simple medio de intercambio, deviene en el dios Mammón que domina a los seres humanos, en contraste con el Dios del Éxodo que llama a la liberación.

El principal problema es que Mammón ha sido un dios creado por los seres humanos al cual, sin embargo, le hemos entregado nuestras vidas. El carácter teológico de lo creado por los seres humanos, de los *fetiches*, ya había sido señalado en el Génesis en la narración de la Torre de Babel, en el Éxodo cuando Moisés les recrimina a los israelitas que se arrodillen ante el becerro de oro, con los profetas de Israel y los integrantes del cristianismo primitivo. Como mencioné en el primer capítulo, esa *crítica de la religión* llegaría hasta Feuerbach, Marx y Bloch. Si no se entiende que el problema de Mammón, como bien apunta Pikaza “no es signo de ateísmo, sino de idolatría”²⁶⁹, permanecerá el *mal desencantamiento*.

La razón de ello reside en el carácter invertido que adquiere la realidad con el ídolo: “una realidad invertida que nosotros mismos, los hombres, fabricamos para dominar el mundo y ser de esa manera dioses, pero dioses que se enfrentan y confunden, destruyéndose a sí mismos”²⁷⁰. Los seres humanos le entregamos nuestras vidas a ese dios porque creíamos que nos haría libres, tal y como rezaba la máxima de la ilustración en la modernidad capitalista, pero caímos en realidad en manos de un ídolo que aprisiona al ser humano, recaímos en un *mal desencantamiento*. Lo más peligroso del dios Mammón es que lo pervierte todo al convertir al ser humano, a las cosas y a la naturaleza en mercancía²⁷¹.

El mecanismo de Mammón para encubrir su realidad es a través de su respectiva religión invertida, con su revelación e iglesia también invertidas. Sobre el carácter anti-ecclesiástico de ese dios, Pikaza señala que “Mammón no es un «ídolo» individual sino colectivo: la expresión de un deseo «común» de posesión, que nos une y nos enfrenta, de tal forma que podríamos hablar de una anti-Iglesia «mammónica», sociedad dividida y

²⁶⁸ Xabier Pikaza, *op. cit.*, p. 261.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 263.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 262.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 268.

enfrentada, siempre en lucha, de adoradores del dinero”. En la modernidad capitalista los seres humanos estamos unidos y a la vez enfrentados por el mercado mundial, el “mercado de muerte”²⁷². Desde la realidad invertida esa anti-Iglesia aparece como una Iglesia armónica de Mammón, es decir, encubre la contradicción en su interior.

En este sentido, su revelación invertida se entiende en su oposición con el Dios del Éxodo: “Dios es la gracia creadora y la comunión de vida, mientras que Mammón es aquello que se consigue por imposición y dinero, en un mundo de lucha de unos contra otros, donde nada es gracia, sino todo compraventa”²⁷³. Siguiendo estas ideas, se puede decir que el calvinismo y las demás sectas puritanas fueron la revelación invertida de la modernidad capitalista como religión, como bien supo ver Bloch.

En contraste con el ídolo Mammón, en el mismo Sermón de la Montaña Jesús les decía a sus seguidores “no os amontoneis tesoros en la tierra, donde hay polilla y herrumbre que corroen, y ladrones que socavan y roban. Amontonaos más bien tesoros en el cielo, donde no hay polilla ni herrumbre que corroan, ni ladrones que socaven y roben; porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón” (Mateo 6: 19-21). Trasladando el contenido de estas palabras a la reflexión de Bloch, podemos afirmar que desde el siglo XVI el *corazón*²⁷⁴ de la humanidad está en un cielo invertido, en la tierra de Mammón donde efectivamente los ladrones roban y socavan. En consonancia con la crítica de la economía política de Marx, en la modernidad capitalista *somos* mercancías, *somos* dinero, *somos* Mammón.

Quinta cuestión: la modernidad capitalista como ídolo es una metafísica estática. Para Bloch se debe superar la metafísica, entendida como “un estático cerrojo a lo que realmente es *meta*, es decir, al mañana en el hoy”²⁷⁵. Bloch recupera de Engels la equiparación de la metafísica no como algo que remite al más allá, “sino a lo estático”²⁷⁶. Cualquier imagen estática de la realidad, entonces, debe considerarse como metafísica. Y en tanto que ella impide concebir que “el proceso dialéctico material es un proceso todavía abierto, un proceso

²⁷² *Ibid.*, p. 267.

²⁷³ *Ibid.*, p. 266.

²⁷⁴ “[...] tanto en hebreo (*leb/lehab*) como en griego (*kardía*), el *corazón* no es algo que el hombre «tiene», sino aquello que *es*” (*Ibid.*, p. 257 [Cursiva en el original]).

²⁷⁵ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, p. 81.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 83.

enmarcado exclusivamente por la posibilidad real, no por la realidad ya decidida”²⁷⁷, debe ser superada.

La modernidad capitalista se ha instaurado a sí misma como una metafísica estática en el sentido de que ha impuesto un cerrojo a *imaginar* y *realizar* el mañana. Cuando ella se levantó como un juez *desencantador* de los sueños y las utopías, se convirtió en una “facticidad cosificada y absolutizada”²⁷⁸, arrancada del proceso en mediación con lo *novum*. Ella, por ocupar una expresión que Jürgen Moltmann retoma de Robert Musil, se ha establecido como una “utopía del *status quo*”²⁷⁹. Eliminó el *trascender* bajo la trampa de erradicar la *Trascendencia*; no obstante, su *mal desencantamiento* escondió que ella es una nueva *Trascendencia*, un nuevo ídolo.

Si en el siglo XX Martin Buber habló del «eclipse de Dios», en la actualidad —inspirados en Bloch— podemos hablar del eclipse de la utopía. La modernidad capitalista, al *desencantar* el mundo e instalarse como un nuevo dios ha establecido una serie de mecanismos que impiden que el ser humano se libere de ella. En términos de la ontología blochiana, lo llegado-a-ser (modernidad capitalista) oculta el todavía-no del ser humano y de la realidad (transmodernidad, comunismo o Reino de Dios). La divinización de la modernidad capitalista, entonces, se opone al *futuro*. Sin embargo, recuérdese el carácter transitorio de todo eclipse. Desde el *principio esperanza*, el eclipse de la luz de la utopía “no es extinción; mañana mismo puede desaparecer aquello que se ha interpuesto”²⁸⁰. Su carácter transitorio lo devela la crítica *atea* del cristianismo que encontramos en Jesús, Thomas Müntzer y que el marxismo debe recuperar. A partir de esa religión que el historiador Larry W. Hurtado denomina «destructor de los dioses», el eclipse deja de ser el final que pretende la modernidad capitalista y nos aparece como una apertura. El camino al *éxodo* recién comienza.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 82.

²⁷⁸ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. I, pp. 238-239.

²⁷⁹ Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, p. 30.

²⁸⁰ Martin Buber, *El eclipse de Dios*, p. 164.

Capítulo III: El mesianismo ateo del cristianismo

En la religión el mesianismo es la utopía²⁸¹.
—Ernst Bloch

En septiembre de 1843 Marx le escribió a Arnold Ruge que “el mundo hace tiempo tiene el sueño de una cosa de la cual basta con tener conciencia para poseerla en realidad. Se verá que no se trata de trazar una línea entre el pasado y el futuro sino de la realización de las ideas del pasado.”²⁸².

Esas palabras vuelven una y otra vez en las páginas de Bloch; no sin razón, porque en ellas se retrata lo que inspira a la filosofía de la esperanza. Las ideas del pasado y las luchas ya acaecidas no tienen que ser desechadas. En ellas está contenida la expectativa de una transformación, el sueño de un mundo mejor. De lo que se trata, entonces, es de apropiarnos de ese futuro *latente* en el pasado. En las siguientes páginas eso es lo que haremos con un caso particular, el del mesianismo ateo del cristianismo.

El camino del *éxodo* de la religión de la modernidad capitalista se puede andar, de acuerdo con Bloch, únicamente si atendemos a la esperanza explosiva que yace en el núcleo de esa religión que a la vez que era *atea* de los dioses terrestres, también animaba a la construcción del Reino de Dios en la tierra.

El camino al *éxodo* tiene, por decirlo de alguna manera, tres estaciones. La primera es la ateoescatología política de Jesús y el cristianismo primitivo, en la cual desarrollamos por qué para Bloch en el cristianismo, con su escatología política y ateísmo, por fin ha emergido a la luz la esencia explosiva de la religión. Con la escatología y el ateísmo en las espaldas podremos detenernos en la segunda parada y así comprender el potencial subversivo de la teología de la revolución de Thomas Müntzer, quien está situado en los comienzos de la modernidad capitalista y fue capaz de criticar sus teologías políticas de dominación. La última parada es la propuesta blochiana de un *desencantamiento concreto* que asume el umbral de la secularización, pero atendiendo el problema de que no basta con defender un

²⁸¹ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. III, p. 359.

²⁸² Karl Marx, “Cartas de Marx a Ruge (marzo y septiembre de 1843)”, en Rubén Jaramillo (ed.), *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*, p. 91.

ateísmo estático que sea efecto de otro encadenamiento, sino que el propósito de toda utopía, incluyendo la del Reino de Dios, es la liberación del ser humano.

La ateoescatología política de Jesús y el cristianismo primitivo

A diferencia de la *Moirá* griega y los mitos astrales, las religiones basadas en la Biblia son susceptibles de concebir el destino como algo que puede ser transformado. En el judaísmo y en el cristianismo el mundo y el ser humano *todavía-no* han llegado a su realización última, por lo que permanecen en constante movimiento. Los «hilos rojos»²⁸³ de la Biblia siempre involucran una crítica a cualquier metafísica estática, es decir, a cualquier pensamiento o realidad que se pretenda establecer como la única posible.

En el destino griego el actuar humano tiene poca o nula importancia, similar a lo que sucede en la doctrina de la predestinación calvinista²⁸⁴. En contraste, en la Biblia encontramos que el ser humano es capaz de afectar e incluso cambiar el destino:

[...] la *oposición total* a la fe extrabíblica en el destino y el *quietismo* [...] no se encuentra en doctrinas de la impotencia. La oposición aparece primero en la *Biblia misma*, en la relación en que *se encuentran los profetas israelitas con Casandra*, y todo lo demás conexas con ello. La oposición muestra, a la vez, hasta qué punto el espacio abierto que representa el mesianismo modifica el Dios creído, también en relación con lo impuesto por él. Porque lo impuesto por Dios o el destino no se comportan tiránicamente respecto al hombre, como la *Moirá* o también en el mito astral, sino que el destino puede muy bien ser cambiado, dependiendo, como enseña Isaías, de la *moral* humana y de su *decisión*.²⁸⁵

El quietismo de la sacerdotisa Casandra, quien auguraba la inevitable caída de Troya, se contraponen a las reiteradas llamadas de los Profetas de Israel que hacían al pueblo de Dios para que corrigieran su actuar.

El caso paradigmático en este sentido es la historia del profeta Jonás. Este profeta recibió de Dios la instrucción de avisarles a los habitantes de Nínive que su maldad había llegado hasta Él²⁸⁶. Después de tratar de escapar a la tarea que Dios le había designado, y ser

²⁸³ La expresión «hilos rojos» en la Biblia refiere a esos elementos subversivos y *desteocratizadores* que Bloch advierte en la Biblia; son en conjunto esa “Biblia subterránea del «más acá»” que revelan a ambos Testamentos como “la religión de la utopía humana” (Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo...*, p. 76).

²⁸⁴ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. III, p. 404.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 405 [Cursivas en el original].

²⁸⁶ Cuando aparezca el término «Dios» con mayúscula me refiero al Dios del Éxodo; en cambio, cuando aparezca «dios» con minúscula indico un dios-fetiche o ídolo, como la modernidad capitalista.

tragado por un pez, Jonás se dirigió a Nínive, donde anunció que la ciudad se «daría vuelta»²⁸⁷ en cuarenta días. Los ninivitas, incluido su rey, *decidieron* corregir su actuar, creyeron en Dios y organizaron un ayuno. En lugar de ser destruida, la ciudad se dio la vuelta hacia Dios. La *moral* humana había cambiado el rumbo, el destino.

Aquí “el aspecto estático de la *moira*”²⁸⁸ ha estallado gracias a la “absoluta esperanza activadora”²⁸⁹ que propició el anuncio de Jonás. No aconteció lo usual en las tragedias griegas, donde los personajes no pueden huir del destino que les ha sido asignado. Los ninivitas no se quedaron a esperar el destino que aparentemente el profeta les había anunciado, sino que eligieron ir más allá de lo dado, y descubrieron otro sentido de las palabras del profeta. En síntesis, en el pensamiento bíblico el ser humano tiene la facultad de que se incline a uno u otro lado la balanza, nada está decidido de antemano, se le puede «dar vuelta» a las cosas.

Esa diferencia sustancial se relaciona —como dice Bloch en la cita de arriba— con el dios creído. El Dios bíblico no corresponde a ese dios espacial, comprendido como el ser supremo, de los mitos astrales o de la filosofía griega, específicamente de Parménides²⁹⁰. Ese dios desemboca inevitablemente en una superstición de lo dado, un panteísmo de lo estático. Gracias al mesianismo existe, sin embargo, el espacio para la creencia en un dios que no le impone su destino al ser humano, este Dios del éxodo “tiene para sí el tiempo [que] muestra su ser esencialmente como perfección suprema, y es diferente apocalípticamente de toda especie de ser del mundo dado [...] sale quiliásticamente del ser del mundo dado”²⁹¹.

Mientras que el dios de Parménides “«es» presente eterno” y no permite pensar el pasado o el futuro, el Dios del éxodo es un Dios de la *promesa* que abre el presente al futuro²⁹², y posibilita entender la realidad como un proceso que impide conformarse con lo

²⁸⁷ La filósofa Silvana Rabinovich en la sesión del seminario de tesis del 30 de enero del 2020 aclaró que la expresión «darse vuelta», y que aparece en el libro de Jonás, en hebreo tiene dos acepciones: un sentido destructivo o un sentido que refiere a cambiar el rumbo.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 405.

²⁸⁹ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, p. 119.

²⁹⁰ Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, pp. 35-36.

²⁹¹ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. III, p. 407. Unas líneas adelante Bloch continúa su reflexión: “el Dios del éxodo no era pensado en su esencia como *res finita*, como no lo era pensado tampoco el éxodo mismo; es decir, que era la suma de la más alta perfección, pero no de la más alta existencia del ser. Y con ello se hace imposible toda mitología del ser en consideración de lo divino, toda teología como ciencia de lo real. No se hace imposible, sin embargo, lo pensado de lo divino hacia el lado de su esperanza y de un contenido de esperanza no alienado, no separado del cielo” (*Ibidem*).

²⁹² Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, p. 38.

dado, es decir, habría historicado la existencia del pueblo de Israel. La promesa rebasa los hechos históricos, por lo cual obliga a concebirlos como estaciones en el camino al cumplimiento de lo que se espera; por eso las narraciones del Antiguo Testamento pueden definirse como una “historiografía que cree en la promesa”²⁹³.

De acuerdo con Jürgen Moltmann, los orígenes de esta imagen de Dios corresponden a una religión de los nómadas que por su propia naturaleza no puede permanecer estática, sino que implica el constante movimiento²⁹⁴. Ya desde la primera narración de Abraham (Génesis 12) se pone en el centro el nomadismo del patriarca y la respectiva promesa de Dios. Posteriormente, cuando Moisés le pregunta a Dios por su nombre, Él le contesta «*Ehye asher ehye*», «seré el que seré»²⁹⁵.

Un dios dirigido al futuro torna imposible cualquier conciliación con la metafísica estática de los mitos astrales, y de los dominadores egipcios sobre los israelitas, es decir, contradice cualquier superstición de lo dado. Por eso niega el orden divino del faraón e insta a Moisés a “la *rebelión*, la huida de Egipto”²⁹⁶, y los israelitas con Moisés *deciden* hacerle caso. La fe en “lo siempre inacabado del mundo”²⁹⁷, en el futuro que tiene por delante, niega el presente que aparece como concluso.

Esta particular concepción de Dios y el ser humano la heredan Jesús y el cristianismo primitivo. De acuerdo con Bloch, quien insiste en el horizonte judío del fundador del cristianismo, la predicación de Jesús es la que está más cercana del misterio humano. Su movimiento social se posicionó del lado de los oprimidos y la escatología presente en sus palabras significó una crítica a la religión de dominación y al «eón existente»; cuestiones que

²⁹³ *Ibid.*, pp. 138-146.

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 124-133.

²⁹⁵ La referencia del nombre de Yahvé al futuro y el final de los tiempos expresa su carácter mesiánico al dios bíblico. “*Ehye asher ehye*, en cambio, nos muestra, ya el umbral de la aparición de Yahvé, un Dios del final de los tiempos, con el futuro como la naturaleza de su ser” (Ernst Bloch *El principio esperanza*, t. III, p. 353). Sobre el nombre de Dios, Moltmann comenta lo siguiente: “El nombre de Dios es un nombre de promesa, que promete su presente por la vía de situarlo en las promesas y en la llamada” (Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, p. 153). Sobre la relación entre el nombre de Dios y el tiempo, Silvana Rabinovich apunta lo siguiente: “Una cultura surgida en torno a un Libro que narra a un Dios cuyo Nombre —el Tetragrama— se compone del verbo ser (היה) conjugado simultáneamente en pretérito, presente y futuro (יהיה), se encuentra signada por el tiempo. El verbo *ser* en el texto bíblico tiene por función temporalizar y a veces en este contexto se traduce por «devenir» [...] La casi sinonimia bíblica de los inconmensurables —Dios y Tiempo— da origen a una compleja relación del «pueblo del Libro» con la temporalidad” (Silvana Rabinovich, *op. cit.*, pp. 55-56).

²⁹⁶ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. III, p. 349 [Cursivas en el original].

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 402.

lo sitúan más como contraste de y en su tiempo que cualquiera de los otros fundadores religiosos²⁹⁸.

No pretendo exponer toda la lectura innovadora que Bloch hace de Jesús ni desarrollar todas sus consecuencias implícitas²⁹⁹. Por el momento, me limito a sólo bosquejar los elementos acordes con nuestro problema de investigación, a saber, la escatología política de su predicación y las derivaciones explícitamente ateas del cristianismo primitivo.

Sólo desde el judaísmo, con su larga historia de sufrimiento y esperanza, el mesianismo y el apocalipsis pudieron adquirir su concreción en la figura de Jesús³⁰⁰. Él se distingue de la imagen de un héroe legendario o del Mesías esperado, porque su nacimiento en un establo, su timidez, “*la última y oprimente cena, la desesperanza en Getsemaní, el abandono en la cruz y su exclamación*, nada de ello responde a ninguna leyenda del Mesías, ni siquiera a la del Mesías doliente”³⁰¹.

La interpretación blochiana desea devolver “la perspectiva de la rebelión”³⁰² a Jesús, ya que le ha sido arrebatada por la Iglesia. Según los relatos de los Evangelios, existen muchos indicios del cariz político de la misión de Jesús. Por ejemplo, la entrada triunfal en Jerusalén montado en un pollino (Marcos 11:1-11; Mateo 21:1-11; Lucas 19:28-40; Juan 12:12-19), la aceptación del título de rey de los judíos frente a Pilato (Mateo 27, 11-14; Marcos 15:1-5; Lucas 23:1-5; Juan 18:28-37), y el letrero en su cabeza con ese título mientras colgaba de la cruz (Mateo 27:37; Marcos 15:26; Lucas 23:38; Juan 19:19).

El “amor micrológico”³⁰³ de Jesús, dirigido a lo pequeño e insignificante, representó una contradicción con el poder de los señores que sólo les interesa lo grande y fuerte. “Frente

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 303.

²⁹⁹ Ese esfuerzo requiere una investigación y un escrito aparte, puesto que la argumentación blochiana se sitúa muy por delante de los acercamientos simplistas que la filosofía secularista hace sobre la figura de Jesús. Con base en un conocimiento profundo de las discusiones exegéticas y teológicas de la primera mitad del siglo XX acerca del Jesús histórico, Bloch hizo con el fundador del cristianismo algo parecido a lo que posteriormente realizarían con Pablo de Tarso los filósofos que mencionamos en la nota 193. Si la filosofía política contemporánea ha encontrado en las cartas paulinas una discusión sumamente fructífera, ¿por qué no ahondar más en los planteamientos teológico-políticos de Jesús? Bloch arroja algunas claves para entrar en esas discusiones.

³⁰⁰ *Ibid.*, 357.

³⁰¹ *Ibid.*, 379 [Cursivas en el original].

³⁰² Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, p. 146.

³⁰³ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. III p. 383. Bloch comenta el contraste entre la concepción de amor grecolatina y el «micrológico» de Jesús: “El amor en la Antigüedad era *eros* de lo bello, lo esplendente, mientras que el amor cristiano se dirige, en cambio, no sólo a los oprimidos y abandonados, sino en ellos a lo insignificante” (*Ibid.*, p. 381).

al poder de los señores —escribe Bloch—, Jesús es exactamente el signo que contradice, y precisamente este signo fue contradicho, a su vez, por el mundo con la cruz: la cruz es la respuesta del mundo al amor cristiano, al amor por los últimos que serán los primeros, por los menospreciados en los que la verdadera luz se concentra”³⁰⁴.

El fundador del cristianismo no sólo predicó una “fraternidad escatológica” con su respectiva “utopía de un hombre posible”³⁰⁵, sino que con sus seguidores trató de *encarnarlas*. Esa utopía escatológica significó una crítica a las autoridades judías y romanas; puso en cuestión el poder y el dios de los señores. Ese es el motivo por el que recibió por parte de los romanos el castigo de los rebeldes políticos: la cruz.

En el caso de los judíos, de acuerdo con Bloch, el problema no radicó en que Jesús se hubiera declarado Mesías; otros ya lo habían hecho y nunca se movilizaron como lo hicieron contra ese profeta de Nazaret. La blasfemia consistió, más bien, en proclamar una catástrofe natural que implicaría incluso la destrucción de Jerusalén y el Templo³⁰⁶. Ya que por su «escatología política» lo terminaron crucificando, ciertamente ella es el elemento mejor atestiguado de su predicación³⁰⁷, y el más desconcertante para los judíos y romanos de su tiempo.

En plena sintonía con el mesianismo judío (recuérdese la doble caracterización de Scholem sobre el mesianismo judío), la utopía del hombre posible y la fraternidad escatológica tienen su revés en la destrucción del mundo existente, del eón presente. Por ello, para Bloch en ningún momento Jesús pudo ser un pacifista. Tenía una ira dirigida contra los enemigos de quienes amaba y su mundo de opresión: “No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada” (Mateo 10, 34). Esa espada, sin embargo, no se limitaba a un combate por el mundo presente o a la restauración del reinado de David; eso lo distanciaba de cualquier otro mesías que hubiera surgido. A Jesús lo animaba un «nuevo éxodo» que requería el derrumbamiento del eón existente:

Las partículas y semillas de los nuevos tiempos contradicen los viejos tiempos de Herodes y de Roma, contradicen el poder de toda la creación dada. [...] Lo que Jesús se proponía en último término no era la restauración de la magnificencia de David, ni siquiera una revolución

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 382.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 380.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 384. Según Bloch, Caifás —el sumo sacerdote judío que conspiró contra Jesús para ser aprehendido por los romanos— “entendió exactamente a Jesús al entenderlo escatológicamente”.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 383.

nacional en el estrecho escenario a su disposición. Lo que sí estaba por venir era el derrumbamiento del mundo entero [...] ³⁰⁸.

La realización del Reino de Dios ³⁰⁹, la fraternidad escatológica, requiere la devastación, la catástrofe del mundo existente ³¹⁰; así lo expresó Jesús: “He venido a arrojar un fuego sobre la tierra, ¡y cuánto desearía que ya hubiera prendido!” (Lucas 12:49). En resumen, la vida y obra de Jesús apuntaban a la creación de “un nuevo cielo, una nueva tierra para los vivos” ³¹¹.

Ahora, siguiendo al teólogo Albert Schweitzer, Bloch sostiene que “Jesús ha introducido la ética (como penitencia, preparación para el Reino) en la escatología, no la escatología en la ética” ³¹². El gesto de signo contrario a lo que Jesús hizo es el que la modernidad capitalista efectuó en su esfuerzo por no situarse en un plano fuera de la historia. El caso paradigmático en este sentido es para Moltmann —siguiendo a Jacob Taubes y Hans

³⁰⁸ EPE, p. 383. En *Ateísmo en el cristianismo* Bloch aclara por qué Jesús no se parece al Mesías davídico: “Jesús, por el contrario, no era lo suficientemente pacífico para al menos poder ser tenido en cuenta como Mesías, su Reino del Hijo del hombre se situaba más bien demasiado lejos de aquel Yahvé de los señores que constantemente intervenía y legitimaba, el Yahvé que *no* había sacado de Egipto. El Hijo del hombre-Mesías no se mostraba tampoco como combativo sostenedor o como romántico restaurador de un mero reino de David, con su Dios de los señores. No, él se situaba totalmente como nuevo éxodo, es decir, un éxodo escatológico-trastornador de principio a fin: *en Dios en cuanto hombre*” (Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, p. 157 [Cursivas en el original]).

³⁰⁹ Sobre lo que implica el concepto de *basileia* o Reino de Dios, y cómo la vida-obra de Jesús tiene que comprenderse desde él, resulta pertinente la siguiente explicación del filósofo y teólogo español Xabier Pikaza: “Podemos decir, en resumen, que el Reino es la misma presencia de Dios, el don de su vida y su gracia, tal como viene a expresarse en el mensaje y gesto de Jesús a favor de los marginados de su pueblo. El judaísmo sabe que Dios es rey, pero Jesús insiste en que su Reino viene, ya ha llegado, y se despliega de manera poderosa a través de su mensaje y de su vida. Dios actúa como Rey invirtiendo con su más alto poder de gratuidad creadora, los poderes de violencia animalesca que dominan nuestra historia, como había señalado Dn 7, 1-8. Sin esta inversión del poder carece de sentido el Evangelio o se convierte en vulgar palabrería. Antes triunfaban los fuertes, como si Dios fuera Diablo de violencia, sacralización del dominio biológico, social o militar; ahora, como dice el Sermón de la Montaña (Lc 6, 20-45), Dios actúa y triunfa (es Rey) por la debilidad del mundo, ofreciendo vida a los pobres y expulsados del sistema. Esta es la prueba del Reino que ofrece Jesús: la salvación de los marginados, la gratuidad y comunión interhumana. A partir de aquí se entiende el resto de la vida de Jesús (parábolas y milagros, muerte y resurrección)” (Xabier Pikaza, *Diccionario de la Biblia. Historia y palabra*, pp. 878-879).

³¹⁰ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, p. 146. Otros levantamientos contra el Imperio Romano se habían situado en el plano de la oposición política dentro del mundo existente. En el caso de Jesús, la violencia directa no tenía sentido alguno, puesto que la catástrofe se transfirió a la naturaleza, es decir, se volvió de carácter cósmico: “la revolución de la violencia, que levanta a los humildes, que humilla a los poderosos, es enteramente transferida por el *apocalíptico* Jesús a la *naturaleza*, la cual viene así a ser como la representante de una revuelta de los hombres mismos, y esto mediante el arma suprema de la catástrofe cósmica” (*Ibid.*, p. 155 [Cursivas en el original]).

³¹¹ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. III, p. 383.

³¹² Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, p. 150. Si bien señala que Schweitzer no advirtió la veta política de la escatología de Jesús, lo salva de la crítica que hace contra aquellos ilustrados y teólogos que eliminaron la escatología del pensamiento de Jesús: “Primeramente, fueron los ilustrados, luego, menos inocentemente, los teólogos liberales-antisemitas han apartado de este modo a Jesús del sueño mesiánico de carácter judío, esto es, de la *escatología política*” [Cursivas mías].

Urs von Balthasar— la “escatología trascendental” de Kant. Éste, en plena coherencia con su crítica a la metafísica teológica, rechazó la escatología cosmológica e histórico-salvífica del siglo XVIII, en tanto que no se puede tener un saber de las cosas últimas. El único horizonte donde adquieren inteligibilidad es en el de la razón práctica, es decir, la escatología se reduce a la ética.

El problema de esta reducción es que, por un lado, impide que las categorías escatológicas (esperanza, utopía, mesianismo) sirvan para comprender el proceso histórico del mundo; el mundo debe limitarse a la *res gestae* de la naturaleza. Por el otro, lleva a cabo una interiorización de la escatología, ya que ésta no puede afectar el mundo de la causalidad³¹³.

En contraste, Bloch insiste que la escatología de Jesús posibilita el horizonte ético. Desde este horizonte, el Sermón de la Montaña, entendido como “la moral del acabamiento del mundo”³¹⁴ (en tanto que las bienaventuranzas de la no-violencia [Mateo 5:38-48] no tienen sentido en un eón que está por estallar), tiene la función de *preparación* para el reino, porque es irreconciliable con “el curso continuo de la historia, en la sociedad secular”³¹⁵, supone una ruptura con ésta.

La *preparación* del Reino no es un asunto secundario. En Lucas 17:21 Jesús les dice a sus seguidores: “el Reino de Dios ya está entre vosotros”. Esto significa que el mundo ha entrado en el tiempo del *kairos*, entendido como “el tiempo que se ha cumplido, es decir, el tiempo mediado por y a través de la historia”³¹⁶, en cual el eón antiguo entra en un espacio

³¹³ Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, pp. 57-60.

³¹⁴ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. III, p. 385. Unas líneas antes dice que “Jesús es, en efecto, *escatología de abajo a arriba*, y lo mismo que su amor, tampoco su moral puede entenderse de otra manera que en relación con el reino” (*Ibid.*, p. 384 [Cursivas en el original]).

³¹⁵ *Ibid.*, p. 384. Sobre la imposible armonía entre las palabras de Jesús con la sociedad de su tiempo e incluso las actuales, Bloch comenta lo siguiente: “[...] ninguna expresión de Jesús se acomoda ideológicamente a nuestras sociedades actuales, y todavía menos el Sermón de la Montaña; todo está encaminado a la expectativa del fin de los tiempos, más aún: a su preparación. Sus indicaciones morales no son comprensibles sin las apocalípticas”. (Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, p. 147). Dicho esto, el controversial pasaje sobre el pago de impuestos al César (Mateo 22: 15-22), en el que Jesús les contesta a los herodianos “pues lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios, a Dios”, adquiere su matiz correcto desde la escatología de Jesús. “El desinterés —escribe Bloch— de aquel diálogo sobre el impuesto es ante todo verdaderamente escatológico: pues solo porque el Reino está próximo es por lo que el César es aquí indiferente” (*Ibid.*, p. 155). También la oración del «Padre nuestro» tiene su marca escatológica. Cuando se habla de la tentación (*peirasmós*), de acuerdo con Bloch, el término griego refiere a las “tribulaciones, apuros escatológicos, persecución por parte del Anticristo al final de los tiempos. Esta persecución debe finalizar, el cáliz debe pasar, debe nacer el nuevo eón, sin que su irrupción permita ningún tiempo, ningún largo tiempo para una contrarrevolución” (*Ibid.*, p. 150).

³¹⁶ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. III, p. 385.

de indiferenciación con el eón venidero. El segundo comienza a trastocar el mundo dado del primero, el estatismo que asegura el dominio de los señores sobre los oprimidos, aunque sin destruirlo por completo.

Esto se comprende si recordamos las primeras palabras de Jesús al comienzo de su ministerio: “el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios ha llegado; convertíos y creed en la Buena Nueva” (Marcos 1:15), y que haya mandado a sus discípulos a distintas ciudades a proclamar que el final de los tiempos y el Reino de los Cielos se encontraban próximos. Cuando la historia ha ingresado en el «tiempo del cumplimiento», sólo quedan dos opciones: seguir a Jesús, es decir, buscar la realización de los dictados de la moral del acabamiento del mundo, o defender el eón existente, con sus respectivos señores.

La fe en lo inacabado del mundo, que al comienzo habíamos dicho que era característica de la Biblia, en boca de Jesús es “una fe en el *kairos*”.³¹⁷ Los cristianos, los elegidos, son aquellos que comparten esa misma fe en el *kairos*, es decir, que se *preparan* para “una *súbita* y total irrupción transformadora”³¹⁸ y, por consecuencia, rechazan el orden existente.

Que la irrupción del Reino *todavía-no* haya acontecido por completo no significa que las exigencias del Sermón de la Montaña permanezcan en su imposibilidad de realización en el presente mundo. En el tiempo *kairotico* “el Reino germinativo en este mundo no impide que sea ya una obra resumida del otro mundo”. El amor hacia los oprimidos, por tanto, no sólo es realizable, sino que al igual que el “comunismo del amor” del cristianismo primitivo, atestiguado en Hechos 4:32, son las condiciones y lugares para la realización del Reino³¹⁹. El «Hijo del Hombre»³²⁰ ha introducido una “tensión escatológica”³²¹, en la cual todo acto del cristiano se dirige a la *preparación* de la destrucción de este eón y el surgimiento de uno nuevo.

Esa tensión escatológica sería vivida con intensidad por los seguidores de Jesús. “*La fe cristiana —señala Bloch— vive como ninguna otra la realidad histórica de su fundador, es*

³¹⁷ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, p. 155.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 153 [Cursivas en el original].

³¹⁹ *Ibid.*, p. 60.

³²⁰ Sobre las múltiples implicaciones escatológicas del título «Hijo del Hombre»: Cfr. Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, pp. 164-187.

³²¹ *Ibid.*, p. 154.

en lo esencial seguimiento de un modo de vida, no de la imagen de su culto y de su gnosis”³²². Ese modo de vida exhibiría el otro elemento que llama la atención de Bloch: el ateísmo, el cual queda constatado desde sus comienzos. Incluso podríamos decir que es el motivo por el cual fueron perseguidos pronto los cristianos (ya en el 42 d. C. Herodes Agripa ordenó la ejecución de Santiago Zebedeo, uno de los seguidores más cercanos de Jesús)³²³.

Los autores romanos, desde una época muy temprana, advirtieron las tensiones que mantenía el cristianismo con la cultura oficial, como lo describe Tácito en el siglo II, cuando narra cómo Nerón trató de culpar a los cristianos por el incendio de Roma en el 64 d.C. y después los persiguió³²⁴. Plinio «el joven», quien en el 110 d.C. fue legado imperial en la zona de la actual Turquía, consideraba que el simple hecho de declararse cristiano era motivo suficiente para ser ejecutado³²⁵.

También Luciano de Samosata en el siglo II decía de los cristianos que “su fundador les convenció de que todos eran hermanos. Y así, desde el primer momento en que incurren en este delito reniegan de los dioses griegos y adoran en cambio a aquel filósofo crucificado y viven según sus preceptos”³²⁶. De igual manera, Celso, otro escritor pagano del siglo II, ante la conversión al cristianismo de personas provenientes de las élites culturales, “se quejaba de la negativa de los cristianos a honrar a los dioses tradicionales”³²⁷.

La hostilidad que las autoridades romanos mostraron hacia los cristianos resultó una excepción, ya que usualmente los nuevos cultos se agregaban al extenso catálogo de dioses que existían en el mundo romano. Como dice el historiador Larry W. Hurtado, “la actitud para con esta gran diversidad de deidades era la de «tolerancia absoluta, tanto en el cielo como en la tierra»”³²⁸. Si había semejante tolerancia hacia cualquier «religión» entre los romanos, ¿por qué el Imperio Romano persiguió empecinadamente al cristianismo?

La religión en la Antigüedad tenía un contenido mucho más profundo que en los tiempos modernos, en los cuales se le entiende simplistamente como un sistema de creencias y ritos³²⁹. En la Antigüedad la religión consistía en un *modo de vida* (los judíos son un caso

³²² Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. III, p. 380 [Cursivas en el original].

³²³ Larry W. Hurtado, *Destructor de los dioses. El cristianismo primitivo en el mundo antiguo*, pp. 15-16.

³²⁴ *Ibid.*, p. 39.

³²⁵ *Ibid.*, pp. 41-42.

³²⁶ Luciano de Samosata en *Ibid.*, p. 51.

³²⁷ *Ibid.*, p. 54.

³²⁸ *Ibid.*, p. 72.

³²⁹ *Ibid.*, p. 66.

paradigmático en este sentido), por lo cual cualquier transformación en ese plano implicaba más que sólo un cambio de ideas. En el caso del mundo romano la adoración a los dioses suponía la promoción de una unidad política, económica y social³³⁰.

El cristianismo es verdad que se caracterizó en los primeros siglos por una pluralidad, sin embargo, existieron algunos elementos comunes. Compartían las mismas prácticas rituales (el bautismo, la «cena del Señor» y la oración)³³¹, el monoteísmo³³², la devoción a Jesús³³³ y el abandono del culto a cualquier otra deidad³³⁴. Lo último inevitablemente generó la transformación del modo de vida de todos aquellos que se convertían a la nueva religión³³⁵, lo que a su vez propició que los que les rodearan se escandalizaran³³⁶.

Si bien los judíos también manifestaban un rechazo a los dioses paganos, no existen indicios de que tuvieran interés en que quienes no eran judíos dejaran a sus dioses³³⁷. Caso contrario es el del cristianismo primitivo, el cual sí se proponía anexar a los gentiles al cristianismo³³⁸. La inaudita y acelerada expansión del cristianismo, de acuerdo con Hurtado,

³³⁰ *Ibid.*, p. 70.

³³¹ *Ibid.*, p. 134.

³³² “Los cristianos postulaban una deidad totalmente trascendente que en absoluto podía compararse con los muchos dioses tradicionales y que no podía comprenderse por completo, por lo inmenso que era este Dios. Sin embargo, y con idéntico énfasis, los cristianos que mantenían que esta deidad, y no un ser subordinado, era el único creador de todo y que quería relacionarse con el mundo y con la humanidad en su amor redentor, de tal modo que hasta la persona más humilde podía ser objeto de ese amor y ser adoptaba en una relación filial con este Dios” (*Ibid.*, p. 100).

³³³ El cristianismo, que surgió como un movimiento al interior del judaísmo, mantenía una actitud exclusivista en relación con los dioses paganos y se restringía a adorar únicamente al dios judío. Sin embargo, a Jesús se le otorgó un puesto en la fe y las prácticas del culto que no tiene parangón en la tradición judía. Se constituyó “un peculiar patrón de devoción «diádico», en el cual Jesús quedaba vinculado de una manera singular con Dios, al que a veces en el discurso cristiano primitivo se llamaba «el Padre» [...] los creyentes judíos en Jesús, tales como Pablo, sin duda han sentido que el evangelio anunciaba una nueva acción decisiva de Dios que había convertido a Jesús en aquel al que todos, judíos y no judíos, tenían que «invocar» y reconocer como Señor. Es decir, los judíos que desearan ser fieles al Dios de sus antepasados debían reconocer ahora a Jesús; de lo contrario, desobedecerían a su propio Dios” (*Ibid.*, pp. 104, 107). Por supuesto que esta característica distintiva del cristianismo ha sido difícil de comprender y hasta el día de hoy sigue siendo estudiada por los historiadores de la religión.

³³⁴ *Ibid.*, p. 61.

³³⁵ Sobre la singularidad del cristianismo en relación con el resto de las «religiones», Hurtado destaca que “el cristianismo primitivo carecía de elementos que formaban parte de la «religión» para la mayor parte de los contemporáneos: no tenían altar, ni imagen de culto, ni sacerdocio, ni sacrificios ni templos.” (*Ibid.*, p. 70).

³³⁶ *Ibid.*, p. 82.

³³⁷ El caso de los judíos se percibía como una diferencia étnica: “a los ojos de los antiguos paganos, el rechazo a los judíos de rendir culto a los dioses, aunque a menudo se veía como algo extraño y reprochable, era considerado un caso, bastante peculiar, de singularidad nacional” (*Ibid.*, p. 81). Por otro lado, Hurtado establece la diferencia entre los gentiles conversos de los prosélitos judíos en el hecho de que los primeros “no cambiaban su identidad étnica. No dejaban de ser lo que eran en cuanto a su identidad y responsabilidad familiares, civiles y étnicas, excepto en lo tocante a sus compromisos religiosos” (*Ibid.*, p. 84).

³³⁸ *Ibid.*, p. 45.

“estaba teniendo un efecto notoriamente negativo en las instituciones dedicadas a las deidades tradicionales y en la actividad económica vinculada a ellas”³³⁹. Ya que los cristianos se negaban a rendir culto a los dioses romanos y, por consecuencia, dejaban de asistir a sus templos y ofrecerles sacrificios, repercutían en el orden económico que eran los templos (con sus donaciones, comercio de objetos que se entregaban en agradecimiento a los dioses, y venta de los animales que se ofrecían en sacrificios)³⁴⁰.

Con su expansión el cristianismo estaba poniendo en cuestión la unidad política, económica y social del Imperio Romano. El *ateísmo* de los cristianos se dirigía contra todo el orden sacro que representaba el Imperio y su respectiva constelación de «ídolos»:

Esta negativa a venerar a los numerosos dioses que se pedía a los primeros cristianos habría incluido el rechazo a rendir culto a las divinidades domésticas, a las deidades protectoras de la ciudad, a los dioses tradicionales de las distintas ciudades y pueblos del mundo romano e incluso a las deidades que representaban al mismo Imperio, como la diosa Roma³⁴¹, y que conferían legitimidad al gobierno romano. De hecho se esperaba que los cristianos trataran a todos los dioses del mundo romano como «ídolos».³⁴²

También existía el culto al emperador, una actividad religiosa que trascendía lo étnico y lo local, el cual entrañaba una postura política, ya que ofrecer un sacrificio en su nombre significaba definirse en relación con él³⁴³.

Pues bien, a la adoración de todos esos dioses el cristianismo primitivo los percibió como idolatría. Ya Pablo de Tarso en sus cartas reiteradamente oponía la devoción al único Dios y la veneración a los dioses romanos. En su primera carta a los tesalonicenses les dice que los habitantes de Macedonia y de Acaya les tienen admiración por haber dejado a los dioses: “ellos mismos comentan cómo llegamos donde vosotros y cómo os convertisteis a Dios, tras haber abandonado los ídolos, para servir a Dios vivo y verdadero” (1 Tesalonicenses 1: 9). Sin embargo, recordemos que el rechazo de una religión era en el fondo a un modo de vida que abarcaba hasta las comidas, como en el caso de las divinidades

³³⁹ *Ibid.*, p. 43.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

³⁴¹ “Una expresión particularmente novedosa de respuesta religiosa al poder romano fue el establecimiento del culto a la *Dea Roma* (la «diosa Roma») como una nueva deidad en diversos lugares de oriente, como Esmirna, Delos y Mileto, algo que se remonta al menos a comienzos del siglo II a.C. «Roma» parece haber sido la personificación de la Roma deificada, y rápidamente proliferaron las estatuas y los templos dedicados a ella” (*Ibid.*, p. 118).

³⁴² *Ibid.*, p. 77.

³⁴³ *Ibid.*, pp. 119-120.

domésticas. Por eso Pablo les dice a los habitantes de Corinto que no se preocuparan “acerca de comer carne sacrificada a los ídolos, ya sabemos que los ídolos que vemos no significan nada, pues no hay más que un único Dios” (1 Corintios 8: 4).

Si el rechazo a participar en el culto de una divinidad implicaba negar la realidad de ese dios, entonces —como se percibe en las palabras de Pablo— el cristianismo estaba negando la legitimidad del propio Imperio romano³⁴⁴. Por tanto, negarse a honrar a la diosa Roma o al emperador se consideró como una acción subversiva³⁴⁵. No resulta extraño, en consecuencia, que la jurisprudencia romana tuviera que adaptarse a este nuevo peligro, por lo que obligaban a que los cristianos probaran “su inocencia venerando a los dioses y la imagen del emperador y maldiciendo a Cristo”³⁴⁶.

El relato de Policarpo de Esmirna ilustra claramente cómo “la actitud exclusivista del cristianismo primitivo”³⁴⁷ se percibía como un *ateísmo* peligroso³⁴⁸. En este sentido, previamente había escrito Pablo a los corintios: “aunque la gente les dé el nombre de dioses, bien en el cielo bien en la tierra —de forma que hay multitud de dioses y de señores—, para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual existimos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien existen todas las cosas, y nosotros por él” (1 Corintios 8: 5-6). Así que todos los dioses, celestiales y terrestres, debían ser negados por los primeros cristianos, ya que los consideraban ídolos, fetiches³⁴⁹.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 74.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 83.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 46.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 86.

³⁴⁸ En el año 155 Policarpo, obispo de Esmirna, fue apresado y llevado al estadio por las autoridades romanas para que se retractara públicamente de su fe en Cristo o, en caso de negarse a hacerlo, sufriera alguno de los castigos por impiedad. Previamente quienes lo habían recibido después de su arresto le decían “¿Qué mal hay en decir César es Señor, y en ofrecerle incienso [...] y con ello salvarte?”, pero él ignoró semejante sugerencia. Después el magistrado ante el que fue presentado otra vez lo invitó a renegar de Cristo, sin embargo, nuevamente el obispo se mantuvo firme. El procónsul mandó a su heraldo a decirle a la multitud en el estadio que Policarpo había confesado que era cristiano. Los asistentes gritaron “éste es el maestro de Asia, el padre de los cristianos, el que derriba nuestros dioses y enseña a muchos a no sacrificar ni adorar”. Finalmente, el mártir sufrió su destino en la hoguera, aunque sin haberse retractado de adorar al único Dios y rechazar al resto de los dioses. El martirio de Policarpo es recordado por sus fuertes convicciones, como lo podemos leer en las siguientes palabras: “Pero cuando el magistrado insistió y le dijo: «Jura, y te soltaré; insulta a Cristo», Policarpo dijo: «Durante ochenta y seis años he sido su siervo, y no me ha hecho mal alguno. ¿Cómo puedo ahora blasfemar de mi Rey que me ha salvado?» (*Epístola de la iglesia de Esmirna a la de Filomelio (Martirio de Policarpo)*) [En línea: <<http://escrituras.tripod.com/>>] Consultado el 30/12/2019).

³⁴⁹ En Hechos 19:26 se menciona que “Pablo ha persuadido a mucha gente a cambiar la idea, diciendo que *las imágenes fabricadas por los hombres no son dioses*” [Cursivas mías].

Lo que se desprende de este recorrido por el cristianismo primitivo es que el cristianismo, que surgió como una «mutación» dentro del judaísmo³⁵⁰, se constituyó como “una identidad religiosa exclusiva”³⁵¹ que se mostró subversiva al negar la realidad teológico-política del Imperio Romano.

Pero, ¿por qué alguien se arriesgaría a la persecución y el acoso social que suponía convertirse en cristiano? Hurtado deja abierta la pregunta³⁵², pero después del recorrido que hemos hecho por las ideas de Jesús y del cristianismo primitivo, considero que ese elemento es la escatología política de Jesús, la cual el cristianismo primitivo seguía reivindicando. Si los cristianos están a la espera de la irrupción del Reino, la actitud consecuente es *prepararse* para ese suceso. Para el “proyecto social”³⁵³ que trastocó el orden divino de las estructuras políticas del Imperio Romano no era importante lo que pudieran hacer sus soldados. La tensión escatológica que suponía el tiempo *kairotico* llevó a pensar a los cristianos que la persecución acabaría y se establecería ese Reino de Dios que su fundador había anunciado.

Desde Jesús hasta la actualidad, pasando por su etapa primitiva y algunas vertientes heréticas del cristianismo medieval, el cristianismo representó una religión atea de los dioses que niegan al ser humano y que crean la ilusión de que su realidad estática es la única posible. Pero también en el contenido de la idea del Reino de Dios esa negación se ha acompañado de la afirmación del aprender a andar erguido del ser humano. Esa diada destructiva de dioses opresores y afirmativa de la utopía del hombre posible, le interesó a Bloch al punto de declarar en sus últimos días que las raíces de su pensamiento eran cristianas³⁵⁴.

La idea del reino de Dios, entendido como nuevo cielo y nueva tierra, anunciada por Jesús, remite precisamente al *humanum* secreto en lo numinoso que habíamos comentado en el primer capítulo, a propósito de que —en diálogo con Karl Barth y Rudolf Otto— Bloch decía que en el *Deus absconditus* está inscrito el problema del misterio del *Homo absconditus*.

³⁵⁰ Larry W. Hurtado, *op. cit.*, p. 103.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 131

³⁵² *Ibid.*, p. 59.

³⁵³ *Ibid.*, p. 261.

³⁵⁴ Ivan Boldyrev, *Ernst Bloch and His Contemporaries*, p. 106.

La característica distintiva del reino de Dios, y que de hecho lo diferencia de las utopías sociales³⁵⁵, es su “salto que plantea la intención explosiva de renacimiento y transfiguración”, es decir, su escatología política y la utopía del hombre posible en ella contenida. Pero ese salto del Reino también encierra la mayor paradoja de la esfera religiosa: “*un ateísmo al fin inteligido*”³⁵⁶.

Sin embargo, recordemos que la crítica de la religión de Bloch, siguiendo la de Feuerbach y Marx, no entiende el ateísmo simplistamente como una negación vacía de la superstición, sino que su revés es la afirmación del ser humano. De tal manera que escribe Bloch que el Reino de Dios conserva “el supremo problema utópico”, otrora latente en el término «Dios». El problema de Dios, como lo «completamente otro», se retrotrae a la antropología y se torna en una teología escatológica de la comunidad: “Dios se convierte en el reino de Dios y el reino de Dios no contiene ya a Dios, es decir, esta heteronomía religiosa y su hipóstasis cosificada se disuelven totalmente en la teología de la comunidad, pero como una teología que *ha traspuesto ella misma el umbral de la criatura anterior, de su antropología y sociología*”³⁵⁷.

En el cristianismo, por consiguiente, se encuentra ese «completamente otro» antropológico-escatológico. En el Reino de ~~Dios~~³⁵⁸, gracias a su ateísmo implícito, el mesianismo ha encontrado su mejor lugar³⁵⁹, por lo cual aquí la esencia de la religión ha emergido con claridad. Según Bloch, esto quiere decir que “*la transformación antropomórfica* (constitución del reino), no es ya en absoluto «otro», sino lo «propio» que se anhelaba”³⁶⁰, y que aún permanece desconocido. El *humanum* misterioso, después de la

³⁵⁵ Las utopías sociales son analizadas detenidamente por en Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. II, pp. 31-201.

³⁵⁶ *Ibid.*, t. III, p. 310 [Cursivas en el original]. Nuevamente Bloch insiste en el ateísmo que presupone la idea del Reino de Dios: “[...] incluso en forma secularizada, y más aún, sobre todo en forma utópico-total el reino *subsiste como espacio fronterizo mesiánico también sin ningún teísmo*; más aún, y como nos lo ha mostrado desde Prometeo hasta la fe en un Mesías toda «antropologización del cielo», el reino sólo *subsiste en absoluto sin teísmo*” (*Ibid.*, p. 311 [Cursivas en el original]).

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 307 [Cursivas en el original].

³⁵⁸ La expresión «Reino de ~~Dios~~», con el «Dios» tachado, considero que expresa con precisión el deseo de Bloch de conservar la cuestión utópica contenida en la idea de Dios, sólo que recuperándola en la inmanencia del ser humano, es decir, de «trascender sin Trascendencia». Para Bloch hay que conservar la *herencia* de la religión en una religión sin Dios inscrita en la comunidad política, y su horizonte escatológico correspondiente sería un Reino de ~~Dios~~ (El tache a la palabra Dios nos fue sugerido por el gesto que hace Giorgio Agamben, aunque en un sentido completamente distinto, con la expresión «fuerza de ~~ley~~» en *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*, pp. 71-84).

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 312.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 315 [Cursivas en el original].

negación del dios hipostasiado, ha sido incorporado por el nuevo ser supremo: el ser humano mismo. Ya no depende de una entidad superior, sino que adquiere una *conciencia anticipatoria* de aquellos contenidos que en la historia *pueden* ser realizados. Desde este horizonte se comprende la formulación blochiana de que “*sólo un ateo puede ser un buen cristiano, pero ciertamente también: sólo un cristiano puede ser un buen ateo*”³⁶¹.

Sólo que el ateísmo del cristianismo, como hemos visto, es indisociable de la escatología política de Jesús. La constelación de la esperanza, la utopía y el mesianismo, que yace en el núcleo de la filosofía blochiana, encuentra su correlato religioso en el cristianismo: “Y si es verdad la frase de que donde hay esperanza hay también religión, entonces el cristianismo con su enérgico punto de arranque y su rica historia heterodoxa nos aparece como si aquí, por fin, hubiera surgido a luz la esencia de la religión: *no un mito estático, y en consecuencia apologetico, sino un mesianismo humano escatológico y, a la vez, explosivo*”³⁶². La *ateoescatología política*³⁶³ de Jesús y el cristianismo primitivo dinamita dioses celestes, pero de igual manera los terrenales.

La teología de la revolución de Thomas Müntzer como crítica al anticristo moderno

En la misma constelación mesiánica de Jesús encontramos las ideas de otro *vencido* de la historia; en este caso de la historia de la Reforma. Como dice Bloch, “este impulso de Cristo, muy poco paralizante, no es un factor secundario de la inspiración de la guerra de los campesinos, no sin razón una guerra de carácter práctico-quiliástico”³⁶⁴. El «teólogo de la revolución», Thomas Müntzer, como hemos comentado en el capítulo anterior, sufrió la

³⁶¹ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo...*, p. 19 [Cursivas en el original].

³⁶² Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. III, p. 303 [Cursivas en el original].

³⁶³ Bloch en ningún momento habla de una «ateoescatología política», pero considero que hacerlo, por un lado, permite referirse a que la escatología es lo que permite ser *ateos* de la facticidad divinizada; por el otro, posibilita hacer una distinción que Bloch no tuvo presente en su filosofía. Si bien es cierto que la escatología al parecer es el elemento central del mesianismo o, por lo menos, así lo es en el caso de Jesús, habría que distinguir entre distintos tipos de escatología. Por ejemplo, Günther Anders planteaba una escatología sin la idea del Reino por venir y por eso hablaba de Tiempo del Fin (*Endzeit*) y Fin de los Tiempos (*Zeitenende*) (El trabajo de Gabriela Macedo sobre Anders me permitió advertir que en Anders existe una escatología sin esperanza). También se pueden mencionar las reflexiones que Agamben ha hecho sobre la “escatología blanca” en la modernidad capitalista (Cfr. Giorgio Agamben, “El capitalismo como religión”, *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*, pp. 103-120), o los distintos tipos de escatología que se observa en Thomas Hobbes (Cfr. Giorgio Agamben, “Leviatán y Behemoth”, *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, pp. 35-78), Carl Schmitt o Erik Peterson (Cfr. Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo Sacer, II*, 2, pp. 13-40).

³⁶⁴ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, p. 152.

derrota frente a Lutero, el teólogo de la justificación de la idolatría del estado. La derrota, sin embargo, aún resultó más profunda, porque las teologías políticas en disputa eran expresión respectivamente del movimiento de los campesinos y de la «ideología principesca»³⁶⁵, como la denomina Bloch.

He dicho que resulta fundamental comprender la divinización de la modernidad capitalista, constatada en la idolatría de estado luterana y en la emancipación del capitalismo como religión. Pues bien, después de haber analizado algunos de los mecanismos a través de los cuales se levantó como un dios, ahora hay que detenernos en uno de sus primeros críticos. Dejemos que Thomas Müntzer regrese “y su hacer aspira a cobrar nueva vida con nosotros”³⁶⁶.

De acuerdo con Lluís Duch, sería hasta después de la Segunda Guerra Mundial que se comenzaría a estudiar su pensamiento, más allá de los prejuicios luteranos con los que cargaba la historiografía protestante³⁶⁷. Con eso de trasfondo, la obra de Bloch dedicada a Thomas Müntzer significó, entonces, uno de los primeros intentos por rescatarlo del *olvido* de la historia³⁶⁸.

³⁶⁵ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 139.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 11. A pesar de que la obra blochiana se compone de múltiples reflexiones sobre la filosofía de la historia, por el momento sólo quiero insistir en que el *Thomas Müntzer*, a decir de Bloch, la tiene como uno de sus dos ejes junto con la filosofía de la religión (*Ibid.*, p. 16). Desde su filosofía, la historia no es únicamente *recuerdo* —recordemos su crítica a la *anamnesis platónica*—, sino que contiene fundamentalmente futuro en ella; por lo cual, a través de lo ya acaecido, se obtiene acceso a lo todavía-no acaecido. El *retorno* de Müntzer tiene que ver con “su plenitud testimonial referida a la revolución y al apocalipsis” (*Ibid.*, p. 17).

³⁶⁷ Lluís Duch, “Introducción. Thomas Müntzer: el hombre y su tiempo”, en Thomas Müntzer, *Tratados y sermones*, pp. 10-11. Duch comenta dos cosas a propósito de la obra de Ernst Bloch. La primera refiere a que la vida y obra de Thomas Müntzer después de la Segunda Guerra Mundial en la DDR se interpretó en clave marxista, siguiendo algunas de las ideas que Friedrich Engels había planteado en 1850 en *La guerra de los campesinos alemanes*; sin embargo, ninguno de esos estudiosos continuó la interpretación blochiana o siquiera polemizó con ella. La segunda cuestión corresponde a cómo su estudio anticipó las discusiones sobre la relación entre la teología y la revolución: “Con la publicación de su libro sobre Müntzer, Bloch quería actualizar la figura del Reformador para los lectores alemanes de los años veinte analizando una temática que, posteriormente recibirá atención preferente: cómo se comportan entre sí teología y revolución” (*Ibid.*, p. 14).

³⁶⁸ A propósito de la Tesis VI «Sobre el concepto de historia» de Walter Benjamin, Reyes Mate comenta que, en contra del historicismo, no se trata de conocer el pasado «como verdaderamente ha sido», puesto que este involucra un “*proyecto de olvido*”, sino que se trata de «encender en lo pasado la chispa de la esperanza», es decir, con base en la *rememoración* (*Eingedenken*) se concibe abierto el pasado, se aprende a percibir los huecos y sueños frustrados en la *historia* (Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, pp. 113-128). Ese comentario es completamente pertinente en relación con la filosofía de la historia de Bloch y en específico con el esfuerzo de *rememorar* a Thomas Müntzer en su obra de 1921.

Siguiendo la pertinente aclaración de Lluís Duch sobre la pluralidad de Reformas protestantes³⁶⁹, podemos decir que a Bloch le interesó la reforma müntzeriana por dos razones: en primer lugar, por su carácter revolucionario, por cómo su teología de la revolución puso en cuestión a la reforma luterana, a la teología política de Lutero; y en segundo lugar, porque el movimiento de los campesinos, con Müntzer a la cabeza, es un *palimpsesto*, en el cual residen escondidos los anhelos de otro mundo³⁷⁰. Nuestra tarea, por tanto, consiste en comprender cómo los sueños de un mundo mejor se relacionan con la crítica a las teologías de la modernidad capitalista.

Detengámonos primero en comprender quién fue ese teólogo de la revolución. Thomas Müntzer nació en Stolberg, Alemania, entre 1470 y 1495 (con mayor probabilidad entre 1485 y 1495), años en los que todo el país atravesaba por distintos conflictos económicos, políticos y religiosos. Cursó estudios universitarios y en 1512/1513 obtuvo el grado de *magister theologiae* en Fráncfort del Oder. En 1514 se ordenó como sacerdote en la diócesis de Halberstadt y se sabe que en 1519 estuvo por segunda vez en su vida en Wittenberg, donde asistió a los cursos de Lutero, Melancton, Agricola y Karlstadt. Ese mismo año se mudó a Jüterbog, una ciudad al noroeste de Alemania, en la cual se involucraría en las polémicas que le acompañarían el resto de su vida, debido a su crítica a la escolástica y su carácter anticlerical³⁷¹.

Posteriormente, hasta mayo de 1520 fue el confesor de un monasterio de monjas cistercienses de Beuditz. Durante esta estancia tuvo la oportunidad de leer a algunos padres de la Iglesia (Tertuliano, Agustín y Eusebio de Cesárea); las actas de los concilios de Constanza y Basilea; estudiar a los reformadores de Wittenberg; y profundizar en la mística alemana, sobre todo en Johannes Tauler y la *Theologia deutsch*³⁷². En junio de 1520, recomendado por Lutero, lo nombraron predicador interino de la iglesia de Santa María de

³⁶⁹ En la nota 32 de su introducción Duch señala lo siguiente: “Hablamos en plural de «Reformas», porque estamos convencidos de que los acontecimientos político-religiosos del siglo XVI no pueden reducirse a un común denominador, sino que los contextos teológicos y políticos en los que tuvieron lugar las diferentes Reformas difieren ampliamente entre sí” (Lluís Duch, *op. cit.*, p. 17).

³⁷⁰ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 18.

³⁷¹ Lluís Duch, *op. cit.*, pp. 20-22.

³⁷² *Ibid.*, pp. 23-24. Sobre la compleja confluencia de tradiciones incluso contradictorias en el pensamiento müntzeriano, Duch comenta que es necesario comprenderlas en su conjunto: “Así, por ejemplo, junto a la apocalíptica medieval deben alinearse la influencia, sin duda notable, de los husitas de Bohemias, aunque sea sólo por reacción, la teología de los doctores de Wittenberg (Lutero, Melancton, Bugenhagen, etc.) y, como ya lo hemos indicado, la herencia de la mística alemana que, a partir del siglo XV, había sido incorporada, al menos en parte, a la *devotio moderna*” (*Ibid.*, pp. 27-28).

Zwickau. En octubre pasó a la iglesia de Santa Catalina, en la que los feligreses en su mayoría eran trabajadores y pequeños artesanos. Ahí también conoció a los «profetas de Zwickau» —Nikolaus Storch, Thomas Drechsel, Markus Stübner—, quienes resultarían decisivos en el desarrollo de su pensamiento³⁷³.

Desde este nuevo contexto intelectual y ante una feligresía con problemas económicos, Müntzer se opuso a la justicia pasiva de la gracia luterana. Como empezó a predicar en contra de los ricos y poderosos en los barrios pobres de Zwickau, se le percibió como un peligro del orden público y el 15 de abril de 1521 fue destituido de su cargo, lo que lo llevó a trasladarse a Bohemia. Aquí redactó su *Manifiesto de Praga* en alemán, checo y latín; escrito en el que se exhibe su interpretación política de la mística³⁷⁴. Ya en ese manifiesto nos dice Bloch con lenguaje marxista que “Müntzer se manifiesta en lo esencial como comunista con conciencia de clase, revolucionario y milenarista”³⁷⁵. Sólo como ejemplo, nótese su crítica a los clérigos y gobernantes injustos: “impíos poderosos e importantes que existen, en todo el mundo, desde los orígenes, y se han convertido en una plaga para el pobre pueblo”³⁷⁶.

Posicionándose como un continuador de Jan Hus, esperaba animar una sublevación, sin embargo, no encontró eco entre los habitantes y tuvo que dejar la ciudad en diciembre³⁷⁷. Después de una serie de viajes por Nordhausen, Halle, Stolberg, Sooden, Sajonia y Turingia, en 1523 fue elegido pastor de la parroquia de Allstedt. En esta ciudad encontró una relativa calma que le permitió tematizar su pensamiento teológico y distanciarse del luterano. Sustituyó la misa latina por una en alemán más pedagógica, lo que propició que los

³⁷³ “Fueron dos los aspectos de la doctrina de los «profetas de Zwickau» que le interesaron especialmente: 1) la acción directa, sin mediaciones jerárquicas, del Espíritu Santo sobre el creyente (el elegido), lo cual significaba dejar en un segundo plano lo que Lutero consideraba como el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, es decir, la *justificación*; 2) la interpretación escatológica y espiritualista del Antiguo y del Nuevo Testamento” (*Ibíd.*, p. 29).

³⁷⁴ La interpretación ético-política de la mística alemana que hizo Müntzer se encuentra en el núcleo de su teología de la revolución. Sobre su importancia Duch dice que “el encuentro con la mística de Tauler produjo una especie de giro copernicano en la mentalidad de Müntzer [...]. A partir de este momento comprendió que el encuentro del alma con Dios implicaba necesariamente el *vaciamiento* (*entwerden*) y el *abandono total* (*Gelassenheit*) del hombre en manos de Dios [...] Müntzer utiliza la terminología de Tauler, aunque la traspone (sobre todo en lo que tiene relación con el vaciamiento) del plano metafísico al ético, con la finalidad de trastocar el orden político-religioso establecido en Occidente” (*Ibíd.*, p. 24).

³⁷⁵ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 28.

³⁷⁶ Thomas Müntzer, “Manifiesto de Praga”, *Tratados y sermones*, p. 84.

³⁷⁷ Lluís Duch, *op. cit.*, pp. 30-32.

campesinos y mineros asistieran en masa a sus predicaciones³⁷⁸. Con plena intención de realizar el programa quiliástico-milenarista de Praga fundó entre 1523 y 1524 la «Liga de los elegidos», “una especie de sociedad secreta, cuyos miembros juraban estar dispuestos a tomar las armas para instaurar, bajo la dirección del Espíritu Santo (y, naturalmente, del mismo Müntzer), el reino milenarista de los justos”³⁷⁹. De igual manera, en Allstedt redactó dos tratados teológicos que son, de acuerdo con Duch, la expresión más acabada de su teología política: a finales de 1523, *De la fe fingida (Von dem gedichteten Glauben)*, y en 1524, *Protesta o saludo... (Protestation oder empietung...)*³⁸⁰.

Pronto su predicación llamó la atención de los duques de Sajonia, quienes decidieron asistir a una de sus famosas predicaciones, el 13 de julio de 1524. Este sermón, en palabras de Duch, “se refiere de manera directa a la cooperación, casi la fusión, que debería existir entre el poder religioso y el poder político. Se trata, por consiguiente, de la exposición más circunstanciada de la «teología política» de Thomas Müntzer”³⁸¹.

El segundo capítulo del libro de Daniel, que inspira la predicación müntzeriana, narra que el rey Nabucodonosor de Babilonia tuvo unos sueños que los hechiceros y astrólogos no le pudieron interpretar. Dada esta situación, el rey se molestó y promulgó un decreto para que se exterminara a todos los sabios de la corte, incluyendo a un israelita, llamado Daniel, y sus amigos, quienes servían en ella. Adelantándose a su muerte, el joven israelita le pidió, primero, a Nabucodonosor tiempo suficiente para descifrar el sueño, y después a Dios que le revelara el significado de la visión del rey. Dios se lo revela y, entonces, Daniel llega con el rey para explicarle el sueño. Éste consiste en que una estatua que tenía la cabeza de oro, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los lomos de bronce, las piernas de hierro, y los pies de hierro y barro, es golpeada por una piedra que se desprendió repentinamente y provocó que se rompiera en pedazos, los cuales a su vez se convirtieron en polvo. Y, por su parte, la piedra se transformó en una gran montaña que abarcó toda la tierra.

³⁷⁸ Sobre la innovación litúrgica müntzeriana y no luterana, Bloch comenta lo siguiente: “introdujo ya en pascuas de 1523, *antes que los demás reformadores*, la celebración de los antiguos oficios divinos enteramente en lengua vernácula, logrando, a despecho del envidioso sabotaje de Lutero, que tal institución se propagase” (Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 32 [Cursivas mías]). Para conocer con más detalle la liturgia müntzeriana: Cfr. Thomas Müntzer, “Ordenación y razón del servicio alemán de Allstedt”, *Tratados y Sermones*, pp. 185-199.

³⁷⁹ Lluís Duch, *op. cit.*, p. 33.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 34.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 35.

La interpretación que Daniel le explica a Nabucodonosor es que él, su reino, representan la cabeza de oro. Y que le sucederán un reino inferior a él, un reino de bronce que dominará toda la tierra, un cuarto reino que, como el hierro, destrozará todo a su paso, y por último un reino que estará dividido, que será a la vez fuerte y frágil. Pero “en tiempos de estos reyes, el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, ni cederá su soberanía a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos, y él subsistirá por siempre, tal y como viste desprenderse del monte, sin intervención alguna, la piedra [...]” (Dn 2: 44-45).

Después de leerles ese capítulo del libro de Daniel a los príncipes de Sajonia, Müntzer diagnostica que la cristiandad se ha endurecido y se encuentra alejada de Dios. Los sirvientes de la Iglesia están corrompidos y sólo se preocupan por “su propio provecho y beneficio”³⁸². Estos impíos han hecho de Jesús “un espantapájaros” que en nada se asemeja con el de los Evangelios³⁸³. En contraste con ese falso dios, Müntzer llama a que todos se conviertan en “verdaderos discípulos de Dios”, guiados por el Espíritu Santo. Se debe ignorar a aquellos que han convertido a Dios en una mercancía y comenzar a tener temor de Él³⁸⁴. Dirigiéndose a los príncipes, les dice que “este tiempo es peligroso y estos días son malos. ¿Por qué? Por la sola y única razón de que la noble fuerza de Dios se halla total y miserablemente deshonrada y profanada. Además, porque los hombres pobres y humildes son extraviados por los escribas de perdición con grandes chácharas”³⁸⁵.

El rey Nabucodonosor tuvo un sueño que los adivinos e intérpretes fueron incapaces de interpretar, ya que se limitaban a decir “lo que los señores escuchaban con agrado, de la misma manera que ahora, en nuestros tiempos, lo hacen los doctores que, en la corte, comen platos delicados y sabrosos”³⁸⁶, refiriéndose a Lutero. Se presentan como maestros de todos, pero niegan la revelación de Dios y la acción directa del Espíritu Santo. “Y, con toda certeza —continúa Müntzer—, *no están seguros de su propia bienaventuranza*, de la que tanta

³⁸² Thomas Müntzer, “Sermón a los príncipes de Sajonia”, *Tratados y sermones*, p. 95.

³⁸³ *Ibid.*, pp. 96-97.

³⁸⁴ *Ibid.*, pp. 98-99

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 100.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 101.

necesidad tienen. Son capaces de decir bellas palabras sobre la fe, y ellos mismos fabrican una *fe ebria* en la pobre y confusa conciencia”³⁸⁷.

La conciencia requiere la revelación de Dios para tener un buen fundamento. La Palabra de Dios³⁸⁸ desciende con “un pánico imponente” y se les insinúa a todos los niños entre los seis o siete años. Los elegidos para Müntzer son, entonces, aquellos que atienden a la Palabra interior de Dios, quienes están abiertos a ella, sin importar que alguien “se haya comido cien mil Biblias”³⁸⁹.

Para llegar a ser sensible a la Palabra de Dios, primero éste libera al ser humano de las voluptuosidades de la carne, puesto que “las preocupaciones de este mundo [...] ahogan todas las acciones que la Palabra de Dios dirige al alma”³⁹⁰. Sólo así el ser humano será capaz de albergar a Dios y el Espíritu Santo en su corazón, lugar donde percibe que la única finalidad de su existencia es “buscar durante toda su vida el testimonio de Dios”³⁹¹, a través de «figuras», parábolas, visiones o sueños. De la misma manera que lo experimentaron los patriarcas, profetas y apóstoles, pese a que Lutero lo rechace.

Posterior a su diagnóstico de la ruina de la Cristiandad y de quiénes son los elegidos, Müntzer introduce el elemento escatológico en su predicación. Les dice a los príncipes que, al igual que en el sueño del rey Nabucodonosor, “el final del quinto imperio del mundo”³⁹² está próximo:

Ved el capítulo segundo de Joel, en donde Dios habla claramente de la renovación del mundo, de la misma manera que lo hace en este texto de Daniel. Para ello, [Dios] quiere prepararlo convenientemente en esos *últimos días*, porque su nombre ha de ser ensalzado de manera

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 102 [Cursivas mías]. *La fe ebria* de la que habla Müntzer coincide con la descripción que, tal y como vimos en el apartado sobre Lutero, Bloch hace de la fe luterana como *fe inactiva*.

³⁸⁸ En el *Manifiesto de Praga* Müntzer ya había expuesto su singular comprensión de lo que significa la «Palabra de Dios». Distingue entre “la verdadera Sagrada Escritura” y “la Escritura exterior”, de la cual la segunda da testimonio de la primera. En otras palabras, “la palabra viva de Dios” habla directamente al corazón de cada persona, sin necesidad de la mediación de un cura o el texto bíblico. (Thomas Müntzer, “Manifiesto de Praga”, *op. cit.*, p. 85).

³⁸⁹ Thomas Müntzer, “Sermón a los príncipes de Sajonia”, pp. 104-105.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 105.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 106.

³⁹² Müntzer identifica cada uno de los imperios de los que habla el libro de Daniel con ciertos imperios de la historia: “Este hecho puede explicarse por mediación de la cabeza de oro [Dn 2, 32-35], que era el imperio de Babilonia; después por el segundo [imperio] que tenía el pecho y los brazos de plata, que era el imperio de medos y persas; el tercer imperio era el de los griegos, que se distinguió por su inteligencia, y se indica por medio del bronce; el cuarto era el imperio romano, que se estableció con el concurso de la espada y ha sido el imperio de la coacción. El quinto es el imperio que tenemos ante nuestros ojos, que es de hierro, y con sumo gusto también desearía ejercer la coacción, pero se halla conjuntado con fango, tal como podemos comprobar con nuestros propios ojos” (*Ibid.*, p. 107).

conveniente [...] el Espíritu de Dios se revela ahora mismo a muchos hombres piadosos elegidos, por lo cual resulta comprensible que sea urgente y necesaria una futura reforma que sea invencible.³⁹³

El Sacro Imperio Romano-Germánico, el quinto imperio, es «el imperio del diablo» que Dios golpeará con la piedra que es el Espíritu Santo, la cual ha sido arrancada de la montaña que representa a Cristo.

Les pide a los gobernantes que aprendan el conocimiento de Dios y no caigan en las seducciones de la «bondad fingida» de Lutero. De lo contrario, como eso implicaría oponerse a la piedra que se ha vuelto grande, el pueblo de Dios, sus elegidos, los terminarían ahuyentando³⁹⁴. El poder de los príncipes existe para la expansión del Evangelio y, en caso de traicionar esta condición, puede ser quitado por el pueblo.

No deben dejarse engañar por aquellos que dicen “que los príncipes son paganos como consecuencia de su cargo, y que deben limitarse a mantener la concordia civil”. A partir de las palabras del apóstol Pablo en Romanos 13:4³⁹⁵, les dice que tienen la obligación de blandir la *espada* únicamente contra aquellos que obstaculizan el Evangelio³⁹⁶. Deben imitar a Cristo en su acto de expulsar a los cambistas del Templo de Jerusalén, ya que sin la *espada*, sin violencia, no es posible eliminar a los impíos de este mundo³⁹⁷. En caso de desobedecer a Dios “les será arrebatada la espada” y su destino será similar al de los curas de Baal frente a Ezequías, Josías, Ciro, Daniel y Elías³⁹⁸.

Continuando con la “*deslegitimación teológica* de su soberanía”³⁹⁹, como Duch la describe, Müntzer sentencia con la siguiente declaración que, a su juicio, no debería escandalizar a ningún cristiano: “[...] *afirmo que debe matarse a los gobernantes impíos* y, más especialmente aún, a los curas y monjes, que tildan de herejía al santo Evangelio y

³⁹³ *Ibid.*, p. 108.

³⁹⁴ *Ibid.*, pp. 110-111.

³⁹⁵ “Piensa que [la autoridad] es un servidor de Dios para tu bien. Pero, si cometes alguna fechoría, tienes razones para temer, pues no en vano lleva espada. *Piensa que es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que hace algo malo*” (Romanos 13:4 [Cursivas mías]).

³⁹⁶ Thomas Müntzer, “Sermón a los príncipes de Sajonia”, *op. cit.*, p. 112.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 115.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 116. Müntzer aquí continúa exponiendo su interpretación del libro de Daniel, en específico desprende consecuencias políticas del siguiente fragmento: “Y la soberanía, el poder y la grandeza de todos los reinos del mundo serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo” (Daniel 7:27).

³⁹⁹ Lluís Duch, *op. cit.*, p. 36 [Cursivas en el original].

pretenden, al propio tiempo, ser los mejores cristianos”⁴⁰⁰. Concluye Müntzer en tono amistoso con los príncipes, diciéndoles que se alegren porque ellos son amigos de Dios⁴⁰¹.

El 24 de julio pronunció otro sermón, basado en el segundo libro de los Reyes, específicamente en los pasajes sobre la reforma del rey Josías. Este sermón se caracterizó por su frenesí en cuanto a que había llegado el momento de “exterminar a los tiranos y establecer el reino milenarista”⁴⁰². La respuesta de Lutero no tardó en llegar con la “Carta a los príncipes de Sajonia sobre el espíritu revoltoso”, en la que acusaba a Müntzer de difundir ideas diabólicas. Conscientes del peligro que representaba Müntzer y de la advertencia de Lutero, los príncipes lo convocaron el 1 de agosto en Weimar, donde reconoció la existencia de la Liga de los Elegidos, aunque defendiéndose en que no había realizado ataques contra los príncipes cristianos. El duque Juan le ordenó que, hasta que su hermano Federico examinara la cuestión, debería restringirse de sus predicaciones. Regresó a Allstedt y huyó en la noche del 7 al 8 de agosto, porque se convenció de que debía radicalizarse el movimiento de elegidos que él encabezaba⁴⁰³.

El 15 de ese mes arribó a Mühlhausen, un centro industrial y comercial, que en aquellos años atravesaba una crisis económica. Un mes antes de su llegada, el monje Heinrich Pfeiffer dirigió un movimiento de los sectores más pobres de la ciudad contra la oligarquía, y habían establecido un nuevo consejo municipal. Müntzer no tardó en unirse al movimiento teológico-político de Pfeiffer, el cual desembocó en una pequeña revuelta en septiembre; sin embargo, sus efectos fueron pocos y tuvieron que huir el 27 de septiembre. Nuevamente la «Reforma popular» había fracasado⁴⁰⁴.

Ambos llegaron a Nuremberg, ciudad que estaba pasando por una reforma luterana con elementos humanistas, donde Müntzer conoció a Hans Denck, quien era uno de los principales anabaptistas del sur de Alemania y reivindicaba un cristianismo adogmático. También tuvo oportunidad ahí de publicar dos tratados: *Defensa bien fundamentada contra la carne sin espíritu y de vida fácil de Wittenberg* y *Manifestación explícita de la falsa fe*. El

⁴⁰⁰ Thomas Müntzer, “Sermón a los príncipes de Sajonia”, *op. cit.*, p. 117 [Cursivas mías].

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 118.

⁴⁰² Lluís Duch, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁰³ *Ibid.*, pp. 37-38.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 38.

carácter polémico de estos escritos generó que Müntzer tuviera que huir de Nuremberg y vagara por Alemania durante ocho semanas⁴⁰⁵.

Retornó a Mühlhausen en febrero de 1525, momento en el cual los campesinos y la pequeña burguesía, encabezados por Pfeiffer, retomaron el gobierno municipal⁴⁰⁶. La guerra de los campesinos se había extendido por toda la religión de Turingia, y encontraba su formulación en los doce artículos de los campesinos, los cuales para Bloch contenían “el elemento esencial originario en sí mismo, a saber: en cuanto cultivo del más antiguo ensueño, en cuanto más amplio estallido de la historia de las herejías, en cuanto éxtasis del caminar erguido y de la impaciente, rebelde y severa voluntad de paraíso”⁴⁰⁷.

A pesar de su esfuerzo por instaurar el Reino de Dios en la tierra, el movimiento estaba desorganizado. Sin embargo, eso no fue impedimento para que Müntzer, asumiéndose como portador de la «espada de Gedeón» —expresión que utilizó en una carta al conde de Manfeld⁴⁰⁸—, participara durante tres semanas en los combates. Durante el discurso que les dirigió a los campesinos antes de la batalla de Frankenhausem apareció un arcoiris. Ante este fortuito hecho, Müntzer les dijo que “allí tenían el arcoiris, el vínculo, la señal de que Dios estaba de su parte; que ellos se limitasen a batirse con coraje y a demostrar arrojo”⁴⁰⁹. El carácter escatológico y apocalíptico de ese signo en el discurso müntzeriano Bloch lo capta con claridad, cuando dice que “el repentino despliegue del estandarte campesino por todo el cielo señalaba al mismo tiempo la hora postrera, el fin del mundo, la instauración de un círculo de paz eterno, que se tendía como una bóveda por encima de todas las cosas, sobre el anegado reino terrenal”⁴¹⁰.

Finalmente, el 15 de mayo los campesinos sufrieron la derrota en Frankenhausem. Müntzer fue capturado y decapitado en Mühlhausen el 27 de mayo de 1525, junto con Pfeiffer y otros cincuenta y dos sublevados⁴¹¹, aunque sus últimas palabras aún eran una dura crítica

⁴⁰⁵ *Ibid.*, pp. 39-40.

⁴⁰⁶ “Debe tenerse en cuenta que, desde el mes de junio de 1524, los campesinos de la Alemania occidental y meridional había provocado, no sin razón por su parte, numerosas confrontaciones violentas con los señores laicos y eclesiásticos. Según parece, las causas de estas revueltas populares eran más de tipo político que propiamente social, ya que la primera reivindicación de los campesinos era la libertad de la comunidad y de la autoridad municipal ante las jurisdicciones e imposiciones de los nombres y eclesiásticos” (*Ibid.*, pp. 40-41)

⁴⁰⁷ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 62.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁰⁹ Thomas Müntzer en *Ibid.*, p. 84.

⁴¹⁰ *Ibidem.*

⁴¹¹ Lluís Duch, *op. cit.*, p. 47.

contra los príncipes, en la que les recordaba “el horrible fin que Dios reserva a los tiranos”⁴¹². Con la derrota del teólogo político de la revolución, “se interceptaba una vez más la vía universal hacia una idea auténticamente sustentada, correctamente aplicada y adecuadamente concebida”⁴¹³.

Pero esa vía universal aún puede ser recuperada. Lo *todavía-no* realizado del Reino de Dios tiene que ser recuperado. Siguiendo las *huellas* de un mundo mejor que dejó Müntzer debemos ser capaces de leer el *palimpsesto* que su vida y obra significó. En tanto que es uno de los primeros críticos de la modernidad entendida como un dios, su teología político-mesiánica nos ofrece esos elementos que para Bloch componen la crítica de la religión: negación de los dioses que niegan al ser humano y el andar erguido del ser humano.

En su tratado *Defensa bien fundamentada* —respuesta a la carta que Lutero mandó a los príncipes de Sajonia—, sintetiza su crítica a los poderes de este mundo y su llamamiento a la rebelión:

[...] nuestros señores y nuestros príncipes se hallan en el origen de cualquier tipo de usura, de robo y de latrocinio, ya que se apoderan de todo lo que existe como si fuera de su propiedad. Los peces en el agua, los pájaros en el aire, las plantas en la tierra: todo tiene que pertenecerles. Después de eso, proclaman los mandamientos de Dios al pueblo: Dios ha mandado que no debes robar. Con la mayor sinvergüenza del mundo, sin embargo, este mandamiento no vale para ellos. Reducen todos los hombres a la más vil miseria, desnudan y cercenan a los labriegos, artesanos y todo lo que vive, pero si alguien comete el más pequeño error, de inmediato es colgado en la horca. A todo eso el doctor Mentira responde: «Amén». Los mismos señores provocan que el pobre se convierta en enemigo. Y, como resulta harto evidente, no hacen nada para alejar la causa de la insurrección. En consecuencia: ¿cómo podrá desenvolverse todo de tal manera que a la larga resulte bien? Por todo ello proclamo que se ha de ser rebelde. ¡Ánimo, pues!⁴¹⁴

El tono conciliador de Müntzer en su sermón de Allstedt ha desaparecido en este escrito. La *espada*, de la que hablaba en ese mismo sermón, les ha sido arrebatada, ya que sólo han usado el Evangelio para sus propios intereses, sin importarles la miseria en la que han sumergido a los campesinos y mineros. Frente a esta situación, Lutero («el doctor Mentira»), sólo se ha

⁴¹² Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 89.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 111.

⁴¹⁴ Thomas Müntzer, “Defensa bien fundamentada”, *Tratados y sermones*, p. 131.

limitado a decir «Amén»⁴¹⁵ y no acepta que los príncipes sean los responsables de la insurrección.

Empero, a contrapelo de él, Müntzer nos dice que “el pueblo entero tiene el poder de la espada y también la llave para abrir y cerrar [...], los príncipes no son señores, sino servidores de la espada”⁴¹⁶. La deslegitimación teológica de los príncipes tiene en su reverso, por tanto, la legitimación teológica del pueblo. Bloch sabe leer ese gesto y escribe que en las palabras de Müntzer “el problema de la subversión se desplaza sistemáticamente de la condición de mero fenómeno funcional constituido por la *revuelta*, a la cual se suele prestar una atención excesiva, hacia el estatismo del régimen despótico”⁴¹⁷. La cuestión no es tanto la rebelión, sino exhibir el carácter dominador de los príncipes.

Queda entonces manifiesto que Müntzer distingue dos tipos de violencia: la de la rebelión de los campesinos y la que corresponde al régimen despótico de los príncipes. El bueno tiene derecho a la violencia cuando se encuentra en una situación de injusticia, puesto que ellos se han constituido en enemigos de los señores por la miseria que estos les han generado⁴¹⁸. En cambio, la segunda modalidad de la violencia, en palabras de Bloch, “constituye la entidad anticristiana propiamente dicha”⁴¹⁹. Müntzer comprendió que la «bondad fingida» de Lutero únicamente servía para mantener la “dictadura estática de la injusticia”⁴²⁰ y no resolvía la situación de los oprimidos, sino que los obligaba a que aceptaran su lugar en aquella⁴²¹.

El conflicto entre las teologías políticas de Lutero y Müntzer, sin embargo, es aún más profundo; se encuentra en los conceptos de libertad y fe que tienen cada uno⁴²². De Lutero habíamos dicho que reproduce el dualismo de la Cristiandad al hablar de un orden interno (alma) y un orden externo (cuerpo), en el cual el segundo se encuentra supeditado al

⁴¹⁵ La cercanía de Lutero con los príncipes reiteradamente es señalada por Müntzer. A manera de ejemplo: “si estuviste presente en Worms ante la Dieta, tienes que agradecerlo a la nobleza alemana, a la que, con toda verdad, has untado el hocico y dado miel” (*Ibid.*, p. 145).

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁴¹⁷ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, pp. 127-128 [Cursivas en el original].

⁴¹⁸ Tampoco se debe concluir apresuradamente que Müntzer hace una apología intransigente de la revuelta, sino que defiende una postura moderada: “[...] quien desee adquirir un juicio recto, no ha de amar la sedición, ni tampoco debe ser enemigo de la revuelta justificada, sino que tiene que mantenerse en una razonable vía” (Thomas Müntzer, “Defensa bien fundamentada”, *op. cit.*, p. 138).

⁴¹⁹ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 128.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 209.

⁴²² *Ibid.*, p. 122.

primero. Mientras que en el cuerpo no es posible hallar justificación, el alma únicamente puede ser libre por gracia de Dios. Sólo a través de la fe en Cristo el ser humano encuentra su libertad, y con base en ella se generan obras orientadas al control de la carne o a beneficiar a los demás. Sin embargo, el problema es que la *Sola fide* luterana es, en palabras de Müntzer, una «fe ebria» o, en términos de Bloch, una «fe inactiva», impedida de transformar su entorno, por lo cual sólo le queda la aceptación del mundo tal y como es.

En el caso de Müntzer, según Bloch, su “política revolucionaria” se resume en “si la libertad externa despeja el campo para el desbastamiento, la libertad interna lo despeja para Dios”⁴²³. ¿Qué son estos tipos de libertad que remiten a la dualidad propia de la Cristiandad (la misma que le permite a Lutero justificar el orden injusto)? Por *desbastamiento* se refiere a la supresión del egoísmo en el alma⁴²⁴; así que podemos decir que la libertad externa prepara el camino para preocuparse por los otros. La libertad interna, por su parte, se encuentra vinculada a la fe en Dios. El sentido a cabalidad del primer tipo de libertad emerge si entendemos el segundo, así que analicemos lo que involucra.

En otro tratado teológico, la *Manifestación explícita*⁴²⁵, critica la “fe literal”⁴²⁶ de Lutero, quien con su doctrina de la *Sola scriptura* restringía la revelación de Dios sólo a las Escrituras. En contra de esta doctrina Müntzer plantea que sin mediación alguna el Espíritu Santo actúa en lo más profundo del corazón de las personas, generando la fe y el temor en Dios⁴²⁷. La función de las Escrituras, en plena coherencia con lo escrito en el *Manifiesto de Praga*, se restringe a dar testimonio de la fe de otros seres humanos, por lo cual sería posible que alguien que no tuviera noticia de la Biblia también fuera cristiano⁴²⁸.

No obstante, la fe no adviene inmediatamente. Son cinco fases de la preparación del ser humano para alcanzar a escuchar la Palabra de Dios: 1) la angustia, 2) el reflexionar, 3) la estupefacción, 4) el tedio, y 5) la *suspensio gratiae*⁴²⁹. Si bien a todos los seres humanos

⁴²³ *Ibid.*, p. 212.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 206.

⁴²⁵ Para Bloch este tratado es el que mejor refleja en su conjunto la doctrina müntzeriana (Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 45).

⁴²⁶ Thomas Müntzer, “Manifestación explícita”, *Tratados y sermones*, p. 152.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 155. Más adelante en el mismo tratado declara explícitamente que “el hombre emancipado ha de ser desvelado por Dios en medio del desierto de su corazón” (*Ibid.*, p. 176)

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 158.

⁴²⁹ El sentido de cada una de estas fases lo comenta Bloch: “[...] es por encima del espacio que ha creado el sufrimiento donde se inicia la disciplina propiamente espiritual, lógica en sentido religioso. Comenzó la angustia, se ha recorrido el desbastamiento, con que cada cual deberá desembarazarse de los pecados graves, y ahora siguen las restantes fases de la müntzeriana fenomenología de la preparación para Dios. Son estas: el

entre los seis y siete años, como había dicho en su *Sermón a los príncipes de Sajonia*, se les insinúa la Palabra de Dios, sólo después del bautismo en las aguas provenientes de la *f fuente de la vida interior*, en las que aparece el Hijo de Dios caminando sobre ellas, se constituye como un elegido el ser humano, es decir, tiene fe en Dios⁴³⁰. Después de las cinco fases, en palabras de Müntzer, “la fe no es otra cosa que hacerse el Verbo carne en nosotros y nacer Cristo en nosotros, de modo que la fe transforme al hombre de Adán en Cristo y lo renueve y haga renacer y le otorgue una fuerza venida de las alturas, para que derrame el amor en nuestro corazón y nos traiga el Espíritu Santo”⁴³¹.

Esta particular comprensión de la libertad interna y la fe le otorgan su sentido a la libertad externa. Desde la doctrina müntzeriana existen cuatro criterios de estar actuando en conformidad con la voluntad de dios. En primer lugar, producir buenos frutos, tener un papel activo hacia el exterior; en otras palabras, hacer buenas obras. Por lo cual, la comprensión luterana de la fe desde la teología de la revolución aparece como un obstáculo para la revelación de Dios. Y más porque su *fe ebria* contrasta con la *fe activa* de Müntzer.

Lutero había establecido una escisión entre la fe y las obras que supeditaba las segundas a la primera y, por consecuencia, rechazaba el cumplimiento de la ley⁴³². Esa contraposición incluso la trasladaba a la que a su vez separaba el Antiguo Testamento (ley) del Nuevo Testamento (fe). En cambio, para Müntzer constituyen “un solo y único momento”⁴³³, igual que el AT y el NT se encuentran unidos. A través del cumplimiento de la ley se puede realizar la voluntad de Dios. En la teología de la revolución Cristo no es el

esfuerzo de uno por reflexionar sobre otro ser y hacerse mejor; la estupefacción —así llamaba Müntzer a la especulación y pensamientos en torno al pecado y la gracia; el tedio —nombre que daba él al horror de la ley, de suerte que uno mismo se torna hostil a ella y sufre por haber pecado—; y por fin, la quinta y última fase, designada por Müntzer con el nombre de *suspensio gratiae*, esto es: el más hondo descreimiento y la desesperación última, en cuya fase quedan totalmente despejados los abismos del alma, de modo que el hombre acaba escuchando, en las más sosegadas y hondas soledad y calma, la Palabra de Dios” (Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, pp. 212-213).

⁴³⁰ El pasaje completo de Bloch dice de la siguiente manera: “[...] el tormento del agua es aplicado por Müntzer [...] a aquellas otras aguas con las cuales ha de ser *bautizado* el nombre, con la purificación y signación de San Juan y, además de ello, con los manantiales de agua que provienen de la *f fuente de la vida interior*. Hasta que, tras lágrimas, oleajes y rociaduras todas, y tras el agua que sale de la roca, la perforación del pozo y la lluvia de Elías en la resurrección, aparece por fin el verdadero *Hijo de Dios caminando por encima de las aguas* y flotando sobre ellas igual que el Espíritu de Dios *sobre las aguas del abismo*. Y es entonces cuando, a través de las aguas salvadoras y tranquilizadoras, centellea por fin la luz del yo y del propio bautismo de fuego” (*Ibid.*, p. 217 [Cursivas en el original]).

⁴³¹ Thomas Müntzer en *Ibid.*, p. 216.

⁴³² Thomas Müntzer, “Defensa bien fundamentada”, *op. cit.*, p. 132.

⁴³³ Lluís Duch, *op. cit.*, p. 127.

justificador frente a la ley, sino su “cumplidor supremo⁴³⁴. En síntesis, como escribe Duch, “la ley se convierte en la comprobación *en el exterior* de lo que efectivamente sucede *en el interior*”⁴³⁵.

De esto se desprende que la *fe activa* tiene que constatar en el exterior para abrir el camino a un orden político que exprese también la fe y el temor de los seres humanos hacia Dios. En el mundo de injusticia que han establecido los príncipes la sabiduría de Dios es extraña⁴³⁶ y por esta razón al pueblo le aparece tortuoso el camino hacia la fe⁴³⁷. Esta situación exhibe que el supuesto carácter cristiano de los príncipes es una mentira.

La manera de revertir eso consiste en que los poderosos cedan su lugar a los pequeños, pobres y humillados, ya que “Dios ha menospreciado a los poderosos como Herodes, Caifás y Anás, y ha tomado a su servicio personal a los pequeños como María, Zacarías e Isabel. Ésta es, justamente, la obra de Dios. Hasta el día de hoy no ha actuado de otro modo”⁴³⁸.

El segundo criterio de la praxis cristiana para Müntzer es la certidumbre de la fe⁴³⁹. A diferencia de la incertidumbre del luterano y, posteriormente, del calvinista en cuanto a su estado de salvación, el cristiano milenarista es completamente consciente de que su misión es la realización del Reino de Dios en la tierra.

Un ascetismo intramundano también está presente en la ética del cristiano milenarista. En apariencia esto haría pensar que no se distingue del calvinismo. Sin embargo, mientras que el segundo se compone de una ética de la disciplina férrea del trabajo, en la cual se propicia una acumulación de riquezas incesante, en el otro ascetismo intramundano, el revolucionario, la ética es la sedición. El calvinista tiene tal ética, porque es la única manera de adquirir cierta certidumbre sobre su estado de gracia. Este problema no lo enfrenta el cristiano milenarista, ya que él está cierto de su fe y la cuestión más bien es cómo lograr que

⁴³⁴ Thomas Müntzer, “Defensa bien fundamentada”, *op. cit.*, p. 127.

⁴³⁵ Lluís Duch, *op. cit.*, p. 62 [Cursivas en el original].

⁴³⁶ Thomas Müntzer, “Manifestación explícita”, *op. cit.*, p. 164.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 173. En una nota a pie de página, Duch comenta “si el poder no se ejerce para que el bien pueda manifestarse, entonces también impide la manifestación del temor de Dios, lo cual significa, en el momento histórico de Müntzer, que la fe verdadera no puede expresarse en el orden político entonces existente. La irrupción del verdadero temor de Dios —argumenta Müntzer— debe coincidir con la revuelta contra un poder de esta naturaleza” (*Ibid.*, p. 163).

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 171.

⁴³⁹ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 229. Ya en el *Manifiesto de Praga* está presente su crítica a la doctrina de la predestinación: “A partir de la Sagrada Escritura, estos sirvientes de Belcebú están dispuestos a concluir que el hombre no sabe si es digno del odio o del amor de Dios” (Thomas Müntzer, “Manifiesto de Praga”, *Tratados y sermones*, p. 88).

la humanidad viva en conformidad con la voluntad de Dios; por eso su único compromiso es “la lucha revolucionaria, la instauración de una serenitas económica y política, así como la preparación de la salida de Egipto y la elección de un horizonte libre donde edificar la parusía y el apocalipsis”⁴⁴⁰. Sin quererlo, la teología de la revolución con su *fe activa* y su certidumbre sobre el estado de gracia ya tenía los elementos críticos para la teología política de comienzos de la modernidad capitalista, el calvinismo.

Ahora, en oposición con la interioridad solitaria del luteranismo, Müntzer postula como tercer criterio *el consenso de los elegidos* en la intimidad del corazón. El Cristo que habita en el corazón de los elegidos se encarga de expandir la religiosidad evangélica con miras a la constitución de una “humanidad mística”⁴⁴¹. La transformación radical implícita en la idea del Reino de Dios no permite faceta contemplativa alguna⁴⁴². Por eso, en la teología de la revolución, escribe Bloch que “la fe en Dios no se ve referida a un reino que tenga una existencia mitológica, sino a un futuro «reino de la libertad de los hijos de Dios»”⁴⁴³.

Llegados a este punto, resulta obvio que el cuarto criterio tiene que ser el *apocalíptico*, presente en cualquier idea de revolución. La realización del Reino de Dios en la tierra le confiere a la doctrina de Müntzer su profundidad política⁴⁴⁴. Desde este horizonte el circuito de dominación, en el que los dominados ahora adquieren el papel de dominadores, por fin concluirá⁴⁴⁵. El *consenso de los elegidos* implica la cooperación de todos los milenaristas en la construcción de un mundo mejor, pero en pleno sentido *apocalíptico* entienden que el mundo presente siempre tiene que ser trascendido en miras a la construcción del Reino de Dios.

Producir frutos, la certidumbre de la fe, el *consenso de los elegidos* y el *apocalipsis* son los criterios que la teología de la revolución tiene para constatar si se está actuando en conformidad con Dios. En su conjunto, además de significar una crítica contra los presupuestos luteranos y calvinistas, también prefiguran una crítica a la modernidad

⁴⁴⁰ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 198.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 232

⁴⁴² *Ibid.*, p. 234.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁴⁵ Sobre esta ruptura con el circuito de la dominación dice Bloch lo siguiente: “El que se libera comienza a desprenderse no sólo de la sumisión, sino incluso de cualquier arriba reproducido de los precedentes que se haya podido apropiarse; de otro modo, no sabrá encontrarse consigo mismo, hallar la vía hacia lo nuestro. «Desbastarse» significa esto también, en la ruta hacia adelante, que no es fácil ni apacible pero pretende llegar a ser ambas cosas” (*Ibid.*, p. 237).

capitalista, entendida como un nuevo dios. Siguiendo a Jesús, y pensando su respectivo tiempo, Müntzer insistió que no es posible idolatrar al dinero como lo hace un “gobierno subvertido”⁴⁴⁶, como el que han impuesto los príncipes, sus justificadores de Wittenberg, y —extendiendo cronológicamente la crítica de Müntzer— el calvinismo. El Dios del Éxodo, el Dios de Jesús, es opuesto al capitalismo como religión, al dios Mammón, eso lo tiene claro Müntzer.

Si Jesús llamó a amontonar tesoros en otro lugar que no sea Mammón, se puede inferir que la ética de su movimiento se mueve en un sentido confrontativo, *ateo* de ese dios subyugante. Müntzer aquí sólo repite el *ateísmo* de Jesús, pero actualizado a las circunstancias de la modernidad capitalista que se estaba gestando. El anticristo moderno encontró en la teología de la revolución su negación teológico-política. También al igual que Jesús el teólogo alemán reivindicó una escatología política.

A partir de “la obra imposible de la fe”⁴⁴⁷ de los elegidos, los seres humanos podrían “llegar a ser dioses” y así lograr que toda “la vida terrena transcurra toda ella en el cielo”⁴⁴⁸. Ya no un cielo invertido como el que ha generado la modernidad capitalista en tanto iglesia de Mammón, sino la realidad del Reino de *Dios*.

Esta idea, que explicitamos en el apartado anterior, se presenta en Müntzer, de acuerdo con Bloch, como “una total comunidad de bienes, una conducta al modo del cristianismo primitivo, la supresión de todas y cada una de las autoridades y la reducción de la ley a términos de moralidad y formación en Cristo”⁴⁴⁹. En “la mesiánica guerra emprendida”⁴⁵⁰ por los anabaptistas se luchaba por “el fin de todos los tiempos” y la instauración de una “democracia mística”⁴⁵¹, en la cual se viva en justicia y todos puedan satisfacer sus necesidades.

A Bloch le interesó la utopía müntzeriana por su carácter ateo del despotismo estático de los príncipes y porque reivindicaba escatológicamente el carácter divino del ser humano; en ello residía “su hondura metaeconómica y metapolítica”⁴⁵². La crítica de la religión

⁴⁴⁶ Thomas Müntzer, “Manifestación explícita”, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 160.

⁴⁴⁹ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, pp. 109-110.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁵¹ *Ibid.*, pp. 70-71.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 210

blochiana nos permite comprender que la escisión que propicia que el ser humano se supedita a una hipóstasis superior está ausente en la teología de la revolución. El dios heterónimo del luteranismo ha sido suprimido para dar lugar a una “revelación comunitaria del nosotros en cuanto único retrato real de Dios”⁴⁵³. La democracia mística de Müntzer y los anabaptistas tiene el mismo contenido que el Reino de Dios predicado por Jesús.

La escatología política de Müntzer, que presuponía la de Jesús, encontró ecos en el autor de su respectiva monografía. Bloch puso sus esperanzas en la Revolución Rusa, de la misma manera que muchos de los *románticos revolucionarios*, y creía que ella sería “la última revolución terrenal”. Desde ese horizonte él pensó la teología de la revolución de ese *vencido* de la historia que le mostró que “hasta que un catolicismo apocalíptico despeje por fin el camino de salida de este viejo mundo, proporcione la energía y el fundamento necesarios para correr hacia el mito último, hacia la transformación absoluta”⁴⁵⁴, el ser humano se convertirá en un dios de un nuevo Reino.

Si bien Bloch se queja de que no existió una elaboración radical de las ideas de Müntzer⁴⁵⁵, podríamos decir que el mesianismo ateo del cristianismo en oposición al dios de la modernidad se sitúa como esa radicalización de sus ideas. Por eso, siguiendo a Bloch, a nosotros nos ha interesado traer a nuestros días su teología de la revolución. La *ateoescatología* política de Jesús, el cristianismo primitivo, los herejes medievales y Müntzer posibilitan el *éxodo* del camino que cerró la modernidad capitalista.

El desencantamiento concreto del marxismo y la ateoescatología política del cristianismo

Lo mesiánico es el secreto rojo de toda ilustración revolucionaria que se mantiene en plenitud.⁴⁵⁶

—Ernst Bloch

Cuando planteamos que el *desencantamiento del mundo* en la modernidad capitalista en realidad es un *mal desencantamiento*, por un lado, sostuvimos que a través de ese mecanismo logró instaurarse a sí misma como un nuevo dios, a la vez que eliminaba a los dioses

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 228.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 225.

⁴⁵⁶ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, p. 272 [Cursivas en el original].

tradicionales; por el otro, sugerimos que el mesianismo del cristianismo es la clave para romper con ese “encantamiento realmente pútrido”⁴⁵⁷ que permanece en el *mal desencantamiento*.

Después de haber analizado la *ateoescatología* política contenida en el mesianismo del cristianismo, específicamente en los casos de Jesús, el cristianismo primitivo y Thomas Müntzer; es decir, después de comprender lo supuesto en ese «secreto rojo», ahora podemos pasar a entender en qué sentido para Bloch a través de ella se logra la «ilustración revolucionaria», el *desencantamiento concreto* del mundo.

De acuerdo con Bloch, desde el comienzo, la vida siempre se ha sentido amenazada por el mal⁴⁵⁸; hecho que de alguna u otra manera todas las culturas proyectaron en sus respectivas cosmogonías y religiones. La Ilustración del siglo XVIII, sin embargo, cambió ese hecho, ya que trató de eliminar el mal del mundo:

La existencia futura aparecía entonces como alegre y amablemente construida, y de ella se habían esfumado las mentiras de príncipes y frailes, y las escamas habían caído de los ojos. Los males que permanecen por todas partes, miseria, enfermedades, guerras, maldad, en general, las cosas tremendas, se las pasaba directamente por alto a causa de la confianza en el mundo, como si fueran engaño o, en el peor de los casos, un resto medieval.⁴⁵⁹

El mal dejó de ser entendido como algo constitutivo del mundo y la historia humana, y se le otorgó una importancia secundaria. La humanidad se encontraba en *progreso* a un mundo mejor (o eso creían los ilustrados), así que no tenía sentido preocuparse por lo negativo del mundo. Si bien el *mal desencantamiento* atacó la creencia en Dios, también hizo lo mismo con la creencia en el mal.

El problema es que la Ilustración no liquidó el “elemento satánico” en el sentido de hacerlo visible y así lograr que pudiera ser combatido. Más bien, como hemos dicho, lo desapareció del radar al concebirlo como algo mínimo en el camino del mundo a la

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁵⁸ Cuando Bloch habla del «mal» se refiere a la maldad en el mundo; es una acepción distinta a la de *mal desencantamiento* que remite a una secularización que no alcanzó su propósito de liberar al ser humano.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 273. Sigue diciendo Bloch: “Esto quiere decir además: incluso allí donde el resto de los gestos infernales pretendía enseñar los dientes, ello era demasiado estúpido, demasiado encubierto, demasiado provisional para perturbar el espléndido día de los igualmente espléndidos, razonables y cándidos, y de los dotados de semejante naturaleza”.

perfección⁴⁶⁰. Como resultó más resistente que el teísmo en el ámbito empírico, sólo logró hacerlo invisible:

[...] dejaba en sí ningún espacio inmediato para el mal [...], para Auschwitz, ni siquiera encubierto. Por así decirlo, automáticamente, con la creciente increencia en Dios desaparece también la terrible creencia en su contrapolo. Y sin embargo, —*aquí reside el problema*— [...]. La reducción del mal hasta hacerlo invisible, en todo caso no ha resuelto el asunto; pues lo satánico como factor de apoyo, desde una consideración empírica, es ciertamente mucho más resistente que el mal del teísta, que los angelitos, por lo demás particularmente escasos, y que el Supradios, que ya no es perceptible de ningún modo.⁴⁶¹

¿Cómo explicar Auschwitz si no hay espacio para el mal en un mundo armonioso? Desde la ideología ilustrada tendría que ser concebido como un mal menor, un producto de los remanentes primitivos en la modernidad. Esa explicación, empero, no sólo es insuficiente, sino que de hecho es tramposa. Como habíamos comentado en el inicio del segundo capítulo, uno de los rasgos constitutivos de la modernidad capitalista es el *progresismo* que establece una temporalidad lineal y ascendente que se come cualquier otra forma de vida distinta a la que ella reivindica.

Por eso Bloch nos dice que su “fe indiscriminada en el progreso” mantuvo intactos los contenidos “perturbadores” y “aniquiladores” del mundo⁴⁶²; no tenía intención de eliminarlos, pero sí valerse de ellos, aunque de una forma discreta. El ateísmo implícito del *mal desencantamiento* no había logrado realmente liberar al ser humano, sólo le permitió liberarse de los dioses celestiales, pero al costo de ocultarle los contenidos estáticos de un nuevo dios terrestre, del nuevo rostro de lo satánico en el mundo: la modernidad capitalista.

Después de recordar que Jesús en Mt 7:18-23⁴⁶³ les dice a sus discípulos que todos somos conocidos por los frutos que producimos, Bloch distingue entre el tipo de suelo

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 274.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 276 [Cursivas en el original].

⁴⁶² *Ibidem*. La cita completa dice de la siguiente manera: “El gran Leibniz, energético, había hablado del mundo existente como el del mejor de todos los mundos *posibles*, pero absolutamente optimista Shaftesbury honra por todas partes la conjunción armoniosa de las cosas, que ascendían incesantemente a formas cada vez mejor orientadas a un fin. Por lo menos, esta última confianza prosigue en la fe indiscriminada en el progreso del menos noble siglo anterior: resultaba engañosa frente a los innumerables factores perturbadores, aniquiladores, a los que de ningún modo proseguía próxima una negación de su negación. Frente a la semilla, pisada, de la que no sale ninguna clase de fruto, frente a las guerras que en ningún caso «se transforman» *per se* en locomotoras de la historia universal, frente a todo un mundo como Auschwitz, en el que de ninguna manera tampoco crece el favor salvador, ni el redentor.” [Cursivas en el original].

⁴⁶³ “Un árbol bueno no puede producir frutos malos, ni un árbol malo producirlos buenos. Todo árbol que no da buen fruto es cortado y arrojado al fuego. Así que por sus frutos los reconoceréis. «No todo el que me diga «Señor, Señor» entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre que está en los cielos.

religioso desde el que puede surgir la verdadera revolución socialista y el del anticristo moderno, el cual invisibiliza lo satánico de sí mismo:

Los primeros frutos en los que hoy como siempre se reconoce la buena nueva son los de una verdadera revolución socialista, igualmente sin hipocresías, por lo que ni siquiera el árbol de que cuelgan tiene que ser plantado en *el tradicional suelo religioso*. Se halla junto al que dice que no, junto al ateísmo, el sujeto que se ha sacudido, aparte del temor de la trascendencia, la quimera de la trascendencia, inclusive el patriarcalismo hipostasiado. Pero dicho nuevo árbol no se encuentra sobre el suelo de la *trivialidad*, que surge tan fácilmente de *una ilustración devenida fija y estática*. Y tampoco se alza, en vez de hacia la trascendencia, hacia el *nihilismo*, que tan peligrosamente se propaga a partir de *un ateísmo carente de implicaciones*. Esto es, que no realiza el encuentro con *el movimiento de la libertad humana*, como tampoco lo hace con su veta de la esperanza. *La trivialidad se convierte en el efecto deplorable, el nihilismo en el infernal, cuando el desencantamiento de la trascendencia a la vez ha sustraído todo trascender que se funda utópicamente en el contenido del hombre y del mundo*. El temor queda ciertamente suprimido en la trivialidad, pero al precio de otra angostura: del *raquitismo*. En el nihilismo, el temor es igualmente suprimido, pero a un precio mayor: la *desesperación*.⁴⁶⁴

La reflexión de Bloch nos recuerda a las palabras de Marx en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” que analizamos en el primer capítulo.

En efecto, el árbol del que cuelgan los frutos de la verdadera revolución socialista no puede crecer en un suelo religioso tradicional, con un dios que niega y oprime al ser humano. Se levanta sobre el suelo del *ateísmo*, pero no del que es resultado de «una ilustración devenida fija y estática» y, por consecuencia, *trivial*; ni del *nihilismo* que genera «un ateísmo carente de implicaciones»; ambos generados por la modernidad capitalista para conservar lo satánico oculto.

Por *trivialidad* Bloch se refiere a esa fe en el progreso que no le otorga importancia alguna al mal en el mundo y así lo único que propicia es su invisibilización, pero nunca su desaparición:

Expresado fenomenológicamente, con el fin de esclarecer el significado y sentido de lo que se indica bajo «lo diabólico» en la nueva literatura y en la historia: lo que de esta forma se oculta logra perfectamente su objetivo si se manifiesta oculto, si ulteriormente no desgasta ninguna forma de seriedad metafísica. Con otras palabras: lo expresado bajo «lo diabólico»

Muchos me dirán aquel Día: «Señor, señor ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre expulsamos demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros?» Pero entonces les declararé: « ¡Jamás os conocí; apartaos de mí, malhechores! »».

⁴⁶⁴ Ernst Bloch *Ateísmo en el cristianismo...*, p. 271 [Salvo «trivialidad» y «nihilismo, lo demás son cursivas mías].

«quiere», incluso en su «esencia», que no se crea en ello; a diferencia de lo expresado bajo «lo divino», que tanto en su versión politeísta, cuanto más en la monoteísta, *eo ipso* «reclama» la fe en ello. Y tanto más necesita de ella, como quiera que lo llamado divino en realidad es totalmente dependiente de la fe, mientras que lo malo, contradictor, devastador, aniquilador, sin la fe no sufre tampoco pérdida en la fenomenología-*real*, sino que siempre acontece lo contrario; ello en razón de su existencia empírica, de su exhibición fáctica, más que suficiente y que no solo posee simple carácter *eidético*.⁴⁶⁵

Lo diabólico no reclama la fe en él, ya que desea permanecer escondido, le viene bien que no crean en él, por eso hasta el día de hoy sigue animando la secularización que, como hemos visto, en el fondo es un *mal desencantamiento*.

El ateísmo de la Ilustración en su vertiente *trivial* no logra derribar lo satánico, por lo cual abre espacio para que siga actuando en la realidad fáctica. En otras palabras, aunque en el plano ideológico se le niegue, en el concreto sigue actuando. La prueba de ello son las múltiples guerras que se han desatado desde el siglo XVIII y, pensando en un fenómeno más contemporáneo, la crisis ambiental que hoy vivimos.

El rechazo del *nihilismo*, por otra parte, se explica en que éste presupone un materialismo mecánico, en el hecho de que carece de finalidad y objetivo cósmico. Supone un “desencantamiento propiamente absolutizado”⁴⁶⁶, estático, es decir, fetichizado, divinizado, y que no tiene implicación alguna en lo que se refiere a la liberación del ser humano. El *nihilismo* niega los dioses celestiales, pero al costo de sumir en la desesperación a todos sus seguidores. Es una de las máscaras de la propia decadencia de la modernidad capitalista, que sólo se lamenta de los efectos de lo satánico, pero como no lo percibe es incapaz de erradicarlo⁴⁶⁷.

Dicho esto, podemos afirmar que la metafísica estática de la modernidad capitalista, ya sea en su cara *trivial* o en la *nihilista*, contiene respectivamente tanto una “*confianza cosificada*” como una “*desesperación cosificada*”⁴⁶⁸. En ambos casos se ha eliminado el trascender utópico del ser humano y el mundo.

Ya que ha quedado claro que el *desencantamiento* del mundo que propició la modernidad capitalista no llevó a la liberación del ser humano, se vuelve necesario preguntarnos lo siguiente: ¿Existe algún tipo de *desencantamiento* que no sirva a la

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 277 [Cursivas en el original].

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁶⁷ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. I, p. 27.

⁴⁶⁸ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo...*, p. 278 [Cursivas en el original].

modernidad capitalista como religión? ¿Bloch concibe otro tipo de *desencantamiento* que nos ayude a ser ateos de los dioses celestiales, pero también de los terrestres sin perder el trascender utópico?

La respuesta de Bloch pasa por eso que denomina “el *desencantamiento concreto*”. Éste no puede desembocar ni en la *trivialidad* ni en el *nihilismo*, sino que se dirige a lo *todavía-no* del ser humano y el mundo, es decir, se funda en la *esperanza*⁴⁶⁹. El *trascender* es recuperado y retrotraído a la dimensión concreta de la realidad.

El carácter *concreto* de este desencantamiento se explica a la luz de lo que Bloch había desarrollado sobre la *utopía concreta* en *El principio esperanza*. En el segundo apartado de esa obra distingue entre la *utopía abstracta* y la utopía concreta. La utopía abstracta sería aquella utopía inmadura que no tiene ninguna conexión con lo *posible-real*; sólo imagina trascender lo dado, pero ignorando las condiciones materiales de la realidad, por eso nunca es capaz de transformarla aunque sí lo desea.

La utopía concreta, en cambio, refiere a la “función trascendente sin transcendencia”, la cual apunta a lo que *todavía-no-ha-llegado-a-ser* del proceso de la historia, con la *esperanza* de que se realice aquello que se encuentra en curso⁴⁷⁰. La realidad, entendida como proceso y que avanza a través del *novum*, se encarga de discriminar los sueños utópicos de las simples ilusiones⁴⁷¹. Por eso escribe Bloch que la utopía concreta corresponde al punto de contacto entre el sueño y la vida; en otras palabras, ella sí atiende a las condiciones materiales. En tanto que la utopía concreta sí tiene una relación con lo *posible-real* requiere del *ateísmo* para ser capaz de negar el carácter estático de la realidad; pero también Bloch nos dice que la utopía concreta confiere sentido al ateísmo⁴⁷², y así evita que caiga en el *nihilismo*.

¿Y cómo evita el *desencantamiento concreto* recaer en la *trivialidad*? Pues bien, no es que el pensamiento blochiano se oponga a todo optimismo en el futuro; eso sería una contradicción para la filosofía de la esperanza. Más bien, se opone a un tipo de optimismo conclusivo y estático como el que corresponde a la noción de *progreso* de la Ilustración. El

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁷⁰ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. I, p. 183.

⁴⁷¹ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo...*, pp. 238-239.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 272.

“optimismo militante” se sitúa como su contraparte que sí libera al ser humano, como aquel que concibe al mundo como inacabado:

Por todo ello, en toda *esperanza probada*, en todo *optimismo* real, esto es, *militante*, palpita el avance que marcha a través de lo que se encuentra en búsqueda como también de lo que tiene fuerza aniquiladora; lo cual se configura en el proceso de forma cada vez más impetuosa, enteramente como la capacidad de la anti-utopía contra la capacidad de la victoria, contra la posibilidad de la victoria de la utopía de la luz⁴⁷³.

Cuando comentamos la ontología *agrietada*, habíamos establecido que las categorías ontológicas fundamentales eran el *no*, el *todavía-no*, la *nada* y el *todo*. Bloch, en consonancia con una comprensión dialéctica de la realidad, nunca da por descontado el triunfo de la utopía (el *todo*) en la historia. Una realidad abierta, con múltiples *posibilidades* en el *frente*, tiene que lidiar con ese elemento diabólico, anti-utópico (la *nada*); no le basta con *trivializarlo*, sino que debe visibilizarlo y, posteriormente, combatirlo. La actitud que impulsa la *función utópica* tiene que ser, entonces, un optimismo consciente de ese carácter dialéctico de la realidad.

Desde la lógica de la utopía concreta y el optimismo militante, la teología del *progreso* de la modernidad capitalista se exhibe como *trivial* y su *secularización* como *nihilista*⁴⁷⁴. En este sentido, la *Trascendencia* de la modernidad capitalista comparte las mismas características que Bloch adjudica a las teologías que conciben a un dios heterónimo: nulificación del ser humano y la supeditación de éste a la voluntad caprichosa de la deidad. Por eso hemos sostenido en el presente trabajo que la modernidad capitalista es un dios heterónimo (en la acepción blochiana del término). Contra este dios terrestre se dirige el *desencantamiento concreto*.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 279 [Cursivas en el original]. “[...] la omega apocalíptica de la esperanza, sin la película oscura del mal, «experimentada» hasta el último ejemplo final pendiente, ¿cómo tendría su fenomenología prefigurativa de su triunfo, su: «Muerte, dónde está tu aguijón?, Infierno, ¿dónde está tu victoria?». Ítem, también la Ilustración metarreligiosa, *esto es, también operativa en el objeto mismo, no sólo en la conciencia que se tiene de él*, implica el mal, tanto detrás como delante y en el entorno, para que no solo haya claridad, sino para, en un combate sin igual, poder desalojar con la claridad real las tinieblas” (*Ibid.*, p. 281 [Cursivas en el original]).

⁴⁷⁴ Warren Goldstein explica que la teoría dialéctica de la secularización blochiana no implica un rechazo del proceso de secularización, sino que más bien advierte que en realidad es una teoría del progreso unilineal: “La mezcla de Mesianismo y marxismo no es un rechazo del proceso de secularización, sino una comprensión distinta de él. La teoría tradicional de la secularización es una teoría unilineal del progreso, una basada en una concepción del tiempo «homogénea y vacía» que se mueve en una dirección única de lo sagrado a lo profano. La teoría dialéctica de la secularización tiene un desarrollo dialéctico que está dirigido por una contradicción entre lo sagrado y lo profano” (Warren Goldstein, *op. cit.*, p. 271).

La crítica blochiana de la religión asume el *ateísmo*, pero ahora lo dirige contra ese dios terrestre que surgió en el siglo XVI. Revela que su *progreso* sólo ha generado, como decía Benjamin, “ruinas sobre ruinas”⁴⁷⁵ y su *nihilismo* una *desesperación* patológica. En ambos casos, el dios impide el trascender utópico y se estatiza, acontece una divinización de lo consumado.

Eso nos lleva al materialismo que está a la base del *desencantamiento concreto*. El materialismo dialéctico, a diferencia del mecánico implícito en el *nihilismo*, conoce “los múltiples materiales de un proceso permanente que transforma la cantidad en cualidad. Conoce sobre todo el *problema* real de un Reino en libertad cualificado humanamente: todo ello es antídoto en contra de la trivialidad y del nihilismo o activación de aquello que en la religión no era propiamente opio y menos ídolos opresores”⁴⁷⁶.

Son dos cuestiones que posibilitan el *desencantamiento concreto*, el cual conserva “sus rasgos cristológicos, sus rasgos mesiánicos”⁴⁷⁷. En primer lugar, como reconoce los múltiples materiales que constituyen a la realidad procesual, es capaz de extraer los *arquetipos* rebeldes⁴⁷⁸ de cualquier “mitología de la opresión” que haya pretendido apropiárselos, neutralizando todo su contenido subversivo. Si consideramos que la crítica de la religión de Bloch, que se asume como marxista, tiene por intención recuperar esos arquetipos, entonces adquiere sentido que declare que “el marxismo *alcanza justamente* su verdadera línea de manifestación, su plenitud, su *totum*, mediante los arquetipos, en él implicados, de «libertad», de «Reino», de «destino dominado», aun cuando haya compartido profusamente la desfiguración que sufrieron en el camino del cristianismo hasta que este llegó a ser religión del Estado romano”⁴⁷⁹. En otras palabras, el camino para el *desencantamiento concreto* es el marxismo, pero únicamente a través de los arquetipos (por su carácter *ateo* y *escatológico*) contenidos en el mesianismo del cristianismo.

⁴⁷⁵ Walter Benjamin en Reyes Mate, *op. cit.*, p. 155.

⁴⁷⁶ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo...*, p. 272 [Cursivas en el original].

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, p. 269.

⁴⁷⁸ En el primer tomo de *El principio esperanza* Bloch explicó qué son los arquetipos desde la ontología del todavía-no: “[...] los arquetipos son, en lo esencial, categorías de solidificación, sobre todo en el campo de la fantasía poética-reproductiva, y no, como las ideas platónicas, categorías genéricas hipostasiadas”. Sin embargo, Bloch insiste en que “los únicos arquetipos que son susceptibles de una consideración utópica son aquellos en los que alienta algo todavía no-elaborado, no-acabado, no-concluso.” (Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. I, p. 201).

⁴⁷⁹ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo...*, p. 270 [Cursivas en el original].

En segundo lugar, gracias a la apropiación de todo lo que involucra la *ateoescatología* política del mesianismo, expresada en la idea del Reino de **Dios**, se vuelve posible el *desencantamiento concreto* que es antídoto contra toda *trivialidad* y *nihilismo* que se haya establecido. Ni reivindica un optimismo conclusivo que minimiza lo satánico en el mundo, generando que se vuelva invisible y siga matando a la naturaleza y el ser humano, ni se estrella contra un callejón sin salida.

Desde este *desencantamiento concreto*, Bloch señala que la esperanza de la religión ha sido puesta sobre sus pies: “el ateísmo con utopía concreta es aniquilación de la religión y esperanza herética de la religión en un mismo fundamental acto, puesta sobre sus pies humanos”⁴⁸⁰.

El ateísmo del *desencantamiento concreto* no se basta con quitar a un dios hipostasiado. Tiene por intención llenar ese espacio que ha dejado el dios derribado con el misterio del ser humano, el cual yace contenido en la idea del Reino de **Dios**⁴⁸¹. El “gozo eterno” del ser humano en la realización de la “Jerusalén celestial” hasta el día de hoy sigue siendo una utopía extraña y poco entendida⁴⁸². Pero puesta sobre sus pies, a través del marxismo y el mesianismo ateo del cristianismo, aparece como una de las *posibilidades* más urgentes y bellas del ser humano y el mundo.

La alianza entre el marxismo y el cristianismo, sugerida desde *Espíritu de Utopía*, es el camino para *desencantar* al dios terrestre. El primero no puede darse el lujo de abandonar el potencial utópico del cristianismo, en específico de la utopía del Reino de **Dios** y la *ateoescatología* política que lo hace posible. En este sentido Bloch sentencia lo siguiente: “si la emancipación de los agobiados y afligidos es todavía realmente pretendida por los cristianos; si para los marxistas la profundidad del reino de la libertad permanece y se hace contenido real sustanciador de la conciencia revolucionaria, entonces la alianza entre revolución y cristianismo de las guerras campesinas no habrá sido la última —esta vez con éxito—”⁴⁸³.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 272. El sociólogo Warren Goldstein capta claramente que el materialismo dialéctico en Bloch sirve para poner la esperanza de la religión en sus pies: La “secularización, en este sentido dialéctico marxista, pone la esperanza por primera vez en sus pies” (Warren Goldstein, *op. cit.*, p. 267).

⁴⁸¹ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, p. 281.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 287.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 304.

Jesús, el cristianismo primitivo y Müntzer nos inspiran a que en este siglo XXI repitamos ese gesto que hicieron los campesinos en los comienzos de la modernidad capitalista: ser críticos de las teologías políticas que justifican el orden injusto, ser *ateos* de la modernidad capitalista, y buscar la utopía del Reino de Dios en la tierra. Debemos ser capaces de reactivar, como había escrito Bloch en su *Thomas Müntzer*, esa “historia subterránea de la Revolución”⁴⁸⁴. Sólo aliados el marxismo y el cristianismo podrán *desencantar concretamente* a la modernidad capitalista⁴⁸⁵. Negaremos a ese dios terrestre que se ha estatizado y afirmaremos a ese *Homo absconditus* contenido en el Reino de ~~Dios~~. La *ateoescatología* política del cristianismo indica el camino a un nuevo *éxodo*.

⁴⁸⁴ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, p. 254.

⁴⁸⁵ No se puede perder de vista que el *locus enuntiationis* de Bloch fue la convulsionada Europa, donde en gran parte los movimientos marxistas encarnaron los sueños de un mundo mejor en el siglo XX. No obstante, atendiendo las reflexiones del *giro decolonial*, se tendría que pensar la especificidad de la alianza entre el cristianismo (u otras religiones) y los movimientos populares en América Latina, pues por las particulares condiciones socioeconómicas y políticas, las *utopías* no sólo se expresaron vía el marxismo.

Conclusiones: La constelación mesiánico-crítica y la constelación de la teología política de la dominación en la modernidad capitalista

A lo largo del presente trabajo explicité la oposición entre la modernidad capitalista, entendida como un nuevo dios, y el mesianismo ateo del cristianismo, latente en la filosofía política de Ernst Bloch. El *romántico revolucionario*, al igual que otros contemporáneos suyos, comprendió que en la religión yace un potencial subversivo capaz de dinamitar la sociedad existente. Desde *Geist der Utopie* reparó en la necesidad de que el marxismo atendiera a los contenidos *esperanzadores, mesiánicos y utópicos* del cristianismo.

Las reflexiones que plasmó en *Thomas Müntzer, El Principio Esperanza y Ateísmo en el cristianismo* me permitieron señalar la importancia que para Bloch tiene *reactivar* el *mesianismo* contenido en la religión, en tanto *esperanza* explosiva. A través de su crítica a la religión, heredera de las de Ludwig Feuerbach y Karl Max, Bloch propone recuperar la utopía del Reino de Dios en la tierra que Jesús y el cristianismo primitivo pusieron en operación contra el orden sacro del Imperio Romano. Esa recuperación en el contexto contemporáneo se propone derrumbar a la modernidad capitalista.

Lo que animó a Bloch a estudiar la *ateoescatología política* del cristianismo fue el hecho de haberse dado cuenta de que la modernidad capitalista *mal desencantó* al mundo; lo que propició emancipar a los seres humanos de las deidades tradicionales, pero al costo de encadenarlos al nuevo rostro que adoptó lo *satánico* en el mundo. El carácter idolátrico de este nuevo dios terrestre se constató en sus comienzos, primero, con la teología política de Martín Lutero que —vista con los ojos revolucionarios de Thomas Müntzer— se exhibió como una idolatría de Estado; posteriormente, con la teología calvinista y su ética del trabajo que generó el surgimiento del capitalismo como religión.

El mecanismo para superar a la modernidad capitalista es el *desencantamiento concreto*, el cual sólo puede llevarse a cabo a través de una crítica de la religión que niegue los elementos dominadores de la religión, pero que a su vez permita conservar todos esos componentes que animan al ser humano a no conformarse con lo dado, sino a *trascenderlo*. Por esta razón el marxismo, como lo anunciaba la Tesis I sobre la historia de Walter

Benjamin, sí debe aliarse con la teología, pero Bloch precisará que esa alianza debe darse específicamente con el cristianismo. La constelación de las teologías políticas de dominación de la modernidad capitalista sólo puede ser puesta en cuestión por una constelación que se sitúe en sus antípodas, como la del mesianismo ateo del cristianismo. Ante el dios *Mammón* hay que replicar el *ateísmo* y la *escatología* de Jesús, los primeros cristianos y de Thomas Müntzer.

Por supuesto, el problema que expusimos dista de estar agotado. Son múltiples las líneas de investigación que se nos abrieron en relación con la discusión teológico-política que tratamos; a continuación las enuncio:

- En el primer apartado del capítulo uno sugerí la hipótesis de que la ontología *agrietada* de Bloch es *mesiánica*. La raíz de ese «sistema de interrupciones» que Bloch construyó hasta sus últimos días tendría a la base una lectura de Hegel en clave mesiánica que se podría rastrear en su obra *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. Probablemente esta investigación podría arrojar luz sobre aquello que Bloch denominaba *Sistema de mesianismo teórico* y que a Walter Benjamin en su momento también le sorprendió.
- Después de Marx pocos filósofos se han detenido a estudiar el pensamiento de Feuerbach. Bloch ha sido uno de ellos e incluso consideraba que con su crítica de la religión el cristianismo había entrado en su última historia. Sería pertinente ahondar en la lectura que Bloch hizo de las obras de Feuerbach, quizá eso podría arrojar mayor luz sobre las teologías políticas en disputa en la modernidad capitalista.
- A diferencia de Giorgio Agamben, Alain Badiou, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Jacob Taubes y Slavoj Žižek, Bloch es bastante receloso del mesianismo paulino. Lo considera una *inversión* del mesianismo de Jesús y que, de hecho, habría estado a la base de muchas teologías políticas de dominación en la Cristiandad. Esa perspectiva vale la pena de ser analizada y puesta en diálogo con los filósofos mencionados.
- Así como a Pablo de Tarso se le ha leído desde la filosofía política, Bloch hizo algo similar con el fundador del cristianismo. Buscando trascender los prejuicios que genera el *mal desencantamiento*, convendría detenerse con mayor cuidado en los

planteamientos teológico-políticos de Jesús, y Bloch da muchas más claves para ello de las que se trataron en el presente escrito.

- También quedó abierto el problema de que existen muchos tipos de escatología y, en consecuencia, sería pertinente establecer un diálogo entre la que advierte Bloch en el cristianismo (que de cierta manera también es la suya), con la que pensadores como Günther Anders, Giorgio Agamben, Carl Schmitt y Erik Peterson, según sea el caso, plantearon o advirtieron en la modernidad.
- Algunos temas que no se abrieron directamente en esta investigación, pero sí valdría la pena explorar son los siguientes: establecer un diálogo entre los planteamientos del *mal desencantamiento* y otras teorías de la secularización (Hans Blumenberg, Jean-Claude Monod, Reinhart Koselleck); las implicaciones políticas de la lectura que Bloch hace de Job; lo que involucra entender el *milagro* cristiano como una especie de estado de excepción; establecer un diálogo entre el concepto *utopía concreta* y la *factibilidad* de Dussel; y ahondar en los planteamientos de los libros *Herencia de esta época* (1935) y *Derecho Natural y dignidad humana* (1961).

Sin importar por qué camino el *futuro* me lleve, lo cierto es que la filosofía de Bloch se sitúa en la constelación mesiánico-crítica que se levanta contra las teologías políticas de la dominación, y por eso resulta fundamental seguirla estudiando.

El *principio esperanza* nos anima a luchar por un mundo más justo, a dejar de mirar hacia arriba y comenzar a mirar hacia delante. El «sueño de una cosa» del que hablaba Marx en su carta a Ruge permanece todavía pendiente de su realización. La búsqueda en la historia de “lo humano ya no más alienado, lo barrutable, todavía no encontrado de su mundo posible, ambas cosas se alzan incondicionalmente en el experimento futuro, experimento mundo”⁴⁸⁶.

⁴⁸⁶ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, p. 304.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, “El capitalismo como religión”, *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*, Adriana Hidalgo, Argentina, 2019, pp. 103-118.

—————, *El Reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo Sacer II, 2*, Adriana Hidalgo, Argentina, 2008.

—————, *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2005.

—————, “Leviatán y Behemoth”, *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, Adriana Hidalgo, Argentina, 2017, pp. 35-78.

Benjamin, Walter, “El capitalismo como religión”, *Angelus Novus*, Editorial Comares, Granada, 2012, pp. 129-132.

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.

Bloch, Ernst, *Ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino*, Editorial Trotta, Madrid, 2019.

—————, *Derecho natural y dignidad humana*, Editorial DYKINSON, Madrid, 2011.

—————, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, Taurus, Madrid, 1983.

—————, *El principio esperanza*, t. I-III, segunda edición, Editorial Trotta, Madrid, 2007.

—————, *The spirit of utopia*, Stanford University Press, California, 2000.

—————, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, A. Machado Libros, Madrid, 2002.

Boldyrev, Ivan, *Ernst Bloch and His Contemporaries. Locating Utopian Messianism*, Bloomsbury Academic, Great Britain, 2015.

Buber, Martin, *El eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, segunda edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Duch, Lluís, “Introducción. Thomas Müntzer: el hombre y su tiempo”, en Thomas Müntzer, *Tratados y sermones*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, pp. 9-78.

Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*, Plural Editores, Bolivia, 1994.

—————, “El ateísmo de los profetas de Israel y de Marx”, en Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Siglo XXI Editores, México, 2017, pp. 195-211.

—————, *Las metáforas teológicas de Marx*, Siglo XXI Editores, México, 2017.

—————, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Editorial Trotta, Madrid, 2007.

Echeverría, Bolívar, “Marxismo e historia, hoy”, en *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI editores, México, 2017, pp. 37-48.

—————, “Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad”, *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Bolivia, 2011, pp. 67-115.

—————, “Modernidad y revolución”, en *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI editores, México, 2017, pp. 61-76.

Egido, Teófanos, “Introducción”, Martín Lutero, *Obras*, Teófanos Egido (ed.), cuarta edición, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 11-61.

—————, “Las reformas protestantes”, Antonio Cortés Peña (coord.), *Historia del cristianismo. El mundo moderno*, Editorial Trotta, Madrid, 2006, pp. 147-186.

Epístola de la iglesia de Esmirna a la de Filomelio (Martirio de Policarpo), <<http://escrituras.tripod.com/>> [Consultado el 30/12/2019].

Erasmus de Rotterdam, *Discusión sobre el libre albedrío. Respuesta a Martín Lutero*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2012.

García Gómez-Heras, José M., *Sociedad y utopía en Ernst Bloch. Presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.

Gimbernat, José A., *Ernst Bloch. Utopía y Esperanza (Claves para una interpretación filosófica)*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1983.

Goethe, Johann, *Las afinidades electivas*, Debolsillo, México, 2013.

Goldstein, Warren S., “Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s dialectical Theories of Secularization”, *Critical Sociology*, Vol. 27, Issue 2, March 2001, pp. 246-281.

Habermas, Jürgen, “Schelling Marxista”, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1975, pp. 127-143.

Hinkelammert, Franz, *Totalitarismo del mercado. El mercado como ser supremo*, Akal, México, 2018.

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, segunda edición, Editorial Trotta, Madrid, 2010.

Hudson, Wayne, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, The Macmillan Press LTD, London, 1982.

Hurtado, Larry W., *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2017.

Intergovernmental Panel on Climate Change, *Global warming of 1.5 °C*, <http://report.ipcc.ch/sr15/pdf/sr15_spm_final.pdf>.

Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, *Filosofía de la historia*, Editorial Nova, Buenos Aires [En línea: <<http://cibernous.com/autores/kant/textos/ilustracion.html>>].

Karádi, Éva, “Ernst Bloch and Georg Lukács in Max Weber’s Heidelberg”, Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel, *Max Weber and his Contemporaries*, Routledge. Taylor & Francis Group, New York, 1987, pp. 499-514.

Kimmerle, Heinz, “La filosofía de la religión de Ernst Bloch como ateísmo humanista”, en Gómez Caffarena, José (et. al.), *En favor de Bloch*, Taurus ediciones, Madrid, 1979, pp. 79-96.

Küng, Hans, *El cristianismo. Esencia e historia*, sexta edición, Editorial Trotta, Madrid, 2013.

Levinas, Emmanuel, “Lectura de Bloch (continuación)”, *Dios, la muerte y el tiempo*, tercera edición, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005, pp. 117-120.

—————, “Otra concepción de la muerte: a partir de Bloch”, *Dios, la muerte y el tiempo*, tercera edición, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005, pp. 112-116.

—————, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, segunda edición, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012.

Löwy, Michael, “Anticapitalist Readings of Weber’s *Protestant Ethic*: Ernst Bloch, Walter Benjamin, György Lukacs, Eric Fromm”, *Logos. A journal of modern society & culture*, vol. 9, issue 1, 2010 [En línea:< <http://www.logosjournal.com/anticapitalist-readings-of-webers-protestant-ethic.php>>].

—————, “Conclusión: El «mesianismo histórico», concepción romántico/mesiánica de la historia”, *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central (Un estudio de afinidad electiva)*, Ediciones El Cielo por Asalto, Argentina, 1997, pp. 199-206.

—————, “Ernst Bloch y Georg Lukács: un encuentro en Heidelberg en 1910”, *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*, Anthropos Editorial-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, 2015, pp. 77-88.

—————, “Introducción”, *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central (Un estudio de afinidad electiva)*, Ediciones El Cielo por Asalto, Argentina, 1997, pp. 5-8.

—————, “Marxismo y religión en Ernst Bloch”, *Viento Sur*, No. 114, Enero 2011, pp. 38-42.

—————, “Parias, rebeldes y románticos. Ensayo de análisis sociológico de la *intelligentsia* judía de Europa Central”, *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central (Un estudio de afinidad electiva)*, Ediciones El Cielo por Asalto, Argentina, 1997, pp. 29-46.

—————, “Prefacio”, *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*, Anthropos Editorial-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, 2015, pp. 7-12.

—————, “Romanticismo y mesianismo en el pensamiento judío de Europa Central a principios del siglo XX”, *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*, pp. 31-38.

—————, “Sobre el concepto de *afinidad electiva*”, *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central (Un estudio de afinidad electiva)*, Ediciones El Cielo por Asalto, Argentina, 1997, pp. 9-16.

Lutero, Martín, “Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos”, *Obras*, Teófanos Egido (ed.), cuarta edición, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 271-277.

—————, “Exhortación a la paz. A propósito de los doce artículos del campesinado de Suabia”, *Obras*, Teófanos Egido (ed.), cuarta edición, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 251-271.

—————, “La libertad del cristiano”, *Obras*, Teófanos Egido (ed.), cuarta edición, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 155-170.

Marx, Karl, “Cartas de Marx a Ruge (marzo y septiembre de 1843)”, en Rubén Jaramillo (ed.), *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2008, pp. 79-91.

—————, *El Capital. Libro primero: El proceso de producción del capital*, t. I, vol. 3, Siglo XXI Editores, México, 1975.

—————, “Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke, Ergänzungsband, 1 Teil*, Dietz Verlag, Berlín, 1968, pp. 465-588 [En línea: <http://www.mlwerke.de/me/me40/me40_465.htm>].

—————, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke, Band 1*, Dietz Verlag, Berlín, 1976, pp. 378-391 [En línea: <http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm>].

Moltmann, Jürgen, “Apéndice: *El principio esperanza y Teología de la esperanza*. Un diálogo con Ernst Bloch”, *Teología de la esperanza*, séptima edición, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 437-466.

—————, *Teología de la esperanza*, séptima edición, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.

Müntzer, Thomas, “Defensa bien fundamentada”, *Tratados y sermones*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, pp. 119-147.

—————, “Manifestación explícita”, *Tratados y sermones*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, pp. 149-183.

—————, “Manifiesto de Praga”, *Tratados y sermones*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, pp. 81-92.

—————, “Ordenación y razón del servicio divino alemán de Allstedt”, *Tratados y sermones*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, pp. 185-199.

—————, “Sermón a los príncipes de Sajonia”, *Tratados y sermones*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, pp. 93-118.

Negt, Oskar, “Andar erguido y la coproductividad de la naturaleza”, en Miguel Vedita (comp.), *Ernst Bloch: tendencias y latencias de un pensamiento*, Herramienta, Argentina, 2007, pp. 47-54.

Oxfam International, “Cinco datos escandalosos sobre la desigualdad extrema global y cómo combatirla”, <<https://www.oxfam.org/es/cinco-datos-escandalosos-sobre-la-desigualdad-extrema-global-y-como-combatirla>>.

Pikaza, Xabier, *Diccionario de la Biblia. Historia y palabra*, Editorial Verbo Divino, España, 2007.

—————, *Dios o el dinero. Economía y teología*, Sal Terrae, España, 2019.

Quintana, Emiliano, *La oscuridad del instante vivido: una aproximación al concepto de utopía en el joven Ernst Bloch*, Tesis de la Licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2020.

Rabinovich, Silvana, *Interpretaciones de la heteronomía*, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, 2018.

Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de Historia»*, segunda edición, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

Salmerón, Miguel, “Antes, desde y para el exilio. Herencia de esta época (1935/1962) de Ernst Bloch”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 2009, vol. 185, no. 739, pp. 953-962.

Scholem, Gershom, “Para comprender la idea mesiánica del judaísmo”, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, revelación*, tercera edición, Editorial Trotta, Madrid, 2008, pp. 99-135.

—————, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Ediciones Península, Barcelona, 1987.

Serra, Francisco, *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

—————, “Prólogo a la edición española. La actualidad de Ernst Bloch”, Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. I, segunda edición, Editorial Trotta, Madrid, 2007, pp. 11-21.

Tamayo, Juan José, *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*, Editorial Trotta, Madrid, 2012.

Tarcus, Horacio, “Marx ha vuelto. Paradojas de un regreso inesperado”, *Nueva Sociedad*, no. 277, septiembre-octubre 2018 [En línea: <http://nuso.org/articulo/marx-ha-vuelto/?fbclid=IwAR1anwbUwTD_y-CZTGaRy1d33ymq509O1eefJTj0kBH30JOxL--J-rXyFWA#footnote-6>].

Villegas, Francisco Gil, “Ernst Bloch y su evaluación del calvinismo y el anabaptismo en 1921”, *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-1912)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013 [En línea: <https://books.google.com.mx/books/about/Max_Weber_y_la_guerra_acad%C3%A9mica_de_los.html?id=G7uDAAAQBAJ&printsec=frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false>].

—————, “Introducción del editor”, en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, segunda edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, pp. 9-52.

—————, “Notas críticas”, en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, segunda edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, pp. 251-320.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, segunda edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.