

TERCERA PARTE

ATEÍSMO, RELIGIÓN EN HERENCIA Y DESUTOPIA

I. EL ATEÍSMO HUMANISTA DE BLOCH

1. Ateísmo versus afirmación de Dios

El ateísmo de Bloch hunde sus raíces en su intuición y convicciones juveniles. El propio filósofo recuerda haber compuesto, con sólo trece años, un escrito titulado *Das Weltall im Lichte des Atheismus* (*El universo a la luz del ateísmo*) que empezaba así: «La materia es la madre de todo lo existente. Únicamente ella lo ha generado todo, y ningún ser sobrenatural ha intervenido en ella»¹. Incluso posteriormente él no ha hecho más que confirmar y repetir hasta el final su elección atea: «El ateísmo es el presupuesto de la utopía concreta, al igual que la concreta utopía es la irrenunciable aplicación del ateísmo»². Esta opción está estrechamente ligada a su filosofía del «todavía-no» y deriva, en última instancia, del rechazo a admitir que la base de nuestro universo imperfecto pueda ser una perfección ya del todo realizada y concluida (o sea un Dios creador y regidor de todas las cosas). En efecto, ya en *Espíritu de la utopía*, Bloch, rechazando la idea de Dios como autor y garante del actual orden (negativo) del mundo, había escrito, preso de un singular *amor a Dios*, que «también el ser abandonado es una manera, una manera terrible, de ser abrazados por Dios; él no es, Dios se aplica solamente, también el ateísmo es una enorme devoción, un ferviente amor a Dios, si puede significar: descargar, mantener puro a Dios de este mundo y de su gobierno»³.

El ateísmo de Bloch no deja de ser cuando menos peculiar, pues resulta ser un ateísmo fuertemente vinculado con la afirmación de Dios. El concepto de Dios está presente a lo largo de su obra, pero ¿qué significa este concepto? En uno de sus escritos afirma: «La verdad del ideal de Dios consiste únicamente en la utopía del reino, y la presuposición de ésta –añade– es que no quede ningún Dios en las alturas,

¹ J. Marchand, «Cambiar el mundo hasta su reconocimiento», entrevista a Ernst Bloch, *Anthropos* 146/147 (1993), *op. cit.*, p. 18.

² AC, p. 228.

³ GU-1, p. 341.

allí donde, por lo demás, ni lo hay ni nunca lo hubo»⁴. Aquí, el concepto Dios nada tiene que ver con la realidad presente, pero, por otro lado, es un concepto desiderativo que expresa la utopía del *regnum humanum*, reino en su forma secularizada. Ahora bien, para que ese reino pueda tener lugar hay que negar el Dios de las grandes religiones históricas. Tiene entonces razón Fraijó cuando dice: el ateísmo de Bloch «no deja vacío el lugar de Dios. Lo llena con el hombre»⁵. También resulta muy acertada la apreciación de Valls Plana, cuando dice: «Bloch mantiene un ateísmo *de origen*. Lo absoluto no puede ser perfecto al comienzo; fermenta en la acción del hombre y se da su cumplimiento en la Historia. Ponerlo en el origen significa quitar importancia a todo el proceso histórico de autorrealización humana. La vuelta al origen sólo podría significar entonces volver a lo que fue desde siempre. Por eso ataca Bloch toda concepción anamnésica del conocimiento y propugna una concepción futurista, auténticamente creadora. El hombre se está haciendo Dios»⁶. Aunque no sea absolutamente cierta la tesis de Valls Plana, sí queda claro que en Bloch encontramos una constante crítica funcional de la religión o, como afirma Moltmann, una reinterpretación funcional del teísmo en el sentido del mesianismo⁷. Pero el mismo Bloch va mucho más lejos cuando afirma: «sin ateísmo no hay lugar para el mesianismo»⁸. Su admirador, el teólogo protestante, ha dado la vuelta a la frase y prefiere formularlo diciendo: «el ateísmo carece de fuerza sin el mesianismo»⁹.

Algunos intérpretes de nuestro filósofo afirman que el reino de Dios en Bloch no excluye todo tipo de Dios. Él vendría a rechazar únicamente el Dios del deísmo, el Dios de la heteronomía, de la teocracia y de la alienación del hombre, el Dios falso de la teodicea. Por lo tanto, el ateísmo programático que Bloch defiende no sería realmente a-teo, no sería un ateísmo radical.

Eliminar a Dios no significa dejar vacío el lugar de Dios, sino permitir que «la meditación religiosa, como esperanza en totalidad, tenga espacio abierto ante sí y no un trono fantasmal hecho de hipóstasis»¹⁰. Es la intención religiosa del reino, en tanto que tal, la que lleva en sí el ateísmo, un ateísmo consciente. No se trata de negar

⁴ PE III, p. 408; cf. AC, p. 155.

⁵ M. Fraijó, *op. cit.*, p. 504.

⁶ R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, Barcelona, 1979, p. 370.

⁷ EU, p. 162.

⁸ PE III, p. 307.

⁹ EU, p. 162.

¹⁰ PE III, p. 306.

simplemente a Dios, sino, preferentemente, de asumir la herencia de la religión en su esencia mesiánica.

La negación de Dios implica la afirmación del hombre. Este es el elemento positivo de todos los ateísmos: «Con la negación de un Dios real en su trono, desaparece el temor humano hacia él y la nulidad humana»¹¹. Ha terminado la época del despotismo y del temor heterónomo. Bloch cita a este respecto el célebre poema de Lucrecio, donde se expresa el elemento positivo de todos los ateísmos:

Hubo un tiempo en la tierra en el que la vida humana estaba tremendamente oprimida por el peso de la religión, la cual mostraba su cabeza horrible desde el cielo y amenazaba a los mortales; fue entonces cuando un griego, un mortal, osó alzar sus ojos y enfrentarse con ella, un mortal al que no habían domeñado ni los templos de los dioses ni los rayos, ni el crujir del cielo, y que tanto más subraya el valor audaz de su espíritu, cuanto que había sido el primero en exigir que se abrieran las puertas cerradas de la naturaleza¹².

Para superar el peso de la religión y, por consiguiente, para llegar a un ateísmo objetivo radical, no basta con dejar de creer en Dios, es necesario además preguntarse por «¿qué se ha hecho del espacio vacío que la liquidación de la hipóstasis-Dios deja o no deja en herencia?»¹³. La respuesta a esta cuestión es que el espacio vacío, no será en absoluto un espacio imaginario e irreal, sino todo lo contrario; representa el lugar donde pueden proyectarse las imágenes y las representaciones del deseo; sin él no sería ya posible la utopía: «Sin ateísmo no hay utopía del reino, pero implícitamente sin utopía tampoco puede darse ese espacio vacío de la utopía-concreta que el ateísmo ha inaugurado y ha dejado tras de sí»¹⁴. La idea del reino no se identifica totalmente con ninguna utopía social, e «incluso una lograda sociedad sin clases» permanecería «separada del *Summun bonum* del reino religioso-utópico, por aquel salto que establece la intención explosiva del renacimiento y la glorificación»¹⁵.

Así pues, solamente el ateísmo logrado permite mantener la búsqueda del reino de la libertad. Para ello mantiene el mundo abierto hacia delante y elimina a Júpiter, el trono y el fantasma de un *Ens realissimum* existente, creador y sostenedor del mundo¹⁶.

¹¹ PE III, p. 409.

¹² Lucrecio, *De rerum natura* I, vv. 62-71; cf. PE III, p. 409.

¹³ PE III, p. 412.

¹⁴ *Ibid.*, p. 416.

¹⁵ *Ibid.*, p. 305.

¹⁶ *Ibid.*, p. 411.

Bloch trata de recuperar en clave atea y utópico-concreta, o sea, siguiendo las formas concordantes de una cultura en la cual «el mirar hacia delante ha sustituido el mirar hacia lo alto»¹⁷, el sueño mesiánico de «un nuevo cielo y una nueva tierra», sustituyendo: 1) la creencia supersticiosa en Dios por la genuina fe en lo *humanum*; 2) el *Deus absconditus* de la mística por el *homo absconditus* de la historia por venir; 3) el cristiano reino de los cielos por el marxista reino en la tierra; 4) la imaginaria «providencia» divina por el libre y concreto comportamiento del hombre: «el reino, también en su forma secularizada y, ante todo, en su forma utópicamente total, permanece en cuanto frente-espacio mesiánico, también sin teísmo alguno, o incluso, permanece únicamente sin teísmo tal como nos lo ha demostrado progresivamente cada «antropologización del cielo», desde Prometeo a la fe en el Mesías. Según Ernst Bloch, la gloria de Dios se convirtió en la gloria apocalíptica de Cristo y su comunidad; en pie queda la utopía del reino. Pero ésta, precisamente «suprime la hipóstasis de un Dios creador y la hipóstasis de un Dios de los cielos, pero no, en cambio, el espacio final en el que el *Ens perfectissimum* tiene abierto el abismo de su latencia todavía no frustrada. La existencia de Dios, incluso Dios entendido como esencia propia es superstición; la única fe posible es la fe en un reino mesiánico de Dios-sin Dios»¹⁸.

Entre los ateísmos modernos que critica Bloch está el materialismo mecanicista, el cual sirviéndose de una metafísica atea pretendía cimentar la nueva imagen del mundo de la física dejando al margen el lugar que ocupaba la antigua hipóstasis de un creador; pero descuidando también la conciencia, el proceso, la conversión de cantidad en calidad, el *novum* y la dialéctica¹⁹. Hasta Feuerbach, los físicos habían logrado explicar el mundo sin Dios, pero no así la religión. Feuerbach, sin embargo, con su crítica antropológica de la religión, aportó la demostración del ateísmo.

La misma crítica le merece el ateísmo nihilista, un ateísmo, hasta ahora sin precedentes, en el pensamiento moderno occidental. El lugar ocupado por lo pensado bajo Dios no es ocupado por la nada sin más, lo cual sólo ocurriría si el ateísmo fuera nihilismo, sino que pretende el «aniquilamiento universal-material de todo contenido

¹⁷ *Ibid*, p. 235.

¹⁸ *Ibid.*, p. 307.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 306-307.

posible de una finalidad y de una perfección»²⁰. Nietzsche pretendió liquidar la divinidad de Dios y sustituirla por la voluntad humana. Esta posición, cuya consecuencia es la autoafirmación atea de la voluntad, sólo podrá ser superada, según Pannenberg, mediante una más radical pregunta por el ser [...] al que se halla referido como fundamento de la posibilidad de su libertad frente al mundo²¹.

Aunque la temática de la idea de Dios no aparece en Bloch ni definitiva ni convenientemente ultimada, debemos detenernos en su visión del futuro y la esperanza que lo anticipa para desde allí comprender el planteamiento de la existencia de Dios. Bloch ha dedicado muchas páginas en sus escritos a la categoría *futuro* y a su *novum*, y desde esta categoría ha dirigido su mirada a la Biblia, donde ha descubierto al Dios del futuro y de la esperanza.

Frente a la idea bíblica del Dios todopoderoso como realidad que todo lo determina, está la idea contrapuesta de Bloch, que excluye la existencia de un ente provisto de omnipotencia, con el fin de dar así todo su valor a la libertad del hombre. Más que tratar de salvar estas diferencias, lo razonable sería el ver cómo desde el Dios de la Biblia –dice Pannenberg– todo lo existente se experimenta como referido al futuro, como orientado escatológicamente²²: el Dios de las promesas, Dios de la conducción histórica hacia un futuro nuevo, Dios del reino venidero y Señor de todas las cosas.

Bloch nos descubre la tendencia desteocratizadora presente en no pocos textos de la Biblia alcanzando su cima en la identificación entre Cristo y Dios. En efecto, en Jesús hijo del hombre y en la afirmación de su identidad con el Padre «Quién me ve a mí, está viendo al Padre» (Jn 14,9), Bloch ve realizarse la promesa de la serpiente «Eritis sicut deus, scientes bonum et malum». Promesa que hace salir al hombre del «parque de los animales» (Hegel) y lo lleva por las calles del mundo y de la historia.

Según nuestro filósofo, la hipóstasis-Dios se ha humanizado, quedando finalmente abolida por la homousia de Jesuristo²³. Como observa Moltmann «Irónicamente y en contra del viejo arrianismo y de sus modernas variantes liberales, Bloch defiende en el humanismo de la vida de Jesús la igualdad sustancial de Jesús

²⁰ *Ibid.*, p. 306.

²¹ W. Pannenberg, «Tipos de ateísmo y su significación teológica», *Cuestiones fundamentales de Teología sistemática*, Salamanca, 1976, p. 162.

²² W. Pannenberg, «El Dios de la esperanza», *Cuestiones fundamentales de Teología sistemática*, Salamanca, 1976, p. 200.

²³ PE III, p. 380.

con Dios. Pero esa fórmula no designa ya a la humanización real de Dios, sino a la plena deificación del hombre. Su ateísmo radical se transforma así en una perfecta mística divina. Dios y hombre, sin posible distinción, se funden en un mismo ser»²⁴.

Frente al Dios creador y soberano del mundo, que se autocomplace en lo que ha creado: «Y vio Dios lo que había hecho: y era muy bueno» (Gn 1,31) y exige sumisión, está, por otro lado, el Dios apocalíptico y salvador que se lamenta de haber creado el mundo y quiere crear un nuevo mundo, de tal manera que nadie se acuerde más del anterior: «Mirad, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva» (Is 65,17), que alumbra la esperanza de aquellos que sufren y que sueñan en nuevos cielos y nuevas tierras, «pues el mundo viejo ha pasado» (Ap 21,4).

Es precisamente este Dios del final de los tiempos y salvador el que se caracteriza en un sentido radical y exclusivo por el «*futurum* como constitución del ser»²⁵. Un dios nada estático dispuesto a compartir con su pueblo todas sus vicisitudes acompañándole hasta el final, y precisamente hasta el final (Ex 3,14), el Dios del futuro no coarta al hombre su libertad, sino todo lo contrario, libera a los hombres del culto a las personas y a los bienes materiales en orden a *su* futuro, en orden a *su* libertad.

De acuerdo con Pannenberg, el poder del futuro, y únicamente él, puede ser objeto de la esperanza y la confianza²⁶. De la dialéctica entre futuro y presente surge con fuerza la capacidad de renovar y salvar el presente gracias al poder del futuro. La reflexión en torno al poder del futuro sobre el presente determina una nueva idea de la creación, la cual se orienta no por acontecimientos del pasado, sino por el futuro escatológico. Después de someter a un profundo análisis los textos bíblicos sobre la creación y a la vista de la carga mitológica que contienen, Ernst Bloch ha creído conveniente rechazar al Dios-creador a favor del reino como plenitud aún no realizada. Bloch ha tratado de justificar su ateísmo, o dicho en sentido positivo, ha tratado de aclarar su teísmo. Si es así, -concluye Pannenberg- su «ateísmo» debe ser aceptado²⁷.

El propio filósofo se confiesa ateo, pero se trata de un ateísmo razonado y aceptado, aunque no del todo asumido: «Soy ateo por la voluntad de Dios»²⁸.

²⁴ UE, pp. 140-141.

²⁵ PE III, p. 348.

²⁶ W. Pannenberg, «El Dios de la esperanza», en *op. cit.* p. 205.

²⁷ *Ibid.*, p. 204.

²⁸ UE, p. 190.

2. Esperanza y religión

«La filosofía de la esperanza de Ernst Bloch pretende ser, en su cúspide *meta-religión*, es decir, *religión en herencia*», había dicho J. Moltmann durante un coloquio público con Ernst Bloch, celebrado en Tubinga en 1963²⁹. La valoración hecha por el teólogo evangélico de la esperanza, nos da pie para afirmar que las cuestiones religiosas y teológicas han estado presentes en la obra de Bloch desde sus comienzos. No es casual que se le atribuya una amalgama de mesianismo judeo-cristiano, mística cristiana, de milenarismo y pensamiento escatológico y apocalíptico, que a menudo ha inducido a sustituir el análisis por rótulos y etiquetas de este tipo.

Dentro del proceso de construcción de esta *meta-religión*, Bloch recurre al análisis de los hechos religiosos, así como al estudio de la estructura social en que aparecen. Partiendo del monoteísmo bíblico que une a judíos y cristianos, ve que quienes comparten las mismas convicciones éticas, hablan el mismo lenguaje moral y se sustentan en el mismo *ethos* moral, sin embargo viven formas de espiritualidad diferentes. Simplificando mucho podemos definir al judaísmo como una religión basada en la justicia social, mientras que el cristianismo es una religión basada en la espiritualidad personal.

Por otro lado, pese a la pérdida de la independencia judía que siguió a la guerra con Roma, el judaísmo preservó su sentido de pueblo³⁰. Por el contrario el

²⁹ J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1989, p. 437.

³⁰ Como afirma Schürer, después de la primera guerra contra Roma (66-70 d.C.) el mesianismo de signo político-liberador prácticamente desaparece, cf. E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. I. Fuentes y marco histórico*, Madrid, 1985, pp. 374-435. Una de las mutaciones del judaísmo que surgió en la época del nacimiento del cristianismo fue el judaísmo rabínico. Este judaísmo surgió entre los partidarios de los movimientos no-mesiánicos, o mejor dicho entre aquellos que no siguieron un mesianismo de signo político-liberador. El judaísmo rabínico cuyo máximo líder fariseo en la etapa post-bíblica fue el Rabb Gamaliel (Hech 5,38-40), quedó eclipsado ante el surgimiento del cristianismo. Sin embargo, Martin Buber, un filósofo judío del siglo XX ha mantenido vivo este tipo de mesianismo en los escritos jashidicos, en los que mediante un estilo narrativo israelítico nos descubre la esperanza que subyace tras lo banal y lo cotidiano. En la historia más reciente Michael Löwy ha descubierto entre la generación de intelectuales judíos de Europa central dos corrientes bien diferenciadas. Por un lado, están los judíos religiosos enarquizantes (Buber, Rosenzweig, Scholem, Löwenthal), en los que predominaría la dimensión judía, nacional/cultural y religiosa y los judíos asimilados ateo-religiosos (Landauer, Bloch, Lukács, Fromm), que combinan el rechazo de las creencias religiosas con el interés apasionado por las corrientes místicas y milenaristas tanto judías como cristianas. Junto a ellos, entrecruzando todas las corrientes, Löwy sitúa a dos pensadores inclasificables: Franz Kafka y Walter Benjamin. El primero de ellos con su particular teología negativa, mostraría la no-presencia de Dios en el mundo, la falta de libertad y la reificación del hombre, en una crítica radical y demoledora de la modernidad y del desamparo individual del hombre en el mundo. Walter Benjamin es quien mejor personificaría esa simbiosis judeo-alemán/mesiánico-libertaria. El mesianismo de Benjamin se inscribiría –según Löwy– en la tradición de los dochaki-ha-ketz, los «aceleradores del fin», aquellos que

cristianismo, que había entrado en la historia como una secta judía, atravesó los límites del judaísmo para convertirse en una religión universal en la que no había judío ni griego. Esta diferencia es definitiva y profunda: la Sinagoga y la Iglesia tiraban en direcciones opuestas. Una procuraba mantener sus antiguas fronteras intactas para proteger la santidad de su tradición, y la otra procuraba disolver esas fronteras para crear lo que a los Padres de la Iglesia les gustaba llamar la nueva raza humana. Inevitablemente, las diferencias entre estas religiones acabaron en trágico conflicto, especialmente desde que el cristianismo se transformó en la religión del Estado. Un Estado teocrático en el que el dios-emperador pagano pasó a ser un sacerdote-rey cristiano. Esto produjo un tremendo desequilibrio del poder, y todos conocemos las consecuencias de ese desequilibrio: la otrora perseguida Iglesia se volvió, a su vez, perseguidora a medida que los cristianos se sumían en lo que más tarde Martín Lutero llamó una «teología de gloria», identificando su preeminencia social y política con el Reino de Dios en la tierra.

Del análisis realizado podemos concluir que dentro de la semejanza también existen diferencias. Así, cuando el cristianismo se transformó en una religión universal y crecientemente gentil, los Padres de la Iglesia tuvieron que pactar con los padres de la filosofía occidental, para establecer sus principios de trabajo. Uno de estos compromisos era precisamente el intento de unir el monoteísmo con el politeísmo. De ese intento surgió la doctrina de la Trinidad: una doctrina notoriamente complicada, incluso para los cristianos. La doctrina de la Trinidad fue al mismo tiempo fuente de clarificación, porque permitió que los cristianos pudieran relacionar la Escritura hebrea con la metafísica griega, y de confusión, porque nunca surgió una versión única de la doctrina, y porque probablemente creó tantos problemas como los que solucionó. Pero pese a las diversas formas en que se interpreta, los cristianos concuerdan en que hay un solo Dios, y cualquier otra versión de la doctrina sería necesariamente falsa³¹.

quieren forzar la llegada del Reino, es decir, precipitar el momento revolucionario, no esperar la evolución de los acontecimientos, no esperar la llegada de tiempos mejores, sino ir, decidida y enérgicamente, en busca de la utopía, de la revolución, destruir este ordenamiento del mundo hasta hacerlo añicos para que de las cenizas de lo viejo pueda surgir lo nuevo, cf. M. Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, 1997, pp. 99-100.

³¹ Aquí hemos tocado, sólo de pasada, un debate que ha surgido en varias ocasiones a lo largo de la historia, me refiero a la llamada «helenización del cristianismo». Es sabido que bajo esta helenización se entiende la recepción de la tardía filosofía helenística en el cristianismo, la cual como afirma J. B. Metz, «Contribuyó, por un lado, a la universalización del cristianismo; por otro, a la configuración de la forma

Mediante la recuperación y reinterpretación de la herencia histórica y religiosa, Bloch asume el pasado, pero lo utiliza como fermento del futuro en su discusión marxista de la herencia cultural, pues, como afirma al comienzo de *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*: «Los muertos retornan así en un contexto significativo portador de nuevas indicaciones, y la historia, asimilada, supeditada a los conceptos revolucionarios de prolongada acción, exacerbada hasta lo legendario y traspasada de luminosidad, se torna función imperecedera en su plenitud testimonial referida a la revolución y al apocalipsis»³².

La historia la interpreta Bloch no como una sucesión de imágenes y de etapas caracterizadas por el progreso y realizadas al amparo de la providencia económico-salvífica, sino todo lo contrario, se trata de un duro y arriesgado viaje, un padecer, peregrinar, errar, buscar la patria escondida; llena de una trágica confusión, en ebullición, agrietada por hendiduras, roturas, promesas aisladas, discontinuamente cargada con la conciencia moral de la luz³³. Esta visión de la historia prácticamente se cumple en la experiencia personal de Bloch. Su larga vida ha discurrido por caminos nada cómodos, ha estado marcada por el exilio, la migración y vicisitudes de todo tipo.

Para Bloch la religión es una de las formas de preaparición de la utopía, es decir, una de las formas en que la utopía se hace presente. «La religión –dice– está llena de utopía y la utopía es enteramente su porción más central»³⁴. La religión es un compendio de felicidad, de dicha, de espacio donde el hombre alcanza la realización de sus satisfacciones. Asimismo la religión es el lugar ideal donde la esperanza puede expresarse en su totalidad.

Aunque todas las manifestaciones religiosas le merecen respeto y admiración y todas ellas son objeto de su análisis y reflexión, Bloch no duda en confesar sus preferencias por la religión judeo-cristiana.

La predicación de Jesús despertó una gran expectación escatológica. Sin embargo el impacto social que tuvo entre los agobiados y oprimidos hizo que esa expectación se concretara en el presente, produciendo una reacción y un impulso de esperanza que jamás hubieran experimentado en su realidad histórica. En este contexto

dogmática del cristianismo». Sobre esto véase, J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, 1999, pp. 73-78.

³² TM, p. 17.

³³ *Ibid.*, p. 17.

³⁴ AC, p. 219.

de expectación y de esperanza brota con facilidad la confianza en aquél que anuncia la liberación para los agobiados, oprimidos y empequeñecidos; de tal forma que surge fácilmente la admiración hacia aquél que libera y salva. De aquí que Bloch concluya: «donde hay esperanza hay religión». Esto lo aplica al cristianismo, que aparece:

Como si aquí, por fin, hubiera surgido a la luz la esencia de la religión: *no un mito estático, y en consecuencia apoloético, sino un mesianismo humano-escatológico y, a la vez, explosivo. Sólo aquí vive –con independencia de ilusión, hipóstasis divina y, sobre todo, tabú de los señores- el único sustrato hereditario significativo en la religión: ser esperanza en totalidad, y una esperanza explosiva. Aut Caesar aut Christus: con este grito de guerra se anuncia un nuevo reino distinto del de la dominación*³⁵.

Esto no implica que donde haya religión tenga que haber esperanza, puesto que existe también una religión «dictada del cielo y por la autoridad». Sin embargo es realmente cierto lo inverso, o sea que «donde hay esperanza, allí hay también religión»³⁶. Es más, como demuestra la historia, «las grandes religiones de la humanidad han sido, a menudo, el consuelo espurio para la voluntad de un mundo mejor, y durante mucho tiempo, su espacio más engalanado e incluso su edificio entero»³⁷. De hecho la religión ha contribuido a mantener viva, a través de los siglos, la esperanza mesiánica que había animado al pueblo de Israel en su largo peregrinar hacia una historia futura.

La obra de Bloch ha tocado desde el principio cuestiones religiosas y teológicas. Así, el primer escrito de juventud *Espíritu de la utopía* contiene ya elementos de influencia judía, de mística cristiana y de pensamiento escatológico y apocalíptico que, si bien se trata de un «sistema de mesianismo teórico» y demasiado abstracto, se plasmará en forma de teología revolucionaria en la monografía dedicada a Thomas Münzer, el líder anabaptista de las guerras campesinas del siglo XVI. De especial interés son los capítulos 36 y 53 de *El principio esperanza*, dedicados especialmente al estudio de la religión judeo-cristiana. Lo que ya había expuesto de forma fundamental en su obra principal se justificará más tarde en *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, donde mediante una enorme aportación de material, tratará de descubrir el contenido humano-utópico y la fuerza explosiva de la Biblia.

³⁵ PE III, p. 299.

³⁶ AC, p. 16; cf. PE III, p. 310.

³⁷ PE III, p. 286.

En todas estas obras Bloch ha tomado en serio la religión como expresión de la conciencia humana. Sabe perfectamente que el secreto del hombre, su misterio, se encuentra en la religión y que la religión es la expresión y el símbolo de la más profunda esperanza humana. Bloch ha descalificado a todos aquellos que han visto en la religión un antídoto contra la estupidez o han hecho de la religión el opio del pueblo³⁸. Sin embargo, sí que nos ha mostrado la forma de leer la Biblia y, sobre todo, nos ha dicho que hay que saber leerla *sub specie* de su historia de las herejías «La Biblia, en contra de todo el servilismo bíblico existente, en contra de la ideología de los señores y de la mitología heterónoma, conduce a aquel tesoro que ni el orín ni la polilla devoran»³⁹. Pues, si bien es verdad que existe suficiente variedad de manifestaciones de lo religioso, cierto es que en Bloch hay una clara predilección por el judaísmo y el cristianismo, y la Biblia, por consiguiente, constituirá para él el texto básico de contenido religioso.

La religión es considerada por Bloch como lugar de expresión de la conciencia humana, y es, a su vez, el símbolo de la más profunda esperanza humana, que quiere apuntar al futuro absoluto, al misterio, hacia la plenitud de la realidad, hacia la auto-comunicación con Dios. Esta esperanza que, por una parte, sale al encuentro de cada hombre y de la humanidad, y, por otra, dice un «sí» al futuro absoluto es un don sobrenatural, es esperanza teologal.

La esperanza en la utopía no debe confundirse con la esperanza religiosa; la esperanza de la mostración de nuestro auténtico rostro es para Bloch *Hoffnung*, mientras que la esperanza religiosa es *Zuversicht* (confianza). Como bien afirma Fraijó, Bloch no acepta el vocablo *Zuversicht*, porque la confianza desconoce la categoría «peligro». Esta confianza, que está segura de alcanzar su objeto, no deja de ser un tanto ingenua, se limita a esperar en Dios, y estima, en poco, el valor del esfuerzo humano⁴⁰.

³⁸ Sólo así, ante todo en el tono bíblico del fin, se da aquel sueño radical y subversivo, que *eo ipso* no procede del opio, sino de la alerta ante el futuro, ante la dimensión de la luz, de la que el mundo está preñado, puede estarlo. Marx habla de este sueño distinto como de un futuro en el pasado mismo, no omitible, que indica el sentido germinativo, en lugar del historicismo paralizante, en lugar del jacobismo abrupto. Cf. AC, p. 249.

³⁹ AC, p. 16; cf. SO, p. 303.

⁴⁰ Ver artículo de M. Fraijó: «E. Bloch: religión como utopía», en AAVV., *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*, Madrid, 2001, p. 499.

Como punto de partida de la filosofía de la religión Bloch cree necesario llevar a cabo tanto la crítica de la religión como su herencia, y ambos objetivos pretende alcanzar en sus obras más significativas para este fin.

3. Crítica y desteocratización de la religión

En aquellos capítulos de su obra principal dedicados a presentar su teoría de la religión como, y sobre todo, en el libro sobre cristianismo y marxismo: *El ateísmo en el cristianismo*, Bloch se propone llevar a cabo tanto una crítica como una labor desteocratizadora de la religión. Para lo primero toma como punto de partida la crítica de la religión llevada a cabo por Feuerbach y Marx⁴¹, pero sin olvidar a Hegel, pues quizá Hegel y Feuerbach fueron los más útiles. Ellos supieron ver más allá de las representaciones ideales de la imaginación humana y trataron de dar respuesta a la indigencia humana con la fuerza de lo divino. Para lo segundo se centra en el análisis de los elementos revolucionarios, que, según él, se encuentran sobre todo en la Biblia, donde bajo varios estratos aparece una recóndita rebeldía frente a una comprensión de Dios teocrática y dominadora.

Bloch se ha propuesto como tarea llevar a término una crítica de la religión desde la religión misma. Una crítica que, lejos de pretender eliminar la religión, trata de mantener su poder práctico como dialéctica de la esperanza. Bloch pretende secularizar la religión con el fin de mostrar la dimensión irreductible de la misma.

Respecto a la lectura de la Biblia, nuestro autor se va a servir de un principio hermeneútico *subversivo*, con el fin de llevar a cabo el programa de desteocratización de aquellos elementos espurios introducidos por la tradición sacerdotal. En definitiva, Bloch tratará de recorrer el camino inverso al seguido por la teocracia clerical y la religión institucional amparada por Esdras y Nehemías.

Bloch tratará de llevar a cabo su programa de desteocratización emprendiendo una relectura del texto bíblico a la luz de un éxodo bíblico, a la luz de un éxodo desteocratizado y de una promesa todavía no cumplida. Sólo siguiendo su hermeneútica *subversiva* se puede comprender mejor el sentido de una afirmación

⁴¹ Como indica M. Cabada Castro en la introducción a la segunda edición a *La esencia del cristianismo*, Feuerbach ha sido durante largo tiempo un pensador atrapado entre dos bloques gigantes, el uno el pensador de la teoría, Hegel, y el otro el pensador de la praxis, Marx. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Madrid ²1998, p. 9.

paradójica que plantea en su obra *El ateísmo en el cristianismo*, que se ha hecho célebre: «Sólo un verdadero cristiano puede ser un ateo; sólo un verdadero ateo puede ser un buen cristiano». Sólo un auténtico cristiano es capaz de llevar a su término el movimiento de desteocratización; y sólo un verdadero ateo puede ser un buen cristiano, porque el ateo trabaja por el advenimiento del reino ya instaurado en Cristo, es decir, el reino del hombre.

3.1 Interpretación blochiana de la religión

Bloch ha reconocido el carácter dual del fenómeno religioso. Por un lado, su aspecto opresivo y por otro su potencial para la sublevación. El primero requiere de lo que él denomina «la corriente fría del marxismo»: el impecable análisis materialista de las ideologías y de las idolatrías. El segundo, sin embargo, necesita de «la corriente cálida del marxismo, aquello que ambiciona rescatar el excedente cultural utópico de la religión, su fuerza crítica y anticipadora. La interpretación positiva de la religión, entendida ésta como el *totum* de la utopía, es decir, como lugar de cumplimiento de todo lo que el hombre ha perseguido en la historia, hace que la filosofía de la religión elaborada por Bloch difiera notablemente de las posiciones adoptadas al respecto por Hegel, Feuerbach, Marx, Engels y el socialismo científico en general. Nuestro filósofo ha valorado positivamente los aciertos logrados por estos autores en sus análisis de la religión, pero también les recrimina por sus profundas e imperdonables deficiencias.

Frente a la trivialización a que somete el materialismo mecanicista a la religión y frente al ateísmo de los siglos XVII y XVIII, que partía de la hipótesis de un hombre en sí mismo perfecto y que consideraba a Dios como quimera estúpida, propia de gentes primitivas y del afán de lucro de la clase sacerdotal, Bloch afirma que Feuerbach supera este ateísmo burdo cuando establece que la verdadera negación de Dios debe ser enunciada como negación de la negación del hombre. La humanización de la religión llevada a cabo por Feuerbach ya estaba presente en la filosofía de Hegel. En efecto, en sus escritos teológicos de juventud aparece ya de forma explícita esa tendencia antropologizadora de los contenidos no enmohecidos de la religión⁴². Por tanto, cuando Feuerbach trate de antropologizar expresamente la religión, años más tarde, apenas tendrá que modificar en este punto a Hegel. El joven Hegel había dicho

⁴² SO, p. 374.

ya cosas muy parecidas a las expresadas de forma más concreta por su apasionado discípulo. Es él mismo quien lanza la consigna a favor del saqueo del cielo para rescatar los tesoros dilapidados en el más allá⁴³.

Para Hegel, la religión es la mediación entre lo divino y lo humano. Todas las religiones buscan la unidad de lo divino y lo humano, si bien es en la religión cristiana donde se alcanza la unión de Dios y el hombre. Hegel llama al cristianismo la religión manifiesta, que no significa, para él, lo mismo que la religión revelada. Lo manifiesto es lo evidente para el espíritu; lo revelado, por el contrario, algo que se establece desde arriba. Lo revelado es, por tanto, lo no manifestado, lo que se introduce desde fuera en la conciencia, como algo extraño a ella. Lo revelado es, para Hegel, lo menos esencial de la religión, puesto que no se trata de un estatuto permanente, sino de algo que debe transformarse en racional por medio del testimonio del espíritu.

Los dogmas y prácticas de culto le parecen material irracional y contrario a la libertad de pensamiento. En su *Filosofía del derecho* afirma: «Jesús enseñó una religión racional, pero ésta se convirtió en «positiva», es decir, contraria a la razón y a la libertad, cuando los cristianos se organizaron como Iglesia y se aliaron con el Estado»⁴⁴. Hegel defenderá siempre la separación de las Iglesias y el Estado. Hegel no reduce la religión a una vivencia subjetiva, sino que para él la religión es siempre una organización social y pública que comprende una creencia y un culto donde tiene lugar la unión de lo divino y humano. Es más, también en el Hegel maduro y más especulativo descubre Bloch su intención de reducir el contenido divino a la conciencia humana, lo mismo que la reducción de la conciencia humana –de un modo objetivamente místico–, a Dios. Siguiendo por este camino y partiendo del proceso religioso de Hegel descubre cómo aparece por vez primera el problema de una herencia religiosa, de una herencia que no se circunscribe a la simple moral⁴⁵. Además, nuestro autor, lo mismo que hiciera Hegel, ha caído en la cuenta de los límites de la Ilustración en el tratamiento de la religión. La Ilustración –llega a afirmar Hegel– destruye el contenido religioso y empobrece totalmente el contenido absoluto⁴⁶. El cristianismo seco y racionalista de la Ilustración había sido presentado como una religión «del libro» que se mostraba hostil frente a la libertad y felicidad humanas, a la

⁴³ *Ibid.*, p. 374.

⁴⁴ Georg W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del derecho*, Barcelona, 1988, p. 346.

⁴⁵ *SO*, p. 375.

⁴⁶ Georg W. F. Hegel, *El concepto de religión*, Madrid, 1981, p. 95.

armonía entre el hombre y la naturaleza, predicando la vida feliz sólo en un mundo trascendente.

Bloch ha sabido captar el concepto más profundo y peculiar de la religión según la concepción de Hegel, quien afirma que lo fundamental en ella no es el elemento sensible, sino la riqueza de pensamiento: «la religión es la presencia de la idea absoluta bajo la forma de representación». Por eso, cuando la religión es comprendida, la fe permanece y al mismo tiempo ésta se desprende «de lo que era puramente hipotético o lo pintado en la fábula»⁴⁷. Hegel se muestra muy crítico con la concepción schleiermachiana de la religión como sentimiento y particularmente como sentimiento de obediente servidumbre, ya que si de sentimiento se tratase, «el perro sería el mejor cristiano imaginable»⁴⁸. La religión, lejos de fomentar un sentimiento de servidumbre, genera un sentimiento de dignidad, de libertad y del andar erguido⁴⁹.

Bloch es consciente de que ningún análisis del cristianismo que trate de ser herencia y no sólo una simple negación abstracta, podrá dar un solo paso, ni siquiera el paso hacia un ateísmo comprendido, sin tener en cuenta previamente la filosofía de la religión de Hegel. Por eso, valora positivamente el esfuerzo realizado por el autor de la *Filosofía de la religión* para superar aquel cristianismo que ponía a Dios de un lado y al mundo del otro; un cristianismo, por otra parte, aliado con la tiranía representada por los regímenes de «altar y trono». Asimismo, alaba su propuesta de construir una nueva religión filosófica sustentada sobre los pilares de la racionalidad y la libertad.

Ludwig Feuerbach, representante máximo de la izquierda hegeliana, trata de invertir el camino del Absoluto abstracto del idealismo hegeliano, trasladándolo de lo ideal a lo real y concreto. Frente a Hegel que había intentado fundar la verdad del ser en el absoluto metafísico y teológico, da un paso adelante y propone pasar del

⁴⁷ SO, p. 292.

⁴⁸ El texto completo de esta crítica hegeliana es el siguiente: « Si la religión en el hombre sólo descansa sobre un sentimiento, éste no puede tener, en realidad, otro carácter que el de ser el sentimiento de dependencia del hombre, por donde el perro sería el mejor cristiano imaginable, pues es esto lo que con mayor fuerza se da en él y vive, predominantemente, en este sentimiento. También el perro abraza sentimientos de redención, cuando su hambre se ve saciada por un hueso. Pero el espíritu encuentra más bien en la religión su liberación y el sentimiento de su divina liberación; sólo el espíritu tiene una religión y puede tenerla», citado por Bloch en SO, p. 293.

⁴⁹ Otro texto con el que Hegel se dirige a Schleiermacher de forma muy severa es el siguiente: «Si, pues, Dios se revela al hombre, se le revela esencialmente como a un pensante; si se revelara al hombre esencialmente en el sentimiento, lo consideraría idéntico al animal, a quien no ha sido dada la facultad de la reflexión. Pero a los animales no les atribuimos la religión» G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, 1974, p. 53; cf. M. Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, Estella, 1992, p. 30.

pensamiento abstracto a la realidad verdadera, de la esencia a la existencia, de la representación y fantasía a la intuición inmediata sensible. Frente al racionalismo de Hegel, Feuerbach proclama el sensismo o empirismo antropológico. Feuerbach describió así su trayectoria espiritual: Dios fue mi primer pensamiento; la razón el segundo, y el hombre, el tercero y último»⁵⁰.

Siguiendo la evolución histórica, Bloch intenta mostrar el paso adelante sobre Hegel dado por Feuerbach quien plantea taxativamente como punto central de su pensamiento el tema de la humanización de la religión. Todos los «contenidos de la religión», sin excepción, los «desplaza del cielo al hombre, de suerte que no es el hombre quien ha sido hecho a imagen de Dios, sino Dios a imagen y semejanza del hombre». El filósofo poshegeliano, partiendo de la realidad sensible y concreta, se propone defender un materialismo antropológico que desde sí mismo y por sí mismo dé explicación del mundo y del hombre, entendiendo al hombre como «hombre universal», el hombre perfecto.

El autor de *La esencia del cristianismo* pretende transformar la teología en antropología, mostrando que todos los predicados atribuidos a Dios se refieren al hombre, que por la religión han sido traspuestos a un ser imaginario, abstracto y *aislado*. Feuerbach –como bien observa H. Küng– quiere fundamentar una filosofía antropológica coherente⁵¹. Feuerbach se siente seguro de su objetivo, y repite de forma continua su *slogan* de la identificación de la teología con la antropología, de la esencia de Dios con la esencia del hombre. La filosofía antropológica no es otra cosa que una filosofía del hombre para el hombre: ¡El hombre, suprema esencia del hombre!

Feuerbach fundamenta su ateísmo en razones psicológicas: la idea de Dios es un producto psicológico del hombre. Es el mecanismo del deseo el que desencadena la experiencia religiosa: «Lo que no soy, pero deseo y me afano por ser, eso es mi Dios»⁵². Es la imaginación del hombre la que hace aparecer como un ser real el objeto del deseo⁵³. Según Feuerbach lo que el hombre *echa de menos* –de forma consciente o inconsciente–, eso es *Dios*. Es decir: «El hombre convierte en su Dios lo que él mismo desea ser»: Por tanto los dioses son los deseos del corazón humano, convertidos en

⁵⁰ L. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*, en *Gesammelte Werke*, edit. Por W. Schuffenhauer, Berlín, 1971, X, p. 178. Citado por Bloch en *Sujeto-Objeto*, Madrid, 1982, p. 373.

⁵¹ H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid, 1980, p. 282.

⁵² L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Madrid, 1998, pp. 129-130.

⁵³ L. Feuerbach, *Verlesungen über das Wesen der Religion*, en *Gesammelte Werke* VI, p. 262.

seres reales. «El hombre cree en dioses no sólo porque tiene fantasía y sentimientos, sino porque tiene también la tendencia a ser feliz. Cree en un ser feliz, no sólo porque tiene una imagen de la felicidad, sino porque quiere ser feliz él mismo; cree en un ser inmortal, porque él no desea morir. Lo que él mismo no es pero desea ser, se lo imagina en sus dioses; los dioses son los deseos humanos pensados como reales, transformados en ser real; un dios es la tendencia humana y la felicidad satisfecha en la fantasía»⁵⁴.

De modo que la idea de Dios no es otra cosa que un producto de la imaginación humana. Siendo coherentes con esto tenemos que admitir que los sentimientos desempeñan un papel fundamental en la religión, de igual forma que en el conocimiento entra en juego la imaginación junto con la razón. Es el hombre entero el que ama y cree.

Bloch afirma que Feuerbach supera el ateísmo de los ilustrados cuando establece que la verdadera negación de Dios debe ser enunciada como negación de la negación del hombre: «Mi negación de Dios quiere decir: niego la negación del hombre, y en lugar de la posición ilusoria, fantástica, celestial del hombre, que se convierte necesariamente en la vida real en la negación del hombre, yo coloco la posición sensible del hombre. La cuestión acerca del ser o no ser de Dios es para mí la cuestión acerca del ser o no ser del hombre»⁵⁵. La negación de Dios supone la afirmación o exaltación del hombre. Por medio del ateísmo debe el hombre recuperar su verdadera dignidad divina, que el teísmo le había arrebatado. La esencia de Dios, que aparecía como sobrehumana y sobrenatural, se reduce a la natural e innata esencia del hombre. Es necesario llevar a cabo ese proceso para que el hombre recupere todas sus riquezas enajenadas y desaparezca por completo la división entre Dios y el hombre.

Con la antropologización de la religión la cristología se torna antropología, se sustituye la idea del hombre-Dios por la idea del género humano divinizado. «Dios deja de ser creador del mundo y el hombre adquiere una gigantesca región creadora»⁵⁶ para el hombre. Feuerbach contempla al hombre no como un individuo aislado, sino en comunidad, en la unidad del hombre con el hombre. El otro representa siempre al «hombre universal». El género humano es la esencia suprema y la medida de todas las

⁵⁴ L. Feuerbach, *Sobre la esencia de la religión*, cit. por Bloch en AC, p. 201.

⁵⁵ PE III, pp. 403-04.

⁵⁶ PE III, p. 401.

cosas. La filosofía antropológica no es otra cosa que una filosofía del hombre para el hombre.

Nuestro autor considera que la antropología de Feuerbach es ahistórica y asociológica, una antropología abstracta y genéricamente pensada. No es consciente de que el ser humano es un animal social y de que las enajenaciones por él sufridas hay que rastrearlas en la inmanencia de la sociedad⁵⁷. Feuerbach, «hijo de una etapa chata», «certero, aunque no demasiado profundo», no sabe ver, pues, toda la riqueza de lo religioso. Porque:

Los contenidos religiosos no se subsumen en absoluto bajo la trivialidad del hombre burgués que Feuerbach absolutizó, de la misma manera que no fue nunca el burgués el sujeto que hizo surgir de sí la riqueza de las imágenes de los dioses. Y menos aún se subsumen bajo el sujeto estáticamente dado de Feuerbach las imágenes religiosas que hacen saltar en pedazos el *status*, la quiliástica del ‘mirar, todo lo hago nuevo’ y del reino⁵⁸.

La antropologización de la religión, tal como fue llevada a cabo por Feuerbach, presupone un modelo de hombre utópico y abstracto, presupone un *homo absconditus*, un hombre todavía no desvelado, en la misma forma en que la fe en el cielo llevaba siempre en sí un *Deus absconditus*, un Dios oculto, aún no descubierto. De igual forma, la naturaleza que rodea al ser humano ha de entenderse como utópica, y no como realidad ya concluida. Y esa dimensión utópica y abierta de la naturaleza y del ser humano no aparece ni en la naturaleza mecánico-materialista, ni en el hombre abstracto de Feuerbach. La conclusión que saca Bloch de todo esto es que el contenido significativo de la naturaleza y del ser humano no se han manifestado todavía de modo preciso en el tiempo, sino que se encuentran todavía «en una latencia utópica»⁵⁹. La objetividad que rodea todavía al ser humano en forma de naturaleza ha de ser entendida y honrada en lo que hay en ella de aún-no-manifestado, porque su propia esencia todavía carece de realidad.

Marx toma de Feuerbach su antropología y suscribe por completo su crítica de la religión. Suscribe también su ateísmo, lo ve como algo natural, que no es necesario fundamentar o discutir en serio.

Según Marx es del todo evidente que *Dios es una proyección del hombre*. «El hombre, que en la fantástica realidad del cielo, donde él buscaba un superhombre, no

⁵⁷ AC, p. 202.

⁵⁸ Pe III, p. 402.

⁵⁹ *Ibid*, p. 402.

ha encontrado más que el *reflejo* de sí mismo, ya no se contentará con encontrar sólo la apariencia de sí mismo, un ser inhumano, donde busca y debe buscar su verdadera realidad»⁶⁰.

Según Marx es también del todo evidente que *la religión es a la vez proyección y alienación del hombre*. La religión es una forma de alienación en tres sentidos:

a) Por una parte porque es una experiencia de algo irreal, es una experiencia de algo que no existe. Siguiendo a Feuerbach, Marx sostiene que *no es Dios quien crea al hombre sino el hombre a Dios*. Recordemos el esquema básico de toda alienación: el sujeto realiza una actividad que le hace perder su propia identidad, su propio ser; bien por su actividad, bien por el objeto creado mediante ella, en la alienación el sujeto se anula a sí mismo. Según Marx, esto es precisamente lo que ocurre en la religión: el hombre toma lo que considera mejor de sí mismo (voluntad, inteligencia, bondad,...) y lo proyecta fuera de sí, en el ámbito de lo infinito; a su vez, esta proyección se vive como una realidad que se enfrenta al propio sujeto que la ha creado. Si la religión supone la existencia de Dios como algo infinito, lo hace oponiendo a ella el mundo finito, incluido el hombre mismo, desvalorizando su propio ser y su propio destino, desvalorizando el mundo humano frente a la calidad absoluta de la realidad trascendente o divina, realidad, por otra parte, dice Marx, meramente inventada por el hombre.

b) Por otro lado la religión también es alienación porque *desvía al hombre del único ámbito en donde le es realmente posible la salvación y felicidad, el mundo humano*, el mundo de la finitud expresado en la vida social y económica. Al consolar al hombre del sufrimiento que en este mundo le toca vivir, sugiriendo en él que en el otro mundo le corresponderá la justicia y la felicidad plena, le resta capacidad, energía y determinación para cambiar las situaciones sociales, políticas y económicas que son realmente culpables de su sufrimiento. En este sentido Marx dice que la religión es el opio del pueblo,

⁶⁰ K. Marx, K. Marx, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (introducción)», en K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión I*, edición preparada por H. Assmann y R. Mate, Salamanca, ²1979, p. 93.

pues, en definitiva, adormece el espíritu revolucionario que de otro modo tendría el ser humano.

c) Finalmente, su crítica a la religión se extiende también al hecho de que *la religión suele tomar partido, pero no por las clases desfavorecidas sino por la clase dominante*, perpetuando a ésta en el poder, legitimando el estado de cosas existente, dando incluso, en casos extremos, justificaciones teológicas al dominio de un grupo social sobre otro.

Por las razones citadas, Marx consideró que era necesaria la *superación de la religión* y que ésta pasa realmente por la *superación del sistema de clases sociales*; la diferencia con respecto a Feuerbach se centra precisamente en esta cuestión, pues para Feuerbach la supresión de la religión era posible con la superación intelectual, con la crítica filosófica a la religión; Marx creyó que era necesario, además y fundamentalmente, la modificación de las condiciones económicas que la han hecho posible, es decir, la desaparición del orden social creado a partir de la existencia de la propiedad privada. *En la sociedad comunista no existirá la religión*, pues en esta sociedad no existirá la alienación, y ya se ha dicho que la religión aparece como consecuencia de la alienación.

Con todo, la religión no es vista, en la interpretación que de ella hace Marx, como algo únicamente negativo. No es sólo consecuencia de la alienación, sino también protesta contra las relaciones sociales inhumanas: «La miseria religiosa es, por un lado, expresión de la miseria real y, por otro, protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, el espíritu de las situaciones sin espíritu»⁶¹. Pero esa protesta es, según Marx, ineficaz e impotente, porque la religión nos distrae y consuela en este mundo de acá con la promesa de su transformación en un mundo del más allá. De forma que la religión actúa como un sedante o narcótico que proporciona una felicidad ilusoria, no real: «Es el opio del pueblo». Esta expresión marca la diferencia entre el Marx crítico de ideologías y cualquier ilustrado ingenuo: la religión no es pura invención de sacerdotes

⁶¹ K. Marx, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (introducción)», en K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión I*, edición preparada por H. Assmann y R. Mate, Salamanca, ²1979, p. 94.

o déspotas engañosos. La religión es expresión de la humanidad que sufre, el sentimiento de un mundo sin corazón, que busca consuelo.

La superación de la alienación religiosa tiene que provenir de las relaciones sociales concretas y de la praxis. Sólo mediante la felicidad auténtica y verdadera puede superar el pueblo la felicidad, *ilusoria y engañosa*. De modo que la crítica de la religión se convierte en la crítica de las relaciones económicas y sociales de la sociedad que la ha gestado. Esta tarea es llevada a cabo por la historia misma ayudada por la filosofía: «Así, la *tarea de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar la *verdad del más acá* [...]. La crítica del cielo se convierte así en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, y la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*»⁶². Marx insiste en la necesidad de rescatar de hecho la realización de la esencia humana, falseada en la religión. El siguiente texto resume esta necesidad de superar la religión: «La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas»⁶³.

Marx es consciente de que (el ser humano), como consecuencia de la división del trabajo, los medios de producción han pasado a ser propiedad privada de particulares, y los trabajadores no tienen otro remedio que ofrecer su trabajo como «mercancía». Esta situación social conduce a la alienación económica y consecuentemente a la alienación religiosa. La superación de la alienación religiosa sólo será posible tan pronto como los seres humanos logren unas relaciones sociales razonables y transparentes entre sí y con la naturaleza. Mediante la eliminación de la división del trabajo y la supresión de la propiedad privada es posible mejorar las relaciones de producción. El fin es la revolución comunista: ¡expropiación de los expropiadores, socialización de los medios de producción! ¡Dictadura del proletariado! como estadio intermedio para el establecimiento del perfecto comunismo de la

⁶² Cf. K. Marx, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (introducción)», en: K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión I*, edición preparada por H. Assmann y R. Mate, Salamanca, ²1979, p. 94.

⁶³ *Ibid*, p. 94. Este pasaje termina con una cita que Bloch repite: «La crítica de la religión acaba con la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre; es decir, con el imperativo categórico de transformar todas las relaciones en que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, y despiadado» La cruz de rosas aparece en el escudo de Lutero. Para éste las rosas acompañan «la ruda cruz» con blandura. Marx tomará este símil cambiando la cruz por las cadenas.

sociedad sin clases, en la que serán superadas la división del trabajo y la alienación económica y se extinguen el Estado, los antagonismos nacionales y, finalmente, la religión (medio de consuelo superfluo). La conciencia religiosa morirá por sí misma en cuanto se establezca el nuevo orden comunista de la sociedad: la realización del verdadero hombre en el reino de la libertad. Marx aspira llegar a una sociedad donde todo hombre pueda ser verdaderamente hombre, un ser libre, digno y autónomo que camine erguido y realice todas sus posibilidades.

Como bien observa H. Küng, Marx se plantea primero la cuestión de Dios y luego la cuestión social. «El ateísmo no obedece a la miseria del proletariado, sino a la miseria de la filosofía de los hegelianos de izquierda»⁶⁴. Marx hereda el ateísmo de Feuerbach y nada tiene que ver con su proyecto de socialismo y comunismo. Marx estaba completamente convencido de que en Feuerbach la crítica de la religión había llegado al límite y el ateísmo ya estaba teóricamente establecido. «En Alemania *la crítica de la religión* está en lo esencial concluida»⁶⁵. Marx, en su crítica de la religión, no va sustancialmente más allá de lo que el gran crítico de la religión, Feuerbach, había conseguido.

A Marx le cabe el indiscutible mérito de haber puesto de relieve hasta qué punto influye la economía en la historia de las ideas e incluso en la historia de la religión. Bloch, por su parte, advierte la estrecha relación que establece Marx entre la crítica de la religión y la crítica de la economía política, y cómo la segunda crítica no tendría sentido sin la primera. Nunca hay que olvidar, advierte Bloch, que difícilmente habría surgido la crítica marxiana a la mercancía y la teoría de la alienación sin el previo trabajo con la religión y la crítica a la religión allí deducida»⁶⁶. Marx, como Hegel, había pretendido reivindicar para el hombre los tesoros humanos que se malbaratan en el cielo. Por eso denuncia todas las situaciones sociales que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable.

Marx, desde el principio, está interesado en determinar el papel que la religión desempeña en el proceso social. Sin embargo, sus escasos conocimientos teológicos y religiosos le impidieron fundamentar su hipótesis. Por eso su crítica de la religión presenta escasa radicalidad, si bien ante la clase obrera explotada económica y

⁶⁴ H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid, ⁵1980, p. 340.

⁶⁵ K. Marx, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (introducción)» en: K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión I*, edición preparada por H. Assmann y R. Mate, Salamanca, ²1979, p. 94.

⁶⁶ AC, p. 252.

socialmente su discurso es creíble. Marx puede basar su ateísmo en Feuerbach y en algunas experiencias prácticas propias. Pero, más que fundamentar racionalmente su ateísmo materialista como riguroso y científico, lo que hace es proclamarlo y anunciarlo como profeta bajo ropaje científico. Marx resalta con razón el condicionamiento económico de la realidad del hombre y del mundo, pero no tiene razón al hacer de todo ello un economismo ideológico. En Marx predomina el sentimiento revolucionario utópico, sobre el análisis científico y realista.

Si bien es cierto que Marx no mostró gran interés por analizar la *función crítica de la religión*, a la que hace clara referencia en su trabajo sobre la filosofía del derecho de Hegel, algunos de sus discípulos sí lo han hecho de forma programática, con el fin de incorporar a su marxismo la herencia del cristianismo y su potencial revolucionario. Esto es lo que se propuso llevar a cabo E. Bloch. El filósofo de la esperanza se encargará de investigar y descubrir la corriente crítica y casi utópica que ha estado presente en toda la historia del cristianismo. Los impulsos cristianos fueron de gran importancia no sólo en el mejoramiento social de los estratos inferiores de la Antigüedad y la Edad Media, sino también para las guerras de los campesinos y para el surgimiento de la moderna sociedad industrial. En su dilatada obra se plantea constantemente el problema de las relaciones entre cristianismo y revolución, entre visión cristiana y visión marxista de la historia. Siguiendo la perspectiva de Marx no duda en amparar, hasta el final, las aspiraciones del proletariado a una liberación de carácter universal: la supresión de las clases sociales, la superación de todas las limitaciones, incluso de las que nos impone la «naturaleza», a fin de instaurar el reino de la libertad.

Algunos autores han puesto de manifiesto ciertos rasgos fundamentales que nos permiten apreciar importantes diferencias entre Marx y Bloch en cuanto a la interpretación de la religión. Lo original de Bloch con respecto a Marx es la interpretación positiva que hace de la religión, aun en una perspectiva atea. Marx aspira a alcanzar una sociedad digna del hombre, una sociedad donde todo hombre pueda ser verdaderamente hombre. Para ello propone poner fin a la explotación del hombre por el hombre. Para alcanzar la meta que persigue la revolución proletaria hay que lograr la supresión de la división del trabajo, la eliminación de la propiedad privada y la dictadura del proletariado. En una sociedad en la que reina la libertad y se ha alcanzado la plena autorrealización humana, el Estado perdería su función política

como poder de control y la religión resultaría superflua. Frente a esta imagen, puramente irreal, del futuro esbozada por Marx: un futuro sin religión, Bloch puntualiza diciendo que, aunque se llegara a suprimir la miseria humana y la religión, quedaría siempre un residuo del contenido humano-utópico esencial de la religión.

Incluso si se lograra eliminar la miseria humana, cuya expresión y cuya protesta contra ella ha sido la religión; incluso si se hiciera desaparecer esta su primera fuente, la fuente más próxima de motivos desiderativos; incluso en este caso, seguiría subsistiendo el hallazgo independiente del contenido humano plasmado en la hipóstasis del cielo de modo imaginativo, pero también anticipativo⁶⁷.

La religión a la que se refiere Bloch no es únicamente alienación y superestructura, sino algo más profundo que se vincula estrechamente al modo de ser del hombre y del mundo; se trata de una religión esperanzada tejida de sueños humanos no realizados, pero todavía verosímiles, posibles. La religión que proclama Bloch es aquella que no se agota en la utopía de la consecución de una sociedad sin clases, sino que aspira al *Summum bonum* del reino.

Según Bloch, Feuerbach reduce a Dios al hombre –esa es su principal aportación. Marx, tras aceptar este punto de partida de Feuerbach, da un paso más. También para él es válido que «la religión es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad»⁶⁸. La miseria religiosa es, en parte, la expresión de la miseria real. Pero la realización fantástica en sí no tiene un fundamento real. La religión es el gemido de la criatura oprimida, la entraña de un mundo sin corazón, el espíritu de las situaciones sin espíritu. La superación de la religión, en cuanto felicidad ilusoria del pueblo, es la exigencia de la verdadera felicidad.

Mientras el marxismo supone ausencia de religión, eliminación de todo elemento religioso, Bloch, en cambio, se va a caracterizar por ser un pensador paradójicamente religioso en medio de su radical ateísmo. En sus obras trata y discurre con frecuencia sobre la religión, habla, con gran alarde de erudición, de los fundadores de las religiones, de sus fantásticas creaciones, de sus mitos y teologías. Todos ellos – afirma- han sabido imprimir a sus mitos y divinidades la cualidad de «misterio-objeto» de un dios pensado como exterior-supremo; han tratado de poner al hombre en relación

⁶⁷ PE III, p. 404.

⁶⁸ K. Marx, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (introducción)», en K- Marx- Fr. Engels, *Obras*, Vol. 5, p. 210.

con lo numinoso, con lo totalmente otro, con la realidad radical y primigenia que suscita simultáneamente temor y fascinación, sorpresa y reverencia.

Según nuestro autor, el contenido del mundo religioso objetivo muestra la transposición de la más intensa de todas las esperanzas, la transposición del *totum de una esperanza que pone en relación el mundo entero con una perfección plena*⁶⁹. Lo específico del sentimiento religioso y como único substrato significativo en la religión será, pues, «*ser esperanza en totalidad, y una esperanza explosiva*».

«Allí donde hay esperanza, allí hay también, de hecho, religión»⁷⁰. La religión es para Bloch, a diferencia de Feuerbach o de Marx, manifestación de la esperanza o, mejor dicho –matiza–, puede ser manifestación de la esperanza, pues no siempre es válida [...] la afirmación inversa: allí donde hay religión hay también esperanza»⁷¹.

De esta valoración tan superficial como arbitraria de la religión, reducida al futuro utópico de la esperanza, deduce Bloch una consecuencia paradójica; «la mayor paradoja en una esfera como la religiosa, tan rica en paradojas: *la eliminación de Dios mismo*, a fin de que la meditación religiosa, con esperanza en totalidad, tenga espacio abierto ante sí y no un trono fantasmal hecho de hipóstasis [...]. La intención religiosa del reino, en tanto que tal, *implica ateísmo; un ateísmo al fin entendido*»⁷² o consciente. «Siempre que el ateísmo aleje del comienzo y del proceso del mundo lo pensado bajo Dios, es decir, bajo un *Ens perfectissimum*, hace de ello no un hecho, sino aquello que únicamente puede ser: el supremo problema utópico, el problema del final». El lugar ocupado en las religiones por lo pensado bajo Dios es ocupado por «el carácter metafísico de dicha proyección, sigue siendo lo oculto, lo todavía indefinido-indefinitivo, lo realmente posible en el sentido del misterio»⁷³.

El ateísmo es la consecuencia directa del marxismo, el cual, como materialismo que es, «explicación del mundo desde sí mismo», ha eliminado «el lugar que ocupaba la antigua hipóstasis de Dios». Pero «el auténtico materialismo, el dialéctico, elimina precisamente la trascendencia y la realidad de toda hipóstasis Dios, sin alejar, por ello, los últimos contenidos cualitativos del proceso, la utopía real de un reino de la

⁶⁹ PE III, p. 298.

⁷⁰ PE III, p.310.

⁷¹ AC, p. 16.

⁷² PE III, p. 306.

⁷³ *Ibid.*, p. 306.

libertad»⁷⁴. Después de la crítica antropológica de la religión llevada a cabo por Feuerbach, todo intento de antropologización del cielo es vano, y *el reino sólo subsiste en absoluto sin teísmo*. La utopía del reino suprime precisamente la ficción de un Dios creador y la hipóstasis de un Dios celestial. Porque «allí donde esté el gran señor del mundo, no hay lugar para la libertad, ni para la libertad siquiera de los hijos de Dios, ni para la figura del reino que se alzó como figura mística democrática en la esperanza quiliasta»⁷⁵. La existencia de Dios, incluso de Dios como esencia propia, es una superstición; la única fe posible es la fe de un reino de Dios-sin Dios»⁷⁶. Además, la hipóstasis Dios que postulan algunas religiones como un creador y gobernador del mundo es anticientífica, un cúmulo de absurdos y anacronismos científicos. A lo sumo es «la representación mitologizada de una esperanza», que no es el fin o ausencia de religión, sino un saber metarreligioso del último problema del sentido de la realidad, el ideal utópico de un todavía-no-ser.

Bloch sostiene que esta concepción suya es similar al ateísmo de Feuerbach, el cual reemplaza al Dios de la religión por la esencia del hombre; «niega para aseverar», «desechiza el cielo para hacer importante al hombre», se propone llevar a cabo la expropiación del cielo con el fin de «dar al hombre lo que es del hombre». La antropologización de la teología en Feuerbach confiere su verdadero sentido a la pregunta sobre el hombre. El *Deus absconditus* de aquella es la proyección interpretativa del “*homo absconditus*” y de su mundo»⁷⁷. La explicación última del núcleo del hombre todavía no desvelado, la idealización de todos sus deseos de trascendencia utópica, y la fe en la divinidad es la fe en la libertad de la subjetividad respecto a las barreras de la naturaleza, y, por tanto, la fe del hombre en sí mismo⁷⁸. Para Bloch, Dios en cuanto poder de lo humano futuro, aún no desvelado, del hombre aún escondido, aparece como el *ideal hipostasiado del ser humano aún no realizado en su propia realidad*»⁷⁹.

Bloch dirige su crítica directa e implacable contra la idea tradicional de un Dios como *Ens perfectissimum* y persona trascendente. La existencia de un *ens summum* reduce la existencia humana a finitud y naturaleza limitada. Su oposición a la idea

⁷⁴ *Ibid.*, p. 307.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 307.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 306-307

⁷⁷ *Ibid.*, p. 406.

⁷⁸ PE III. p. 405.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 407.

bíblica del Dios todopoderoso como realidad que todo lo determina es claramente manifiesta. Su argumentación, en este sentido, es bastante precisa: la existencia de un ente provisto de omnipotencia, un ente supremo, coarta la libertad del hombre. Bloch, como P. Tillich, se opone a las representaciones de Dios, como ha hecho el teísmo: Dios no es un existente al modo humano y, por tanto, no es tampoco ningún individuo singular, ni ninguna persona, sino el ser mismo, el fundamento y el poder de todo lo existente y todo lo personal. Dios está por encima de toda oposición entre esencia y existencia.

La fe no es creencia en un ente trascendente-supremo (Dios), sino en el *futuro reino de la libertad* que despierta en el hombre esperanza y confianza. El hombre aspira a llegar a la perfección en un proceso en el que el mundo se encamina hacia un estado perfecto o «divino». Tal es el contenido más esencial de la religión y que Bloch reconoce como símbolo y expresión de la más profunda esperanza humana. La religión, en cuanto preaparición de la esencia, constituye el más creíble de los intentos de hacer realidad la perfección total: la utopía. Por eso, dirá:

La religión está llena de utopía y la utopía es enteramente su porción central, la omega del “pueblo libre en un fundamento libre”, *aut civitas Christi in natura ut illius civitatis extensio*. En contra de todo docetismo de que no hay nada más que el espíritu puro, a favor de la transformación del mundo como *todo*, en el que el hombre ya nunca más se encuentre preocupado por algo extraño⁸⁰.

3.2 La religión judeo-cristiana, única religión verdadera

Bloch ha dedicado el capítulo 53 de *El principio esperanza* al estudio de la esencia de la religión y al análisis de la diversidad de formas de la experiencia religiosa que ha vivido la humanidad a lo largo de la historia. Todas las formas de manifestación de lo religioso merecen su atención. Para Bloch la religión va a ser también una de las formas en que la utopía se hace presente, expresión y símbolo de la más profunda esperanza humana. Las auténticas formas de religión han actuado como fuerza motriz de revolución y como fermento escatológico. «Las grandes religiones de la humanidad –dirá Bloch– fueron con frecuencia su abusivo consuelo, pero también fueron, durante mucho tiempo, el espacio más engalanado de esa voluntad, más aún, fueron su entero

⁸⁰ AC. p. 219.

edificio»⁸¹. Bloch también dedica bellas páginas a los fundadores de las religiones, que han aportado su característica especial a sus creencias y mitos religiosos. «Los grandes maestros religiosos sintieron que el hombre estaba llamado a cosas inauditas, y a este objetivo lo refirieron todo»⁸². De entre todos los fundadores de religiones, la primacía la ostentan Moisés y Jesús. Sólo Moisés y Jesús han alcanzado una figura más perfilada, siendo más irrecusable en el fundador del cristianismo su realidad de un personaje histórico. En Bloch hay una evidente predilección por Jesús. Si a Moisés se le atribuye el mérito de forzar a Dios a caminar con él y le convierte en la luz del éxodo de un pueblo, la perfección de Jesús radica en traspasar lo trascendente, como tribuno de los hombres, utopizándolo como reino. La esperanza que ofrece Jesús fuerza los límites del presente y es garantía de futuro para los agobiados y oprimidos.

La predicación de Jesús, una predicación escatológica, no concluyó, ni mucho menos, la paz con la “época existente”; sino que provocó muy especialmente una sensibilidad contra la fe de labios afuera y los compromisos eclesiásticos. A esta predicación le era mucho más esencial que a otras religiones el ser contraste, justamente por haber comenzado como movimiento social entre los agobiados y oprimidos; unos agobiados y oprimidos a los que dio, a la vez, un impulso, un sentimiento de la propia valía y una esperanza que nunca pudo encontrar la mera opresión⁸³

Si en *El principio esperanza* establece Bloch la esencia de la religión y esboza una fenomenología de las más importantes y grandes religiones del mundo, va a ser, sin embargo, en su obra posterior, *El ateísmo en el cristianismo* donde se va a centrar en la contemplación del hecho religioso cristiano, fenómeno cultural que nuestro autor contrapone al resto de las religiones no cristianas. El abismo que separa a las religiones no cristianas de la religión cristiana es tan grande que Bloch llega a rechazar el título de «religión» para el cristianismo y lo reserva para designar con él a las religiones no cristianas. Para Bloch, religión significa y es «re-ligio», religación, especialmente con un Dios mítico de los comienzos, de la creación del mundo; de ahí que la profesión de fe del Éxodo a favor del *Yo seré el que seré*, la del cristianismo del Hijo del hombre y del *éschaton*, no es ya religión»⁸⁴. La Biblia va a constituir para él el texto básico de contenido religioso, aunque paradójicamente también descubrirá en ella lo que no se

⁸¹ PE III. p. 286.

⁸² PE III. p. 396.

⁸³ *Ibid.*, p. 299.

⁸⁴ AC, p. 9. Según Xabier Zubiri «religación» es una vía nueva, que no es ni antropológica ni metafísica, en la relación del hombre con Dios. Ahora bien, la religación adopta forzosamente una forma concreta, plasmándose en religión, cf. X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993, pp. 52-59.

encuentra en ningún otro libro religioso: «el sufrimiento que no se resigna a su suerte, la apremiante esperanza del éxodo, de las enmiendas, de la transformación de la realidad. Y todo esto se encuentra tanto en algunos salmos sobre la humildad cuanto en Job y en otros. Desde el comienzo hasta el final de la Biblia, sólo el inquieto tiene la posibilidad de ser piadoso, y su objetivación y renovación constantes realizadas con fidelidad utópica constituyen lo único que, al fin y al cabo, es realmente profundo»⁸⁵.

A pesar de que en la Biblia existen claras contradicciones, elementos que se han mezclado en el transcurso de una accidentada historia, que Bloch nos cuenta con detalle, él ha sabido descubrir el «hilo rojo» que enlaza el Génesis con el Apocalipsis y desde él realizará la exégesis del texto. Lo primero que descubre es la presencia de diversos intereses, sacerdotales y populares, que aparecen imbricados en el texto actual; de ahí que nos recomiende acercarnos con una actitud crítica, detectivesca, para poder separar los diferentes contenidos. Uno de los objetivos es la liquidación de los contenidos sacerdotales, con el fin de hacer cognoscibles y «salvar los *contenidos plebeyos*, enterrados, en la Biblia»⁸⁶.

4. Lectura crítica de la Biblia

Bloch, como B. Brecht, es un asiduo lector de la Biblia, y ha mostrado ser un buen conocedor de la Escritura. La Biblia se convertirá para él en el libro de contenido religioso por excelencia. En su amplia producción literaria es frecuente encontrar continuas referencias de textos y citas bíblicas. En su obra más especializada sobre la religión *El ateísmo en el cristianismo* aparecen también, de forma constante, referencias a especialistas de la exégesis contemporánea. Los nombres de A. Schweitzer, J. Wellhausen, R. Bultmann, H. Cohen, G. von Rad, M. Noth, E. Käsemann se repiten con frecuencia en este libro. Su profundo conocimiento y gran erudición es lo que le permite desenvolverse sin dificultades por entre la crítica literaria, la exégesis, la «historia de las formas» y la «historia de la redacción».

En una primera aproximación observa cómo en la Biblia se dan cita dos lenguajes distintos correspondientes a dos clases sociales diferentes: el pueblo y la clase sacerdotal al servicio de la política de los poderosos, para someter a los débiles

⁸⁵ AC, p. 35.

⁸⁶ *Ibid*, p. 71.

adormeciéndoles con el opio de una religión estática y autoritaria. A pesar de la presencia de esos lenguajes, que Bloch considera antitéticos, es posible captar el verdadero mensaje que aflora y descubrir el inagotable potencial de rebelde esperanza contenido en la Biblia; desde la rebelión del Éxodo, pasando por la promesa de la serpiente, los profetas, Job, hasta la eclosión final de la «esencia de la religión» en el cristianismo.

La Biblia que llama la atención de Bloch es la *Biblia pauperum*, la que manifiesta la protesta del débil contra el Dios de los señores y contiene la imagen del hombre nuevo, hacia el que la humanidad tiende, como a su cumplimiento, en la utopía. Bloch cree que es urgente y necesario saber leer la Biblia, pero sobre todo hay que saber leerla *sub specie* de su *historia de herejes*, una lectura herética, no domesticada por interpretaciones autoritarias que pretende descubrir el alma utópica escondida en la religión judeo-cristiana. «La Biblia, en contra de todo servilismo bíblico existente, en contra de la ideología de los señores y de la mitología heterónoma conduce a aquel tesoro que ni el orín ni la polilla devoran»⁸⁷.

Para Bloch la Biblia no es la revelación de una verdad, no trata de narrar acontecimientos concretos ocurridos en un espacio físico-temporal al modo de relatos históricos, la Biblia contiene un ideal o un «proyecto» que se trata de realizar e incluso verificar en el transcurso de un proceso.

La Biblia es para Bloch un *de te fabula narratur*, se dirige a todos los pueblos, pero no a todas las clases. En su afán detectivesco descubre tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento elementos rebeldes. Basta sólo con abrir la Biblia para ver lo a menudo que aparece en ella la palabra «murmurar». Los hijos de Israel murmuraban en contra, murmuraban en el desierto. Se les prometió llevarlos a una tierra de abundancia, aquello no les gustó y murmuraron. Israel se tuvo que enfrentar a otros pueblos que codiciaban la riqueza de su tierra y fue dominada por los asirios y los babilónicos, y sufrió el exilio, tiempos de miseria y desgracia; la expulsión de su tierra y desaparición de este pueblo del mapa fue una tremenda prueba de fe. En ese momento, los profetas abrieron una nueva página, y aprendió Israel a buscar el verdadero rostro de Dios. La llegada de los reyes helenísticos, que continuamente

⁸⁷ AC, p. 16.

codiciaron la tierra alabada, como tierra donde fluía la leche y la miel, y todo esto, fue un desengaño para los hijos de Israel.

Para Bloch el verdadero momento de la Biblia sería el de la liberación del pueblo judío de la tiranía del faraón. El *Let my people go* supuso para los que habían vivido bajo el hambre y la opresión un canto a la libertad. Moisés se convierte en caudillo de este pueblo que inicia el exilio; en el camino se encuentra con Dios, un dios volcánico del Sinaí que se convierte, en Moisés, en el «Dios de la liberación, del éxodo de la esclavitud»⁸⁸. Así empieza la narración de la experiencia religiosa del pueblo de Israel. Además del contenido liberador, verdadera pasión dominante en el mundo bíblico está la mistificación introducida por los sacerdotes que están al servicio de los poderosos y en contra de los débiles. «Frente a esto se halla lo que no se encuentra en ningún otro libro religioso: un padecimiento que quiere cesar, un inquieto esperar la partida, reparar, devenir de otra manera»⁸⁹.

La composición de la Biblia cuenta con una accidentada historia que Bloch nos cuenta con detalle⁹⁰. Su tesis filológica es que en el Antiguo Testamento hay muchos textos fragmentados⁹¹. Este Testamento, es un libro de una historia de gran extensión, un libro de historias, en el que a la redacción o tradición original, se superpone la redacción sacerdotal e interesada de los sacerdotes en tiempos de Esdras y Nehemías (hacia el 450 a. C.). Esdras trató de aislar del modo más puramente teocrático el viejo libro de la ley nacido en tiempos de Moisés [...] para el sostenimiento más servil de la «trascendencia divina»⁹². Algo parecido sucede con el Nuevo Testamento. La vida de Jesús habría sido adaptada por la comunidad en base a la teología de san Pablo, que inventó la paciencia de la cruz: «Se ve bien en los cuatro evangelios que fueron mitigados en gran parte para adaptarlos a la misión y a la vida de la comunidad que se

⁸⁸ PE II, p. 59.

⁸⁹ AC, p. 35.

⁹⁰ *Ibid.* p. 72ss.

⁹¹ El especialista en el Antiguo Testamento H. Haag distingue cuatro fuentes anónimas (estratos de la tradición) en los «cinco libros de Moisés» o Pentateuco. Una de las fuentes más antiguas es la que utiliza el nombre de Yahvé en los relatos sobre los patriarcas y por eso se la llama «Yahavista» (=J). Hoy suele aceptarse que fue a partir de Moisés cuando el término Yahvé comenzó a emplearse como nombre propio de Dios. Tras la llegada a Canaán los israelitas llegaron a identificar a Yahavé con el dios cananeo «El», «Elohim»; éste es el nombre que utiliza la segunda gran fuente a la que se llama por eso «Elohísta» (=E). La tercera fuente, sobre todo para los preceptos culturales y sacerdotales, es el Documento Sacerdotal (*Priesterschrift*=P) mucho más reciente que las otras dos y constituye el marco de la redacción definitiva. Además hay que añadir la obra histórica deuteromista, que comprende los libros comprendidos entre el Deuteronomio y Reyes, de decir, el periodo que va desde la época de Moisés hasta el comienzo del destierro de Babilonia.

⁹² AC, pp. 69-70.

estaba formando»⁹³. De ahí que nuestro autor proponga realizar una investigación detectivesca de la Biblia, aunque, a pesar de ello, considera que es un libro revolucionario. Tan revolucionario que recomienda, asimismo, leer la Biblia con los ojos del *Manifiesto Comunista*. Pues sólo así se logra que «ninguna sal atea se haga insípida y que lo que está implícito en el marxismo sea entendido también con aquella meta que no permite que la propia sal se haga insípida»⁹⁴.

Cree Bloch que la Biblia contiene el lado revolucionario-utópico que el marxismo vulgar no ha sabido descubrir. Muchos marxistas han visto la religión solo bajo el aspecto de su función social y la han considerado únicamente como «opio del pueblo». La Biblia, por un lado, contiene la experiencia religiosa de un pueblo que llega a encontrarse con su Dios. Por otro, proporciona elementos para la rebelión y la opción por el paso erguido. La Biblia –dirá Bloch– es «el libro religioso que por excelencia es el más revolucionario. Ello en virtud de su antítesis, que siempre aparece abriéndose paso: Hijo-del hombre- Tierra de Egipto»⁹⁵.

5. El principio hermeneútico de Bloch

Se puede afirmar, sin duda, que la interpretación que Bloch hace de la Biblia está en relación directa con la ontología del todavía-no ser. Si bien esto es cierto, nuestro autor no lo confiesa, pues quiere que sea la Biblia, y sólo la Biblia, la que muestre la auténtica identidad humana. Gracias a la Biblia –dirá Bloch– el hombre adquiere la conciencia escatológica del poder-ser y el futuro se hace sustancia en el hombre, en una «trascendencia sin Trascendencia». Visto así, la Biblia ya no habla de Dios, sino del hombre; donde aparece Dios, donde aparece el más allá habría una mistificación introducida por los sacerdotes en orden a legitimar su autocracia frente a los débiles y oprimidos. Frente a la idea de creación que postula un Dios dueño de todo, un «déspota celeste», Bloch apuesta por la idea de salvación traída por los profetas y por Cristo, que hace ver al hombre su futuro todavía no desvelado.

Bloch actúa como «detective rojo de la Biblia», penetra en los textos que habían sido redactados por sacerdotes y descubre en ellos el ambiguo lenguaje servil;

⁹³ *Ibid.* p. 70 ss.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁹⁵ AC, p. 104.

en las consoladoras frases redactadas por los señores encuentra los espontáneos gemidos y murmuraciones de los siervos y en las ideologías religiosas de los dominadores ve las misteriosas aspiraciones de los dominados.

En una primera aproximación se podría decir que Bloch ha decidido previamente qué debe encontrar en la Biblia y qué debe excluir, antes de leer el texto: «Una crítica del texto no puede ser de ninguna manera neutral como la crítica homérica, más bien se ingeniará para dar un fin a la filología: *nemo audit verbum nisi spiritu libertatis intus docente*»⁹⁶.

Ejerciendo su función de hermeneuta, detecta en la Biblia la existencia de dos principios básicos contradictorios y excluyentes: «creación» y «salvación». En primer lugar aparece el Dios creador que afirma: «todo era muy bueno». En segundo lugar, está el Dios del Apocalipsis, el de la Revelación de Juan, que promete «mira que todo lo hago nuevo»⁹⁷. En parte, esta contradicción está ya presente en el Génesis, donde por dos veces se relata la creación del hombre, una en los vv. 26 y 27 del cap.1: «y creó Dios al hombre a imagen suya», la otra en Gn 2,7: «formó Yahvé Dios al hombre de arcilla del suelo», ésta, según Bloch, procede de la mitología egipcia del dios alfarero Ptah. Este dios local pasó luego a significar el señor y creador de todo el mundo⁹⁸.

Cómo fácilmente se observa, el concepto de creación demiúrgica es extrabíblico y, en consecuencia no pertenece al fondo del pensamiento judío. El judaísmo asume progresivamente los relatos etiológicos de la creación en una fase tardía de su historia, ya en la época de los reyes. Aunque la Biblia comienza cronológicamente con los relatos míticos de la creación, éstos se incorporan tardíamente a la redacción del texto en su forma definitiva. Son textos fundacionales del judaísmo que forman parte de la memoria colectiva del pueblo elegido por Dios. El punto de partida es una experiencia de liberación. El pequeño grupo de siervos empleados en Egipto como mano de obra barata para trabajar en el campo y en las gigantescas construcciones del faraón se sabían obligados a un Dios que honraban bajo el nombre de Yahavé. Moisés, el líder de este grupo, será el hombre escogido por Dios

⁹⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁹⁸ AC, p. 39.

para dirigir a este pueblo por el camino hacia la libertad⁹⁹. Los relatos de la creación hay que interpretarlos como una mirada retrospectiva hacia los orígenes. Israel asume los mitos cosmológicos y los integra desde una visión histórica. Dicho de otra forma, parte del Dios experimentado en la historia, desde la que, posteriormente, afirma su carácter de creador del cosmos.

En los relatos de la creación (Gn 1-2) se resalta, por un lado, la acción ordenadora del demiurgo divino que pone orden en una creación en la que existe el mal, simbolizado por el caos y las tinieblas (Gn 1, 2.4.18; 2,4b-5), mientras que, por otra parte, resalta la bondad de la acción divina («y vio Dios que era bueno», Gn 1,4.10.12.18.21.25.31). El mal, el caos y la tiniebla forman parte de la situación inicial y la acción divina es la que crea el orden y hace predominar la luz sobre las tinieblas. La bondad del mundo que había creado «no está totalmente de acuerdo con el hecho de que el señor se arrepintiera de haber creado al hombre en tiempo de Noé, cuando era grande la maldad de los hombres sobre la tierra»¹⁰⁰. Dios se arrepiente de haber creado al hombre y decide aniquilarlo con el diluvio (Gn 6, 5-7; 7,23), para luego arrepentirse de nuevo a favor del hombre (Gn 9,11.15). Entre los relatos de la creación y los relatos combinados del diluvio¹⁰¹ está la serpiente, la caída original y sus consecuencias, la perversidad creciente castigada con el diluvio.

Según el relato bíblico (Gn 2,8) Dios colocó al hombre en el entorno protegido del paraíso. Esto no impide el hecho de que, fuera de este lugar, siguiera existiendo el mal y el caos. En el entorno de la creación existe el orden y la luz, fuera del entorno del Dios-ordenador sigue existiendo el caos y la noche (Gn 1,2), que reinan sobre una tierra confusa y vacía. El mal sigue estando ahí fuera de la realidad influida por Dios. El mal sigue perviviendo a pesar de la creación. Las fuerzas del desorden sitúan el mal en un estadio intermedio entre la esfera divina y la humana (Gn 6, 1-4), y preparan el desplazamiento del problema del mal de la esfera de la divinidad a la humana.

En los relatos de la creación no queda claro el origen del mal, ni del caos y las tinieblas que lo simbolizan. El mal está ahí, es original y primario, constituye un existencial con el que se encuentra el hombre. No se explica el origen del mal, no se

⁹⁹ PE III, p. 344.

¹⁰⁰ AC, p. 39.

¹⁰¹ En el episodio del diluvio aparecen perfectamente combinados dos relatos paralelos: uno “yahavista”, lleno de colorido y de vida; el otro, “sacerdotal”, más preciso y elaborado, pero más seco. El redactor definitivo ha respetado estos dos testimonios recibidos de la tradición, sin intentar suprimir sus divergencias de detalle. Cf. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 1967, p. 16.

oculta su presencia. La existencia del mal empaña la acción creadora de Dios, pero, sin embargo, necesita de una redención que supere el mal «porque no todo lo que había hecho el Señor era muy bueno»¹⁰².

Es muy probable que, en los relatos de la creación¹⁰³, tal como los conocemos hoy día, se hayan incorporado diferentes tradiciones mitológicas (orientales, helenistas y hebreas) que hacen difícil su interpretación. Si nos atenemos al *mito adámico*, versión hebrea de los mitos de caída, podemos decir que se trata de una reflexión sapiencial centrada en la doble clave del pecado y expiación, a partir de «la caída» del hombre. El mito adámico conecta los momentos de la inocencia y pecaminosidad del hombre de su era dorada primera y de su destino trágico de sufrimiento como consecuencia del castigo (Gn 3,1-23; 6, 12-13). El acontecimiento de la caída tiene lugar en un momento posterior a la creación, con lo cual se reafirma la bondad de Dios creador. En el relato bíblico el mal aparece como una instancia suprahumana que se aprovecha de la condición falible humana representada por Adán y Eva. La figura de la serpiente es el disfraz que enmascara a un ser hostil a Dios y enemigo del hombre, y en el cual la sabiduría, y luego todo el Nuevo Testamento y toda la tradición cristiana, han reconocido al Adversario, al Diablo.

6. El principio desteocratizador de Bloch

Bloch muestra una clara predilección por ciertos pasajes de la Biblia y trata de sacar a flote aquellos elementos contenidos en la que él denomina «la Biblia subterránea». Su predilección por el principio desteocratizador de la Biblia se manifiesta desde la interpretación de aquellos pasajes que hablan del «más acá», del «*homo absconditus*» del «*eritis sicut deus*» del «Hijo del Hombre», y de una verdadera *Biblia pauperum* interpretada desde una verdadera *visio haeretica*.

A partir de las fracturas que aparecen entre dos lenguajes que él considera antitéticos espera llegar al eje no-teocrático de la Biblia. Su predilección por la Biblia

¹⁰² AC, p. 39.

¹⁰³ Algunos autores, especialistas en Teología del Antiguo Testamento, coinciden al afirmar que el relato de la creación pertenece a la época monárquica de Israel, en la que los relatos míticos se incorporan a la Biblia. La tradición sacerdotal conecta con el mito babilónico y resalta cómo la palabra de Dios pone un orden jerárquico en el caos cósmico. En cambio, la corriente yahavista es más antropológica y se centra en que el pecado rompe la armonía universal; cf. G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*, pp. 184-217. *El libro del Génesis*, pp. 53-140. También P. Van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, 1969, pp. 672-782.

subterránea de lo subversivo le llevará a analizar aquellas categorías que él considera específicas del judeo-cristianismo. Entre ellas cabe citar las siguientes: la historia de la serpiente del paraíso; la alianza con Noé; su predilección por Caín; la lucha de Jacob con el ángel; la torre de Babel; Moisés y el éxodo; los profetas; el caso de Job; Jesucristo, interpretado como Mesías y como «Hijo del hombre».

Para Bloch, sólo estas categorías se presentan como genuinamente bíblicas y, en consecuencia, sólo ellas pueden ser portadoras de la verdad del pensamiento judeo-cristiano. Sus contenidos revelan las ansias del pueblo oprimido por la miseria y la explotación, la rebelión incondicionada, la voluntad de un mundo mejor, libre de toda dominación celestial y terrestre; el sueño en suma, de la patria de la identidad, la patria perfecta.

6.1 Los episodios de la serpiente

Esta es una de las historias de la llamada Biblia subterránea que reclaman la atención de Bloch. La serpiente es un símbolo subversivo-sanador que aparece en varios pasajes de la Biblia¹⁰⁴. La serpiente es portadora de veneno, pero también de curación y salvación. En Gn 3,1 la serpiente encarna el mal preexistente anterior a la acción divina de la creación. La serpiente, animal astuto, es el símbolo mitológico del que se sirve el mal para hacer caer en pecado a los padres de la humanidad. Por el contrario, en otro pasaje de la Biblia una serpiente de bronce alzada en lo alto salvará a los hijos de Israel de las mordeduras venenosas¹⁰⁵. El mito de la serpiente aparece también en los herejes ofitas (del griego *ophis*, serpiente) y en las tradiciones judías posteriores¹⁰⁶. Bloch concede especial importancia a la interpretación que los gnósticos ofitas hacen de la serpiente. La serpiente era para la secta gnóstico-cristiana, el principio generador de vida y a la vez el «símbolo de la razón destructora del

¹⁰⁴ Gn 3,1-6; Ap. 12,3; 12,9; 20,2. También el Diablo Jn 13,2; 1 Jn 2,14; 1 Jn 3,8; Lc 4,6.

¹⁰⁵ AC, p. 81.

¹⁰⁶ PE III, p. 384 ss. Ofitas es un nombre genérico para varias sectas gnósticas que surgieron en Siria y Egipto durante el siglo II d. C., en el seno del Imperio romano. El pensamiento común que tenían estas sectas es la gran importancia que dan a la serpiente de los relatos bíblicos de Adán y Eva, puesto que este animal es la conexión entre el árbol del conocimiento (del bien y del mal) con la gnosis o conocimiento. Los ofitas veneraban a la serpiente como símbolo de espiritualidad y sabiduría, sosteniendo que la serpiente del Paraíso, les otorgó la posibilidad de conocer el bien y el mal a Adán y Eva, por lo que fueron castigados por Dios. Contrariamente a la interpretación cristiana de la serpiente como Satanás, los ofitas veneraban a la serpiente con el malvado demiurgo creador.

mundo»¹⁰⁷. Pues «el ser que enseñó a conocer del árbol de la ciencia», la serpiente del paraíso es la «larva de la diosa razón»¹⁰⁸, que invita a explorar y a investigar el mundo¹⁰⁹.

En la Biblia Dios establece al hombre en un orden dado, en el que existe el bien y el mal, y su libertad está ya condicionada y se da en ese orden. Sólo a Dios le está reservado conocer el origen del bien y del mal y definir en qué consiste. El hombre no determina el bien y el mal, no puede redefinirlo ni recrearlo. La tentación suscitada por la serpiente consistió en seducir al hombre para que cobrara conciencia de que, a diferencia de los demás animales del jardín, su esencia consistía en buscar la verdad (el origen del bien y del mal), para, mediante el conocimiento autosuficiente, autodivinizarse, liberándose así de la tutela de los dioses¹¹⁰. Según esto, la serpiente se convierte en el primer signo del poder del conocimiento humano y lleva a cabo el deseo de emancipación del hombre respecto al dios celeste. El deseo de ser como Dios (Gn 3,6) va asociado al querer dominar el misterio de la vida y la creación desde la doble clave del bien y del mal. Por eso, el pecado bíblico no equivale al de Prometeo, que arrebató a los dioses la sabiduría para entregarla al hombre. Lo que prohíbe el mito bíblico no es que el hombre sepa, por miedo a la envidia de los dioses, sino que establezca arbitrariamente el bien y el mal en función de sus propios intereses.

La serpiente que, en el texto del relato mítico yahvista, es presentada como prototipo de un ser hostil a Dios y enemigo del hombre (Gn 3, 1-5. 14-15), está en la base de todos los movimientos antiteocráticos existentes en la Biblia. Para nuestro autor la serpiente ha ayudado a la humanidad a liberarse de las redes de la ignorancia y de la superstición y, por eso, aparece en los fragmentos más subversivos de la Biblia como «el movimiento subterráneo provisto de la luz de la mente en lugar de la inocencia de los esclavos, sometida y hueca»¹¹¹.

Bloch, lo mismo que hiciera Hegel, ha visto en la serpiente del paraíso el arquetipo de consejo antimítico de «atreverse a saber»¹¹². Es la primera manifestación del saber redentor, de ese saber que conduce fuera del Edén de los animales, pero también fuera de la terrible casa paterna de este mundo: la serpiente del paraíso es la

¹⁰⁷ PE III, p. 383.

¹⁰⁸ PE III, p. 384. Cf. también AC, p. 166 y SO, p. 311.

¹⁰⁹ AC, p. 166.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 80.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 80-81.

¹¹² SO, p. 311.

larva de la diosa razón»¹¹³. Nuestro autor valora positivamente la actitud del hombre de liberarse de la esclavitud de la ignorancia. La presencia de la serpiente, espíritu de rebeldía contra Yahvé, aparece también en otros pasajes de la Biblia. La serpiente hace acto de presencia en todos aquellos lugares en que aparece la subversión y la ruptura con el determinismo del orden creado por el demiurgo.

En el relato bíblico de la construcción de la torre de Babel (Gn 11, 4-9), aparece de nuevo el espíritu de la serpiente en el deseo de autosuficiencia humana. Para la interpretación de este relato mítico, Bloch recurre a la tradición popular de la Haggadah, que pone en boca de los constructores el siguiente mensaje de inspiración claramente ofítica: «Dios no tiene ningún derecho de elegir para sí el mundo superior y dejarnos a nosotros el inferior. Por ello vamos a construir una torre, con un ídolo en su cúspide, que sostenga una espada como si quisiera una guerra contra Dios»¹¹⁴. Con la torre de Babel «se muestra la maldad de los hombres bajo un aspecto diverso de creación y de progreso; para poder alcanzar la fama se construye una ciudad y una torre cuya punta toque el cielo [...]; el pensamiento de Babel se liga exactamente, en su querer crear como Dios, al consejo de la serpiente del paraíso –es decir, al querer hacerse, querer ser como Dios- y por eso es rechazado por la teocracia, aprovechando las confusiones lingüísticas y la dispersión por todos los países»¹¹⁵.

Bloch, siguiendo los principios de la exégesis Bíblica descubre que el «espíritu de la serpiente» no sólo está presente y ejerce su efecto subversivo en la trasgresión individual de «querer ser como Dios», sino también en la acción colectiva de «querer hacer como Dios», como ha puesto de manifiesto el redactor yahvista en el relato mítico de la torre de Babel. Si el primer pecado de orgullo fue castigado con la expulsión del paraíso, también la autosuficiencia se castiga con una expulsión, en este caso fuera de la unidad del lenguaje y de la patria.

Bloch ve de nuevo el espíritu de la serpiente en el relato yahvista del combate entre un numen divino y el ser humano (Gn 32, 23-33). Sin duda, se trata de una lucha física, cuerpo a cuerpo, con Dios, y al principio parece triunfar Jacob. Cuando éste ha reconocido el carácter sobrenatural de su adversario, le fuerza a bendecirle: «No te soltaré hasta que no me hayas bendecido». Se trata de un texto al que –como apunta

¹¹³ PE, p. 384.

¹¹⁴ AC, p. 82.

¹¹⁵ AC, p. 82.

Bloch- raramente se encuentra algo semejante fuera de la Biblia, pues fue una lucha contra Yahavé «que terminó bien, sin castigo»¹¹⁶.

El símbolo de la serpiente está presente y ejerce su principio sanador contra las picaduras de las serpientes venenosas del desierto a los israelitas que fijaban su mirada en ella (Nm 21, 8-9): «Moisés enarboló allí una serpiente –de bronce-, y quienes la miraban quedaban curados»¹¹⁷.

Por último, Bloch comenta un pasaje decisivo en el que establece un paralelismo entre la serpiente alzada por Moisés en el desierto y el Hijo del hombre levantado en el árbol de la cruz¹¹⁸. Así como la serpiente del paraíso recibió la maldición del demiurgo, así también, la serpiente liberadora por autonomasia, Cristo, será llevado a la cruz por los sacerdotes y los políticos del dios creador. En ambos casos, para ser salvados habrá que «mirar» hacia lo alto.

6.2 Predilección por los signos de salvación

La predilección de Bloch por el principio profético, mesiánico y apocalíptico de la Biblia, se pone de manifiesto, en primer lugar, en la narración de la alianza con Noé (Gn 9, 1-17). Este texto sigue el principio salvador que alimenta la Biblia. Tras el diluvio Dios bendice de nuevo al hombre y le consagra rey de la creación como ya hiciera en los orígenes, pero ya no se trata de un reino paradisíaco. La nueva era se caracterizará por una lucha por la supervivencia, lucha de los animales con el hombre y de los hombres entre sí. El mundo antiguo, regido por el demiurgo creador, ha sido superado. La nueva creación exonera al demiurgo, creador de luz y tinieblas, del mal¹¹⁹. Noé supone la culminación del mito adámico y aparece como el nuevo Adán (Gn 8,21). La alianza con Noé tendrá su culminación en la alianza definitiva con Abrahán, padre arquetípico de Israel (Gn 17, 1-10).

El elemento salvador surge de nuevo durante el período de cautividad en Egipto. El pequeño pueblo de Israel estaba formado por grupos de nómadas que se dedicaban al pastoreo de ganado menor en las regiones esteparias de la frontera

¹¹⁶ *Ibid.*, p 81.

¹¹⁷ *Ibid.*, p 166

¹¹⁸ PE III, p. 382.

¹¹⁹ Un detenido estudio sobre los pasajes en los que aparecen las desgracias y males que vienen de Yahvé es el que ofrece J. Trebolle, «La otra teodicea bíblica: el mal que procede de Dios», *Iglesia Viva*, 175-176 (1995), pp. 139-150.

oriental. Amenazados por el hambre y la sed buscaron refugio en el fértil delta del Nilo y luego tuvieron que trabajar como criados en las construcciones y fortalezas fronterizas de Egipto. En esta situación surge la añoranza de la antigua libertad y la esperanza depositada en un Dios al que honraban bajo el nombre de Yahvé se convierte en ese momento en pulsión hacia el futuro. La huída del poder del Faraón fue posible gracias al protagonismo de Moisés, un pensador y caudillo carismático que llegará a generar un movimiento revolucionario colectivo en pos de la libertad.

Bloch, apoyándose en la exégesis de los principales especialistas del Antiguo Testamento, ha visto el episodio del éxodo-huída del país de Egipto como el comienzo histórico de la Biblia. Asimismo destaca también el fondo histórico de la figura de Moisés, pues entiende que, «sin ningún fundamento histórico-real, ningún pueblo ha relatado voluntariamente, por así decirlo, los días de su servidumbre e indignidad. Ni ningún pueblo tampoco ha fantaseado sacando de la nada detalles de su liberación y de la conducción desde la esclavitud, ni ha confundido la lucha entre el sol primaveral y el invierno con la suya propia»¹²⁰. Según G. von Rad el pueblo de Israel fue siempre consciente de que el Dios al que invocaron, en su miseria, estuvo a favor de ellos, de los pobres y oprimidos. De ahí surge la confesión originaria de Israel, *su fe en el Dios «que sacó a Israel de Egipto»*¹²¹. El acontecimiento decisivo de la liberación de la esclavitud faraónica se mantendrá de forma permanente como un acontecimiento salvífico. No es solamente la memoria de un hecho generador en la historia socio-política de Israel; es, sobre todo, un acontecimiento que puede renovarse siempre que Israel es esclavo, nómada, peregrino desterrado, mientras que Dios hace brillar de nuevo en su horizonte el don de la libertad.

Según Bloch, el Dios del Sinaí que Moisés tomó de los quenitas después de la huída de Egipto no quedará reducido a un dios local de un volcán, sino que se convertirá en el *espíritu del éxodo*. Ningún otro Dios ha manifestado tan claramente su nombre. En el contexto (quizá tardío) del relato de la vocación de Moisés en el Sinaí, Dios declaró su nombre: «Eh'je ascher eh'je: *yo seré el que seré*». Como afirma Bloch se trata de una definición «intensamente mesiánica» que «no surge por su sentido de

¹²⁰ PE III, p. 342.

¹²¹ G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca, ⁴1978, p. 238. También M. Noth ha definido el estribillo teológico *Yahvé nos sacó de Egipto* como la confesión de fe original de Israel; cf. M. Noth *El mundo del Antiguo Testamento: introducción a las ciencias auxiliares de la Biblia*, Madrid, 1977, p. 69.

ningún código sacerdotal, sino del espíritu mismo del éxodo»¹²². ¿Cómo debe interpretarse la autodefinición de Dios, sobre la que tanto se ha escrito?

Durante mucho tiempo los especialistas en exégesis veterotestamentaria se han atenido a la traducción griega del Antiguo Testamento (llamada de los Setenta): «*ego eimi to on*: yo soy el que soy». Hoy día es posible seguir manteniendo esta traducción ya que el verbo «hajah» significa –si bien en poquísimos casos– «ser». La mayoría de las veces equivale a «llegar a ser, acontecer, devenir». Y como en la lengua hebrea no existen como tales los tiempos de futuro y presente en los verbos, cabe traducir la expresión *eh'je ascher eh'je* por «yo seré el que seré». Según esto, el nombre de Yahvé, que en hebreo se escribe sólo con las consonantes YHWH significa «¡Yo estaré ahí!»: estaré presente guiando, ayudando, liberando. De hecho este es el sentido concreto de las palabras que Yahvé dirige a su pueblo al pie del Sinaí: «Yo soy Yahvé; Yo os libtaré de los duros trabajos de los egipcios, os libraré de su esclavitud y os salvaré con brazo tenso y castigos grandes. Yo os haré mi pueblo, y seré vuestro Dios; y sabréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os sacaré de la esclavitud de Egipto»¹²³. El Dios del éxodo es el Dios de la liberación de Egipto, un Dios nada estático, que guía a los hijos de Israel, cuando éstos sacuden el yugo faraónico; es el Dios enemigo del despotismo y del opio del pueblo. El Dios bíblico es realmente un Dios con dinamismo histórico, un Dios que evoluciona a medida que van evolucionando también las diversas situaciones alienantes de los hombres. El Dios que habló a Moisés, es «un Dios del final de los tiempos, con el futuro como la naturaleza de su ser»¹²⁴. El Dios que Moisés anuncia a su pueblo es un *Deus spes*¹²⁵, que no se identifica con el *Deus creator* de un mundo tenido por perfecto y acabado; sólo más tarde se harán totalmente idénticos en la teología judía y cristiana.

Es evidente, según Bloch, que en la Biblia ocurre lo que no ocurre en ninguna otra mitología: la imagen de Dios evoluciona al unísono con la diferentes situaciones por las que pasan los hombres, es producto de la alienación de los hombres. Así el Dios bíblico evoluciona desde la arbitrariedad y el despotismo hasta la benevolencia extrema puesta a prueba en el Dios de la alianza.

¹²² PE III, p. 347.

¹²³ Ex 6, 6-7.

¹²⁴ PE III, p. 348.

¹²⁵ *Ibid*, p. 348.

En la Biblia se encuentra un Dios que ama los sacrificios, especialmente los sangrientos; es despiadado y somete a los hombres; es el Dios de Abel, el Dios que ordena a Abrahán el sacrificio de su hijo Isaac. Pero existe también en la Biblia la imagen de un Dios condescendiente que pasa por alto su primera creación y se autorectifica; es el Dios de Caín, que le protege con una señal, que le bendice con una descendencia poderosa: «El Caín que ha sacrificado sólo los frutos del campo y por ello había cosechado la ira de Yahvé que prefiere más bien beber la sangre, el mismo Caín del discurso olvidado no coincide con el Caín que mata. En cierto modo están tan poco sintonizados como el Dios salvador con el Dios que maldice y bebe la sangre; la diversidad en las imágenes de entrambos es incalculable»¹²⁶. En la interpretación que hace Bloch de este relato se observa lo siguiente: a) en todo el texto no se habla de la ira de Dios, sólo se habla de la ira de Caín al ver rechazada su ofrenda; b) Dios acepta la oblación de Abel no porque sean animales, sino porque ofrece *lo mejor* que posee, mientras que Caín sólo le ofrece algo *de entre* los frutos de la tierra; c) Dios concede a Caín una enorme descendencia, necesaria para la multiplicación de los hombres sobre la tierra, pero esa descendencia *está fuera* del linaje del pueblo escogido. Los descendientes de Caín inventan la música, la metalurgia y otras artes humanas.

Abrahán –continúa Bloch– descubre la imagen de un Dios salvador que sustituye el hijo por un cordero; los profetas descubren un Dios al que le molestan los sacrificios: «Yo odio y desprecio vuestras fiestas, no me agradan vuestras solemnidades. Si ofrecéis holocaustos u oblaciones no los aprecio; no miro siquiera vuestros sacrificios de víctimas cebadas» (Am 5, 21-22).

El libro del Éxodo no se limita únicamente a narrar los acontecimientos que han sucedido en momentos históricos más o menos precisos, es, sobre todo, una obra que remite a un pasado, una llamada a la memoria, pero, también, y sobre todo, a la fe; el texto contiene un mensaje siempre vivo de la acción de Dios en la trama de la historia. Los israelitas guiados por Moisés y protegidos por un Dios al que honraban bajo el nombre de Yahvé caminaron a través del desierto hasta que terminaron por asentarse en Canaán. Una vez establecidos identificaron a Yahvé con el dios cananeo El –dios supremo de un panteón de deidades celestes–; también tuvieron que defender el nombre de Yahvé contra el dios Baal (Señor, Baal del cielo) y contra los Baales

¹²⁶ AC, p. 84

(divinidades de vegetación), rivales de Yahvé, el único Dios. Los profetas serán los encargados de proclamar finalmente a Yahvé como el Dios de Israel. Desde el cautiverio de Babilonia los judíos creyentes vienen confesando en el «Schmá», plegaria que se recita por la mañana, al atardecer y a la hora de la muerte: «Escucha (‘schmá’), Israel, Yahvé es nuestro Dios».

Para el filósofo marxista de la esperanza, el éxodo simboliza también un canto coral de libertad y de justicia contra todas las formas de opresión. Canaán es la tierra prometida que hay que alcanzar. La alianza del Sinaí va a sellar la elección del pueblo y la confirmación de las primeras promesas. Yahvé sella este pacto con la entrega de la Ley que contiene el Decálogo y el código de la Alianza. La vida en el desierto se va a convertir en el momento de encuentro y en el punto de referencia constante para los profetas. Para el propio pueblo de Israel el tiempo del nomadismo en el desierto se convierte en la experiencia de la sencilla vida de la tribu donde sólo existía la propiedad en común. Esta primitiva experiencia de pobreza compartida se convertirá con el tiempo en el motivo vertebrador de la *Biblia popular*, que recordará la utopía de tener todo en común. Cuando las tribus nómadas llegan, por fin, a la tierra prometida, se producen una serie de cambios naturales: se pierde la forma nómada de vida y su comunidad colectiva de bienes, de forma tal que la riqueza en manos de unos pocos es la causa de la miseria de los demás. El establecimiento de la propiedad privada conlleva la aparición de la relación amo-esclavo (en el sentido de Hegel). Se produce también una evolución en la familia patriarcal tradicional, en la cual la autoridad representada por el jefe del clan familiar era respetada incluso por los parientes más lejanos de un mismo linaje.

Tras el asentamiento en la tierra prometida, no todos los israelitas aceptaron la forma de vida sedentaria de los cananeos sometidos ni la adoración a un dios Baal protector de terratenientes y ricos comerciantes. Mientras tanto surgen una serie de movimientos sectarios que se sitúan en contra, tanto de la separación de clases como de la sustitución de Yahvé por Baal. Eran los nazareos o nazireos¹²⁷, que reclaman «la

¹²⁷ La palabra nazireo viene de la raíz *nazir* que significa “separado” o “alejado de”. En el AT, los nazireos eran israelitas dedicados al servicio de Yahvé (Num 6, 1-21). Los nazireos se caracterizaban por 3 cosas. Se abstendían de: a) beber del fruto de la vid u otras bebidas fuertes, b) aproximarse a tocar un cuerpo muerto, y c) cortarse el cabello. Sansón, Samuel, Elías y Juan Bautista parecen pertenecer a esa secta, relacionada, por otra parte con los esenios y los ebonitas (*ebionim*, «los pobres»).

vuelta a la vida *común y sencilla*, Yahvé como Dios de los pobres»¹²⁸. Los nazireos rechazaban la opulencia de los adoradores del Baal cananeo, poniendo en práctica una vida de ascetismo y austeridad: no bebían vino ni se cortaban los cabellos y llevaban externamente la vestimenta del desierto, túnica de pelo de camello con una correa de cuero a la cintura. El incumplimiento de la promesa –según los nazareos- no es atribuible a Yahvé, sino al abandono del Dios del desierto por parte de Israel.

6.3 Aportaciones del profetismo bíblico a la idea de salvación

El profetismo bíblico surge en Israel como un movimiento de denuncia y rechazo ante las continuas apostasías y las injusticias sociales. Los profetas fueron hombres que en un momento de su vida se sintieron llamados de modo irresistible por Dios y elegidos como mensajeros suyos para dar a conocer su voluntad. Todo verdadero profeta tiene viva conciencia de no ser más que un instrumento, de que las palabras que profiere son a la vez suyas y no suyas. Tiene la convicción inquebrantable de que ha recibido una palabra de Dios y que debe comunicarla. Esta convicción se funda en la experiencia misteriosa o mística de un contacto inmediato con Dios.

El mensaje profético rara vez se dirige a un individuo, salvo que se trate de un representante o jefe del pueblo, sacerdote o rey. El profeta es enviado a sus contemporáneos, les transmite los deseos divinos. El mensaje atañe al presente y al futuro, y, en general, tiene un profundo sentido mesiánico. Como afirma Bloch, «La obra de los profetas comienza con Amós y no termina con Daniel»¹²⁹, pues aunque en ese momento la gran inspiración profética parece agotada, se anuncia una efusión del Espíritu en los tiempos mesiánicos que estará precedida por una nueva era inaugurada por la predicación de Juan Bautista, el último de los profetas de la antigua Ley.

En su análisis del profetismo bíblico, nuestro autor detecta la existencia de una línea unitaria no exenta de ondulaciones que va desde la tradición quenita y el semicomunismo primitivo de los nazireos hasta el comunismo del amor del cristianismo primitivo, pasando por la predicación de los profetas contra la tiranía y la riqueza¹³⁰. Con estas premisas, Bloch se dedica a hablar de los profetas del Antiguo

¹²⁸ AC p. 89.

¹²⁹ AC, p. 93.

¹³⁰ PE II, p. 60.

Testamento, deteniéndose exclusivamente en aquellos aspectos que tienen que ver con la conducta moral y social, para culminar en la profecía social-apocalíptica. Los profetas hablan de un Dios del reino de la justicia, de un Dios que en modo alguno es opio del pueblo. Finalmente, establece las diferencias entre el profetismo bíblico y los profetas helenos que tratan de interpretar los signos que predicen un destino inexorable.

Respetando la lectura que hace Bloch de los profetas de Israel, nos detendremos en tres aspectos fundamentales: la fidelidad de Israel a su único Dios, la preocupación por el comportamiento moral y las injusticias sociales y la expectación mesiánica y apocalíptica en la que trabajan los profetas.

a) Los profetas remiten con frecuencia al monoteísmo. El más antiguo de los “profetas escritores”, Amós, presenta a Yahvé como el Dios único que impera sobre las fuerzas de la naturaleza, dueño absoluto de los hombres y de la historia, se limita a recordar los prodigios del pasado, que utiliza como aval, para sus amenazas y reproches (Am 3,1-2). El Dios único de la liberación –como nos recuerda Bloch- no sólo se limita a mantener vínculos de unión con su pueblo Israel, sino que también dirige los destinos de los demás pueblos. Si saqué a Israel de Egipto, saqué a los filisteos de Creta y a los sirios de Quir (Am 9,7). Los profetas evocan constantemente los gestos de generosidad o de reprobación que ha tenido Yahvé con su pueblo. Luchando contra el influjo de los cultos paganos y las tentaciones de sincretismo que ponían en peligro la fe de Israel, los profetas tratan de afirmar la impotencia de los falsos dioses y la vanidad de los ídolos. Yahvé, dueño de toda la tierra, no deja sitio para otros dioses, solicita la destrucción de los templos de *Baal*, *Siquem* y *Betel*.

Este Dios único y trascendente permanece «autoritariamente presente en Canaán en lo alto del cielo, por encima de todos los dioses de la naturaleza y reyes»¹³¹.

b) Otra de las líneas maestras de actuación de los profetas es la predicación moral y social. La religión ya no es sólo opio del pueblo, sino revuelta social. Los profetas supieron captar mejor que nadie las injusticias y las desigualdades que se produjeron tras el asentamiento en Canaán cuando aparece la propiedad de la tierra, el comercio y la artesanía. Ellos fueron pioneros, según Bloch, en proponer «el esquema

¹³¹ AC, p. 88.

.más antiguo de la utopía social»¹³². A Yahvé le causan horror los que se dedican a especular con terrenos y a acumular capital: ¡Ay de los que añaden casas a casas y juntan campos con campos, hasta no dejar sitio y vivir ellos solos en medio del país! (Is 5,8). La utopía de Is 2,4 es, para Bloch, «el protocolo de la internacional de paz, que constituye el núcleo de la utopía estoica»¹³³, que ejercerá un influjo real en todas las utopías cristianas.

c) Otra de las características que definen a los profetas bíblicos es su capacidad de orientación al *futuro*, al *porvenir* sin dejar de prestar su atención a la *actualidad*. Los profetas de Israel se han caracterizado por su lucidez para analizar el presente y animar señalando el futuro. Ellos tuvieron que desempeñar una función incómoda: su mensaje y su forma de vida suponían un reproche continuo para el pueblo. Sin embargo, el pueblo no podía vivir sin los profetas, necesitaba mantener la tensión hacia el futuro que proporciona la esperanza.

Los profetas son conscientes de que la salvación sólo puede venir de un nuevo acto de generosidad de Yahvé con su pueblo. Esto supone un continuo rompimiento con el tiempo pretérito y una constante proyección hacia el futuro. La esperanza en nuevas intervenciones favorables de Dios se basa en la «fidelidad» de Yahvé: en la firmeza del amor por su pueblo, que se ratifica en las iniciativas precedentes en su favor. Por su parte, el pueblo, a pesar de todas las apostasías, prosigue la realización de sus promesas. Según Bloch, los profetas de Israel reprenden, exhortan e incluso invitan con vehemencia al arrepentimiento; tampoco anuncian un futuro catastrófico o absolutamente raro:

Los profetas enseñaban una libertad de elección, que se extendía más allá de la determinación, enseñaban el poder de la decisión humana. Por tanto, los profetas en su totalidad no hablan categóricamente del futuro, como si estuviera decidido, sino que lo hacen hipotéticamente como alterable, alternativo¹³⁴.

La expectación mesiánica penetró toda la historia de Israel y sostuvo su fe. El advenimiento del reino de Dios supone todo un clima espiritual: justicia y santidad, conversión y perdón divino. El Mesías será del linaje de David, recibirá los títulos más grandiosos, Is 9,5, y el Espíritu Santo reposará sobre él con todo el cortejo de dones, Is 11,1-5. Para Isaías, él es el Emmanuel “Dios con nosotros”; para Jeremías “Yahvé,

¹³² PE II, p. 60.

¹³³ PE II, p. 62.

¹³⁴ AC, p. 93.

justicia nuestra” (Jer 23,6). Isaías, el profeta de la esperanza, anuncia un nuevo Paraíso regido por un rey justo: «No juzgará por las apariencias, ni sentenciará de oídas; juzgará con justicia a los débiles, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra» (Is 11, 3-4).

El impulso renovador de la era mesiánica también afecta a la creación. Bloch cita al respecto un versículo del profeta Isaías: «Mirad, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva: de lo pasado no habrá recuerdo ni vendrá pensamiento» (Is 65, 17).

Los profetas ofrecen una proyección escatológica que no estaba presente al principio, en el origen de la creación. Han apostado por un nuevo génesis que tiene tintes apocalípticos. La relación entre la dimensión escatológica del profetismo bíblico y su proyección apocalíptica la resume Bloch en el siguiente párrafo: «Sin la transformación de la tierra y de los mismos cielos, a la que apunta el profetismo, la apocalíptica sería enteramente inimaginable y carecería del específico prometeísmo hebreo»¹³⁵. En definitiva, el elemento escatológico que impregna a la Biblia convoca a la construcción de un nuevo cielo y una nueva tierra.

d) Haciéndose eco de que en la Biblia confluyen tradiciones culturales diversas y siguiendo un criterio hermeneútico nada interesado, Bloch hace notar la profunda diferencia entre los adivinos del futuro de los pueblos geográfica y culturalmente próximos a Palestina y los profetas bíblicos. Los profetas de Israel enseñaron que el destino final depende de la propia decisión del hombre, por lo que sólo él puede salvarse si logra modificar su conducta. Así, Jonás consigue con su predicación que los ninivitas le creyeran e hicieran penitencia, logrando evitar la destrucción de su ciudad (Jon 3,5). En el Antiguo Oriente, por ejemplo, el destino se halla completamente determinado por la posición de las estrellas y sólo puede leerse o interpretarse. Para los griegos el destino es inexorable y los adivinos vaticinan desgracias inevitables. En la Biblia –afirma Bloch– «el destino se halla en una balanza y el peso definitivamente decisivo es el hombre»¹³⁶. El peso hacia la conversión *hace cambiar la fatalidad*. Para los griegos, el destino (la Moira), determina la suerte humana e impera tanto sobre los hombres como sobre los dioses, si bien éstos aventajaban a los hombres al poseer un saber anticipado, aunque impotente, de lo sentenciado por la Moira (a la que Homero presenta como diosa hilandera del destino). Casandra, por ejemplo, compartía con los

¹³⁵ *Ibid.*, p. 104.

¹³⁶ PE III, p. 399.

dioses el don de saber el destino, conocía ya como un hecho ineludible la destrucción de Troya. Era algo ya decidido por el destino, por el ente implacable ante lo cual nada podían hacer los troyanos.

6.4 Job o la esperanza rebelde

Por su excepcional valor poético y humano, el libro de Job ocupa un lugar destacado, no sólo dentro del movimiento sapiencial de la Biblia, sino también entre las obras maestras de la literatura universal¹³⁷. Según Bloch, dicho libro procede de la Ilustración judía y fue considerado por el judaísmo más tradicional como peligroso. Representa una reflexión tardía respecto al mito adámico, que cuenta con muchos paralelos extrabíblicos en el Próximo Oriente. El autor sitúa al personaje principal de este drama en un país lejano, fuera de las fronteras de Israel (Job 1,1). Lo presenta como hombre justo y piadoso, aunque no-judío, con la manifiesta intención de evitar que este hombre incómodo fuera rechazado por el judaísmo legalista¹³⁸. También cabe la posibilidad de que el autor haya pretendido sugerir que el drama de Job afecta a todos los hombres por igual. Para comprender esta obra es necesario tener en cuenta la enseñanza tradicional de los sabios de Israel acerca de la retribución divina. Según esta doctrina, las buenas y malas acciones de los hombres recibirían necesariamente en este mundo el premio o el castigo merecidos. Esta era una consecuencia lógica de la fe en la justicia de Dios, cuando aún no se tenía noción de una retribución más allá de la muerte. Sin embargo, llegó el momento en que esta doctrina comenzó a hacerse insostenible, ya que bastaba abrir los ojos a la realidad para ver que la justicia y la felicidad no van siempre juntas en la vida presente. Y si no todos los sufrimientos son consecuencia del pecado, ¿cómo se explican?

Bloch presenta a Job como el hombre engañado violentamente que, al ver su situación, duda y niega que Dios sea justo; ahora él ya no busca la causa de sus infortunios sólo en la propia debilidad y en la propia culpa: «Desde entonces la

¹³⁷ El libro de Job consta de un prólogo (1,1-2,13) y un epílogo (42,7-17) en prosa que es la versión popular más antigua, probablemente del siglo IX o X a. C., y un amplio diálogo poético (3,1-42,6) que es un añadido posterior. El núcleo del libro, a su vez, tiene varias subdivisiones que probablemente provienen de la época posexílica de Israel y, más concretamente, entre el 500 y el 350 a. C. La parte más antigua muestra al Job paciente que acepta de Dios el bien y el mal (1,21), mientras que en el transcurso del amplio diálogo poético surge el rebelde contra Dios que lo somete a la prueba del dolor.

¹³⁸ AC, p. 105.

pregunta de Job jamás ha sido enmudecida: ¿Dónde está Dios?»¹³⁹. El sufrimiento no le ennoblece, pero le hace ponerse en pie y preguntar: «¿Por qué siguen vivos los malvados y al envejecer se hacen más ricos?» (Job 21,7). ¿Por qué hay mal y no bien? Pero Yahvé no responde. Sin el menor escrúpulo, «hace perecer al impío junto con el fiel» (Job 9,22). En lugar de responder a las preguntas del «justo sufriente» parece que «se burla de la desgracia del inocente, deja la tierra en poder de los malvados y venda los ojos a sus gobernantes» (Job 9,23-24). Abrumado por estas preguntas, que no puede pasar por alto, Job se rebela contra Dios y se defiende de su arbitrariedad demoníaca. El autor de *El ateísmo en el cristianismo* ha descubierto en el hombre piadoso que exhorta a romper con el Dios tirano el potencial utópico que hay en el interior de la esfera religiosa: «el hombre puede ser mejor, puede comportarse mejor que su Dios»¹⁴⁰. Yahvé responde a las preguntas de carácter religioso que le plantea Job con respuestas evasivas esgrimiendo contra él su terrible omnipotencia, sus insondables designios, que no puede escrutar la mente humana. Yahvé responde al modo antiguo de las teofanías desde la tempestad, responde, muy sorprendente a las preguntas con nuevas preguntas. Una vez más se requiere al Dios creador que se impone al caos, establece los límites e impone el orden. Se constata el carácter misterioso, sabio e inimpugnable del cosmos, ante el cual el hombre se empequeñece. El contraste entre el orden de la creación y la fragmentaria inteligencia humana sirve de pretexto para recordar la finitud creatural del sujeto interpelante de la divinidad. A las preguntas de carácter moral planteadas por el oprimido Job, Yahvé responde con cuestionamientos físicos tomados del inconmensurable universo creado, descargados sin la menor piedad sobre la mente limitada del siervo¹⁴¹. El hombre se esfuerza por tratar de comprender una creación que se le escapa, pero no hay comprensión global del universo creado. El esfuerzo por alcanzar un universo inteligible a la razón tropieza siempre con la finitud y fragmentariedad del cognoscente. La naturaleza ya no es el escenario donde se desarrolla la historia humana, como ocurría en el primer relato de la creación. Ahora la creación entera en cuanto obra divina, se ha convertido en

¹³⁹ *Ibid.*, p. 104.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 105.

¹⁴¹ AC, p. 108.

instrumento de poder frente al hombre. De ahí la conclusión de Bloch: «las obras de Yahvé ya no son antropocéntricas»¹⁴².

Tras el esfuerzo realizado por el censor por alcanzar lo incomprensible de una creación que se le escapa, la razón humana tropieza siempre con lo fragmentario y contingente. Ante la inutilidad del esfuerzo humano para conocer el porqué y para qué del universo surge la confianza existencial en Dios y la admiración: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para que te ocupes de él» (Sal 8,5). La respuesta divina sobrecoge al interlocutor porque se remonta a los orígenes de la creación: «¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra?» (Job 38,4). De esta forma se cuestiona la capacidad del hombre para interpelar a Dios.

El libro de Job constituye el testimonio más radical de una tradición precedente que alaba la autonomía del hombre, su capacidad de interpretar e incluso discutir con la divinidad. Es lo que ocurre con Abrahán, que pasa de la disposición sacrificial ante el mandato divino a polemizar con Dios para salvar a Sodoma y Gomorra: «Es que vas a destruir el inocente con el culpable? [...] ¿Es que el juez de toda la tierra no va a hacer justicia?» (Gn 18, 24-25). También Moisés, el gran intercesor, que ha recibido la bendición de multiplicar su descendencia, trata de aplacar la ira de Yahvé contra su pueblo escogido por haber pecado con el becerro de oro.

Job no sólo mantiene una actitud dialogal con Dios, al que pregunta, sino que cuestiona sus decisiones, le increpa y acusa: «¡Aquí está mi firma!, que responda el Todopoderoso, que mi rival escriba su alegato» (Job 31, 35-37). Con estas desafiantes palabras culmina Job su escrito de autoexculpación en el que proclama su inocencia y su disposición a comparecer ante Dios.

La categoría originaria del Éxodo continua operando aquí, en la más potente de las transformaciones: después del éxodo de Israel de Egipto y del éxodo de Yahvé de Israel hacia una pro-videncia universal, tiene ahora lugar el éxodo del hombre – representado en Job –, del dios de la creación hacia un Dios dueño y señor de un mundo más justo y moral. Bloch contrapone el mundo injusto del creador al hombre Job, que sueña en la posibilidad de un mundo distinto y mejor que el presente. Job es el arquetipo para muchas corrientes del ateísmo humanista que muestran su profunda rebeldía frente a una comprensión de Dios teocrática y dominadora.

¹⁴² *Ibid.*, p. 108.

Según Bloch, en el *Libro de Job* se condena la teoría de la culpa-expiación como explicación de los males, y también la teoría del premio más alto en la otra vida: «La conciencia moral de Job es un sostén más que suficiente contra Yahvé, el juez discutible, y contra los amigos, jueces discutibles como él [...]. Y si eso no bastase, siempre tiene valor la tesis de que un Dios que mereciera llamarse así no tendría que condenar, sino tendría que salvar, y mucho menos debe juzgar lo que está escondido en el hombre en quien no hay ningún engaño»¹⁴³.

Los tres amigos de Job representan la salvaguardia de la teoría tradicional de la retribución, que establece una conexión directa entre la acción pecaminosa y el sufrimiento, que se interpreta como castigo divino. Aquella teodicea que justificaba el porqué y para qué del mal acaecido, que aspiraba a comprender todo: el bien, el mal, la felicidad y la desgracia, la vida y la muerte, estaba perfectamente legitimada, pero tendía a perder de vista la soberanía, la libertad y el insondable misterio de Dios. En el reproche que hace Yahvé a los amigos de Job (Job 42,7-9), se rechaza implícitamente toda sabiduría que se rige en norma absoluta y pretende encerrar a Dios en las categorías de la justicia humana. Job llegó a descubrir el rostro del verdadero Dios a través del sufrimiento. Para ello tuvo que renunciar a su propia sabiduría y a su pretensión de considerarse justo. A pesar de la incompreensión del sufrimiento Job no renuncia a la confianza existencial en Dios. Como recompensa Dios nunca le acusa de haberse quejado e incluso termina legitimando las preguntas de Job, que «ha hablado rectamente», e irrumpe en su vida, dándole sentido y esperanza, antes, incluso, de que le restituyan sus bienes.

Este final resignado y piadoso en el que Job se reconcilia con Dios ha sido interpretado por Bloch como una estrategia del autor para difundir el contenido herético del libro, sin ser rechazado por la censura eclesiástica.

En realidad, según Bloch, Job no se reconcilió con Dios¹⁴⁴, aún más, está resueltamente decidido a negar al Dios que le oprime: «Pues sabed que es Dios quien me ha trastornado envolviéndome en sus redes. Grito ‘violencia’, y nadie me responde; pido socorro, y no me defienden; él me ha cerrado el camino, y no tengo salida; ha llenado de tinieblas mi sendero» (Job 19, 6-8)¹⁴⁵. Job busca desesperadamente una

¹⁴³ AC, p. 107.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 109.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 106.

salida a su situación límite, salida que no excede el marco del teísmo, sino que mantiene el recurso a Dios contra Dios, desde su sufrimiento. De ahí su grito: «¡Tierra, no cubras mi sangre; tumba, no encierres mi demanda de justicia! Está en el cielo mi testigo y en la altura mi defensor» (Job 16, 18-19).

La esperanza de Job se encuentra ligada a la rebelión. Por ello apela, en su impotencia, a un vengador, cercano al Dios del éxodo y de la liberación, que no tiene nada que ver con el Dios creador para quien «el hombre no vale nada». La invocación al vengador (*goel*: pariente próximo o heredero que tiene el deber de vengar un asesinato)¹⁴⁶, pone en marcha la esperanza en la venida de un protector capaz de apartar al hombre del Dios de la naturaleza y de toda deidad legitimadora del imperio de la nada.

Job culpa a Dios por su sufrimiento y recurre paradójicamente a él, como acusado y juez, y se queja contra el mismo Dios: «Está en el cielo mi testigo y en la altura mi defensor, el que interpreta mis pensamientos ante Dios: a él alzo mis ojos llorosos; que él juzgue entre hombre y Dios» (Job 16,19-21). No rompe la relación con Dios, sino que recurre a él como su defensor. «Yo sé que está vivo mi vengador y que al final se alzaré sobre el polvo: después que me arranquen la piel» (Job 19,25-26)¹⁴⁷.

En opinión de Bloch, «El amigo que busca Job, el pariente, el vengador no puede ser el mismo Yahvé, contra el que Job reclama un vengador»¹⁴⁸. Pasa de hablar de Dios en tercera persona a la interpelación personal como interlocutor último. En una palabra: El rebelde Job es el prototipo del creyente que invoca a Dios (como el *goel* liberador del éxodo) pero contra Dios (como legitimador de la teocracia egipcia y de toda teocracia). Según una de esas bellas expresiones que tanto abundan en la obra

¹⁴⁶ La palabra *goel*, imperfectamente traducida por «defensor» es un término técnico del derecho israelita, cf. Num 35,19. La legislación israelita no acepta, como otras legislaciones (hitita) o costumbres (beduinas), que la vida de un hombre sea compensada con dinero. Para los árabes modernos, el «vengador de sangre» el *goel*, es el pariente más próximo de la víctima. El *goel* es también el protector oficial de sus parientes: tiene en particular el deber de impedir la enajenación de sus tierras. El *goel* es también el que rescata al encarcelado por deudas, el pariente próximo encargado de defender a la viuda. La palabra designa a Dios como vengador del oprimido o libertador de su pueblo. Por extensión, a Dios se le llamará el *goel* de Israel. El judaísmo rabínico lo aplicó al Mesías; de ahí sin duda la traducción de San Jerónimo «mi Redentor», cf. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 1967, p. 628.

¹⁴⁷ La Vulgata traduce los vv. 25-27: «Porque sé que mi redentor vive y que en el último día yo resucitaré de la tierra, y de nuevo me revestiré de mi piel; y en mi carne veré a Dios; a quien yo mismo veré y no otro y mis ojos le contemplarán». Según esta traducción, Job espera ser testigo de ello, «ver» a su vengador. Esta momentánea salida de la fe de Job fuera de los límites infranqueables de su condición mortal, carece de toda justificación, como reconoce la mayoría de los escrituristas. La idea de la resurrección de los cuerpos aparecerá, por primera vez, en 2 M 7,9.

¹⁴⁸ AC, p. 111.

blochiana, «Job es precisamente piadoso cuando no cree. Hay que exceptuar su fe en el éxodo y en que la última palabra no ha sido todavía humanamente expresada, la del vengador de la sangre, del que restaña las heridas, brevemente dicho, del Hijo del hombre mismo en lugar del Gran Señor»¹⁴⁹.

La respuesta que da el libro a las preguntas de Job y a su esperanza de que las cosas sean de otra manera no satisface a la pregunta por el significado del dolor que surge desde el trasfondo de los padecimientos del pueblo israelita. Por un lado, Dios le defiende contra los argumentos deshumanizantes de sus amigos basados en la sumisión humana ante la imposición divina. En el libro de Job se rechaza la teodicea en cuanto justificación racional de Dios a costa de silenciar la protesta ante el sinsentido del sufrimiento. Dios nunca acusa a Job por haberse quejado ni por defenderse de una acusación injusta¹⁵⁰. Por otro lado, la recompensa por el sufrimiento injusto no es plenamente satisfactoria: los hijos muertos no resucitan y los sufrimientos del pasado no pueden ser borrados por los bienes del presente (Job 42,9-17). En definitiva, las respuestas de Job sobre sus desesperaciones no vienen dadas por la intervención de sus amigos ni por la ayuda divina, sino bajo el signo del vengador y del reino mesiánico que este instaurará, «se halla ligado a la propia buena conciencia»¹⁵¹.

Otra de las facetas que analiza Bloch del héroe esperanzado Job, es su actitud prometeica frente a un Dios que, en el mejor de los casos, se manifiesta indiferente ante los deseos y carencias humanas. El prometeico «deseo de ser como Dios» (Gn 3,6) convierte a este héroe bíblico en auténtico defensor del género humano contra la autoridad de arriba. Job no es el Prometeo pagano que se subleva contra Dios, desafiando el poder de Zeus, robando para los seres humanos todos los bienes reservados a los dioses¹⁵², sino el ateo humanista que invoca a Dios contra Dios. Job se dirige contra el Dios de la «sabiduría antigua», el Dios que desconcierta al hombre torturado con tronante omnipotencia, y pone su confianza en el Dios del éxodo y de los profetas (el Dios de la esperanza).

Job, o el Prometeo hebreo ha sido proclamado por la tradición como el hombre paciente y resignado que acepta la voluntad divina a costa de la muerte de sus hijos,

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 117.

¹⁵⁰ Lübke, subraya que la esencia del libro de Job está en el rechazo de la moralización del sufrimiento: H. Lübke, «Theodizee als Häresie» en W. Oelmüller (ed.), *Religion und Philosophie III*, 143, pp. 169-176.

¹⁵¹ AC, p. 112.

¹⁵² PE III, p. 321.

reconoce a un Dios todopoderoso, fascinante y tremendo, que quiebra cualquier racionalización teológica o filosófica sobre un dolor no merecido. Sin embargo, la proverbial paciencia del héroe bíblico carece, en cualquier caso, de fundamento. Su espíritu, más que paciente y resignado, inicia una radical revolución de los valores vigentes. Job no se conforma con destronar en su conciencia al Dios creador del mundo, sino que toma conciencia de su propio poder y se niega a aceptar que su futuro se decida por un poder suprahistórico.

La rebelión de Job constituye el testimonio más radical de una tradición precedente que alaba la autonomía del hombre, su capacidad de interpelar e incluso discutir con la divinidad. Job ejemplifica modélicamente el éxodo que hay que emprender, dejando atrás al Dios de la creación para abrazar al Dios de la providencia ética y de los profetas. El afligido árabe critica el mundo presente por su inhumanidad y critica directamente a Dios que permite tal inhumanidad: «en la crítica del mundo presente había barruntado uno mejor»¹⁵³. No está dispuesto a acatar, sin rechistar, el designio divino ni el dolor no merecido. En su rebeldía contra la injusticia del sufrimiento emprende el combate de la fe y descubre el rico potencial utópico que existe en el corazón de la esfera religiosa: un hombre puede comportarse mejor que Dios.

El autor de *El principio esperanza* nos ofrece la síntesis de su interpretación del libro de Job en el siguiente texto:

La rebelión de Job, el Prometeo hebreo, tiene todavía su origen aquí (en el éxodo) y posee, por eso precisamente, una agudeza muy distinta, una sustantividad muy otra que la que tiene la discordia con Dios en cualquier otra religión. El éxodo le hace radical a Job: no simplemente como comparación de Jehová con el ideal de su justicia, sino como *éxodo desde Jehová mismo* hacia la desconocida Canaán, que era la promesa no cumplida de Jehová (Job 19, 25-27). La fe en el Mesías de este texto que, no sin motivo, se nos ha transmitido de modo muy espurio, abandona también a Jehová por razón de su utopía. Si Moisés, empero, no hubiese anunciado a Dios en Canaán y Canaán en Dios, Job no hubiera tenido ni palabras para su acusación ni luz para su esperanza rebelde¹⁵⁴.

Job, el Prometeo hebreo, es un personaje único en su género que, según Bloch, sólo pudo ser fruto de la genialidad de un autor anticonformista que ha sabido infundir en su protagonista poca acción y mucha pasión. Como el Prometeo de la tragedia griega desenmascara el poder teocrático de Yahvé y enfrentándose con superioridad a su destino se niega a aceptar que su futuro esté determinado por un poder superior

¹⁵³ AC, p. 107.

¹⁵⁴ PE III, p. 346.

transhistórico. La actitud de Job está plenamente justificada en tanto que, con su pretensión desteocratizadora, pretende conseguir algún progreso en la humanización de Yahvé.

6.5 Jesús, Hijo del hombre

El interés de Bloch por el cristianismo radica en la persona de Jesús. El filósofo de la esperanza tiene simpatía manifiesta por este hombre, y especial interés en subrayar su historicidad. A Bloch no le interesa negar el cristianismo, sino que, por el contrario, busca rescatar «su verdad» secuestrada por las iglesias oficiales. Bloch sabe de la importancia fundamental que tiene para la fe cristiana la realidad histórica de su fundador y que esta fe «es, en lo esencial, seguimiento de un modo de vida»¹⁵⁵.

Bloch se ha esforzado en fundamentar el carácter histórico de Jesús dedicando varias páginas de su obra *El principio esperanza* a la búsqueda de argumentos que prueben tal existencia. Lo primero que atrae su atención es el origen humilde del fundador del cristianismo, «se adora a un niño que ha nacido en un establo», su vida ejemplar, su muerte cruenta... queda muy lejos del resplandor de las leyendas inventadas; todo ello hace prácticamente imposible disolver en la leyenda la figura de Jesús:

La leyenda no pinta la miseria, y desde luego, ninguna miseria que prosigue a lo largo de toda una vida. El establo, el hijo del carpintero, el visionario entre la gente humilde, la ejecución al final, todo ello está tejido con material histórico, no con el material dorado que la leyenda prefiere¹⁵⁶.

El origen humilde, la pobreza que rodea el nacimiento de Jesús y su proximidad a la esfera humana sintonizan con las modernas cristologías surgidas a partir del Jesús histórico. Son las cristologías de elevación o cristologías «ascendentes», con las que los discípulos de Bultmann (E. Käsemann, E. Fuchs, G. Bornkamm, H. Conzelmann entre otros) inauguraron la era postbulmaniana. Dichas cristologías tienen en Jesús su criterio objetivo, mantienen en su pleno sentido el lenguaje de la fe sin correr el riesgo de caer en pura ideología¹⁵⁷.

¹⁵⁵ PE III, p. 374.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 370.

¹⁵⁷ Cito sólo algunas de las que nos son más cercanas: J.I. González Faus, *La humanidad nueva*, Santander, 1974.; W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1976; Ch. Duquoc, *Jesús, hombre libre*, Salamanca ³1976; H. Küng, *Ser cristiano*, Madrid, 1977; E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un*

Sin perder de vista ese soporte histórico, nuestro autor sitúa la vida de Jesús en el marco de las tradiciones mesiánicas y proféticas; dentro de ellas contempla a Jesús de Nazaret como «Mesías» o como «Hijo del hombre». Según él estos dos títulos son genuinamente judeocristianos. Uno y otro se oponen a los títulos «Kyrios» e «Hijo de Dios» con los que frecuentemente se designa a Jesús en el Nuevo Testamento. Bloch rechaza estos títulos por considerarlos ajenos a la tradición histórico-salvífica de Israel.

Según nuestro autor los títulos «Hijo del hombre» y «Mesías» son reductibles, ambos títulos significan lo mismo. Hecha esta aclaración trataremos de aproximarnos a la exégesis que hace Ernst Bloch del título «Hijo del hombre». Tres son los temas, de suyo inseparables, abordados por el filósofo de la esperanza en su exégesis del título «Hijo del hombre» en *El ateísmo en el cristianismo: el éxodo de Yahvé a Jesús*, el anuncio del reino de Dios como reino terrestre y la inversión dialéctica del título cultural «Kyrios-Christos» por el escatológico «Hijo del hombre».

a) El éxodo de Yahvé a Jesús

Según Bloch el título «Hijo del hombre» comporta una gran significación. Por una parte, Jesús como Hijo del hombre es el signo de la unión de Dios con el hombre, designa el punto final del tema mesiánico del éxodo, presente en toda la Biblia. El éxodo de los israelitas se convierte en el éxodo del mismo Dios, y Jesús en cuanto Hijo del hombre lleva a término este éxodo, es decir, la salida de Dios fuera de sí mismo.

Por otra parte, Jesús utiliza la expresión «Hijo del hombre» para referirse a sí mismo y entraña una conexión del nuevo Adán con la figura originaria que aparece en los relatos de la creación donde se presentaba al hombre como semejante a Dios. El Hijo del hombre, en cuanto nuevo Adán, *ben adam*, es la realización más lograda del Hijo del hombre originario celeste, del Adán divino.

El éxodo de Yahvé a Jesús está presente de forma permanente en el Nuevo Testamento. La llegada del Mesías coincide con el fin del teocratismo político-

viviente, Madrid, 1981; L. Boff, *Jesucristo, el librador*, Bogotá 1974; id., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid 1981; J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México, 1976.; id., *Jesús en América Latina*, Santander, 1982; id., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, 1991; J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 vols., Madrid, 1982; J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, Salamanca, 1993; M. Fraijó, *El cristianismo. Una aproximación*, Madrid, 2000.

religioso de Israel. El va a llevar a feliz término el proceso desteocratizador de Yahvé iniciado tras la liberación de los israelitas del despotismo faraónico. Jesús va a culminar la utopía religiosa del Dios del éxodo.

El Mesías Hijo del Hombre no se presentó, pues, ni como un conservador en lucha ni como un romántico restaurador de un simple reino de David con su Dios de los señores. No, él se impuso absolutamente como algo nuevo por completo, es decir, como un éxodo escatológico-transformador que cambia todo desde el principio hasta el fin: el se situó en *Dios como hombre*¹⁵⁸.

Frente a la opinión más extendida sobre el mesianismo trascendente de Jesús, Bloch considera que Jesús tenía conciencia de ser el Mesías tal como lo esperaban los judíos, es decir, «un Mesías que realizaría la promesa de una salvación política y religiosa que pusiera fin a la miseria concreta e inaugurara una era de felicidad». Si Jesús no hubiera querido ser de ninguna manera el Mesías esperado por los judíos, se hubiera llamado a sí mismo «buen hombre», «predicador», o «seguidor de los antiguos profetas»¹⁵⁹. Esta insistencia en el mesianismo político de Jesús es lo que va a hacer primar la dimensión escatológica sobre cualquiera otra. La misión que va a llevar a cabo Jesús no va a ser puramente interior y moral. Bloch desenmascara, a este respecto, tanto a los filósofos de la Ilustración como a los teólogos liberales y antisemitas, como Renan, Wellhausen y Harnack, que intentaron vaciar la figura y la predicación de Jesús de su carácter mesiánico y de su componente escatológico-político subversivo, insistiendo por el contrario en la espera de un reino interior y puramente ético. De hecho, «desde su origen, la autenticidad del evangelio implicaba su sentido real y revolucionario»¹⁶⁰.

Para fundamentar su tesis, Bloch interpreta de manera muy personal ciertos textos evangélicos.

La predicación de Jesús resulta más dura que la de los profetas que le precedieron: así en Mt 10,34, llega a afirmar: «No he venido a sembrar paz en la tierra, sino espadas». Esta presencia de Jesús, que sin querer las discordias, las provoca necesariamente por las exigencias de la elección que impone, aparece también en Lc 12,49: «Fuego he venido a encender en la tierra, y ¡qué más quiero si ya ha prendido!» Lo que aquí se anuncia no es algo interior, sino exterior, una realidad «ardientemente

¹⁵⁸ AC, p. 123.

¹⁵⁹ AC, p. 125.

¹⁶⁰ AC, p. 130.

devastadora». Es evidente que tanto la espada como el fuego, que no sólo destruyen, sino que purifican, alcanzan en la predicación de Jesús no sólo una crítica al poder establecido, sino que anuncia la desaparición del mundo presente y espera la llegada del que ha de venir en su lugar.

Tan inquebrantable era la fe de Jesús en que él era el Mesías, que esta fe sólo le abandona en la cruz. El grito de Jesús en su agonía: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (Mc 15,34), no es, según Bloch, un grito de desesperación debido al sentimiento del abandono de Dios. Es la expresión angustiada de quien ve que se le escapa la oportunidad de realización concreta de su obra.

Cuando Jesús dice: «Mi yugo es suave y mi carga ligera» (Mt 11,30), no se refiere al yugo de la cruz, sino que describe de forma inequívoca la entronización del Mesías-Rey. Finalmente, la buena nueva del evangelio es el anuncio de una felicidad social y política que nada podría ahogar. El siguiente texto muestra claramente la práctica hermenéutica de Bloch al servicio de la secularización:

Subjetivamente, Jesús se considera sin reservas como el Mesías de quien habla la tradición; objetivamente, no pensó en refugiarse en una interioridad invisible, en establecerse a la espera de un reino de los cielos totalmente trascendente; por el contrario, la salvación es Canaán. Como cumplimiento de aquello que había anunciado a los Patriarcas, pero sin su fragilidad, su trivialidad, sus fracasos, un Canaán realizado en su quintaesencia [...]. Ya existía suficiente interioridad en la espera del Mesías, y demasiado cielo en la fe en el más allá: era la tierra la que tenía necesidad del Salvador y del evangelio¹⁶¹.

Como subraya Bloch, el título «Hijo del hombre», que es una creación propia de Jesús y no de sus discípulos, sitúa la vida de Jesús en el ámbito de las expectativas mesiánicas y proféticas. «En la figura del Hijo del hombre –afirma– se unifican todos los misterios del cristianismo, libres de cualquier objetividad monstruosa y extraña al hombre. La grandeza despótica de la representación de Yhavé es eliminada, y lo que es representado bajo el Dios del éxodo alcanza la visión atea del Hijo del hombre»¹⁶².

Al asignarse a sí mismo el título «Hijo del hombre», Jesús alude a un éxodo hasta entonces desconocido para los judíos pero que afecta a todas las representaciones de Dios utilizadas por los administradores de la religión de la ley. El «Jesús rebelde y archiereje» parece consciente de que el mundo presente está a punto de destruirse y que dará paso al que está por venir. Esta idea la fundamenta Bloch refiriéndose al «evangelio esotérico».

¹⁶¹ AC, p. 124.

¹⁶² *Ibid.*, p. 147.

Aunque también en el evangelio según san Juan aparentemente lo escatológico cede ante lo protológico [...] esto es verdad sólo en la medida en que el *logos* [...] se interpreta exclusivamente como Alfa de un mundo distinto al creado, porque emerge con Cristo, al final, como prólogo de un mundo nuevo. El verdadero creador es el Cristo-Logos que engendra una nueva criatura, que forma a los hombres según su imagen y es, por tanto, odiado por el principado de este mundo (Jn 16,11); «pues ellos no son del mundo así como yo no soy del mundo» (Jn 17,14) [...]. De este modo el cuarto evangelio en su poder espiritual alcanza el punto *decisivo* en relación con todo lo precedente, y consecuentemente es el de más peso *contra toda idea de un Dios de los señores*¹⁶³.

Para Bloch, el misterioso título «Hijo del hombre» es la clave de la desteocratización: significa la devolución, a un *humanum* todavía enigmático, de todos los tesoros depositados en la hipóstasis de un Padre celestial y ayuda al ser humano a recuperar su propia identidad, «nuestro propio rostro descubierto». El «día de Yahvé», del final de los tiempos, se aplica en el cuarto evangelio a la parusía del Hijo del hombre, que existe ya sin Yahvé, como A-Kyrios y como A-Theos¹⁶⁴.

Para fundamentar sus tesis, Bloch hace una relectura muy particular del proceso a Jesús. «Si Jesús se hubiera declarado sólo Mesías o Hijo de Dios en el sentido tradicional, es decir, en sentido restaurador, se habría visto protegido por los sumos sacerdotes y por toda la casta sacerdotal y no hubiera sido denunciado a los romanos; y por lo menos, desde luego, Caifás, el sumo sacerdote, no hubiera insistido en su muerte contra la voluntad del procurador imperial»¹⁶⁵. Su predicación había sido dirigida de forma decidida en contra de las teodiceas establecidas: había anunciado la destrucción del templo, la ruina de Jerusalén y el final de todas las fuerzas de las denominaciones terrenas. Sólo cuando el Mesías se presenta como Hijo del hombre, en el sentido tanto precósmico como apocalíptico de este título, sólo entonces es tenido por blasfemo y digno de muerte.

El reino del Hijo del hombre era demasiado diferente del reino teocrático de Yahvé tal como se había presentado desde los tiempos de Esdras y Nehemías. Jesús fue crucificado porque aparecía como subversivo, al menos en cuanto que era «la figura ejemplar de un mundo sin opresión y sin Dios Señor»¹⁶⁶.

Para Bloch, la formula bíblica: *Deus homo factus est* es la última expresión del éxodo de Dios de sí mismo. Jesús se autoposesiona del lugar de Dios sin dejar

¹⁶³ AC, p. 153.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 155.

¹⁶⁵ PE III, p. 378.

¹⁶⁶ AC, p. 154.

residuos. Y en el capítulo 17 de san Juan ve la clave de la homousía, es decir, *la identificación de Jesús con el Padre*: «La expresión absolutamente cristocéntrica de ‘Yo y el Padre somos uno’ es y permanece acertadamente central para el evangelio esotérico, que todavía acentúa por añadidura: ‘Todo lo que el Padre tiene es mío’ (Jn 16,15)»¹⁶⁷. W. Kasper interpreta estos dos textos cristológicos afirmando la identidad de Jesús con el Padre en el sentido de una unidad en amor, una unidad en la dualidad, una comunión personal¹⁶⁸.

b) Jesús y el reino de Dios

La llegada del reino de Dios constituye en motivo fundamental del mensaje de Jesús. Según W. Kasper, «el reino de Dios constituía el ‘asunto’ de Jesús»¹⁶⁹.

Era tal la expectativa que existía en el pueblo judío ante cualquier cambio que se pudiera producir en el tiempo y en la historia, que lo único que faltaba es que alguien les dijera que eso que esperaban estaba cerca. A pesar de esa predisposición común, cada grupo social había puesto su expectativa en un asunto distinto. Los fariseos pensaban en el perfecto cumplimiento de la torá, los zelotes entendían con ello una teocracia política que intentaban imponer por la fuerza de las armas, los apocalípticos esperaban la llegada del nuevo eón, del nuevo cielo y la nueva tierra. También abundaban los profetas entre los que destaca Juan el Bautista, el nazireo, que anunciaba al pueblo humilde el final de su miseria. Juan es el mensajero del que ha de venir: «El que viene tras de mí –decía el Bautista- tiene el bieldo en su mano y recogerá el trigo en su granero, pero la paja, en cambio, la quemará en el fuego eterno» (Mt 3,12). El hecho de que Jesús se sometiera al bautismo de Juan significa que Jesús estaba de acuerdo con el movimiento bautista de Juan y con su predicación escatológica. El evangelista Marcos resume el contenido de la predicación escatológica de Juan de la siguiente manera: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca» (Mc 1,15). Algunos escrituristas piensan que este anuncio no es un *logion* originario de Jesús, sino que más bien se trata de un sumario del evangelista. Sea como

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 153.

¹⁶⁸ W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1976, p. 209.

¹⁶⁹ W. Kasper, *op. cit.* p. 86.

fuere, está fuera de toda duda que Marcos ofrece, con este sumario, acertadamente, el núcleo fundamental del mensaje de Jesús.

Bloch reconoce el significado consecuentemente escatológico del mensaje de Jesús. Según él, Jesús no quiso un mundo mejor, sino que esperaba más bien un mundo nuevo, el nuevo cielo y la nueva tierra. La buena nueva supone amor a los afligidos y agobiados, pero no se queda sólo en eso, Jesús no se limita a hechos concretos, busca un cambio definitivo. Según nuestro autor, el verdadero evangelio sería, desde el punto de vista moral, el evangelio del amor a los pobres y humillados; desde el punto de vista escatológico, el evangelio de la esperanza en lo que se llama nuestro «rostro descubierto»¹⁷⁰.

Como se ve, Bloch distingue dos aspectos de la predicación de Jesús: el discurso ético y la proclamación escatológica. Además, dice: «La predicación escatológica tiene en Jesús el primado sobre la predicación moral y la determina»¹⁷¹.

Otro texto en el que observa Bloch cómo lo escatológico tiene en Jesús la primacía sobre la predicación moral y a su vez la condiciona es el siguiente:

Lo que Jesús se proponía en último término no era la restauración de la magnificencia de David, ni siquiera una revolución nacional en el estrecho escenario a su disposición. Lo que sí tenía ante sí era el derrumbamiento del mundo entero tal y como se contenía en la predicación mandeana de San Juan Bautista (Mt 3,2-12) que era quien llamó a Jesús. Jesús responde a la llamada, las palabras mejor atestiguadas de Jesús son escatológicas, Jesús habló realmente tal y como nos lo relata San Marcos, 13, y habló de la ruina de Jerusalén, del templo, del mundo de los viejos tiempos¹⁷².

Como ya se ha indicado, cree Bloch que esta actitud fue lo que costó a Jesús su vida, aunque él siempre había tenido claro que la violencia nada tenía que ver con la inminencia del reino de Dios. La proximidad del reino de Dios exige, según el Bautista, arrepentimiento y reconversión. Pero, mientras que para éste la llegada del reino de Dios está bajo el signo del juicio, para Jesús el reino de Dios se halla bajo el signo del amor y del perdón. En el mensaje que dirige a Juan Bautista preso, esto queda bastante explícito: «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia» (Mt 11,5). Este mensaje que, según Bloch, difícilmente pudo ser alterado, constituye el final de la miseria concreta y el comienzo de la felicidad concreta.

¹⁷⁰ AC, p. 135.

¹⁷¹ PE II, p. 64.

¹⁷² PE III, pp. 377-378.

Cuando comenta el Sermón de la Montaña, Bloch insiste en la inmediatez «quiliasta» de la referencia al reino de los cielos. Nuestro autor valora positivamente la labor de A. Schweitzer, al afirmar que Jesús había introducido la ética (como penitencia, preparación para el reino) en la escatología, no la escatología en la ética¹⁷³.

El «reino de Dios» fue y es la causa de Jesús. Gran parte de la predicación de Jesús se centró en exponer la esencia del reino de Dios. De esta forma pensaban los fundadores de la llamada *Escuela escatológica*, quienes habían minusvalorado la búsqueda de la imagen humana de Jesús para poner el acento en la conciencia que tenía el propio Jesús sobre la proximidad del fin del mundo¹⁷⁴.

Jesús no llegó a definir el significado del concepto «reino de Dios», sólo se limitó a describirlo, con términos siempre nuevos e inteligibles, en sus parábolas, substrato fundamental de la vida de Jesús. Mediante narraciones sencillas tomadas del mundo de la naturaleza y de las personas, Jesús trataba de exponer la esencia del reino de Dios de forma que superaba cualquier conceptualización. La ley fundamental del reino de Dios en este mundo son las bienaventuranzas (Mt 5,1-12). La causa de Dios se impondrá en el mundo cuando, según las promesas de Jesús, los pobres, los hambrientos, los afligidos y los pisoteados puedan levantar la cabeza; un reino en el cual tendrá fin el dolor, el sufrimiento y la muerte.

También Jesús, como toda su generación apocalíptica, esperaba el reino de Dios, un reino en el que se impusiera la justicia, la libertad y la paz en un *futuro inminente*. Las palabras de Jesús en el Sermón de la Montaña están cargadas de espera apocalíptica y Bloch las interpreta siempre a la luz de la inminencia del comienzo del reinado de Dios en el contexto de un horizonte apocalíptico. El siguiente texto de Bloch viene a confirmar lo expuesto: «La vieja tierra, demasiado vieja, ha ganado el *kairos* de esta urgencia; y ésa es la razón por la que parece que el reino, que está cerca, no requiere ya la menor violencia¹⁷⁵».

¹⁷³ AC, p. 123; también en pp. 131-132.

¹⁷⁴ La *Escuela escatológica* (1863-1914), representada por J. Weiss, A. Schweitzer, A. Leisy..., puso en evidencia lo absurdo de la pretensión de buscar una imagen humana de Jesús, tal como había pretendido David F. Strauss en su obra *Vida de Jesús elaborada críticamente*, publicada en 1835. Para la *Escuela escatológica*, lo decisivo de la figura de Jesús había sido el anuncio de un Reino de Dios apocalíptico, confirmando así las tesis escatológicas que ya había expuesto J. Weiss en su libro: *La predicación de Jesús sobre el reino de Dios* (1892).

¹⁷⁵ AC, p. 128.

El reino de Dios que anuncia Jesús en el Sermón de la Montaña está completamente impulsado por este espíritu, pues, después de cada bienaventuranza sobre la gloria de la no violencia, se deja entrever la declaración de pertenencia a este reino. Atendiendo a la ley fundamental de este reino resulta completamente superfluo cualquier utilización de la fuerza, cualquier modo de expulsión de los cambistas de un templo que se hunde de todas las maneras, por pertenecer a una época a la que le ha llegado su fin. «Pero la revolución de la violencia, que eleva a los humildes y abate a los poderosos, se cumple totalmente en el seno de la *naturaleza* en un Jesús *apocalíptico* y reemplaza de alguna manera a una rebelión consumada por los mismos hombres, con el arma superior de una catástrofe cósmica»¹⁷⁶.

En definitiva, el Sermón de la Montaña, contiene un mensaje ético, una ética que no puede ser objeto de reglamentación legal. El mensaje de Jesús no es, en absoluto, una suma de preceptos, algo que sólo podrían cumplir los más fuertes o los más disciplinados. Jesús da prioridad a la donación, al regalo; la gracia precede a la norma, a la exigencia, a la recomendación: todos son convocados, a todos les brinda la salvación sin méritos previos. Las promesas de bienaventuranza van dirigidas a los más desventurados. La buena noticia (*eu-aggelion*) va dirigida «a los pobres» –en primer lugar a los que en el mundo nada son y nada tienen-. El concepto general de los *pobres* abarca a los hambrientos, a los desocupados, a los esclavizados, a los desanimados y a los que sufren. Bloch no niega que el amor esté en el centro del mensaje de Jesús, pero afirma que debe ser interpretado a la luz de un advenimiento próximo. Nuestro autor responsabiliza a san Pablo de haber quitado mordiente al mensaje de Jesús y lo ha convertido en un estímulo para la resignación, «cara a la clase dominante»¹⁷⁷. El amor en sentido de *ágape* es un amor a los hombres que no tiene precedente. La ética predicada y vivida por Jesús invierte todas las formas de agresión; es algo que no se da en absoluto dentro de los límites de la historia. El amor que predica Jesús sólo encuentra espacio a la luz del éxodo de un advenimiento ya próximo¹⁷⁸.

Nuestro autor se ha esforzado en demostrar que el reino de Dios que anuncia Jesús no es ni un reino intimista ni un reino que se encuentra fuera de la historia, sino

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 128.

¹⁷⁷ PE II, p. 62.

¹⁷⁸ AC, p. 128.

el advenimiento de un reino de libertad para aquí abajo. Teniendo esto presente, resulta interesante la exégesis que Bloch hace de los textos del Nuevo Testamento que se refieren a un reino interior o que no es de este mundo. Considera que, desde hace dos mil años, se han explotado indebidamente esos textos en un sentido espiritualista, en un intento de desmundanizar el reino anunciado por Jesús y para atestiguar que el cristianismo trasciende cualquier ideología.

Bloch aporta su propia reflexión sobre un texto decisivo y muy discutido sobre la actualidad del reino de Dios; nos referimos a Lc 17,20s. Según Bloch, Jesús no quiso decir en ningún momento: «El reino de Dios está en vosotros»¹⁷⁹, haciendo referencia a la interioridad. La traducción correcta es: «El reino de Dios está en medio de vosotros». Jesús se dirige de hecho no a los discípulos, sino a los fariseos. Responde así a la pregunta que le hacen los fariseos sobre el momento de la llegada del reino de Dios.

Frente a la interpretación intimista que habían dado muchos padres y Lutero a la expresión *entos ymon*, pues según esta interpretación, el reino de Dios pertenecería únicamente a la interioridad del hombre, la exégesis moderna ha traducido dicha expresión por «en medio de vosotros», «entre vosotros» que es mucho más precisa. Está claro que esta expresión tiene que estar en el contexto de las demás declaraciones de Jesús. El reino que proclama Jesús es simultáneamente escatológico y está próximo a llegar. Al afirmar que el reino de Dios está «ya en medio de vosotros» significa que el futuro está ya en condiciones de actuar en el corazón del hombre como una realidad presente salvadora.

Las expresiones: «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36), el «Dad al César lo que es del César y a Dios, lo que es de Dios (Mc 12,17) o el «ni os preocupéis por el vestido o por la comida» (Lc 12,22), significarían que las preocupaciones de ahora nada significan ante el reino que se acerca. La tan citada palabra de Jesús: «Mi reino no es de este mundo», no significa que su reino sea de otro sitio, sino que es de otra clase, que no responde al esquema de este mundo. Si nos atenemos a la predicación de

¹⁷⁹ R. Schnackenburg dedica un magnífico capítulo a estudiar las características y peculiaridades del reino de Dios predicado por Jesús. Acerca de las distintas interpretaciones de esta perícopa véase: *Reino* pp. 121 s; también J. Héring, *Le royaume*, pp. 42 ss. Este autor traduce así el texto de Lucas: «Interrogado por los fariseos, les respondió con estas palabras: El reino de Dios no vendrá secretamente; pero no se podrá decir: está aquí o allí: porque se dirá: el reino de Dios está en medio de vosotros» (p. 43). Esta interpretación trata de evitar, por una parte, la venida imperceptible del reino y, por otra, su localización temporalista en el marco del mundo.

Jesús, no se puede decir que se trata de un reino «político», ni tampoco se puede desterrar a otra esfera, sea de otro mundo sea de orden interior. Es un reino político de modo totalmente distinto y políticamente muy diferente de los sistemas y reglas de juego en lucha por el dominio del poder. Según Bloch, la famosa respuesta de Jesús a Pilato: «Mi reino no es de este mundo», que sólo se encuentra en el evangelio de Juan, «carece en gran medida de historicidad». Se deja entrever la influencia paulina. Juan piensa en la angustia de las primeras comunidades cristianas y les ofrece un medio de salir adelante ante las autoridades romanas. Se trata de un tema judicial y apologético. «Atenta contra el valor y hasta contra la dignidad de Cristo suponer que Jesús pronunció ante Pilato estas palabras derrotistas, que se presentó como soñador y original ante su juez romano, que dio a los romanos la imagen de un personaje inofensivo y casi cómico»¹⁸⁰. Bloch pone en duda que este pasaje de Juan sirviera para salvar a un solo cristiano de las manos de Nerón, pero sirvió de apología a los dueños de este mundo –lo que ciertamente no pretendió Juan-. Dicha frase, tan significativa, ha servido para quitar toda fuerza a las aspiraciones terrenas del cristianismo.

Nuestro autor profundiza en el significado de las expresiones «este mundo» y «el otro mundo», si bien –dice- Jesús jamás presentó un dualismo entre «este mundo» y «el mundo que viene». La primera de dichas expresiones se refiere a la era presente; la segunda, a una futura mejor, en contraposición al mundo existente. Se trata, más bien, de una tensión escatológica entre el *eón presente* y el *futuro eón* mejor. Y desde esta tensión escatológica carecen de sentido las cuestiones económicas, por eso se puede tratar al César con indiferencia. El mundo imperial es insignificante y, a pesar de su esplendor, es tan vacío de esencia, asevera Bloch, como el pasar una noche en una posada, si se sabe que a la mañana siguiente, temprano, hay que abandonarla para reemprender la marcha. Según Bloch, lo que más cuenta para Jesús es el consejo quiliástico: «distribuir los bienes entre los pobres y, de esta manera, apartarse no sólo subjetivamente, sino también objetivamente, de los intereses congregados en torno al César, intereses despreciables y condenables a corto plazo. Desde esta perspectiva, el evangelio no tiene nada de social, pero tampoco es primariamente moral. Es un evangelio de salvación escatológica»¹⁸¹.

¹⁸⁰ AC, p. 127.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 131.

Junto al carácter escatológico de la predicación de Jesús, Bloch pone el acento también, y con el mismo interés, en descubrir que el reino de Dios se realiza como un organismo en desarrollo. Las parábolas de la semilla, del grano de mostaza y de la levadura son imágenes de un comienzo, del desarrollo vital de la esperanza, ponen el énfasis en el enorme contraste entre los insignificantes comienzos y su extraordinario final. Los comienzos son pequeños, pero si son «de Dios», los efectos serán grandes y maravillosos. En la visión de Bloch, el reino coincide con la fermentación que habita en todo hombre. Jesús, Hijo del hombre, es la figura histórica de esa apertura. Pero es una apertura a lo desconocido, el *antropos agnostos*. En palabras de Bloch: «Es lo desconocido, la proximidad de lo desconocido, lo que falta en todas las manifestaciones religiosas, clásicas o neoclásicas, del antropomorfismo; les falta la dimensión *abierta* del *antropos agnostos*»¹⁸².

Bloch descubre en el humanismo de Hegel un interés por reducir lo divino a una medida del hombre dado y presente en el mundo. Si es cierto que el «ser para si» se salva de la alieneación religiosa, se autorrealiza en la historia. El *humanum* de Hegel desaparece en el Estado. En el fondo, Bloch, más allá del humanismo ateo, quiere conservar a Dios como utopía concreta del devenir hombre del hombre, devenir que nunca se acaba ni se manifiesta. Tal es la aportación propia del cristianismo, que se resume en la figura del Hijo del hombre: «La religión del Hijo del hombre convertido sólo en bello, hecho perceptible, como en Hegel, es siempre la ‘conciencia de la reconciliación del hombre con Dios’. Por el contrario, la religión del reino efervescente no recoge lo divino en la medida conocida del hombre, para obtener así el equilibrio de la reconciliación; opuestamente, el Hijo del hombre y su reino son lo humano *no dado*»¹⁸³.

De esta forma, los misterios cristianos desiderativos quedan libres de toda objetividad ajena al hombre. La representación de Yahvé y su despótica grandeza desaparecen, al tiempo que lo pensado como Dios del éxodo permanece en la imagen del Hijo del hombre, que coincide con el advenimiento del reino. El Mesías como Hijo del hombre no acaba la historia, la abre. Es la clave de un final todavía no plenamente resuelto, que se mantiene como posibilidad histórica.

¹⁸² *Ibid*, p. 145.

¹⁸³ AC, p. 146.

c) *Inversión dialéctica del título cúllico «Kyrios-Christos» por el escatológico «Hijo del hombre».*

Cuando Bloch escribe la obra *El ateísmo en el cristianismo*, es evidente que conoce perfectamente los trabajos de los grandes exegetas modernos: Schweitzer, Buttmann, von Rad, Käsemann, Jeremias, Stauffer, Wellhausen. Sin embargo, nuestro autor sigue fielmente a autores como Bousset o Bauer, aun a sabiendas de que sus conclusiones están hoy ampliamente superadas.

Siguiendo a Bousset, Bloch cree poder establecer un corte absoluto entre el título escatológico «Hijo del hombre», que sería una creación propia de Jesús y de uso constante en la comunidad originaria palestina, y el título cúllico *Kyrios-Christos*, que lo fue reemplazando en el cristianismo helénico. El primero es un título bíblico y corresponde a una autodenominación del propio Jesús. El segundo procede del cristianismo helenístico, tentado por el deseo de ofrecer un culto como si fuera una nueva divinidad.

El título *Kyrios-Christos*, que es el título que san Pablo utiliza predominantemente para designar a Jesús, tiende a silenciar el título de «Hijo del hombre», si bien éste, desde la Iglesia primitiva hasta Thomas Münzer, permaneció vivo entre los pobres y herejes. «Sólo lo que en el futuro será propio de la autoridad de la institución eclesiástica perteneció y siguió perteneciendo al *Kyrios*, pero no lo que, en el espíritu de la comunidad primitiva y del Hijo del hombre, sólo tenía valor de futuro: el advenimiento del ‘mejor eón’, lo que constituye desde entonces para la cristiandad el escollo de su imagen del Señor Jesús, cuando no ocurre algo peor todavía, y que ella intenta constantemente escamotear hipócritamente»¹⁸⁴.

En el cristianismo antioqueno y en las comunidades cristianas primitivas helenistas, el culto al *Kyrios-Christos* fue ganando terreno poco a poco al Hijo del hombre, que será casi olvidado. El *Kyrios* estará a partir de ahora presente en el culto, pero ese futuro no será ya el futuro como irrupción de un «eón mejor», sino el futuro eclesiástico-autoritativo. El título cúllico *Kyrios* se verá sometido a la tentación de recuperar su sentido pagano en el título bizantino del *Pantocrator*. Precisamente este será el motivo por el que surgirá, más tarde, una teología cortesana, que niega el futuro y desconoce el ateocrático Hijo del hombre.

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 151.

Según Bloch, la expresión Hijo del hombre tiene una consolidada tradición bíblica, pues remite a la apocalíptica del judaísmo antiguo. Se trata del Hijo del hombre celeste de Dn 7,13, que aparece en la literatura posexílica como «Hijo del *originario hombre celeste*, del Adán divino». Aunque san Pablo conocía sin duda la expresión «Hijo del hombre», él trató de evitar este título en su predicación a los gentiles. La ausencia de este título en Pablo queda compensada en el cuarto evangelio, el cual, a pesar de ser más tardío utiliza el título Hijo del hombre de forma privilegiada con toda su carga escatológica. «El cuarto evangelio [...] no sólo ha mantenido con precisión la expresión Hijo del hombre de la comunidad originaria de Palestina, sino que la ha vinculado esencialmente a la comunicación con Cristo, distribuida sacramentalmente. No es un Dios del culto, sino el Hijo del hombre quien se da *expressis verbis* a los suyos como bebida y alimento» (Jn 6,53)¹⁸⁵. El evangelio de Juan manifiesta claramente la *homousia* de Jesús, es decir, su igualdad con Dios; es un título «central» –afirma Bloch– para el evangelio esotérico. Es aquí donde nuestro autor descubre que Jesús se sitúa *per se* en el puesto de Yahvé, del Señor de lo creado. Y es también en el cuarto evangelio donde la lucha contra la idea de un *Dios de los señores* consigue su mayor éxito. El «Espíritu de la verdad», del que nos habla el cuarto evangelio, debe dar testimonio de Jesús, no del Dios legitimador del antiguo *status* de la religión. Vuelve aquí a retomar Bloch, una vez más, la función mediadora del Hijo del hombre que penetra las alturas donde reinaba la divinidad y no aparecía ser humano alguno, devolviendo a lo *humanun* los tesoros depositados en la hipóstasis de un Padre celestial, y ayuda al ser humano a recuperar su propia identidad («nuestro propio rostro descubierto»).

El *Deus homo factus est* transforma el día del tiempo de Yahvé, al final de los tiempos, en un «rostro descubierto» totalmente distinto, es decir, la contemplación de Dios en el Hijo del hombre, Cristo. El título *Kyrios*, que pertenece a la predicación pospascual, se relaciona directamente con la resurrección de Cristo. San Pablo, que tiene que predicar a los que no habían oído hablar de Jesús, tuvo que construir una teología de la muerte de Cristo: el martirio que paga la deuda, con la compensación de una resurrección más allá de la muerte. También la idea del sacrificio voluntario es una creación de Pablo. Tiene una relación dialéctica con la resurrección y era necesaria

¹⁸⁵ AC, p. 152.

para la predicación dirigida a los paganos. Si Jesús es el Mesías esperado, por eso, el Hijo del hombre se revela como Mesías, no usurpando el teocratismo de Yhavé, sino muriendo en la cruz *en el Gólgota*.

Fue Pablo, el apóstol de los gentiles, el que combinó el mito pagano del dios-año con la lógica jurídica de la deuda que se paga al dios Meloc con la sangre de la víctima inocente. Desde una perspectiva apologética había que demostrar la inocencia de Dios Padre al entregar a su Hijo inocente. Sí, Jesús se sacrifica por la culpabilidad del hombre. Esta idea, según Bloch, no sería original de Pablo. «Sus últimas raíces se hunden en un suelo no sólo profundamente sanguinario, sino completamente arcaico: proviene del antiguo *sacrificio humano*, evitados desde hacía mucho tiempo, incluso antes de Meloc. Por eso, resulta, esencialmente contraria al cristianismo»¹⁸⁶. Gracias al mito del cordero sacrificado, queda interrumpido, definitivamente, el carácter subversivo que aparece en la Biblia, desde el mito de la serpiente, del éxodo, y del vengador de Job. Pablo trata de justificar la pretendida paciencia de la cruz, digna de ser recomendada a los oprimidos y tan cómoda para los opresores.

Sin embargo, para hacer plena justicia a la posición de Bloch, hay que señalar que, si bien es cierto que para él la esperanza en el resucitado no ha ayudado nunca a ningún agobiado y afligido a vencer su miseria, ve en san Pablo al teólogo que de manera más coherente, libera al cristianismo de los estrechos marcos legalistas de la religión judía y proclama el evangelio de la libertad. Bloch ve también en él un «tribuno humano, en la medida en que se ha alzado contra la más fuerte antiutopía que encubre este mundo heterónimo, contra la muerte»¹⁸⁷.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 158.

¹⁸⁷ AC, p. 161.