

III. ESPERANZA MESIÁNICA Y UTOPIA CONCRETA

1. La esperanza mesiánica de Bloch

La filosofía de la esperanza de Bloch es una construcción compleja, sobre la cual han actuado varias experiencias de pensamiento. Un primer componente lo constituye la mística hebraico-cristiana. El sistema de Bloch presenta, en efecto, una fisonomía mesiánica y milenarista que hereda de la Biblia –si bien en clave declaradamente atea– la mirada hacia el futuro y la esperanza en el Reino. La pasión por lo mesiánico que atraviesa su obra la hereda de la tradición judaica. Esta idea alienta la alternativa perdición-salvación a la que con tanta frecuencia hace referencia Bloch: «El proceso del mundo aún no se ha alcanzado en ninguna parte, pero también es cierto que aún no se ha frustrado en ninguna parte, y los hombres pueden ser, en la tierra, los guardagujas de su camino todavía no decidido en cuanto a su salvación, pero tampoco en cuanto a su condenación»¹. Esta forma de hablar de una cosa y su contraria tan frecuente en Bloch afecta también a la categoría esperanza cuando la sitúa entre la desesperación y la confianza, cuando, en realidad, no es ni la una ni la otra. Se trata de un juego dialéctico que sirve para matizar y, al mismo tiempo, despertar un mayor interés. La verdadera esperanza no debe confundirse con la confianza. Hay esperanza mientras no se confirme lo contrario, y cuando se confirma, aparece la desesperación. El proceso del mundo es eso, proceso, actividad abierta, porque todavía no se ha alcanzado su meta, es un mundo inacabado. En esta situación un tanto ambigua no podemos hablar de confianza porque todavía no hay nada definitivo. El mismo mundo no es definitivo, porque no ha alcanzado lo que se espera de él: «quiero hacer un nuevo cielo y una nueva tierra», dice el Señor, de modo que se olviden los anteriores. El mundo es presentado por Bloch como lugar de realización para el género humano. El mundo es un laboratorio donde el hombre debe tomar decisiones, siempre que sea posible, en virtud de las condiciones dadas; es el «laboratorium possibilis salutis» que representa el mundo, donde no está determinada la salvación, pero tampoco lo contrario. La condición dialéctica del ser humano le hace

¹ P. Zudeick, *op. cit.*, p. 250. Con esta expresión tan recurrente, Bloch pone de relieve la influencia de la voluntad personal en el resultado final Posibilidad y voluntad unidas en un mismo fin. Véase EFB, p.140.

susceptible de elegir una cosa u otra, de ir por el buen camino o equivocarse, de ir hacia delante y de ir hacia atrás, de mirar al futuro y de contemplar ocasionalmente el pasado. En virtud de esta condición, el hombre está abocado a la realización de sus posibilidades y al triunfo, pero, por otra, no está inmunizado contra un final desastroso y nihilista.

Lo posible está abierto al todo, pero también a la nada; de ahí el compromiso humano de intervenir en el proceso histórico, de trabajar por hacer realidad la utopía y desechar definitivamente la nada, el caos. «Como este proceso, a consecuencia de no haberse realizado todavía su contenido impulsivo y originario, es aún un proceso indeciso, puede desembocar tanto en la nada como en la totalidad, tanto en el en-vano total como en el logro total»². Bloch no es, en absoluto, fideísta, y según él la esperanza no es confianza. La esperanza es insegura y por eso da miedo. La esperanza significa un presente que está abierto, lleno de posibilidades creadoras pero también lleno de Auschwitz, Hiroshima y Acteal, no sólo como monstruosidades del pasado, sino como presagios estridentes de un futuro posible.

La esperanza mesiánica que había animado al pueblo de Israel se sigue manteniendo viva entre aquellos judíos que viven fuera de la tierra de Israel, en la diáspora, si bien ya no como esperanza radicalizada utópica-apocalíptica, sí como esperanza abstracta, proyectada al futuro. La idea de lo mesiánico está plenamente presente en el judaísmo centroeuropeo al que se inscribe Bloch, y el activismo mesiánico, la proyección de lo mejor del hombre hacia el futuro, hacía surgir de él la tentación de actuar, de acelerar la llegada de la plenitud final; por ello, no es de extrañar que W. Benjamin llegará a decir que «para Bloch cada segundo de la historia podía ser la puerta por donde penetrara el Mesías»³.

La esperanza mesiánica se hace patente en Bloch hasta en las circunstancias más inverosímiles. Así, cuando formaba parte del círculo de Max Weber, al ver a la esposa de éste, Marianne, preparar el té para los invitados, se le ocurrió la ingeniosa observación: «la mujer de cada profesor prepara cada día, a las cinco, en el salón, una taza de té a la espera del Mesías»⁴. Esta anécdota, transmitida por Paul Honigsheim, se encuentra también en su primera obra de juventud *Espíritu de la utopía*, donde Bloch habla de un tiempo «en que empieza a soplar el viento desde todas partes, en que cada salón tiene

² PE I, p. 185

³ W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, op. cit., p. 704

⁴ P. Honigsheim, *Max Weber*, Buenos Aires, 1977, p. 109.

preparada una taza de té para el Mesías, y en que a muchos les parece que son del Mesías»⁵.

Bloch, en efecto, ha heredado del mesianismo bíblico el esquema formal de la espera y la esperanza, y confía que, tanto para el hombre como para la naturaleza, el proceso tenga un final feliz. La naturaleza y el hombre no son independientes, sino que se hallan armonizados por la relación mediada sujeto-objeto. Tanto el hombre como la naturaleza tienen su correspondiente *telos*, pero los fines humanos no se realizan arbitrariamente, sino que están inscritos en la realidad dinámica de la materia y de la naturaleza. La naturaleza y el hombre se encaminan hermanados hacia un hombre divinizado que se ha de lograr al fin de los tiempos. La naturaleza y el hombre se encuentran en proceso hacia una meta final, un final entendido como Apocalipsis. Este Apocalipsis no será algo sorpresivo, sino esperado y atisbado en las realizaciones parciales de la utopía, en las sucesivas aproximaciones al objetivo final de reconciliación del hombre consigo mismo y con la naturaleza.

La esperanza mesiánica de Bloch hunde sus raíces en la tradición bíblica de la promesa hecha a Abrahán, una promesa que en sí era una utopía. Pero Dios le reconoce el mérito de su confianza plena, una confianza no supersticiosa. La promesa y la esperanza tienen en común el anuncio o el anhelo de una realidad que todavía no existe.

Bloch se inspira en la tradición mesiánica judía que entiende la historia como un proceso lineal hacia el cumplimiento de una promesa salvífica. Paralelamente a la idea de la promesa y cumplimiento al final de los tiempos, está la experiencia personal subjetiva de éxodo permanente hacia una patria utópica, que es la tierra prometida. En esa forma de interpretar la historia, la categoría «éxodo» juega un papel fundamental; el éxodo hacia el «reino de la libertad» que se ha de lograr mediante la transformación del mundo en patria: «El llamado reino de la libertad se constituye, por eso, no como retorno, sino como éxodo, un éxodo, eso sí, hacia una tierra siempre apuntada, hacia una tierra prometida por el proceso»⁶. Tanto la imagen analógica del hombre como animal desfundamentado, sin cobijo, sin patria, como la experiencia del éxodo en pos de una patria utópica son las constantes antropológicas de la aventura humana en todos los momentos de la historia.

⁵ GU-1, p. 247; cf. P. Zudeick, *op. cit.*, p. 47.

⁶ PE I, p. 197.

La esperanza, en general, tiene raíces religiosas, si bien particularmente en Bloch ésta se seculariza. Pero aún secularizada, la esperanza continúa siendo una virtud teologal, algo, pues, que se tiene –o no se tiene– a la manera gratuita de los dones divinos⁷. Aunque Bloch se confiesa ateo, su pensamiento evoca constantemente los rasgos de una comprensión religiosa de la historia, aunque (camuflada) en ontología secular de la temporalidad. En ella se entrelazan motivos de proveniencia hebraico-cristianos con planteamientos y contenidos marxianos⁸. Los textos de Bloch parecen confirmar esta tesis.

2. Mesianismo y marxismo

Es preciso destacar que el mesianismo de Bloch se incluye dentro del mesianismo judío, si bien esta tradición judaica se ha visto influida por otras corrientes religiosas tanto cristianas como no cristianas, sobre todo, por aquella corriente subterránea del cristianismo subversiva y herética, representada por los albigenses, los husitas, Joaquín de Fiore, Thomas Münzer, Franz von Baader, Wilhelm Weitling y León Tolstoi. A las corrientes heréticas hay que añadir la influencia de la mística judía combinada con la mística renana desde el maestro Eckhart hasta Jacob Böhme. El propio filósofo ha reconocido su gran interés por las cuestiones religiosas y teológicas y, sobre todo, por los contenidos humano-utópicos de la tradición judeo-cristiana: «Mi pensamiento tiene profundas raíces en el cristianismo, que no puede ser despachado ni como mitología ni como poesía popular». Y en otro momento afirma también: «En mi obra se advierte, sin duda, una cierta influencia por parte del cristianismo, y el Apocalipsis ha ejercido en mí un fuerte influjo»⁹.

Si del mesianismo bíblico ha heredado el esquema formal de la espera y de la esperanza mesiánica, no menos importante para él es la tesis tan arraigada en el Apocalipsis de que el inicio del verdadero mundo se encuentra al final, que la verdadera creación aún no ha tenido lugar. El mundo en el que vivimos no es el mundo verdadero, tiene que ser superado: lo será gracias a la revolución socialista, y este final

⁷ J. Muguerza, *La razón sin esperanza*, Madrid, 1977, p. 63.

⁸ J. M^a. G. Gómez Heras, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Salamanca, 1977, p. 38.

⁹ «Un marxista no tiene derecho a ser pesimista», entrevista concedida a Jean-Michel Palmier, *Les Nouvelles Littéraires* n^o 2.530 de 29/4 y n^o 2.531 de 6/5/1976. Cf. A. Münster, *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Frankfurt am Main, ²1978, pp. 101 y ss.

revolucionario dará paso al posible mundo verdadero. También el marxismo va a ser una constante fuente de inspiración y de él ha deducido los contenidos específicos de su moderna utopía concreta. Sin embargo, el marxismo del que habla no es el «momificado» por la ortodoxia soviética sino, como afirma Moltmann, un pensamiento libre dentro del ámbito trazado por Marx, en relación con la antropología, cosmología e historia de la filosofía; un pensamiento que tiene siempre presente a los grandes del idealismo alemán»¹⁰. Al pensamiento revolucionario ortodoxo, Bloch le reprocha el «excesivo paso de la filosofía a la ciencia»¹¹, así como la excesiva tendencia a refrenar la «corriente caliente» del marxismo a favor de su «corriente fría», encarnada en el implacable análisis materialista de las ideologías de los ídolos, de las idolatrías, olvidándose así de que el marxismo –en cuanto utopía concreta- aloja en su interior tanto el rojo caliente de un libre y anticipatorio empuje hacia delante, como el rojo frío de una cordura objetiva limitadora¹².

Además, a diferencia del pensamiento comunista clásico que se alimenta de la crítica a la tradición, Bloch propone recuperar, del interior del marxismo, la mejor tradición de lo que se critica. En otros términos, Bloch persigue el objetivo de una asunción revolucionaria de todo el pasado no rescatado y cargado de futuro de la especie humana, proponiéndole hacer propias las distintas potencialidades encerradas en el marco de la historia. Bloch se esfuerza en rastrear el pasado, con el fin de rescatar los vestigios de esperanza que portaba. Lo que a Bloch le interesa es el sedimento utópico contenido en las grandes manifestaciones creativas de la cultura humana. En este sentido ningún elemento de la historia de la humanidad puede ser menospreciado. Como ha señalado Moltmann, su particular combinación de motivos mesiánicos y marxistas es lo que confiere a la filosofía de Bloch un tono tan especial, sin que sea posible determinar si el mesianismo prevalece sobre el marxismo o si el marxismo es el que se despliega en una dimensión mesiánica. Su actitud de apertura y estima para con la religión, unido al esfuerzo por integrar lo más destacado de las verdades cristianas dentro del marxismo, es lo que le ha enfrentado con los representantes del marxismo oficial y lo que, por el contrario, le ha permitido ganarse el afecto de muchos lectores y simpatizantes cristianos.

¹⁰ UE, p. 112.

¹¹ AC, p. 328.

¹² PE I, pp. 235-242, en particular, p. 239 y 240.

El marxismo al que se refiere Bloch es el marxismo abierto y creador que tiene como fin la promoción de la humanidad¹³. El marxismo cálido que propugna nuestro autor está dirigido a la consecución del objetivo último (reino de la libertad, transformación del mundo en patria), un marxismo fiel al legado de Marx, cuyo objetivo es la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza. La meta que hay que alcanzar es «aquella patria de la identidad, donde ni el hombre para con el mundo ni el mundo para con el hombre se comportan como hacia un extraño»¹⁴.

3. El mesianismo en la obra de Bloch

En la época en que formó parte del círculo en torno a Max Weber en Heidelberg, como recordara Honigsheim, «la *Weltanschauung* de Bloch era una combinación de elementos cristianos, gnósticos, apocalípticos y de economía colectivista»¹⁵. La actitud mesiánica era la característica común de todo un grupo de pensadores que en el periodo próximo a la Primera Guerra Mundial consideraban inminente la llegada de un Apocalipsis que pondría fin a la decadente sociedad burguesa.

La oposición al capitalismo y las condiciones de vida propias de la sociedad capitalista va a tener su expresión en la aparición de un *romanticismo revolucionario o utópico*, para el que la nostalgia del pasado precapitalista estará ligada a la esperanza de un futuro post-capitalista. Rechazando la posibilidad de un retorno puro y simple a las comunidades orgánicas del pasado, aspira a un socialismo reactivado mediante el espíritu comunitario que se desarrolló en la Edad Media cristiana.

Löwy ha destacado en Bloch una actitud mesiánica que se ha caracterizado por su fidelidad a esa dimensión «religioso-atea, eclesiástica, mesiánico-revolucionaria»¹⁶, tal como se pone de manifiesto en la primera redacción de su obra de juventud, *Espíritu de la utopía*. En esa época nuestro filósofo se hallaba fuertemente influenciado por los escritos de Gustav Landauer y Martin Buber, y compartía con ellos la búsqueda de realización de una utopía social místico-religiosa¹⁷. Esa primera obra se caracteriza, por encima de todo,

¹³ PE III, p. 482.

¹⁴ PE I, p. 202.

¹⁵ P. Honigsheim, *Max Weber*, Buenos Aires, 1977, p. 35.

¹⁶ M. Löwy, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (La evolución política de Lukács 1909-1929)*, México, 1978, p. 59

¹⁷ A. Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d' Ernst Bloch*, París, 1985, p. 96.

por la prevalencia de los elementos mesiánicos y apocalípticos, y constituye el primer intento de construcción de un «sistema de mesianismo teórico», en el que se despliega la utopía mesiánica. En ella se advierten, como ha observado Münster, influencias del pensamiento judío, en especial la apocalíptica y el pensamiento cabalístico basado en la tradición oral transmitida desde los tiempos más remotos por sabios de la antigüedad; también aparecen múltiples referencias a la escatología apocalíptica y a la mística judía, en especial como meditación y profundización intuitiva en la naturaleza de lo divino. Mediante la cábala judía, es decir, con la práctica de la contemplación y la iluminación, se busca la forma de *conocer a Dios y la creación*; se trata de la cábala teórica que se basa fundamentalmente en el *Zohar* y demás textos esenciales de la cábala judía. Según esta doctrina el Dios creador, que se revela a su pueblo y se comunica con él por medio de los profetas, que se da a conocer en la Torah, resulta un Dios a veces demasiado personal, demasiado cercano, demasiado *humano*, pero el Dios de los filósofos es un ser alejado, al que difícilmente el hombre místico puede tender: «ninguna criatura –dice Scholem– puede aspirar a un Dios desconocido y oculto. En última instancia, todo conocimiento de Dios está basado en una forma de relación entre Él y su criatura; es decir, en una manifestación de Dios en otra cosa, y no en una relación entre Él y Él mismo»¹⁸. Por su parte, Münster ha descubierto en Bloch una especie de nostalgia mística que le llevaría a creer en una posible identificación del sujeto con el Dios escondido, por medio del acto de meditación mística¹⁹. También Habermas, aunque desde otro punto de vista, ha destacado la importancia de esta influencia del misticismo judío en la obra de Bloch y que había sido heredado por el idealismo alemán: «como ya en el idealismo alemán penetra parte de la Cábala, que es absorbida por él, nada tiene de extraño que la luz de esa herencia se refracte de forma tanto más rica en el espectro de un espíritu en el que pervive, aunque sea de forma oculta, algo del espíritu de la mística judía»²⁰. En la síntesis de Bloch, la mística judía se combina con elementos procedentes de la mística renana desde Eckhart hasta Böhme, y con elementos de las corrientes heréticas de la tradición cristiana²¹. Estos elementos metafísico-místicos, han permanecido presentes en todos los escritos de Bloch, aunque su importancia haya sido mediada por la tradición del idealismo alemán y la

¹⁸ G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, 1996, p. 31.

¹⁹ A. Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d' Ernst Bloch*, París, 1985, p. 107.

²⁰ J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1985, p. 36.

²¹ A. Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d' Ernst Bloch*, París, 1985, p. 107.

antropología marxista²², y posteriormente vayan siendo integrados en una cosmovisión en la que el lugar central lo ocupa el marxismo, aunque un marxismo visto siempre desde una perspectiva mesiánico escatológica²³. Esa es precisamente una de las grandes diferencias que le separan de otro de los grandes autores del marxismo occidental, Lukács: a diferencia de éste, Bloch nunca ha llegado a liberarse realmente de su influencia de la gnosis, de la Cábala, de la teosofía, de la mística alemana y judía.

El pensamiento de Bloch continúa siendo profundamente religioso, incluso cuando afirma su adhesión al «materialismo ateo», señala Münster: «La metafísica de la interioridad que marca un libro como *Espíritu de la utopía* no será nunca abandonada en las obras siguientes»²⁴. Juntamente con el pensamiento religioso su ideología política aun marcada por una notable continuidad, irá evolucionando a partir de una cada vez más profunda asunción de las ideas de Marx y un mesianismo menos preocupado en la espiritualidad personal y más cercano a la justicia social.

El mesianismo judío lejos de creer que la salvación puede ser el resultado de un proceso intrahumano, acentúa la ruptura, la irrupción en el mundo de la Trascendencia, una irrupción que a pesar de ocasionar su aniquilamiento, también propicia su transformación, ya que la ilumina con una luz que viene de otra parte, con la luz del Mesías. Según la tradición mesiánica judía, la llegada del fin de los tiempos supone la ruptura total con este mundo, la irrupción en el mundo de un Apocalipsis que rompa el *continuum* de la historia.

El componente mesiánico aparece sobre todo en los escritos de juventud (*Espíritu de la utopía* y la monografía sobre *Thomas Münzer*), aunque también se ponga de manifiesto en *El principio esperanza* y en *El ateísmo en el cristianismo* como fundamento esencial de la religión: «En la religión el mesianismo es la utopía, una utopía que se hace mediar con lo completamente otro del contenido religioso en aquella en la que ya no hay peligro alguno de consagración de los señores ni de teocracia»²⁵.

²² Ibid., p. 108.

²³ M. Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, 1997, p. 178.

²⁴ Ibid., p. 109.

²⁵ PE III, p. 353.

Sólo el componente mesiánico otorga a la religión toda su importancia. El mesianismo se convierte por ello en la sal de la tierra y también en la sal del cielo; y ello con el fin de que ni la tierra ni tampoco el cielo al que aspira caigan en la necedad»²⁶.

En *Espíritu de la utopía* la idea del fin mesiánico de la historia y la apertura a la Trascendencia es el centro en torno al cual gira toda la obra. El punto de partida es la imagen de la mísera realidad, un valle de lágrimas, que hay que superar. E. Bloch considera a Jesús como un profeta judío, que debe retornar a su pueblo y ser reconocido como tal por el «pueblo de los Salmos y de los profetas». Según nuestro autor, los judíos, junto con los alemanes y los rusos son los tres pueblos destinados a recibir «el nacimiento de Dios y el mesianismo». Con la esperanza puesta en el verdadero Mesías, el Salvador, vive el hombre esencialmente referido a una meta, la vida eterna, el reino de Dios. En principio, el reino de Dios ya ha comenzado con la aparición de Jesús. La escatología cristiana pone su esperanza en la Parusía o segunda venida de Cristo. En el Apocalipsis de la revelación de Juan, último libro del Nuevo Testamento, las esperanzas de salvación y consuelo cristalizan en torno al Cristo triunfante. El cumplimiento del reino de Dios culminará en el Juicio final.

Según la literatura apocalíptica judía, el salvador prometido por Dios tiene que venir y establecer un nuevo reino en Sión, en honor a la gloria de Dios. El reino de Dios es, por tanto, un reino *en la tierra*; no hay fin del mundo ni Juicio final.

Estos dos tipos fundamentales de escatología se entrecruzan en el milenarismo cristiano primitivo. La antigua creencia en una supuesta edad de oro primitiva, la espera judía de un reino terreno de justicia y de luz y la espera de un pronto retorno de Cristo tan presente en las primeras comunidades cristianas se unen aquí a la fe en que Cristo establecerá en la tierra, al final de este mundo, un reino milenario de paz. Según esta doctrina, después de mil años de reinado terrenal tendrá lugar el fin del mundo, el Juicio final, el cielo y el infierno. Es decir, en la escatología cristiana «oficial» se ha introducido, a través de un elemento del mesianismo judío, un reino intermedio, que, sin embargo no elimina la imagen cristiana del Apocalipsis, sino que sólo la precede. Este milenarismo, mantenido vivo en las sectas cristianas primitivas, prohibido por la Iglesia en la Edad Media, se ha mantenido vivo en el tiempo: entre los flagelantes, taboritas, hermanos

²⁶ PE III, p. 309.

bohemos de fines de la Edad Media y, luego, entre los adventistas, anabaptistas y otras sectas, cuyo milenarismo contenía también un proyecto político revolucionario.

Bloch es un pensador que se caracteriza por su romanticismo revolucionario de tipo marxista. Su pensamiento político ha estado marcado por una notable continuidad que ha ido evolucionando a partir de una cada vez mayor aceptación de las ideas de Marx, que se integran en una forma particular de entender su significación histórica. Esta evolución ha sido reconocida por el propio Bloch, que, en la «consideración final» añadida a la reedición de la segunda edición de *Espíritu de la utopía* (en 1963), se ha referido explícitamente al «romanticismo revolucionario» tanto en esta obra como en la monografía dedicada a la figura de Thomas Münzer y que concluye Bloch, «encontraría determinación y medida en *El principio esperanza*»²⁷.

Cuando finalizó la Primera Guerra Mundial, Bloch sintió una enorme decepción ante la evolución de la Alemania de posguerra. Los estudiantes, los jóvenes intelectuales han heredado el espíritu reaccionario de los padres, las masas obreras son una gran esperanza, pero no ha llegado todavía el tiempo de la revolución y tiene que mantener una actitud defensiva contra la mayoría representada por la juventud intelectual. Mientras tanto Bloch, influido por el socialismo comunitario de Landauer y Buber, dirige su atención hacia la Edad Media y en concreto a la figura de Thomas Münzer, el líder anabaptista que condujo a la rebeldía a los campesinos alemanes del siglo XVI. En esta obra, Bloch parece identificarse con el sueño de los campesinos anabaptistas, que deseaban que las cosas regresasen exactamente a la situación que había existido anteriormente, cuando ellos eran «hombres libres en el seno de comunidades libres». Eso no significa que Bloch pretenda simplemente un retorno a un pasado comunitario idealizado, sino que «el pasado comunitario, orgánico, religioso/herético, popular y campesino, desempeña aquí un papel de fuente de inspiración para las utopías revolucionarias modernas, colmando de energía mesiánica la concepción materialista de la historia»²⁸.

²⁷ TM, p. 27.

²⁸ M. Löwy, «Die revolutionäre Romantik von Bloch und Lukács», en *Verdinglichung und Utopie: Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100. Geburtstag*, Frankfurt am Main, 1987, p. 23.

4. Mesianismo y utopía concreta

La importancia de Bloch, afirma Moltmann, consiste en haber desarrollado el potencial mesiánico del marxismo: «el mesianismo es la perspectiva trascendente y el impulso interno para su socialismo, y el socialismo democrático es la forma histórica del mesianismo a la vista de la actual miseria del capitalismo y de sus democracias. El espíritu mesiánico saca al socialismo y a la democracia de sus entumecimientos y los abre a ambos hacia perspectivas más amplias. Los pone «en vilo» y concilia sus hasta ahora irreconciliados antagonismos y enemistades: pero sólo «en vilo» provisionalmente»²⁹.

En Bloch hay un interés por rescatar todo lo que pueda llamarse utopía, aunque sea utopía abstracta, desde una perspectiva marxista y también de nuestro filósofo. Las utopías anteriores a Marx, sobre todo las utopías de la era moderna: la utopía de la libertad social, la utopía del orden social se han limitado a pintar situaciones sociales en las que dejan de existir los miserables y los agobiados. Aunque todavía son utopías de escaso contenido, han tratado de poner en pie una sociedad nueva liberada de toda constricción³⁰. Aunque toda utopía tiene funciones positivas en el curso del proceso de derrumbamiento del modo de producción capitalista, estas funciones han pasado desapercibidas y algunos intérpretes de Marx no han sabido apreciar los elementos positivos de transformación que ofrece toda utopía.

La reflexión de Bloch empieza por establecer el carácter detallado de la crítica de las utopías hecha por Marx, pero en ningún caso pretende acabar con la aportación positiva que conlleva toda utopía. No obstante, para acabar con cualquier tipo de malentendido, prefiere hablar del *paso de la utopía abstracta a la utopía concreta*, en lugar del paso de la utopía a la ciencia.

Las utopías abstractas (anteriores a Marx) habían dedicado las nueve décimas partes de su espacio a la descripción del Estado futuro, y sólo una décima parte, a la consideración crítica, a menudo solo negativa, del presente. Pero Marx dedica la mayor parte de sus análisis al presente, no se entretiene en pintar ningún paraíso en la tierra, sino que fundamenta y justifica las previsiones de la utopía con la economía. De esta forma, fundamenta así, por primera vez, en su base ontológica material, la dialéctica de la

²⁹ UE, p. 156.

³⁰ UE, p. 53.

historia, que inevitablemente trae consigo tensiones, utopías y revoluciones³¹. Marx, dice Bloch, resuelve la antinomia entre el empirismo que frena y el utopismo que se eleva a las nubes. Además exige del hombre una participación activa en la historia y una contribución concreta a la transformación revolucionaria de la sociedad. «Todo ello formulado como realismo pleno de futuro [...], y proyectos sabiamente orientados a la verdadera revolución», orientado, en definitiva, a la utopía concreta³².

Para Bloch, el campo de la utopía no se limita a las desarrolladas por los utopistas sociales de los siglos XVIII y XIX, sino que se anexiona la gran tradición filosófica occidental con el fin de rastrear en ella el «sustrato utópico» oculto, con el fin de rescatar las virtudes portadoras de futuro que portaba. Por eso es por lo que Bloch ha realizado un verdadero inventario de todas las utopías y sus adversidades a través de la historia. Como ha indicado Hurbon, «comenta y critica *La república* de Platón y *La ciudad de Dios* de Agustín, reinterpreta a Schelling y a Leibniz, y sobre todo propone el estudio de las obras más bien heterodoxas y anticonformistas como las de Joaquín de Fiore, Nicolás de Cusa y Thomas Münzer. Muestra igual atención a las obras maestras de la pintura, de la música, de la literatura»³³ y de todo lo que sea preaparición de otra realidad plena, camino hacia lo que aspira-a-ser.

Es sabido que Bloch ha valorado positivamente los logros alcanzados por las utopías sociales dirigidas a la eliminación de la miseria humana por medio del socialismo científico y las utopías jurídicas dirigidas, ante todo, a la eliminación de la humillación humana mediante los derechos humanos y la democracia. Pero las considera como utopías parciales, que –cuando se contemplan aisladamente– son algo desprendido del *totum ultimum* de la utopía. Sin la referencia al *totum ultimum* pierden su coherencia y sus mejores intenciones. En efecto, los grandes utopistas del siglo XIX prometieron cambiar las condiciones laborales y sociales de los trabajadores, confiaron en los logros alcanzados por la ciencia e idearon un modelo de sociedad al que debía adaptarse la realidad, sin tener para ello en cuenta las situaciones reales. Bloch, en cambio, siguiendo en esto a Marx propone nuevos «ideales» que surjan de la tendencia, no de la abstracción,

³¹ PE II, pp. 190-191.

³² *Ibid*, p. 191.

³³ UE, p. 60.

un *novum* «históricamente mediado», cuya tendencia y posibilidad, sometidas a la continua corrección lógica, sea capaz de poner el mundo en movimiento.

5. Marxismo y religión

La mayor parte de los estudios realizados sobre religión en el siglo XX se limitan a comentar, desarrollar o aplicar las ideas esbozadas por Marx y Engels. Éstos habían entendido la religión como un baluarte de reacción, oscurantismo y conservadurismo. El uso fundamentalista de la religión llevado a cabo por algunas de las principales confesiones (cristiana, judía, musulmana), o por la mayoría de los grupos evangélicos, vendrían a corroborar esta hipótesis. Sin embargo, la emergencia del cristianismo revolucionario y los movimientos de la teología de la liberación se muestran como el contrapunto al modelo de iglesia tradicional conservadora.

La conocida frase «la religión es el opio del pueblo» es considerada como la quintaesencia de la concepción marxista del fenómeno religioso por la mayoría de sus partidarios y oponentes. Según Löwy, esta misma frase aparece, en diversos contextos, en los escritos de Immanuel Kant, J.G. Herder, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess y Heinrich Heine. Así, en su ensayo sobre Ludwig Börne, Heinrich Heine ya la empleaba –en una manera positiva (aunque irónica)-: «Bienvenida sea una religión que derrama en el amargo cáliz de la sufriente especie humana algunas dulces, suporíferas gotas de opio espiritual, algunas gotas de amor, esperanza y creencia»³⁴. La expresión apareció poco después en el artículo de Marx *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Una lectura atenta del párrafo marxista donde aparece esta frase revela que la cuestión es más compleja de lo que actualmente se cree. Aunque obviamente crítico de la religión, Marx tiene en cuenta el carácter ambivalente del fenómeno y expresa: «La angustia religiosa es al mismo tiempo la expresión del dolor real y la protesta contra él. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo descorazonado, tal como lo es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio

³⁴ Así pensaba H. Heine en 1840 cuando escribía el obituario para su amigo Ludwig Börne; cf. H. Heine, *Werke und briefe*, vol. 6. *Über die französische Bühene Ludwig Börne*, Lutetia, Berlín, 1980. En otro escrito de 1834, tomaba una posición aún más crítica (de todos modos ambigua): «La religión cristiana ha sido el consuelo durante dieciocho siglos para una humanidad sometida al sufrimiento»; cf. *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid, 2008. p. 59.

del pueblo»³⁵. Aquí vemos a un Marx más influido por la izquierda neo-hegeliana –que veía la religión como la alienación de la esencia humana- que a la filosofía de la Ilustración –que simplemente la denunciaba como una conspiración clerical. De hecho, cuando Marx escribió el pasaje mencionado, era aún discípulo de Feuerbach y un neo-hegeliano. Su análisis de la religión era, por consiguiente, «pre-marxista», sin referencia a las clases y ahistórico.

Fue sólo después, particularmente en la obra que escribió junto con Engels *La ideología alemana*, cuando hace un estudio marxista de la religión como una realidad social e histórica. El nuevo método de análisis de la religión consiste en acercarse a ella como a una de las diversas formas de conciencia (religiosa, ética, filosófica, etc.) por las relaciones sociales, «lo que significa, por supuesto, que la cuestión puede ser representada en su totalidad»³⁶.

Después de *La ideología alemana*, Marx prestó poca atención a la cuestión de la religión como tal, a saber, como un universo específico de significados culturales e ideológicos. No obstante en el primer volumen de *El Capital* se pueden encontrar algunas observaciones metodológicas interesantes. Por ejemplo, al estudiar la Edad Media, resalta la importancia que tuvo el Catolicismo en esa época llegando a reconocer que, bajo determinadas condiciones históricas, la religión puede de hecho jugar un rol *dominante* en la vida de una sociedad.

Friedrich Engels desplegó (probablemente por su educación protestante) un interés mucho mayor que Marx por el fenómeno religioso y su rol histórico. La principal aportación de Engels al estudio marxista de la religión es su análisis de la relación de las representaciones religiosas con las luchas de clases. En primer lugar, observa las transformaciones a que se ha visto sometida la cristiandad en diferentes períodos históricos y cómo cada clase social ha ido adaptando sus creencias religiosas a la coyuntura histórica del momento. Primero la cristiandad fue, como afirma entre otros, por ejemplo H. Küng, una religión de los esclavos, luego la ideología estatal del Imperio Romano, después la vestimenta de la jerarquía feudal y, finalmente, se adapta a la sociedad burguesa³⁷. En segundo lugar, la religión aparece como un espacio simbólico en

³⁵ K. Marx, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión* I, edición preparada por H. Assmann y R. Mate, Salamanca ²1979. p. 94.

³⁶ K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, Valencia, ²1992. p. 212.

³⁷ H. Küng, *El cristianismo. Esencia e Historia*, Madrid, 2001, pp. 82-83

el que se enfrentan fuerzas sociales antagónicas –por ejemplo en el siglo XVI: la teología feudal, el protestantismo burgués y los plebeyos herejes.

Gracias a su método de análisis de luchas de clases, Engels se da cuenta, y así lo expresa en *La guerra campesina en Alemania*, de que el clero no era un cuerpo socialmente homogéneo: en ciertas coyunturas históricas, se dividía internamente según su composición social. Así, si nos fijamos en la época de la Reforma tenemos, por un lado, el alto clero, cumbre de la jerarquía feudal, y, por otro, el bajo clero, que da sustento a los ideólogos de la Reforma y del movimiento revolucionario campesino³⁸.

Siendo materialista, ateo y un irreconciliable enemigo de la religión, Engels comprendió, como el joven Marx, el carácter dual del fenómeno: su rol en la legitimación del orden existente, pero además, de acuerdo a circunstancias sociales, su rol crítico, de protesta e incluso revolucionario³⁹.

En primer lugar, él estaba interesado en la cristiandad primitiva a la cual definía como religión de los pobres, los desterrados, condenados, perseguidos y oprimidos. Los primeros cristianos provenían de los niveles más bajos de la sociedad: esclavos, hombres libres a los cuales les habían sido negados sus derechos y pequeños campesinos perjudicados por las deudas⁴⁰. Tan lejos fue que hasta mostró un asombro paralelo entre esta primitiva cristiandad y el socialismo moderno, planteando que: a) ambos movimientos fueron creados por las masas –no por líderes ni profetas-; b) sus miembros fueron oprimidos, perseguidos y proscritos por las autoridades dominantes, y c) predicaron una inminente liberación y eliminación de la miseria y la esclavitud.

Según Engels, el paralelismo entre socialismo y cristiandad temprana está presente en todos los movimientos que sueñan, desde todos los tiempos, restaurar la primitiva religión cristiana –desde los taboritas de John Zizka y los anabaptistas de Thomas Münzer hasta los comunistas revolucionarios franceses y los partisanos del comunista utópico alemán Wilhelm Weitling.

³⁸ F. Engels «La guerra campesina en Alemania», en K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión I*, edición preparada por H. Assmann y R. Mate, Salamanca ²1979. p. 219.

³⁹ F. Engels, al igual que Bloch, considera que la religión ha sido, es y seguirá siendo motor y estímulo de compromiso revolucionario. Quienes piensan así, corrigen la teoría marxista sobre la religión como opio del pueblo.

⁴⁰ F. Engels, «Anti- Dühring 1876-1878», en K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión I*, edición preparada por H. Assmann y R. Mate, Salamanca ²1979. p. 277.

Sin embargo, y según deja constancia en su obra *Sobre la historia del cristianismo primitivo*, Engels encuentra que se mantiene una diferencia esencial entre los dos movimientos: los cristianos primitivos eligieron dejar su liberación para después de esta vida, mientras que el socialismo ubica su emancipación en el futuro próximo de este mundo⁴¹.

El planteamiento anterior parece contradecirse en la monografía que dedica a las grandes guerras campesinas en Alemania. Thomas Münzer, el teólogo y líder de la revolución campesina y hereje anabaptista del siglo XVI, quería de inmediato el establecimiento del Reino de Dios en la tierra, el reino milenario de los profetas. De acuerdo con Engels, el Reino de Dios para Münzer era una sociedad sin diferencias de clases, sin propiedad privada y sin autoridad estatal independiente de, o externa a, los miembros de esa sociedad.

Bloch, de forma similar a Engels, también distinguió dos corrientes sociales opuestas: por un lado, la religión teocrática de las iglesias oficiales, opio de los pueblos, un aparato mistificador al servicio de los poderosos; por otro, la secreta subversiva y herética religión representada por los cátaros, albigenses, Joaquín de Fiore, Thomas Münzer y el sectarismo mesiánico ruso. Sin embargo, a diferencia de Engels, Bloch se negó a ver a la religión únicamente como un «manto» de intereses de clase. En sus manifestaciones contestatarias y rebeldes, la religión es una de las formas más significativas de conciencia utópica, una de las expresiones más ricas de *El principio esperanza*. La religión es una de las formas de preaparición de la utopía. A través de su capacidad de anticipación creativa, la escatología judeo-cristiana –universo religioso favorito de Bloch- contribuye a dar forma al espacio imaginario de lo aún no existente.

Basándose en estas presuposiciones filosóficas, Bloch desarrolla una interpretación iconoclasta y heterodoxa de la Biblia; asimismo propone leerla con los ojos del *Manifiesto comunista*, tratando de detectar en ella la protesta de los débiles contra los poderosos. Bloch, actuando como un «detective rojo» de la Biblia, llega a encontrar «entre las consoladoras palabras de los de arriba, el originario suspirar y murmurar de los

⁴¹ F. Engels, «Sobre la historia del cristianismo primitivo», en K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión I*, edición preparada por H. Assmann y R. Mate, Salamanca²1979. p. 407.

de abajo y, en las ideologías de los dominantes, las misteriosas aspiraciones de los dominados»⁴².

Un ateo religioso -para él sólo un ateo puede ser un buen cristiano, y viceversa- y un teólogo de la revolución. Bloch no produjo una lectura marxista del milenarismo (siguiendo a Engels) sino también -y esto era nuevo- una interpretación milenarista del marxismo, a través de la cual la lucha socialista por el Reino de la libertad es percibida como la herencia directa de las herejías escatológicas y colectivas del pasado.

Por supuesto Bloch, como el joven Marx de la famosa cita de 1844, reconoció el carácter dual del fenómeno religioso, su aspecto opresivo y su potencial para la sublevación. El primero requiere del uso de aquello que él denomina «la corriente fría del marxismo»: el implacable análisis materialista de las ideologías, de los ídolos y de las idolatrías. El segundo, sin embargo, necesita de «la corriente caliente del marxismo», aquella que ambiciona rescatar el excedente cultural utópico de la religión, su fuerza crítica y anticipadora. Más allá de cualquier «diálogo», Bloch soñó con una auténtica unión entre cristiandad y revolución, como aquella que tuvo lugar durante las guerras campesinas del siglo XVI.

El pensamiento de Bloch ha influido, en cierta manera, en algunos de los miembros de la Escuela de Frankfurt. Así, por ejemplo, Max Horkheimer ha considerado a la religión como «el registro de los deseos, nostalgias (*Sehnsüchte*) y acusaciones de innumerables generaciones»⁴³. Este pensador judío al ser preguntado por la función de la religión, respondía así: «La religión puede hacer que el hombre tome conciencia de que es un ser limitado, de que tiene que sufrir y morir [...] de que más allá del sufrimiento y la muerte, existe el anhelo de que esta existencia terrena no sea absoluta, de que esto no sea lo último»⁴⁴.

Tanto una como otra religión han trazado una línea de separación entre una existencia humana ideal y la vida tal y como la conocemos y la vivimos. También han asociado esa existencia ideal con el destino que se supone espera a cada ser humano individual después de la muerte y que, al menos para algunos, traerá consigo la liberación

⁴² UE, p. 139.

⁴³ M. Horkheimer, «Gedanke zur Religion», en *Kritische Theorie I*. El escrito mencionado: *Reflexiones sobre la religión*, ocupa las pp. 374-376 del primer volumen publicado con el título *Teoría crítica*. La cita está tomada de la p. 374. Frankfurt am Main, 1972.

⁴⁴ M. Horkheimer, «Entrevista» en AA.VV., *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, 1976, p. 110.

de las imperfecciones de la vida de este mundo. Algunas de las ideas básicas del judaísmo fueron heredadas posteriormente por el cristianismo –las ideas sobre recompensa y castigo, el mundo futuro, la supervivencia después de la muerte (alma inmortal y resurrección), la Redención, el Reino de Dios y la cuestión mesiánica (Los Días del Mesías y la propia figura mesiánica)-; apenas se da una creencia común para todos los judíos respecto a los detalles escatológicos⁴⁵. El estudioso judío Alan F. Segal sostiene que el cristianismo surgió de los elementos mesiánicos y escatológicos de la religión hebrea⁴⁶.

Tanto la creencia religiosa como la creencia marxista tienen en común el rechazo del puro individualismo y la creencia en valores tras-individuales –Dios para la religión, la comunidad humana para el socialismo. En ambos casos, la creencia está basada en una apuesta– la apuesta pascaliana en la existencia de Dios y la marxista en la liberación de la humanidad– que presupone el peligro del fracaso y la esperanza del éxito.

Bloch ha demostrado ser un marxista crítico con el marxismo, un marxista sin vacilaciones. La prueba más evidente es que ni el propio Marx se ha salvado de su crítica. *Amicus Marx, sed magis amica veritas* ha sido siempre su lema distintivo. Marx ha reivindicado mejoras económicas y de bienestar social, pero ha desatendido otros aspectos tan importantes o más que los económicos: el amor, la cultura, la libertad... Bloch ha reivindicado el marxismo de la esperanza y del amor. En él ha encontrado su expresión más valiente y sincera el llamado marxismo de «rostro humano», que, si bien no ha llegado a ponerse en práctica, al menos lo ha planteado y de hecho todos aquellos que todavía ponen al hombre por encima de todos los valores terrenos se han remitido a

⁴⁵ Las religiones judía y cristiana tienen una idea diferente de la Salvación. Según Scholem, el judaísmo ha defendido la salvación como un proceso que tiene lugar en el ámbito de lo visible, de forma pública, en la última fase del escenario histórico, y en el corazón de la comunidad judía. Por contrario el cristianismo, concibe la salvación como un proceso de ámbito espiritual e invisible, que se desarrolla en el mundo anímico e individual de cada persona, que provoca una conversión interna sin correspondencia necesaria con el mundo exterior y que se sitúa en el mismo centro de un proceso histórico denominado, *historia de la salvación*, cf. G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, 1996, p. 166. Por su parte M. Horkheimer cuando habla de las diferencias entre el cristianismo y el judaísmo afirma: «Los mártires del cristianismo soportaron más fácilmente todos los sufrimientos crueles porque creyeron que su existencia terrena sólo era un paso previo para la felicidad eterna de la que serían partícipes [...]. El mártir judío, por el contrario, no creyó, al menos necesariamente, en conseguir personalmente algo para sí, sino que estaba convencido de que continuaría viviendo en su pueblo. Los mártires judíos no ofrecieron su vida por su propia salvación, sino por la salvación de su pueblo, cf. M. Horkheimer, «Entrevista», en AA.VV., *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, 1976, p. 107.

⁴⁶ Alan F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge, 1986, p. 54.

él. El marxismo de Bloch aspira a mejorar a *todo* el hombre (no sólo en el aspecto económico y social, sino también en el afectivo y en el moral) y a *todos* los hombres sin distinción.

Además del reconocimiento de los valores humanísticos, encontramos también en la filosofía de Bloch un gran aprecio por la religión. Bloch no es cristiano ni lo ha sido nunca, ha confesado siempre ser un judío ateo. Sin embargo conoce perfectamente la Biblia y, como afirma González Caminero, le es suficientemente familiar la historia del pensamiento cristiano⁴⁷. Se ha interesado en conocer las expresiones espirituales y litúrgicas con que la Iglesia ha exteriorizado su devoción y su escatología. De este lenguaje se ha servido para expresar los conceptos fundamentales de su teoría de la esperanza. Pero no sólo ha tomado el lenguaje y la terminología, sino también los valores y las vivencias que en su opinión ha sido la fuerza maravillosa del cristianismo: el mesianismo, la esperanza del Reino, la trascendencia del más allá y aun la creencia en Dios.

El cristiano y el ateo no son, según Bloch, dos hombres antagónicos. «Solamente un ateo puede ser un verdadero cristiano y viceversa, solamente un cristiano puede ser un verdadero ateo». Con la primera parte del aforismo Bloch quería significar que sólo un ateo que no adora falsas religiones y dioses económicos puede ser un buen cristiano. La segunda parte se le atribuye a Moltmann⁴⁸, y con ello quería significar que sólo un cristiano que cree en Jesús crucificado está libre de la presión de crear dioses e ídolos para sí mismo.

⁴⁷ N. González Caminero, «Ernesto Bloch», *Gregorianum*, 53 (1973), p. 171.

⁴⁸ UE, p. 191.