

la crítica de la religión en ernst bloch

Dentro de la crítica marxista de la religión una aportación de gran originalidad es la del filósofo alemán Ernst Bloch. No es un autor fácilmente encuadrable dentro del pensamiento marxista. Su interés por el estudio de la herejía y los herejes cristianos es un reflejo de su situación en el marxismo. El mismo es considerado como herético por quienes se confrontan con el marxismo o lo ponen en práctica desde la óptica de la ortodoxia. Para Bloch el materialismo histórico resulta incomprensible sin la teorización y la expresión política de las corrientes utópicas que existen en su seno. Es lo que él mismo denomina la corriente cálida del marxismo, que es la acentuación del carácter subjetivo —la inflexión antropológica— imprescindible para llevar a cabo la revolución que haga posible el tránsito de la sociedad capitalista a la socialista. El principio de ese proceso es la esperanza en la nueva sociedad, esperanza no voluntarista sino justificada por la posibilidad real de hacer presente la utopía socialista en su plenitud. El concepto de *utopía* es clave en su discurso. Su contenido es concretado como factor nuclear de su sistema teórico. La utopía se sus-

tenta en una base materialista, que queda determinada tras análisis múltiple como el sustrato objetivo de posibilidad de llevar a cabo dicha utopía. La posibilidad real de la nueva sociedad se desentraña en el análisis histórico de las tendencias y contradicciones sociales y últimamente en una ontología original de la materia, que permite conceptualizar el cambio. La reflexión del pensador alemán desarrolla una ontología que tematiza lo todavía no realizado en la materia y en la historia, y así abre el horizonte de una sociedad distinta a la dada. Así el discurso reflexivo no es circular, repetitivo, sino abierto al futuro, en donde la categoría de lo nuevo es clave de bóveda de su sistema, que se autoafirma como abierto, en oposición a los sistemas cerrados. Estos —según él— alcanzan su cota más elevada en el pangelismo hegeliano.

Tal concepción del ser y de la historia le permiten definir su utopía, en relación a otras, como una utopía concreta, es decir posible.

Y posible no en primer lugar por la fuerza evocadora de los sueños humanos, sino por las tendencias y latencias que existen en

el ser real: la materia y la historia.

El protagonista, el que puede alumbrar esas posibilidades, no es el determinismo o el mecanicismo material, sino el sujeto histórico, que eso sí, en el ejercicio de su libertad necesita no perder pié en la realidad, no dejarse llevar de las utopías abstractas.

El pensamiento de Bloch se empuja por ser síntesis de la corriente cálida: utopía, esperanza, libertad, con la corriente fría del marxismo: análisis de las condiciones materiales, económicas y sociales que determinan el marco para la acción del principio esperanza. La esperanza en Bloch es lúcida, inteligente, "spes quarens intellectum".

Con esta brevísima introducción, a todas luces incompleta, pretendo situar las coordenadas para la comprensión de los presupuestos desde los que Bloch verifica su original crítica de la religión.

Para Bloch es imprescindible que el cristianismo sea asumido en la tradición marxista, en el materialismo ateo, por lo que históricamente como religión contiene de utopía socialista, de "memoria subversiva" —si utilizamos la expresión del teólogo J. B. Metz— de dimensión revolucionaria ante una sociedad insolidaria, y también por lo que tiene de escatología y de trascendencia. Su olvido conduce a una penuria en los contenidos y proyectos marxistas. El subtítulo de su obra, *Ateísmo en el cristianismo* (1) fundamental para la comprensión de su actitud frente a la religión expresa ya esas paradojas y este ánimo de asunción del cristianismo: "Sólo un ateo puede ser un buen cristiano y sólo un cristiano puede ser un buen ateo". Es decir, sólo una ateización del cristianismo salva su herencia y le libera de su ganga; pero simultáneamente si un

ateo no es cristiano, su horizonte se hace unidimensional, se priva de toda la densidad de las esperanzas y utopías humanas, de las aspiraciones por la nueva tierra que se han expresado en la tradición cristiana.

Thomas Münzer, el teólogo de la revolución

Ya anteriormente Bloch había escrito un libro, *Thomas Münzer*, con el subtítulo, *teólogo de la revolución*, (2) en el que presentaba la encarnación histórica de lo que en su opinión supone la herencia inrenunciable de la tradición judeocristiana para un marxista. Münzer es una personalidad apasionada que bebe en las fuentes teológicas del mesianismo quiliástico. Su capacidad de liderazgo movilizó al campesinado de la Alemania del siglo XVI contra la explotación y servidumbres a que estaba sometido por los príncipes y los señores germanos. Münzer como teólogo desarrolla sus reflexiones en conexión y simpatía con la miseria de las masas populares. La síntesis del carácter popular de su teología y de sus cualidades políticas le convirtieron en pieza central de una revolución que resultó imposible.

Los pensadores marxistas son quienes con mayor interés se han sentido obligados a reflexionar sobre la figura histórica de Münzer. Engels procura entender el fenómeno de Münzer a partir del análisis económico y social y como expresión de esas condiciones. Contraponen Münzer, el revolucionario del pueblo, a Lutero, el "reformador burgués". La conexión del teólogo con el revolucionario queda en esa semblanza —según Bloch— simplificada pues se ha efectuado una reducción de la idea münzeriana de Reino de Dios a un proyecto de sociedad inma-

nente y comunista. Los socialistas alemanes Bebel y Kautsky, continuadores de la propia interpretación, orillan el significado religioso y mesiánico de Münzer, resaltando exclusivamente su carácter revolucionario.

La interpretación de Ernt Bloch es mucho más personal y compleja. Excluye una inteligencia exclusivamente político-económica de su biografiado. En la idea de la revolución de Münzer se dan cita el proletariado y el mesianismo religioso como fundamento del imperio comunista. La religión que apasiona a Münzer no es una ideología que debe y tiende a desaparecer, sino que está tejida de los sueños humanos no realizados, pero todavía verosímiles. Bloch critica el ateísmo que olvida este componente anticipador, presente en lo mejor de la realidad religiosa. La fe de Münzer se sitúa orientada al futuro y alienta la marcha de una esperanza subversiva de la colectividad.

Trabajando en esta dirección la comprensión de Münzer pretende realizarse desde su interior, aunque para superarla en algo que podríamos definir como ateísmo religioso. Münzer, para Bloch, se halla inserto en la tradición religiosa, y es precisamente por ser hombre religioso y teólogo por lo que es revolucionario. No a pesar de su condición de creyente, sino precisamente su condición de fe es quien le da su calidad rebelde. Una comprensión de Münzer, al uso marxista, arreligiosa, socio-económica y revolucionaria yerra su objetivo por estrecha y reduccionista.

Hay que concluir que Münzer para Bloch no es una anécdota extravagante de alguien que llegó a la revolución por el camino de la religión y la teología, sino que esta relación, subversión del orden social injusto y mesiánico religio-

so, es algo inherente a lo mejor de la fe y la esperanza de la tradición judeocristiana. Münzer es justamente entendido por Bloch en el marco del milenarismo quiliástico de Joaquín de Fiore, los husitas y los anabaptistas, inmediatamente anteriores a su vida y obra. La dimensión política como protesta activa para hacer presente el Reino de Dios es el denominador común de sus predicaciones y movilizaciones.

Lo ideológico en la Biblia

Lo que ha sido ejemplificado en Münzer se tematiza más acabadamente en la obra mencionada, *Ateísmo en el cristianismo*.

Bloch realiza su estudio mediante la aproximación a los escritos de la tradición judeocristiana, y más detalladamente a los textos bíblicos. En la estructuración de los textos transmitidos, convergencia de corrientes diversas, constata una ideologización interesada, que vela el carácter prometeico y revolucionario dominante en la religión originaria (3).

Es un intento de leer la Biblia con los ojos del *Manifiesto comunista*. Esto significa desenmascarar las tendencias supranaturalistas de una salvación desde arriba, en las que el hombre carece de protagonismo. Se trata, por el contrario, de destacar el empeño religioso de trascender la historia presente, mediante la supresión de la injusticia. Sólo una lectura desde esta angulación impide degenerar en un ateísmo obtuso, que no ha comprendido la radicalidad de los contenidos que subyacen en las visiones religiosas.

La desfiguración ideológica señalada, efecto del trabajo redaccional, no sólo se realiza en el Antiguo Testamento sino también en el Nuevo. El ejemplo más signifi-

cativo denunciado es la construcción teológica de San Pablo: la teología de la muerte sacrificial voluntaria y la aceptación paciente de la cruz proporcionan un influjo deformador en la imagen que recibimos de Jesús.

De manera semejante se cree observar en los Evangelios un desplazamiento en el significado de expresiones propias de Jesús a fin de dulcificar su vigor rebelde. Sin embargo la reconstrucción ideológica no puede evitar que aquellos rasgos primitivos surjan como las Azores en medio del mar, corroborantes del mesianismo original. Un ejemplo entre otros serían locuciones como "He venido a traer fuego a la tierra...".

El trabajo ideológico e interpolador verificado tiene como efecto destacar en la Biblia con mayor demarcación aquellos elementos que permiten entenderla como un libro representativo de las clases altas y de los clérigos instalados, y esto se hace acentuando los factores teocráticos. Correspondientemente quedan reprimidos los elementos que harían de la Biblia el libro religioso más revolucionario.

Es a partir de la época de Nehemías y Esdras cuando tiene lugar una última redacción de los libros del Antiguo Testamento, que otorga homogeneidad al carácter teocrático. En estos períodos y guiado por esta ideología se provee de una relevancia indebida al culto y a temas como la expiación y a una exagerada exaltación de la trascendencia divina.

Un lector, pertrechado de la comprensión de los funcionamientos ideológicos de la composición de los textos debe someter la Biblia a una crítica de finalidad destructora. Se debe proceder por el método "cui bonum", es decir, en beneficio de quien se realiza la deformación de los textos sub-

versivos. Este empeño es factible porque interrumpidamente aparecen los textos que representan el sentir originario y que no han podido ser enterrados. El resultado del encubrimiento no totalmente logrado nos entrega una obra amalgamada, en la que aún es posible distinguir lo genuino de lo interesado.

La conclusión es, pues, la existencia de una Biblia subterránea, posible de detectar. Esta es en definitiva la Biblia popular, del Reino escatológico. Es la religión de la utopía humana como utopía de una religión no ilusa. Con una frase de sabor marxista podríamos traducir el objetivo de tal lectura crítica: situar la hipostatación divina sobre sus pies humanos. Dios es la hipótesis de la esencia humana todavía no realizada. El tono de programa a lo Feuerbach de la afirmación queda explicado en forma más compleja y diferenciada que la del propio Feuerbach por el discurso de Bloch.

Escatología

La interpretación revolucionaria de la Biblia que emprende Bloch se apoya en el rescate y acentuación del carácter escatológico de los dos Testamentos. Y esto no como una orientación más sino como un hilo conductor complejo. Sintetizando mucho, podríamos formular la tesis fundamental precisando que la escatología bíblica convoca a la construcción de un nuevo cielo y una nueva tierra como continuación del eón presente. La escatología es en este sentido una perspectiva militante. La desfiguración ideológica realizada en la propia teología de los escritos bíblicos y extrabíblicos desvirtúa la dinámica escatológica en una teología de los novísimos, que conlleva la

dualidad de mundos y en último término una visión teocrática. Así esta interpretación espúrea se convierte en un álibi extramundano que secuestra a la escatología su carácter movilizador. Sin embargo, inscrito en lo nuclear de la religión judeocristiana, lo escatológico es una dimensión de futuro histórico.

Los profetas especialmente Isaías, se hallan caracterizados por un gran compromiso en favor de un futuro distinto. Esta actitud no tiene nada que ver con una mera recepción de noticias que provienen de arriba. El anuncio profético entraña la perspectiva del cambio, hipotético, dependiente de una decisión del pueblo; éste se halla ante una alternativa que debe elegir.

Consecuentemente el carácter de los escritos proféticos es anti-Génesis. No contrapuesto a un Dios creador pero sí en contra del "pathos" que caracteriza al Génesis. El talante profético niega la concepción de un comienzo de la creación en la que Dios se muestra satisfecho de su obra. Al hombre, como chivo expiatorio, se le culpa de la imperfección ulterior.

Sin embargo para Bloch, que sigue el discurso profético, el verdadero Génesis, la realización de la perfección, no se halla al comienzo sino al fin. Sólo una vez realizado el *a dónde* y el *porqué* de la historia queda iluminado el *de dónde*. Sólo entonces surge en el mundo algo que todos hemos añorado en la infancia y en donde todavía nadie estuvo: la Patria.— Así "creatio est exodus, non est restitutio in integrum".

Un proceso de deformación del carácter escatológico, que atraviesa en su forma más genuína la Biblia, puede advertirse también en el Nuevo Testamento. Sobre todo en Juan y Pablo tiene lugar una

interiorización del Reino, y nos encontramos, por ello, en contradicción con la predicación original de Jesús, con un Reino que no es de este mundo. Lucas había afirmado en boca de Jesús: "el Reino de Dios está en medio de vosotros" (17,21).

Las razones que causan esa interiorización las localiza Bloch en la necesidad de las primitivas comunidades de acomodarse al medio hostil de los romanos, en el que tenían que desarrollarse. En el imperio resultaba provocativo presentar al Maestro como un competidor del Emperador en un ámbito parecido. Interioridad y *más allá* sustituyen al Reino que tiene que venir. Una motivación semejante explicaría la mitigación de la absoluta contraposición original entre pobres y ricos.

En definitiva los profetas fueron los precursores de los autores apocalípticos. Sin el cambio de la tierra y el cielo propugnado por aquéllos sería impensable la apocalíptica.

Mesianismo

Es en el marco escatológico donde hay que entender el mesianismo bíblico. Este aparece ya en las primeras páginas de los textos sagrados y culmina en la realidad del Mesías-Jesús.

En la interpretación blochiana, que venimos exponiendo sucintamente, la función fundamental de Jesús es la de enviado y ungido, que se explicita en el anuncio del Reino que llega; la predicación moral tiene un carácter secundario.

Los signos mesiánicos de la Biblia son múltiples. Uno fundamental es la serpiente. Simboliza la razón que hace saltar el mundo: "Eritis sicut deus, scientes bonum et malum". El pecado original real —en contra de la tra-

dición dominante— habría sido no querer ser como Dios. La simbología de la serpiente, prometeicamente entendida, se halla presente en toda la Biblia. Moisés erige una serpiente de bronce en el desierto y Juan conexas al Hijo del Hombre con la serpiente: “lo mismo que Moisés levantó a la serpiente en el desierto, también el Hombre aquel tiene que ser levantado en alto para que todos los que creen en él tengan vida eterna”. La gnosis ofita entendió así la simbología mesiánica de la serpiente.

Querer ser como Dios cifrado en la serpiente adquiere una correspondencia activa en querer *hacer* como Dios en la mitología de la Torre de Babel. Esta goza de mala prensa por parte de los clérigos que redactan finalmente la Biblia. Su Yavé no tolera ningún rascacielos que alcance su morada.

Sin embargo el propio símbolo de la serpiente se hace símbolo salvador en la Biblia como lo prueba la construcción de la serpiente de Moisés y la comparación mencionada de la muerte en la cruz de Jesús, maldito como fue maldita la serpiente misma en el Paraíso.

La serpiente del Paraíso representa la oruga de la diosa razón. Es la lucha contra un Dios que sustrae al hombre su capacidad de decisión. Y Bloch opina que aparece también el espíritu de la serpiente en el combate de Jacob con Yavé.

El mito del Mesías-Prometeo adquiere su concreción más relevante en el Antiguo Testamento en la figura de Job. El protagonista de la historia expresa el límite de la paciencia humana y ejemplifica modélicamente el éxodo que hay que emprender, dejando atrás al Yavé de la creación. Job asume la condena anti-

capitalista de los profetas, a la vez que acusa públicamente a Dios de no oponerse al mal. En estas páginas bíblicas Job inicia una radical revolución de los valores vigentes. Se manifiesta un enorme poder utópico del hombre en el interior de la esfera religiosa.

Un hombre puede comportarse mejor que Dios. Después del éxodo de Israel de Egipto tiene ahora lugar el éxodo del hombre —representado en Job— de Yavé. El héroe desesperado de este libro es un rebelde, un auténtico Prometeo bíblico. La esperanza de Job se encuentra ligada a la rebelión y se pone en marcha en la buena conciencia; ésta es la que le justifica en la busca de un vengador, supuesto que la justicia divina no le ofrece ya garantía. El héroe del Escrito lanza sus últimos interrogantes no a la fe, sino a la Teodicea, y la deja al descubierto, sin bagaje argumentativo sólido para responder a las cuestiones que ella misma plantea.

Jesús es la condensación humana de la tradición mesiánica. Dentro de ella hay que leer el título de Hijo del hombre. Este explica que Jesús no procede de arriba. Es un título contrapuesto a Hijo de Dios. Su carácter escatológico refiere al originario hombre celeste, a un Adán místico. Hijo del hombre encarna el topos de la emancipación del hombre. Corporifica la sabiduría de Dios que vive en todos los hombres. Este título apocalíptico no se distiende hasta el Trascendente, sino que adquiere una dimensión macro-metacósmica. Apunta una nueva creación del cielo y la tierra. Vale como una contraimagen de Yavé, latente ya de antiguo en la serpiente y en el vengador de Job.

La expresión del Hijo del hombre entraña una conexión de este nuevo Adán con la primitiva saga del Génesis, en la que se presen-

taba al hombre como semejante a Dios. El Hijo del hombre, en cuanto nuevo Adán, es la realización más acabada de ese hombre de similitud divina. Se avanza en su caracterización con la contraposición entre el antiguo y nuevo Adán que se desarrolla en las epístolas a los Corintios y a los Romanos. Queda patente el carácter apocalíptico del nuevo Adán, que tiene como finalidad la reparación del pasado, pero que a la vez inaugura lo nuevo, lo insólito. El macrocosmos y metacosmos del Apocalipsis llevan últimamente a un nuevo hombre. Surge así un nuevo mundo que no es ya el del incomprensible Yavé, en el que habita el hombre abandonado. Así se concluye que el nombre mesiánico al que nos referimos contiene lo nuevo aún como escondido.

Ulteriormente en el tiempo se observa un abandono del título y del significado que comporta. Pero en la primitiva comunidad el título predominante de Jesús es aún el del Hijo del hombre. Los títulos cúlticos, el nombre de "kyrios", son sustituciones obradas en el área helénica. Mientras "Hijo del hombre" es una nominación que mantiene abierta la esperanza de los pobres, en otros medios sociales es borrada por el título de "Imperator" (Kyrios).

Sin embargo en la tradición mesiánica se transforma la apelación del día del triunfo; no es más el día de Yavé, sino el de la venida del Hijo del hombre. Fórmula no antiteocrática, pero sí definible en un topos ateocrático. La realización de la humanidad se concentra en la causa del Hijo del hombre.

Ateísmo en el cristianismo

La valoración y el relieve concedido tanto al mesianismo como

a la corriente escatológica como clave de la lectura bíblica conduce a Bloch a concluir la coherencia de un cristianismo ateo. Lo cual no significa que Bloch suponga que el ateísmo es algo explicitado en la conciencia de los escritores bíblicos y de las comunidades de fe que están a la base de los textos; lo que sí se afirma es que la consecuencia última de esa religiosidad y de ese pensamiento deben culminar en formas no teístas. El teísmo es una hipostatización mal entendida de toda la fuerza movilizadora de la religión bíblica. Una interpretación desde dentro del talante bíblico debe llevar a la superación por negación del Trascendente. Se pretende así en el ateísmo una comprensión más genuina, superadora, de lo que es la entraña de la religión, aunque naturalmente hasta ahora no asimilada por los hombres de la tradición religiosa.

El Hijo del hombre es la quintaesencia de un mundo nuevo que todavía no ha llegado. "El Deus absconditus" invocado es en definitiva el nombre trasladado de la realidad futura significada en el "homo absconditus". Este se hace presente en la tradición religiosa del Hijo del hombre, que es el resumen antropológico, la cifra interpretativa de un mundo nuevo todavía no manifestado.

La imagen de la resurrección de Cristo es en este horizonte metareligioso, utópicamente heredable por una humanidad sabedora de no haber llegado a su límite. Ella permite reinterpretar paradigmáticamente el cumplimiento de los deseos del hombre que habita en un mundo todavía no cumplido. Cristo es la parábola de la esencia humana todavía no desvelada de un núcleo esencial intensivo, pues el "Dass" (facticidad) de lo existente no corresponde al "Was" (esencia) de lo que va a

ser. El núcleo de la historia humana es un hombre todavía "absconditus", que es el verdadero misterio de nuestra realidad inmediata todavía no realizada.

Jesús es "homousios" del Padre. Aunque Dios muera vive misticamente en el impulso cristiano. El topos de Dios es asumido en la igualdad esencial de Jesús, que posibilita el abandono del Trascendente.

El ateísmo es la conclusión, pues, del discurso blochiano. Pero es un ateísmo peculiar, que mientras desaloja del topos de lo divino la realidad hipostasiada de un Señor de arriba no elimina el topos, sino que lo deja abierto para que sea ocupado por el último secreto de la realidad, el secreto del hombre; y éste es el cristianismo y después de Cristo es nuestro Reino.

Las preguntas de la Teodicea que quedan en el aire al concluir la lectura del libro de Job no se resuelven con un simple "Dios no existe". Esta negación no suprime las preguntas por el sentido del mundo, de la materia. La cuestión de por qué no se ha hecho ya presente el Reino de la libertad y qué justifica su retraso, cómo se justifica el materialismo dialéctico y últimamente el interrogante de la muerte.

Una vez que el opio del más allá ha sido desterrado, cuando el Trascendente ha sido negado, el ateo marxista debe apropiarse el contenido vivo de la religión muerta.

Suprimido el Trascendente permanece aún la esperanza en la escatología dentro de la historia,

cuando el hombre deje de estar alienado en lo referente a sí, a los demás y a su relación con la naturaleza. Marx lo había expresado cuando había especificado el objetivo de la historia humana como la humanización de la naturaleza y la naturalización del hombre. La conciliación en la identidad que supera toda alienación. Y dicho más escatológicamente también había apuntado a una resurrección de la naturaleza. Desde una visión cristiana nos aparece análoga la expresión de San Pablo en Romanos, cuando afirma: "la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella, también nosotros..." (Rom 8,22). En definitiva se apunta a una trascendencia no extrahumana, sin Trascendente. El ateísmo como utopía concreta es simultáneamente negación de la religión y la esperanza herética de la religión, pro vista de sus pies humanos.

El mesianismo ateo es así el secreto rojo de toda revolución y a la vez el antídoto contra toda trivialización y aniquilación de aquello que en la religión no es puro opio. La conciencia utópica trabaja en rescatar todo el plus que en la cultura, en el arte y en la religión no queda sobrepasado, al parecer las ideologías que lo sustentaban. Bloch aplica a la religión una especie de "Aufhebung" (supresión) hegeliana, que suprime a la vez que mantiene y cumple lo positivo dado en el estadio anterior. Suprimir el Trascendente no es suprimir la religión y así el mismo Bloch sintetiza: "donde hay esperanza hay religión" o "ubi Lenin, ibi Jerusalem".

NOTAS

- (1) ERNST BOLCH, *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1968.
- (2) ERNST BLOCH, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid 1968 (la edición alemana apareció en 1921). La editorial Sigueme prepara una publicación de los escritos más importantes de Thomas Münzer, prologada por el autor de este artículo.
- (3) En nuestra área cultural GONZALO PUENTE OJEA emprende un análisis crítico de la Biblia desde una perspectiva similar a la de Bloch y con conclusiones parecidas, aunque con un saldo menos estimativo de la religión: *Ideología e Historia, La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1974.