

Ugo Borghello

Ernst Bloch
ATEISMO
EN EL CRISTIANISMO

CRITICA FILOSOFICA
E. M. E. S. A.

Colección Crítica Filosófica
Director: Luis Clavell
Editorial Magisterio Español, S. A.
Quevedo, 1, 3 y 5, y Cervantes, 18. Madrid-14

Copyright © 1979 by Editorial Magisterio Español, S. A.
Depósito legal: M. 17.791-1979
I.S.B.N.: 84-265-5325-7
Printed in Spain
Impreso en Lipal, S. A.
Avda. Pedro Díez, 3. Madrid-19

ATEISMO EN EL CRISTIANISMO

I

BLOCH Y EL MARXISMO

Nacido en Ludwigshafen el año 1885, Bloch se apasionó desde muchacho por los textos de Marx, Feuerbach, Engels y Darwin. A los trece años escribía un ensayo titulado *Sistema del materialismo*, donde afirmaba que «la materia es la madre de todos los seres». A los quince descubrió a Hegel y recibió para siempre su influencia, considerándolo esencial para la recta comprensión del marxismo. En exilio desde 1933, se estableció, tras varias estancias, en Estados Unidos durante un decenio; en 1949 fue llamado a la Universidad de Leipzig. Cuando publicó su obra principal (*Das Prinzip Hoffnung*, 3 v., Berlín, 1954-1959) fue acusado de herejía y revisionismo; el libro fue retirado y a Bloch se le prohibió toda otra publicación, además de ser privado de la cátedra y de la dirección de la revista *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*; algunos de sus colaboradores y discípulos fueron arrestados y condenados. En 1961, Bloch logró pasar a Alemania Federal y aceptó una cátedra en la Universidad de

Tubinga; desde este momento comienza la difusión de su pensamiento, especialmente entre los teólogos protestantes. Murió en 1977. Su pensamiento ha estado siempre en la base de todos los intentos de diálogo entre católicos y marxistas.

1. EL MARXISMO ESOTERICO

Bloch forma parte del movimiento filosófico conocido bajo el nombre de «marxismo esotérico», movimiento que nace en Alemania después de la Primera Guerra Mundial a impulsos de György Lukács, Karl Korsch, Ernst Bloch y otros, como consecuencia del descubrimiento y primera publicación de los escritos juveniles de Marx. El «marxismo esotérico», como hace notar B. Mondin¹, superando ampliamente las formulaciones del marxismo propuestas por Lenin y por Stalin, se orienta, o bien hacia una situación que sobrepase la sociedad sin clases, o bien hacia las fuentes premarxistas de una historia que mira al futuro: el judaísmo, el cristianismo, la historia de la revolución en Occidente, en sus figuras religiosas y políticas.

Bloch pone como fundamento de su filosofía de la esperanza la tesis marxista de que el hombre se encuentra en estado de alienación. Pero, a diferencia de Marx, que atribuye la alienación a la explotación del trabajo humano, Bloch la hace remontar a causas ontológicas: el hombre se encuentra alienado porque, al igual que el universo del que forma parte, es un ser esencialmente incompleto y en tensión hacia

la plenitud. En su obra sobre Thomas Münzer, Bloch elabora la tesis según la cual la aspiración del hombre a comprender el universo está obstaculizada por la finitud misma de la existencia humana. Sólo en el proyecto de una futura historización de la naturaleza y de la correspondiente naturalización del hombre es posible superar la fractura y la finitud actualmente experimentada². Hay que advertir también que la utopía de Bloch, inspirada explícitamente en la utopía marxiana del reino de la libertad, presenta una base escatológica tomada de la Biblia, presupone un *novum* aún no conocido; en cierto modo, y con muchas contradicciones, Bloch busca superar la base evolucionista que está presente en el materialismo ortodoxo.

Fundamento de la filosofía de Bloch es la materia entendida como potencialidad, como «ser en posibilidad» (p. 287), el «no-ser-aún», que no es la mera posibilidad de la semilla para llegar a la realización definitiva del árbol, sino una posibilidad que no ha puesto en juego aún la totalidad de sus condiciones interiores y exteriores y las determinaciones de tales condiciones³. Aquí se encuentra la raíz de la «herjía» marxista de Bloch.

Esta posición «herética» respecto al marxismo oficial no se presenta, sin embargo, como enfrentamiento al propio Marx, sino como verdadero marxismo. Ahora bien, es ya sabido que en el marxismo coinciden dos posiciones en sí contradictorias, como son la idealista y la materialista. La gran fuerza

² Cf. B. Mondin, *o. c.*, p. 69.

³ Cf. C. Fabro, *Feuerbach-Marx-Engels* (La Scuola, Brescia, 1963).

¹ B. Mondin, *Speranza, salvezza, infallibilità* (Roma, 1972).

del marxismo es poder jugar con la posibilidad de superar en la praxis este dualismo, dejando para el futuro la superación del antagonismo que actualmente justifica la unión dialéctica. En la práctica política el marxismo viene a contradecir continuamente su alma idealista, su humanismo; pero es siempre posible, en un mundo cada vez más cargado de problemas no resueltos, volver a encontrar el momento idealista y utópico del joven Marx, en su relación sustancial con Hegel. Al margen de la política activa (Bloch no se ha comprometido nunca en ella) cabe siempre recurrir a la utopía.

Bloch demuestra que la crítica a la alienación social del hombre llevada a cabo por Marx partió de la crítica de la religión, y acepta dogmáticamente los resultados «positivos» de esta crítica, hasta el punto de que para él la religión oficial —la única que Marx toma en consideración— es siempre misticista; esto sería un postulado inamovible que no requiere demostración; Bloch lo acepta en forma acrítica, cayendo incluso en expresiones vulgares, cuando lo habitual en él es usar un lenguaje que con frecuencia resulta fascinante y mucho más sugestivo que el de cualquier filósofo marxista.

Pero todo su pensamiento parte de lo que en Marx queda informulado sobre la «verdadera» dimensión religiosa del hombre; Marx no pudo detenerse en aquellos episodios, esporádicos pero muy significativos, en que la religión se hace protesta, herejía, subversión, secta.

Es verdad, dice Bloch, que un hombre que recurre a prácticas religiosas demuestra estar alienado, pero también es verdad que no basta eliminar estas prácticas y las expresiones religiosas para darles la iden-

idad deseada. Es preciso mantener toda la proyección al futuro propia de la religión, como expresión de protesta contra el mundo presente. El hombre cae en la religión, según Bloch, porque tiene realmente una dimensión oculta, un «espacio utópico», un *homo absconditus* que sólo el futuro puede realizar y que no se puede olvidar relegando simplemente el problema religioso.

A lo largo de toda su vida, Bloch fue coherente con su pensamiento; ya en 1918, con *Geist der Utopie* sienta las bases de esta visión del mundo que desarrolla más tarde en numerosas obras, siendo las principales *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (Munich, 1921) y *Philosophische Grundfragen I: Zur Ontologie der Noch-Nicht-Sein. Ein Vortrag und zwei Abhandlungen* (Francfort, 1961), además de la obra fundamental sobre la esperanza, arriba citada, donde se someten a examen, con método fenomenológico, las innumerables manifestaciones de la esperanza en la vida del hombre y de las culturas.

2. MATERIALISMO Y ESPERANZA

El fin que Bloch se propone en el libro que tomamos como objeto de análisis: *Ateísmo en el cristianismo*. «*El que me ve a mí, ve al Padre*»⁴, es demostrar, partiendo del presupuesto implícito de la verdad de la visión marxista de la realidad, que la

⁴ Título original: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches* (Suhrkamp Verlag, Francfort). Las citas están tomadas de la edición italiana (Feltrinelli, Milán, 1971).

religión cristiana es, en sustancia, parte integrante y expresión de esa verdad y, por tanto, de la misma realidad materialista.

¿Cuál es el método seguido para llegar a esta conclusión? Aparte de la exégesis muy *sui generis* que Bloch hace de la Biblia en la obra que constituye el objeto de nuestra atención, hay que tener presente la filosofía propia del autor, expresada de modo más exhaustivo en su libro *Prinzip Hoffnung*; aquí sólo podemos ofrecer un brevísimo resumen del mismo.

Se constata, ante todo, la presencia en el hombre de una conciencia anticipadora, que Bloch describe ampliamente con método fenomenológico. En múltiples formas el hombre se abre a deseos, proyectos y sueños que buscan anticipar nuestro futuro y nos abren a éste. Se trata de un verdadero soñar despierto, muy diferente de los impulsos inconscientes, de los sueños nocturnos, de los deseos reprimidos y olvidados que pueblan, según Freud, nuestro inconsciente. El sueño nocturno es siempre una vuelta atrás; el soñar despierto, en cambio, es una anticipación, una utopía, una apertura de la imaginación al futuro, signo evidente de una fuerza hasta ahora no bien precisada que nos pone en movimiento. El soñar despierto —verdadero motor de todo proyecto político y de todo progreso del hombre— no puede venir del inconsciente, sino del todavía-no-consciente. Según Bloch, es necesario postular, además de la conciencia —descubierta desde hace mucho tiempo— y del inconsciente —explorado en época reciente—, el aún-no-consciente, que hasta ahora ha pasado desapercibido.

El marxismo sería el primero en haber introducido la noción de futuro en la visión teórica y práctica de la realidad; sólo en el marxismo la utopía (el sueño irrealizable) se concilia con la realidad, haciéndose utopía concreta, esperanza.

Pero se precisa una fundamentación ontológica: la imaginación anticipadora no puede conectar con la realidad si no tiene una correspondencia con ésta. No podría darse un proceso de desarrollo inmanente en el mundo si éste permaneciera inmutable y recluso en sí mismo. En fuerte polémica con el positivismo y el materialismo mecanicista y determinista, Bloch afirma la presencia de la categoría de la posibilidad y la novedad en la materia: he ahí el correlato ontológico de la imaginación utópica.

P. Masset sintetiza bien el pensamiento expresado en *Prinzip Hoffnung*: «El acto que se realiza implica el momento de lo aún no realizado. Por eso la utopía concreta, la esperanza, es realista, mucho más realista que el positivismo y el racionalismo, para los cuales en el mundo todo está dado, sea fácticamente, sea, como en Hegel, en forma de predeterminación. El marxismo es la *scienza nuova* del mundo porque es la ciencia de lo nuevo, del futuro, de lo real como acontecer y del trabajo como transformación de la realidad. El marxismo no se apoya ya en el pasado: el nuevo punto de apoyo de Arquímedes es el futuro, lo nuevo que accede al ser mediante el trabajo del hombre. Bloch estudia detenidamente la categoría de la posibilidad —la más desatendida, dice, por la ontología, que sólo la ha considerado como determinación del conocimiento, no del objeto— y las categorías anexas: el aún-no, la nada y el todo. Bloch distingue lo posible pura-

mente formal, lo posible fáctico, lo posible conforme a la estructura del objeto y lo posible real. Es esta última categoría —lo posible objetivo-real— la que ofrece el fundamento para la esperanza humana. Permite definir la materia misma como apertura al futuro y en perpetua tensión, de suerte que el acto de realización y el propio sujeto realizante no cesan de reiniciarse constantemente»⁵.

Bloch se distancia de todos aquellos que tienden a leer el futuro en el pasado, como los estoicos Spinoza, Leibniz y, sobre todo, Hegel, a quien considera más un evolucionista que un dialéctico del *novum*. Se distancia también de los vitalistas y de Bergson, quienes ven lo real como impulso vital imprevisible y anárquico: donde todo cambia sin cambiar nada. Se apoya, en cambio, en Aristóteles, el primero en haber reconocido la posibilidad a nivel de lo real y concretamente de la materia. La materia, para Aristóteles, es un ente en posibilidad (*katà tò dynatòn*), y en este sentido es el límite de toda formalidad; pero es también el ente en potencia (*dynamei òn*), es decir, el seno fecundo, «el regazo inagotable del que surgen todas las figuras del mundo»; es «el aspecto luminoso», «la faz de la esperanza», de las posibilidades reales de la materia. En este sentido, el evolucionismo parece realmente superado; el «ser en posibilidad», el «no-ser-aún» de la materia, según Aristóteles, no es principio determinante de evolución, sino posibilidad de cambio e incremento que puede pasar o no al acto⁶.

⁵ P. Masset, *Speranza marxista, speranza cristiana* (Ed. AVE, Roma, 1978), p. 39-40.

⁶ Cf. R. Bloch, *Gli strati della categoria del possibile*, en *Filosofi tedeschi d'oggi* (Il Mulino, Bolonia, 1967), pp. 68-69.

Sin embargo, para Aristóteles la potencia tiene necesidad del acto para realizarse y la materia queda indeterminada sin la forma; esto postula una articulación metafísica bien precisa, con un trascender real del acto respecto a la potencia, sin que sea posible concebir en el ser contingente una reducción de un elemento al otro, como se da, en cambio, en una filosofía no metafísica de tipo monista (como son tanto el materialismo como el idealismo, donde las articulaciones, cuando se admiten, son sólo diferentes expresiones de una única dimensión originante). Bloch se refugia en la dogmática marxista: «Bastará sustituir el ser en potencia aristotélico, regazo todavía pasivo, por la materia dotada por sí misma de movimiento espontáneo y dialéctico, para desembocar en el materialismo dialéctico e histórico del marxismo. Entonces, piensa Bloch, se hace posible la inserción del trabajo humano en el proceso de la dialéctica de la materia, según Marx; entonces el Todo utópico, lo Último aún en devenir, aparece como lo más real de lo real, en el horizonte del mundo»⁷.

Para Bloch la materia actualmente inacabada llegará a su plena realización futura, que constituirá respecto al momento precedente y actual no sólo un avance y mejora cuantitativa, sino un verdadero salto de cualidad; la realidad hallará su plena identidad y tendremos en aquel momento futuro la auténtica creación del mundo por obra de la «Mater-ia», madre de todas las cosas, que producirá aquel día de sus propias entrañas y de su capacidad generadora de la que todo procede. Sin embargo, el pro-

⁷ P. Masset, *o. c.*, p. 41.

ceso no está asegurado; puede abocar en el Todo, pero puede también caer en la Nada. La identidad hombre-naturaleza podría también fracasar. Lo posible, en efecto, aun siendo algo real, no está aún realizado. Los marxistas deben, por tanto, estudiar las condiciones de posibilidad de lo real (es lo que Bloch llama la corriente fría del marxismo), pero deben también abrirse con valentía al futuro (la corriente cálida del marxismo).

Bloch se aparta de un cierto determinismo marxista que reduce la alienación del hombre a alienación económica y que contempla todo como proceso ya determinado, hasta justificar la ineluctabilidad de un poder estatal totalitario que se presenta como intérprete del proceso histórico, según una inmanentización de la providencia divina, ya teorizada por Hegel. La esperanza marxista, en la óptica de Bloch, no autoriza el optimismo pasivo de la fe automática en el progreso ni el pesimismo absoluto. La esperanza marxista funda el «optimismo militante» frente al proceso y desarrollo del mundo, mediante la utopía, en la parte más avanzada y abierta del ser de la materia en movimiento. Para ello debe articular el sujeto y objeto (pero sin poder justificar tal articulación a nivel teórico, dado que esto es imposible sobre base materialista y, por tanto, monista), implicados uno y otro en el proceso de la dialéctica de la materia.

En la óptica inmanentista y materialista, la inicial dicotomía entre conciencia anticipadora y categoría ontológica de la posibilidad, que funda la novedad futura no evolucionista, debe reducirse necesariamente a la una o a la otra. Con una premisa materialista, es claro que tal reducción se hace a favor

de la materia objetiva, que engloba la toma de posición subjetiva (más adelante veremos cómo esto presenta una dificultad teórica absolutamente insuperable, que echa por tierra todo el esfuerzo teórico, si no fenoménico, de Bloch). Esta potencia inmanente a la materia es ella misma materia y empuja toda la realidad hacia su futuro, hacia la plena autoafirmación, y al mismo tiempo es fuerza que impulsa al hombre lanzándolo hacia adelante. De ahí la íntima aspiración del hombre a la felicidad y a la plena autorrealización; pero este deseo, dadas las limitaciones y la realización incompleta del momento presente (y del pasado), constituye precisamente por no estar realizado, la razón más profunda, ontológica y no sólo económica y sociológica, de toda alienación.

El deseo no satisfecho de perfección impulsa al hombre a sublimar, en concepciones fantásticas y puramente imaginarias, cuanto de perfecto, total y completo hay en su deseo y en su carga interna, exteriorizándolo en sujetos y realidades extrañas. La idea de Dios, por ejemplo, sería el fruto de esta tentativa de anticipar por la imaginación la futura plena autorrealización del hombre y de la materia, por vía de alienación. Toda religión, y la religión cristiana en particular, es ilusión y fantasía; pero la exigencia que la determina sería, en cambio, manifestación y expresión (si bien alienada) de esa potencia de realización interna de la materia y, por tanto, de la esperanza humana consiguiente.

La religión cristiana, pues, en la estimación de Bloch, se presenta como manifestación y prueba del principio de potencia de la materia, de esperanza

derivada de este principio y, por lo mismo, en definitiva, de la visión materialista y marxista de la realidad.

3. EL INTENTO DE ABSORBER EL CRISTIANISMO EN EL ATEISMO

Pasemos al análisis de la obra *Ateísmo en el cristianismo*. Bloch constata, complacido, que el ateísmo ha realizado ya un buen trabajo identificando la fe en Dios con la sumisión a los amos: «un Yo-Padre ya no convence en ninguna parte, y los seres celestes no ejercen gran fascinación» (p. 25). «Cuando no hay tronos terrestres, el trono celeste queda privado de su base social» (p. 26). «El universo encuentra su significado, si tiene alguno, sólo en sí mismo, y no desde luego en las creaciones o en los proyectos de un supremo señor celeste» (p. 26). Pero esta operación, que vacía la vida de cosas sublimes, ha dado lugar, en el mundo burgués, a sustitutivos de baja ley: gente que ha perdido su cielo y no se decide a tender hacia lo que tiene delante, gente que no posee un mundo, y mucho menos un mundo nuevo (cf. p. 26).

El marxismo, según Bloch, habría superado todos los equívocos del mundo burgués que moderaba su lucha contra la Iglesia, habiendo descubierto la utilidad de una vinculación con ella; el ateísmo se ha hecho radical. Por desgracia, constata Bloch, en la vulgarización del marxismo se ha confundido con harta frecuencia la religión de los poderosos y de los esclavos sumisos con la predicación de los profetas y su mística apocalíptica, que aparece, por

ejemplo, en San Francisco o en Thomas Münzer. La auténtica perspectiva de la Biblia sería la antifaraónica; la verdadera pasión dominante del mundo bíblico es la que se rebela contra los señores y su Dios sacerdotal: aquí está la llamada a la rebelión (p. 29), con su anuncio de guerra a los palacios y paz a las cabañas, contra los ornamentos de los altares y el hambre amarga del pobre (cf. Am 5, 21); es ésta la *Biblia pauperum*, invocada en las guerras de los campesinos italianos, ingleses, alemanes y franceses; la Biblia que se contrapone a todas las falsificaciones que llenan sus páginas con las imágenes paganas de la religión entendida como «religación hacia atrás, como un encadenamiento represivo y regresivo» (p. 31). «Un movimiento ateo no trivial pudo leer y leerá la Biblia al igual que una paradójica herejía bíblica subterránea puede hacerlo con el movimiento ateo» (p. 30).

Es clara la tesis de Bloch: «lo mejor de la religión es el hecho de crear herejes... Por eso es válida la tesis extraordinariamente positiva, la palabra de orden de todo éxodo de la tierra de la esclavitud: *donde hay esperanza hay religión*; pero no la tesis inversa (donde hay religión hay esperanza), referida a las religiones dictadas desde el cielo y desde la autoridad» (p. 31). Contra esta tesis no tiene valor el nihilismo de una ilustración demasiado mediaticada que quita todo ardor, todo norte, todo significado a la vida humana sobre la tierra; y tampoco el reclamo a la trascendencia: «lo nuevo de la Biblia se identifica en la máxima herejía del propio hijo del hombre, que adopta la posición mesiánica dentro de lo que antes tenía el nombre de Dios» (p. 32); ningún positivista moderno que confunde a Tartufo

con San Francisco podría, como Cristo, convertirse en Dios. El rechazo acríptico de la religión se deja a la espalda un vacío que a la larga no puede quedar vacante, como había querido la Ilustración. «Es muy difícil explicar por qué una joven campesina de Lourdes, obtusa e histérica, declara haber visto a María. Pero es muy fácil también, e incluso grosero, subrayar que el hombre con el Sputnik no ha visto huella alguna de Dios. A este nivel, hasta el hombre piadoso convencional puede replicar que ya sabía que Dios es invisible» (p. 47).

«La Escritura —contra todo ateísmo mezquino— pone en conmoción las bases de este mundo de muerte; en forma mitológica, desde luego, pero llena de rebeldías que más tarde se harán explícitas o quedarán falsificadas, llena de siglas para revalorizar al hombre y humanizarlo contra el Faraón y contra la hipótesis de un Señor que las lamentaciones de Jeremías definen abiertamente como 'nuestro enemigo' y que hace augurar a Isaías 'un cielo nuevo y una tierra nueva, para no acordarnos más de lo anterior'. ¿No encontramos acaso, justamente al principio, calumniado en vano y tergiversado por intervención oficial, el episodio de la serpiente y el grito rebelde nunca sofocado *eritis sicut deus, scientes bonum et malum*, con el que se va construyendo la historia fuera del paraíso de los simples animales (el Edén)?; ¿y no es verdad que para el posterior Dios de la zarza ardiente no existe un presente, sino un futuro que nos salva de él, un 'yo seré el que seré' como dinamita para la supuesta representación de Dios?» (p. 32). «La onda final subversiva y escatológica es revolucionaria, con el *exodus* en marcha, con el reino utópico del *Novum*

de los orígenes, hasta la frase de Agustín *dies septimus nos ipsi erimus*: el día séptimo, que aún no ha llegado, seremos nosotros mismos en nuestra comunidad y en la naturaleza... la parte inmortal de Fausto se eleva sin la ayuda de los ángeles, mejor que con éstos. En el lenguaje de la Biblia esto se llama nuestro rostro revelado; en la filosofía, la consecución de la identidad» (p. 33).

Citando a Lucrecio: «el miedo ha creado a los dioses», Bloch examina brevemente la posición marxista frente a la religión entendida como opio de los pueblos: «El opio del pueblo siguió humeando siempre y al final toda la fe se impregnó de su aroma. Y ésta no habría sufrido tantos ataques si la propia Iglesia no se hubiera mostrado tan dispuesta a aliarse con las potencias dominantes. Cuando no compitió incluso con éstas para obtener el primer puesto en el poder, como ocurriera en la alta Edad Media. A la hora de mantener sometidos a los siervos de la gleba y, en un segundo tiempo, a los esclavos del salario, el adormecimiento del opio corrió en ayuda del opresor, sin oponerse jamás a él» (p. 93).

Los filósofos de la Ilustración sacaron la consecuencia de que la religión es invención de los sacerdotes, pero Marx indagó más a fondo y comprendió que tal afirmación presupone que todos los sacerdotes del pasado, comenzando por los druidas, poseyeron la cultura de Voltaire; entre Marx y los enciclopedistas están Hegel y Feuerbach, está la historia del deseo y las posteriores teorías de la escisión interna y la alienación religiosa, que no brotó del engaño, sino de una misteriosa ilusión. En la religión el hombre se escinde de sí mismo, afirmándose en un primer momento como individuo limitado; lue-

go, el «sí mismo» alienado se le enfrenta como algo ilimitado, divinizado como Dios.

Marx, finalmente, comprendió la extrema importancia de la función ideológica de la Iglesia en la sociedad de clases más avanzada, y reactivó el pasado ímpetu de la Ilustración contra el engaño, que ya no entiende como intencional y subjetivo, sino como engaño objetivo y socialmente inevitable. La religión quedó así referida a la sociedad de clases, y por religión se entendía la Iglesia, dejando fuera de consideración innumerables formas sociales de la fe totalmente antieclesiásticas, como las sectas. «Ahora bien, en todo este significativo radicalismo contra la Iglesia de los señores (con todo el opio del pueblo contenido en ella, al igual que en toda otra anterior religión institucionalizada), hay 'otro elemento' —precisamente en el pasaje del opio y en toda la crítica marxiana de la religión— al que el marxismo vulgar apenas ha prestado atención. En efecto, la frase tan verdadera sobre el opio del pueblo se encuentra en un contexto no menos verdadero y más profundo de lo que quieren y toleran los marxistas vulgares. Por eso han destacado, aislandola completamente del contexto, la frase del opio; pero la frase en la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* suena así: 'la religión es la realización fantástica de la esencia humana, pues la esencia humana no posee una verdadera realidad... la miseria religiosa es al mismo tiempo la expresión de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin alma, el espíritu de situaciones sin espíritu. Es el opio del pueblo...' (la cita continúa). Este es, pues, el contexto en que

se habla del 'suspiro' y la 'protesta' contra el deplorable estado presente, y su voz clara no menciona sólo el adormecimiento. Frente a toda vulgarización se ha podido constatar que la predicación en la guerra de los campesinos alemanes significaba algo más y diferente de un 'revestimiento religioso' (como pensó más tarde Kautsky) y que 'también' este tipo de discurso derivaba de la Biblia como una religión no reducible a la sola *re-ligio*, a la religación hacia atrás. Y esto, mientras sus ilustres intérpretes eclesiásticos se han distinguido, casi sin excepción, por sus intentos de sepultar la libertad» (p. 96).

4. DOGMATISMO ATEO

No es aún el momento de hacer la crítica de la idea básica del libro. Pero es preciso advertir que ya en este punto Bloch parece dar por buenas muchas afirmaciones ateas que no son evidentes. Quiere superar el ateísmo ilustrado en su miopía y simplismo, pero no duda de la validez de su aserto ateo. Y así no vacila en negar todo valor a dimensiones ineliminables de la vida humana, como la autoridad, la obediencia, etc., que si es cierto que se prestan a abusos, también lo es que es necesario volver a asumirlas siempre por lo que tienen de insustituibles. Por mucho que quiera superar la Ilustración, Bloch se sitúa en la perspectiva imanentista que sostiene dogmáticamente la autoafirmación del hombre, para buscar luego desesperadamente un fundamento sobre el que construir, como si Arquímedes hubiera pretendido levantar el mundo sin un punto de apoyo.

Bloch es consciente de que para revitalizar al hombre, vaciado de sentido por la pretensión atea de negar toda finalidad trascendente, se precisa un *Novum* que nos sale al encuentro desde el futuro. Mas para ser verdaderamente *Novum* debe trascender la realidad material en que nos movemos, debe poseer una originalidad, una alteridad real, no comensurable, una fuente diversa del ser actual; pero Bloch quiere la luz del sol y niega el sol del que la luz proviene, e incurre así en una insuperable *petitio principii*: la materia es la única causa de su tensión al futuro, y a la vez es este futuro el que la pone en tensión. Volvemos sobre esto. Entretanto debemos subrayar un aspecto común a todo ateísmo, sea vulgar o dialéctico, que Bloch asume sin ningún sentido crítico: la negación del Dios Padre, hasta la negación de toda paternidad incluso terrena, viene a ser negación del don, que está en el origen de todo y es el núcleo del amor. Sólo en el don adquiere la vida un significado, según la intención amorosa del donante. El hecho de que entre los hombres el don pueda llevar a abusos, a sumisiones, a falta de libertad, no puede engañar hasta el punto de justificar la suprema idolatría: el hombre que recusa todo don, todo reconocimiento, todo vínculo de amor, por una autoafirmación absoluta que luego resulta irrealizable, por ser el hombre criatura, *ab alio*, ligado de múltiples modos al don: en su nacimiento, en la amistad, en el trabajo, en la dignidad moral, en el amor, etc. Pero siempre cabe, a impulsos de la soberbia, teorizar sobre el ateísmo absoluto, y esto crea una cultura del engaño y la seducción, y produce malestar.

De hecho, siendo imposible prescindir del don y de los vínculos constitutivos de los valores últimos de la vida humana que tal don establece, todo ateísmo acaba siendo una idolatría: desplaza el absoluto de Dios al ídolo y viene a sustituir a la religión. Realmente lo contrario de la fe no es el ateísmo, sino la magia: el yo egoísta que se concentra en sí mismo; pero al ser en muchos aspectos dependiente busca capturar las fuerzas (más o menos ocultas) de las que cree depender para usarlas como poder personal, a través de instrumentos y artificios que no son sino la inversión dramática de lo que es competencia del sacerdote y del sacramento. Cabría sostener coherentemente una posición atea si fuese posible demostrar que el hombre puede prescindir del vínculo absoluto del que depende, para encontrar la libertad y la salvación frente a todos los otros condicionamientos. Todas las teorizaciones ateas no hacen otra cosa que desplazar el problema del absoluto.

Como hace notar Bloch, entre el ateísmo ilustrado y positivista —con su cerrazón— y el ateísmo de Marx están Hegel y Feuerbach; es en el descubrimiento (mejor se diría invención) de la dialéctica, donde el sujeto se aliena en una antítesis que lo niega. Dios no es tanto una invención de los sacerdotes, sino una autonegación del hombre en su apertura infinita. Dios es el hombre de la esclavitud sentida por el hombre. Para afirmar al hombre en toda su dignidad es preciso negar a Dios. Bloch reconoce que nos hallamos a un nivel nuevo de conciencia atea, aun cuando luego lamente que no se haya captado en el problema religioso el signo de la apertura del hombre a una identidad aún no

alcanzada, que aparece como tensión justamente porque se supone que el hombre se aliena en Dios.

Aparte de la crítica general a la filosofía inmanentista y dialéctica⁸, se puede hacer notar que, aun con diferentes supuestos, tal ateísmo, incluido el de Bloch, no logra evadirse del problema del absoluto, que es problema religioso y problema de trascendencia. Feuerbach no desplaza, como pensaba Marx, el polo del absoluto de Dios al hombre. El hombre es el hombre real, con nombre y apellidos. Al hacerse ateo no se ve que el hombre se vuelva más libre; no se ve que desaparezcan los abusos y las injusticias. Esto es tan evidente que ni Feuerbach ni Marx pretendieron en ningún momento argumentar en ese sentido; pensaron en un hombre «genérico» o, mejor, en el «género» hombre, como distinto y absoluto respecto al individuo. Dado que el hombre real es bastante más miserable que su «género», sólo el futuro podrá ver la identificación soñada. Queda intacto el problema del absoluto, que se transfiere a la humanidad futura, la cual trasciende cualitativamente al hombre real, pero, en definitiva, es impersonal e indeterminada⁹. La presunta demostración científica de la no existencia de Dios se invierte: se puede demostrar científicamente que no hay una demostración científica (lo cual no

quiere decir que la demostración de la existencia de Dios sea de tipo científico positivo). Hay problemas de sentido, de supervivencia, de libertad, de amor, o incluso la realidad universal de la fiesta, que puede vivirse de modo genuino sólo si se celebra un don divino. Estos problemas no se pueden reducir a objeto de ciencias particulares y ni siquiera pueden afrontarse con los métodos adoptados por estas ciencias: no es posible saber lo que es un elefante estudiándolo sólo con el microscopio. Tales problemas ofrecen una relevancia universal y objetiva, y merecen ser afrontados con un método adecuado: el de una filosofía de la religión que no recuse *a priori* lo trascendente, pues justamente lo trascendente es el objeto de esta filosofía. Cabe siempre, y desde diferentes ángulos, constatar en la realidad la existencia y la ineludibilidad de estos problemas detrás de superficiales apariencias que parecen negar la supervivencia del tema religioso. Quien niega todo esto no elimina el problema, sino que lo enmascara y lo desplaza en dimensión mágica, no pudiendo de hecho renunciar a esquemas, ritos, cultos de tipo claramente religioso.

Bloch «revaloriza» la religión, pero en un contexto totalmente ateo; y es justamente más allá de este contexto donde el problema religioso es inalienable: en la trascendencia y en el absoluto.

La visión cristiana del cosmos contempla la contingencia del mundo, su dependencia de un Dios creador, del ser absoluto. Esto no marca con rasgos negativos al mundo; la negatividad viene del pecado, que no es sustancial al mundo, aun siendo una realidad que está ahí. Las distintas ideologías ateas no logran demostrar la autosuficiencia del mundo, entre

⁸ C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno* (Ed. Studium, Brescia, 1969), pp. 13-85; 1004-1088.

⁹ Cf. C. Fabro, *Ludwig Feuerbach: L'essenza del cristianesimo* (Japadre Editore, Aquila, 1977), p. 36, donde, entre otras cosas, afirma: «Con razón se debe concluir que '... el concepto de género es el que más nos muestra los límites antihumanistas de la antropología feuerbachiana' (C. Ascheri). Por eso Feuerbach no ha descifrado el enigma de la filosofía que es la relación del hombre con la realidad.»

otras razones porque el mal está realmente presente, de modo inequívoco, y se hace necesaria la esperanza. Este mundo no autosuficiente busca su explicación inmanente en proyecciones que en realidad son trascendentes, aunque en forma espúrea e inauténtica: la futura sociedad de la utopía marxista es algo no actual y cualitativamente diferente, es un «paraíso». El hecho de que pretenda ser terrenal y no celeste no quita para que sea una solución «metafísica», un postulado de trascendencia: es siempre algo no real actualmente (mientras que el cielo cristiano está ya enraizado en el presente). Cuando se intenta renunciar a toda utopía (que es una instancia «religiosa», aunque de tipo mágico) se acaba en el nihilismo, sucumbiendo al mal que de hecho existe, hasta la fuga al absurdo de los últimos surrealistas. Hay quien sostiene, como Colletti, que tal caída en el nihilismo se debe a la visión cristiana del mundo, un mundo —considerado en sí mismo y prescindiendo de Dios— no sólo dependiente, sino inconsistente. Un mundo que deriva su significado de lo otro (el Infinito, la Idea, el *Logos* cristiano, Dios) se hace inconsistente en la medida que avanza la negación de este Otro. Dios muere, pero el mundo queda con sus connotaciones negativas de desvalor. Tampoco el marxismo, según Colletti, se ha librado de esta concepción de tipo negativo y debe recurrir a la utopía para pensar el mundo de modo humano. Pero es siempre metafísica o, mejor, «mitología»: «No se vislumbra —afirmaba en una entrevista— en ningún país del mundo la sociedad donde todas las 'necesidades' sean satisfechas y donde el trabajo sea sólo 'creativo' y quede

abolida la división del trabajo o, acaso, abolido el trabajo mismo, o donde reine el autogobierno de todos.»

Colletti postula una visión radicalmente «positiva»: habituarse a vivir sin consolaciones, ni siquiera esas consolaciones últimas, bastante sofisticadas, que ofrecen las filosofías de la «voluntad de poder» o de la «desesperación»; vivir de modo totalmente científico (pero ¿no es «mito» también esto?), superando la necesidad de justificar, de esperar, de desear. Todo esto, como visión radical, ilumina bien nuestro problema de fondo: nadie ha logrado hasta ahora sustituir la religión por una autosuficiencia real del hombre; tampoco quien renuncia a la autosuficiencia con tal de renunciar a Dios, cayendo en la desesperación, escapa al problema del significado. Un pensador como Colletti podrá a nivel teórico contemplar la «positividad» pura del mundo en sí, pero ¿habrá jamás un hombre, ni siquiera el propio Colletti, que se adapte y pueda realmente vivir sin problemas? ¿No será que un filósofo puede decir esto porque al decirlo obtiene una audiencia, obtiene consideración, satisface, so pena de caer en la desconfianza y en la neurosis, el orgullo que busca desesperadamente la propia autoafirmación?

El hecho de que también los ateos hayan caído siempre en una perspectiva utópica, mítica y, dígame lo que se quiera, en cierto sentido trascendente (el significante no puede estar totalmente presente ni es totalmente reducible al significado) puede hacer pensar que aún están condicionados por una visión «cristiana» del mundo (mundo caracterizado negativamente y, por tanto, en constante búsqueda

de una cierta positividad); pero el problema del mal existe (además de los problemas del amor, que los ateos se pueden permitir dejar de lado). La visión católica del mundo hace comprender que el mundo creado es positivo, que el mal está en el uso de la voluntad y que, en todo caso, el mal no es definitivo: es siempre posible un bien mayor a través de un incremento de amor.

Al margen de la concepción católica, el mal se hace necesariamente sustancial al mundo (Lutero, Hegel, Marx y todas las filosofías modernas); la cultura pone la contradicción en el interior del hombre, de la sociedad, de la materia misma, con fugas trascendentalistas hacia una esperanza utópica, mítica, inauténtica. No existe, de una parte, el mundo «positivo» de Colletti, y, de otra, el mundo «negativo» que se rige por la religión y el mito (viejos y nuevos, espiritualistas y materialistas); sino que existen, sobre la base incontrovertible de la contingencia del mundo, sujeta al mal, el justo planteamiento del problema del significado, de los fines, del amor (la concepción religiosa y, en particular, cristiana), y diversas soluciones siempre «religiosas» pero inauténticas, siempre mágicas, que pueden ser innumerables, como infinitos son los ídolos: todo bien creado, material o espiritual, puede convertirse en el absoluto sobre el que se apoya la autoafirmación del individuo o de una masa.

Bloch cita a Lucrecio: «el miedo ha creado a los dioses»; es exacto si por dioses se entiende ídolos; su esperanza es un ídolo. En realidad, la religión no es obra del miedo, entre otras razones porque la religión (al contrario de la magia) no viene a re-

solver primariamente el problema del mal, sino el del amor. La referencia que hace Bloch a las sectas permitirá más adelante comprender mejor la dimensión mágica de sus valores «religiosos», pues la secta es la versión «gnóstica» de la comunidad cristiana.

II

EL CRISTIANISMO EN LA VISION DE BLOCH

1. EN EL ORIGEN DEL DIALOGO ENTRE CRISTIANOS Y MARXISTAS

La finalidad de la obra de Bloch es reconducir la religión cristiana al ámbito del marxismo esotérico (que se prestaría a ello mejor que el marxismo común), y, más directamente, hallar un punto de contacto con los cristianos. Esto tiene lugar a través de una amplia labor de interpretación de la Biblia. Para Bloch ésta, rectamente entendida, hablaría del verdadero sentido de la religión cristiana; en una primera aproximación podemos resumir así la idea de fondo del libro: en la Biblia hay un «hilo rojo», una lectura herética, que encarna la protesta del débil contra los poderosos y contiene la imagen del *homo absconditus*, del hombre nuevo, hacia el que la verdadera humanidad tiende como su cumplimiento, en la utopía; el futuro se convierte en la sustancia del hombre, dentro de una «trascenden-

cia sin trascendencia»; la Biblia no habla ya de Dios, sino del hombre; donde aparece Dios en su trono excelso, donde aparece el más allá, hay una clara mistificación introducida por los sacerdotes al servicio de los poderosos, para someter a los débiles, adormeciéndolos con el opio de una religión estática. La conclusión (se podría decir: *boutade*) será que «sólo un ateo puede ser un buen cristiano», pero «sólo un cristiano puede ser un buen ateo» (p. 32).

He ahí, según Bloch, un camino luminoso hacia el encuentro de los cristianos con los marxistas. Justo al final de su libro el autor hace ver cómo el fruto de su esfuerzo es la posibilidad de esta síntesis. Bloch se dirige a los marxistas y a los cristianos.

Respecto al marxismo su preocupación es que no se tome por punto de referencia lo que llama la corriente fría del marxismo: la denuncia de la alienación económica inherente al sistema de clases muestra que tal denuncia, iniciada en Marx, no hubiera existido sin la previa crítica de la religión efectuada por Hegel, Feuerbach y el propio Marx. ¿Por qué hay posibilidad de denuncia? ¿En nombre de qué? Estas preguntas provienen de la corriente cálida del marxismo originario y, por tanto, del texto fundamental del «reino de la libertad» que se manifiesta primariamente en la perspectiva de Cristo (p. 328). «La corriente fría de este pensamiento advierte... sobre la revolución real y no ya abstractamente utópica: 'la clase de los trabajadores no tiene ningún ideal que realizar, sino que debe liberar las tendencias que están ya presentes en la sociedad'. De este modo, Engels dio más tarde, y con toda

razón, a una de sus obras el gélido título *El progreso del socialismo desde la utopía a la ciencia*. Pero existe también una corriente cálida, y las consecuencias de su olvido pueden observarse en el excesivo desplazamiento desde la utopía a la ciencia; también la corriente cálida tiene necesidad de su ciencia, pero no como ausencia de utopía, sino como utopía, por fin, concreta... En la utopía concreta está presente y se deja sentir la acción salvadora de ese 'exceso' de nuestra cultura, en especial mediante sus alegorías artísticas y los símbolos de carácter religioso; tal exceso no se agota con la desaparición de la ideología... Marx dijo: 'Ser radicales significa tomar las cosas en su raíz. Pero la raíz de todas las cosas es el hombre.' La primera carta de Juan (1 Jn. 3, 2) dice, tomando la raíz hombre no como causa de algo, sino como determinación hacia algo: 'Todavía no se ve lo que vamos a ser, pero sabemos que cuando El se manifieste y lo veamos como es, seremos como El. Todo el que tiene puesta en El esta esperanza se purifica, para ser puro como El lo es.' El hombre deberá asemejarse en su identidad futura a un 'El' que hace referencia al denominado Padre del cielo, pero también, en virtud de su igualdad de esencia, al hijo del hombre como nuestra verdadera radicalización e identificación, que sólo al final de la historia puede aparecer» (p. 328). Bloch une estos dos textos, de Marx y de Juan, para postular un nuevo diálogo entre marxistas y cristianos. «En un pasaje de los *Manuscritos económico-filosóficos*, de Marx (1844)..., las manos se elevan hacia el azul del cielo y se habla incluso de la 'resurrección de la naturaleza'...; el pasaje contiene la conocida fórmula: 'naturali-

zación del hombre, humanización de la naturaleza'. Una consigna que mira al objetivo final, cosa rara precisamente en Marx. No hay duda de que por aquí pasa la corriente cálida, que invierte totalmente la alienación» (p. 329).

El marxismo, en la reducción que ofrece actualmente, tiene urgente necesidad, según Bloch, de subrayar frases de este género; el cristianismo, por su parte, encontraría así su única posibilidad de desprenderse del mito de la trascendencia sin renegar de sí mismo. Naturalización del hombre significa su corporeización, asumir su mundanidad, encontrarse a sí mismo, para una vida sin alienaciones, para el dominio de nuestro *hic et nunc* en su esencia, para la humanización de la naturaleza; significaría la apertura del cosmos, inédito aun a sí mismo, hacia la patria, la antigua visión mitológica de la nueva tierra y los nuevos cielos, que resuena a través de la pintura y la poesía de la naturaleza, en toda belleza y en todas las cualidades naturales, e irrumpe saltando hasta el hombre desde el viejo reino de la necesidad» (p. 330).

A partir de esta convergencia, el marxismo puede tomar en serio al cristianismo, sin detenerse en la mera crítica de las teocracias del cristianismo eclesiástico: «Si el cristiano piensa aún en la emancipación de los oprimidos y los explotados, si para el marxista la profundidad del reino de la libertad permanece y se identifica realmente en el contenido sustancializante de la conciencia revolucionaria, entonces la alianza entre revolución y cristianismo en las guerras de los campesinos no será la última, y esta vez tendrá éxito» (p. 331).

2. DOS IGLESIAS

Este impulso místico que quiere transferir la carga propia de los profetas de Israel y de los santos cristianos a las cenizas apagadas de la revolución, y que permitiría a ciertos cristianos, decepcionados por la poca «eficacia» del cristianismo para resolver los problemas humanos, volver a encontrar un significado para su fe, justo en el ámbito de una lucha real, social, que parecía presentarse como negadora de toda religiosidad y de toda la tradición cristiana, ha tenido muchos secuaces y ha contribuido notablemente a difundir la idea de que existen dos iglesias, dos cristianismos: el oficial e institucional, al servicio de las jerarquías terrenas, y el verdadero, progresista, que vuelve a descubrir el evangelio genuino, donde sólo hay sitio para los pobres.

La idea de distinguir dos iglesias se remonta ya a Lenin; pero ha hallado toda su fuerza estratégica con la propuesta gramsciana de la conquista del poder¹⁰: conquista cultural antes que política. Para obtener un «consenso» ideológico por parte de amplios estratos de la población, en gran parte cristiana, no se puede ir directamente contra todo contenido del cristianismo. Es más oportuno convencer a los cristianos de que existen dos modos de vivir su fe, para que puedan optar por el «verdadero» cristianismo contra una iglesia que sostiene a los poderosos y no está dispuesta nunca a comprometerse por los pobres en contra de los ricos.

¹⁰ Cf. A. Del Noce, *Il principio menzogna e la cancellazione della memoria storica*, en «Studi cattolici», núm. 196, junio 1976.

El procedimiento práctico es simple en extremo y muy eficaz. Basta partir de un «hecho concreto»; cuando se discute de un tema teórico o aparentemente tal (la libertad, el amor, etc.) basta que alguien se levante y diga: mientras discutimos sobre estos temas hay capitalistas que llevan sus capitales al extranjero y dejan sin trabajo a los obreros; ¿qué hacéis vosotros para impedirlo? Si no hacéis nada, os alineáis con los capitalistas, que no quieren otra cosa sino una mayoría silenciosa y absentista para poder mantener su poder. Si no estás a la izquierda, estás a la derecha: *tertium non datur*. Un joven se deja convencer fácilmente ante el «hecho concreto». Si luego toma parte en algún tipo de manifestación podrá constatar que la Iglesia oficial, con el papa y los obispos, no se encuentra en la plaza para manifestarse; luego la Iglesia oficial está alineada con los poderosos: *tertium non datur*. Para manifestarse no es preciso tener una fe marxista: basta percatarse de que existen injusticias. Pero de hecho toda manifestación choca tarde o temprano con la fuerza del poder constituido y se acaba por creer que sólo una revolución total puede realizar la justicia. Y en esta lucha hay sitio para todos los cristianos que no quieren compromisos con los poderosos. He ahí las dos iglesias.

Es tan convincente el argumento inicial basado en el «hecho concreto» que muchísimos jóvenes se alinean, seguros de estar por la parte justa. En realidad, con este fácil «esquema dialéctico» se hace violencia a las cosas, incluso se inicia esa violencia que se extenderá a los campos de concentración, los manicomios para los disidentes, los millones de delitos de estado, o a esa otra violencia más refinada

pero inhumana de dar trabajo y honor sólo a los alineados a la izquierda (lo cual acontece regularmente en todos los estados socialistas). Aquel «hecho real» sí es real, pero con un género de realidad más débil que muchos otros valores y hechos humanos que implican a esas personas concretas que están hablando. Un hecho es tanto más real cuanto más implica la vida del interesado. Si un escolar se propusiera mejorar la situación de estudio y convivencia de su clase, descubriría que es imposible dividir el mundo a la manera maniquea; también el que no piensa como él tiene razones válidas, o la idea clara que le hacía pensar que se encontraba alineado en favor del justo, en la práctica se muestra relativa, insuficiente. Un discurso bien hecho sobre la amistad, en la escuela, es más «real» para las personas que escuchan que no el problema de los capitalistas citado más arriba; si esos muchachos mejoran, después del discurso, sus relaciones de amistad, también su propia realidad y la realidad en torno vendrá a mejorar, será más humana. ¡Qué fácil es, frente a un «problema real», decir que la oración no sirve para nada!; y, sin embargo, sólo la oración puede liberar al hombre desde dentro y hacer auténticas todas sus obras «reales». Por lo demás, para todos los ambiciosos del poder cuenta tan poco la realidad de los hechos que si no hay un problema «fuerte» en el propio país van a buscarlo lejos, en Vietnam o en Chile, con tal de poder desplegar el «esquema dialéctico» (tan fácil que actualmente se enseña hasta en los asilos); detrás de la presunta realidad no hay otra cosa que una lucha por el poder, el intento de alinear fuerzas cada vez mayores en forma partidista.

Es triste constatar el escaso número de cristianos capaces de desmontar este «esquema dialéctico»; muchos jóvenes y no tan jóvenes se dejan seducir; otros, en cambio, se oponen de modo instintivo, contribuyendo a confirmar a los primeros en la justicia de su alineación. De la alineación a la izquierda, de la opción de clase o de la lucha de clases es fácil pasar a la lectura «política» del evangelio, que aun tratando, en ciertos casos, de salvar algo de la trascendencia divina, acepta, sin embargo, el planteamiento de fondo que Bloch sostiene en esta obra.

Esta táctica de distinguir dos iglesias es perniciosa por demás y sumamente engañosa; hace posible a tantos cristianos renegar fundamentalmente de la propia fe cristiana, creyendo, en cambio, ser los únicos verdaderos cristianos. Esto se comprenderá con mayor facilidad una vez analizada la falacia gnóstica en la cultura cristiana; pero podemos reflexionar ya desde ahora sobre el hecho de que no pueden existir dos iglesias, como pretenden los marxistas (¿para eliminar definitivamente la oficial?), ni puede existir una iglesia donde se contraponen «dialécticamente» una parte institucional y conservadora y una parte carismática y progresista.

Los cristianos que hacen una opción de clase no es que sigan a los marxistas hasta reconocer dos iglesias, sino que introducen la dialéctica hegeliana y marxista en el interior de la Iglesia, sin percatarse de que se convierten en instrumentos de un plan diabólico. Saben que si abandonan la Iglesia oficial no podrán arrastrar a todos los cristianos a sus propias posiciones; quedarían escindidos y frustrarían su deseo de mantener la fe cristiana. Pero en

realidad crean una división sustancial en el seno de la Iglesia. El hecho de que no quieran prescindir de la parte «negativa» de la iglesia jerárquica no les impide destruir radicalmente la posibilidad de la caridad y la unidad. Cayendo en el «esquema dialéctico», aparentemente tan válido, introducen en la Iglesia una filosofía y una visión del mundo que contradice totalmente al cristianismo; introducen la división maniquea que vuelve a encontrarse en Lutero y, sobre todo, en Marx: el mal queda sustanciado en una parte de lo real, que no es simplemente negada, sino asumida en una ley dialéctica donde también el mal tendría su función positiva: al negar el mal, al denunciarlo, al luchar contra él, hago el bien. De ello deriva una cultura profundamente falсеada, de tipo negativo, que lleva continuamente a contemplar el mal hasta el punto de que si no se halla cerca se va a buscarlo lejos (la televisión, por lo demás, lo puede hacer ver en todas las partes del mundo). El cristianismo es muy diferente; sabe que existe el mal y lucha con ahínco para eliminarlo; pero sabe que el mal se elimina mediante el bien y puede ser transformado en bien con el don del amor. La cultura cristiana es una cultura del bien, que lleva a contemplar el bien dondequiera se encuentre, sin escandalizarse por el mal, que plantea responsabilidades personales, ante todo, para quien lo ve, lo que es muy distinto de descargarlo a la manera maniquea sobre otros, como hacen las ideologías dialécticas.

No existen dos iglesias y ni siquiera una división dialéctica en el seno de la Iglesia. Existe una única Iglesia de Cristo que se articula de muchos modos,

todos igualmente válidos, todos necesarios, todos orientados a una unidad que es la del amor de Cristo.

3. VERDADERAS Y FALSAS DESMITIZACIONES DEL LENGUAJE BIBLICO

El esfuerzo de Bloch dentro del marxismo es el de revalorizar en parte la Biblia. Para ello inicia su labor con una fuerte crítica a la desmitización radical del texto bíblico. Acepta, naturalmente, la calificación de fábula insidiosa para todos aquellos «mitos» que corresponden a la Biblia de los poderosos; acepta también, dado su ateísmo, que el mito es sólo un puro simbolismo; pero intenta rescatar el lenguaje mítico como expresión de instancias profundamente humanas.

Bloch subraya el hecho de que la Biblia no aburre nunca y es el libro más leído del mundo, ha conservado los interrogantes fundamentales del hombre sobre el hombre y lo ha hecho con un lenguaje del pueblo, que se sirve de imágenes prestadas, pero sin agotarse nunca en ellas. Hay una diferencia sustancial entre las imágenes de la Biblia y las fábulas que contamos a los niños; pero también hay una diferencia sustancial entre la Biblia y los otros libros religiosos que difícilmente pueden desprenderse de la cultura en que han nacido. La Biblia ha podido hallar en todas partes una patria porque se encuentra siempre en casa propia; «y esto no tanto por las palabras de amor cuanto, bastante más eficazmente, por los flechazos contra todos los Ajab y Nemrod y por el éxodo de la esclavitud de Egipto.

Let my people go, grito a todos los oprimidos, 'sin discriminación ni diferencia de pueblos y de fe', como volvió a decir Thomas Münzer» (p. 52). Naturalmente, el autor se apresura a precisar que este lenguaje se contrapone dialécticamente, en la misma Biblia, al hecho de que también la iglesia de los señores y también Lutero, el enemigo de los campesinos, se fundaba en la Biblia: «La Biblia juega también la carta de los poderosos que jamás favorecieron de corazón al pueblo y a sus *spiritual* que apostaron, al contrario, *by Jove* (con una imagen de Yavé similar muchas veces a Júpiter y al Dios-César)» (p. 52). La Biblia, por tanto, pasa por todos los pueblos, pero no por todas las clases sociales (p. 60).

La esperanza no habla de cosas ya conocidas o ya poseídas; no puede contentarse con un lenguaje científico; expresa sentimientos y potencialidades ocultas que sólo la poesía, la fábula o la maledicencia del oprimido que se rebela pueden de algún modo manifestar. No se puede traducir el lenguaje utópico de la esperanza en una lógica de las cosas ya conocidas. Por esto Bloch, después de haber criticado la cerrazón de un ateísmo positivista, critica la indiscriminada desmitización de la Biblia llevada a cabo por la crítica llamada liberal, deteniéndose de modo particular en Bultmann. Distingue entre fábula y saga; las primeras suelen hacer vibrar el alma e impulsan a volar; las segundas sirven para aureolar la opresión, fomentando el miedo que hace someterse al poder de los señores. Los mitos pueden pertenecer a la fábula o a la saga. «Todo prometeísmo que encontramos en la Biblia representa un momento fabulador *sui generis* dentro del mito»

(p. 73). Es preciso adoptar siempre una actitud crítica frente a esa radical desconfianza antimítica que se hace pasar por absolutamente científica, y esto empezando por los mitos astrales, donde se manifiestan antiguas visiones de la naturaleza capaces de sensibilizarnos hacia la cualidad: «Esta visión cualitativa está presente en esos sentimientos —que en el fisicalismo han perdido el objeto y la raigambre— de belleza, de sublimidad de la naturaleza, está presente en sus imágenes y en sus expresiones intuitivas y poéticas, lo cual, aun cuando esté pasado de moda, no deja de plantear un problema frente a una física que se ha hecho totalmente extraña a la cualidad» (p. 74).

En esta perspectiva resulta lógica su crítica a la desmitologización de Bultmann y al trascendentalismo «mítico» de Barth. Contra el primero escribe: «El discurso de Bultmann sigue siendo, después de tanto tiempo, discriminante, desde que en 1914 vinculó la desmitologización (es decir, la conciencia científica moderna) con el existencialismo de tipo heideggeriano (es decir, con la moderna situación radical del ser-siempre-mío). Lo único que le queda al cristiano residual de este talante es la tabla de salvación de eso siempre-mío y su interpelación bíblica puramente individualista (sin el se social, sin ente mundano). El alma no necesita preocuparse de lo 'mundano', ni a nivel operativo ni a nivel conceptual: la Escritura habla a partir de la existencia, fuera de ese plano no dice nada y, sobre todo, no habla sobre 'algo concreto'. Y cuando ocurre esto último inevitablemente será sólo precientífico y mítico y, por tanto, según Bultmann, científicamente un absurdo y cristianamente una bajeza mundana

y no, por supuesto, una autocomprensión» (p. 76). Esta posición encierra al hombre en su instante presente, en el sentido kierkegaardiano de instante y eternidad; elimina toda tensión histórica; pero vuelve a caer en el mito, según Bloch, en el momento de fundar la salvación del yo en la obediencia, en el juicio divino, en el perdón soberano de Cristo.

De Barth, Bloch analiza la frase radical: «Dios pronuncia su eterno 'no' frente al mundo»; mejor sería que el «no» fuera pronunciado por el rebelde contra todo déspota, contra el mundo como es. Barth resulta ser así el más radical trascendentalista que somete el hombre a Dios. Bloch, sin embargo, tiene su propio canon de lectura y ve que el radicalismo de Barth podría fácilmente invertirse en el radicalismo de un principio antropológico basado en la esperanza. Su concepto de *Deus absconditus* podría convertirse en la cifra del *homo absconditus*: «Dios aparece así como el ideal hipostasiado de la esencia humana aún no actuada en su realidad; aparece como entequeia utópica del alma, exactamente como se imaginaba que el paraíso era entequeia utópica del mundo divino» (*Prinzip Hoffnung*, 1959, p. 1523) (p. 85).

Siempre en relación a la hermenéutica bíblica, Bloch examina con particular interés las tesis escatológicas de Weiss y Schweitzer; para éstos, el hecho de que Jesús no fuese restaurador de un orden estático, sino que creyera en el inminente fin del mundo —que luego no tiene lugar— demuestra lo infundado de sus pretensiones divinas y mesiánicas. Para Bloch las cosas son diferentes: «Esta hostilidad total y absoluta respecto al mito elimina de lo mesiánico no sólo todo Mesías de carne y hueso (el anti-

Yavé de Job), sino también toda visión del futuro total generada por el apocalipsis... En esta conclusión puede también constatarse hasta qué punto es importante que justamente la persona del rebelde, con el mito de la promesa apocalíptica, pertenezca implícitamente a la exégesis bíblica. Se constata cómo en realidad *la luminosa claridad de estos mitos* hace descubrir el elemento mesiánico que se da también veladamente fuera de la Biblia, en otros mitos donde se encierra la 'luz de su furor', y que sólo tiene necesidad, para resplandecer, de las palabras 'he aquí que lo hago todo nuevo', pronunciadas únicamente en la Biblia» (p. 91).

4. EL PRINCIPIO HERMENÉUTICO DE BLOCH

Se puede afirmar que Bloch «sabe» *a priori* lo que debe encontrar en la Biblia y lo que debe excluir antes de leer el texto. «Una crítica del texto no puede en modo alguno ser neutral como la crítica homérica, más bien se ingeniará para dar una finalidad a la filología: *nemo audit verbum nisi spiritu libertatis intus docente*» (pp. 107-108). Esta confesión aclara todas las distorsiones, omisiones y reducciones que Bloch lleva a cabo deliberadamente en el minucioso análisis que hace de la Biblia. Así puede declarar *a priori* que todo texto que somete el hombre a Dios es interpolado. «Lo que pertenecía a la tradición oral logró mantener, por lo general, su autenticidad. La idea de que los textos orales debían conservarse en su literalidad estaba arraigada en los oyentes, convirtiéndose en hábito mental. Pero cuando se comienza a repetir (en nuestro caso

a transcribir) y posteriormente a reelaborar los escritos, todo cambia. Aparece el texto corrompido» (p. 103).

La época principal de la gran falsificación de los textos populares originales se remontaría a los tiempos de Nehemías y «sobre todo de Esdras, el 'comisario eclesiástico de Jerusalén' vuelto del exilio persa en torno al año 450 a. C. Las fuentes pre-canónicas de la cautividad babilónica del pueblo hebreo se conservaban aún cuidadosamente, hasta que el letrado Esdras quiso aislar de la manera más puramente teocrática el viejo 'libro de la ley', nacido en tiempos de Moisés; Esdras llegó a Jerusalén llevando consigo el texto ya elaborado... A partir de entonces las murmuraciones de los hijos de Israel desaparecieron de modo definitivo de los textos oficiales; en su lugar se agregó una abundante dosis de culto y de expiación, la más servil insistencia en la trascendencia divina» (pp. 105-106).

Algo similar acontece con el Nuevo Testamento, que Bloch no considera una narración fiel de la vida de Jesús, sino adaptación posterior de la comunidad sobre la base de la teología de Pablo, quien inventa la teología de la cruz (p. 106). «El autor del evangelio de Marcos pudo servirse de una antología de dichos de Jesús perdidos para nosotros, pero se adivina claramente en los cuatro evangelios que fueron en gran parte mitigados y adaptados a la misión y a la vida de la comunidad que se estaba formando» (p. 106).

La prueba que «demuestra» sus afirmaciones sería la presencia de dos lenguajes que considera anti-téticos; esto mostraría la existencia oculta, subterránea del verdadero mensaje, que aflora pese a la

adaptación introducida. Así, por ejemplo, las palabras de Jesús «fuego he venido a encender en la tierra y ¡qué más quiero sino que arda!» son claramente revolucionarias y no pueden relacionarse en modo alguno con el «bautismo en la muerte de Cristo» que habría inventado Pablo; de este modo aparecen ante el lector avisado las dos Biblias contrapuestas entre sí. «Es la observación crítica de las fracturas lo que principalmente hace reconocible, a partir de esos *elementos de rebeldía* recubiertos o insuprimibles (como en el libro del Exodo), el instrumento para llegar al eje no teocrático de la Biblia. Es claro, pues, que existe una Biblia subterránea en contra y más de todas las ilustraciones heterónomas y los parámetros del teócrata. Y existe el *homo absconditus*, desde el *eritis sicut deus* hasta el hijo del hombre y su trono celeste, trascendente en cuanto reino escatológico: esto fue obra de la verdadera *Biblia pauperum*... La Biblia tiene un futuro sólo en tanto que con él es posible el trascender sin transcendencia. Renunciando a ese ser superior traspuesto allá arriba en el cielo de Zeus, asumimos, en cambio, la faz de nuestro verdadero instante (*nunc stans*), la 'faz desvelada' *potentialiter* de lo que aún es futuro. Por eso la *visio haeretica* que apela a la Biblia existe también, y sobre todo, en ésta» (pp. 113-114).

Considerada desde el punto de vista metodológico, la propuesta de Bloch se realiza en una operación de hermenéutica bíblica: se presenta como clave de lectura del texto sagrado. Pero esta clave es apriorista, está dictada por una previa visión del mundo que se aplica al texto según la ya inveterada tradi-

ción de la crítica racionalista, propia de la corriente liberal del protestantismo. Entre otros elementos, el autor utiliza de esta crítica liberal todo lo que sirve a sus fines, para luego adoptar una posición propia, siempre que en las escuelas precedentes descubre una clave de lectura apriorista diferente de la suya, que es asimismo, y declaradamente, apriorista. Las imágenes que le resultan útiles (como la serpiente) son interpretadas en sentido simbólico; las otras, en cambio, estarían al servicio de la religión teocrática (como todas las manifestaciones e intervenciones de Dios) y puede, por tanto, proponer su eliminación como evidente forma de idolatría, común a los mitos astrales y religiones afines; así, el Dios bíblico de la creación no es sino el demiurgo egipcio Ptah, mientras Yavé se convierte en el volcán Sinaí, adorado por los Kenitas.

Pero lo peculiar de la hermenéutica racionalista es el hecho de introducir un *a priori* interpretativo como clave de lectura; así, según el planteamiento filosófico del exegeta, la Biblia será mito, engaño, mistificación, milenarismo quiliasta, religión natural, ética o subversión; de ahí las numerosas escuelas. Bloch abre un camino nuevo: sobre el presupuesto marxiano de la religión como instrumento al servicio de los poderosos, y de la opresión para someter a los débiles y estabilizar los privilegios, introduce la lectura subversiva en busca de la *Biblia pauperum*. La famosa teoría de la religión como opio del pueblo, como mistificación, se toma acriticamente como criterio de lectura de toda la Biblia. Bloch sabe *a priori* que cuando en la Biblia se habla de Dios, de obediencia, de sacrificios, etc., no puede

ser sino en favor de los poderosos y de los opresores, mientras la verdadera Biblia, la nacida del alma genuina del pueblo hebreo, es la de la protesta. Para justificar semejante lectura, Bloch tiene que recurrir a una presunta y larga serie de interpolaciones y eliminaciones, sin preocuparse de aportar la más mínima prueba.

El intento de hacer pasar la salvación ofrecida por Cristo como un mensaje puramente moral en el orden social o como escatologismo político revolucionario ha sido desechado desde hace tiempo. Kautsky, Pöhlmann, Ragar y otros por parte socialista habían ensayado ya esta aproximación. Una crítica exegética en profundidad contra estas posiciones puede encontrarse, dentro del campo protestante (para citar la obra más reciente), en el libro de O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, donde se demuestra que el proyecto revolucionario de la secta zelota es totalmente ajeno a Cristo y se indica el carácter parcial de toda interpretación «social» del cristianismo.

Si las palabras de la Sagrada Escritura poseen algún valor, entonces es preciso darles un mínimo de crédito y tratar de entenderlas en lo que quieren significar; cada cual puede leerlas según su propio esquema interpretativo, pero entonces la palabra de la Biblia se convierte simplemente en ejemplo de una idea subjetiva brotada de la mente de un hombre. Si queremos referirnos de algún modo a una verdad objetiva, entonces la Biblia adquiere todo su valor absolutamente insustituible según un criterio de lectura que es interno a la Biblia misma, según el fin que ésta persigue: conocer los designios de Dios,

que crea y redime al hombre interviniendo en su historia.

Es Jesús mismo quien nos ofrece la única clave hermenéutica que nos abre la puerta del verdadero significado de toda la Sagrada Escritura; acompañando a los dos discípulos de Emaús «les dijo: ¡Qué torpes sois y qué lentos para creer lo que anunciaron los Profetas! ¿No tenía el Mesías que padecer todo eso para entrar en su gloria? Y comenzando por Moisés y siguiendo por los Profetas, les explicó lo que se refería a él en toda la Escritura» (Lc. 24, 25-26). Toda la Escritura es profecía del misterio pascual, del misterio «escondido en los siglos», como se expresa Pablo, que los apóstoles sólo comprenden en el día de Pentecostés, cuando se les revela la novedad absoluta instaurada en esta tierra desde la Resurrección de Jesús. Sólo entonces se comprende el amor de Dios hacia nosotros, el amor de Jesús, único inocente, que se da en la cruz, maldecido por su pueblo «en nombre de Dios», y que resucita no para recuperar su gloria humana (no aparece en público por las plazas para hacer ver que había dicho la verdad y que Dios estaba con él, en lugar de haberlo abandonado y maldecido en la cruz infamante como confirmación de su impostura y su blasfemia), sino para una humanidad nueva, para un amor nuevo regalado a los hombres, que los conduce del mal al bien, del pecado a la santidad, de la muerte a la vida. Es ésta la esperanza cristiana predicada en todo el mundo; es ésta la verdadera presencia de un *Novum* escatológico, eterno, que vivifica la historia de los hombres: trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural en el mundo. Si no

se tiene presente esta novedad cristiana no se puede comprender cómo el hombre ateo de hoy renuncia a Dios, pero no al mesianismo, hasta reemplazar al don del Espíritu, único don mesiánico que libera al hombre en sus males, para hacerse él mismo salvador de los otros hombres. Cuando se penetra en la novedad absoluta del plan divino revelado, cada palabra de la Biblia descubre su significado y se armoniza maravillosamente con todas las demás. Se unifican las imágenes, tan diversas, del mesías anunciado por los profetas; se comprende cómo la nueva alianza mantiene toda la sumisión del hombre a Dios, al tiempo que lo libera de todo mal y lo diviniza, revelando también el sentido de la obediencia impuesta por Dios en el paraíso terrenal: una obediencia en la historia, a fin de merecer en la libertad y el amor ese fruto del árbol de la vida, ese llegar a ser como Dios, que siendo un anhelo del corazón humano puede dar ocasión a la serpiente para seducir y engañar a nuestros progenitores.

Hay, pues, otro modo de leer la Biblia: comenzando del último acto de la revelación para iluminar todo lo que lo ha hecho posible.

5. LIBERACION FRENTE A LA TEOCRACIA

La parte central del libro de Bloch está dedicada a un extenso examen del Antiguo y Nuevo Testamento, donde se toman en consideración exclusivamente los episodios y pasajes que responden a la *visio haeretica*. Para el Antiguo Testamento, Bloch se detiene en el episodio de la serpiente, en Caín,

en la lucha de Jacob con el ángel, en la torre de Babel, en el éxodo, en algunos pasajes proféticos y, especialmente, en Job.

La serpiente «prometió a Adán que llegaría a asemejarse a Dios, y luego Yavé al verlo le habla así: 'Adán es ya como uno de nosotros, versado en el bien y el mal.' Ante todo, ¿qué tipo de pecado es querer hacerse como Dios y saber distinguir el bien del mal? (...). Conocer el bien y el mal, ¿no es acaso nacer como hombre, fuera del mero jardín de los animales de los que Adán y Eva aún formaban parte? ¡Y qué desproporción entre la pena de Yavé (el abandono, el hachazo de la muerte) y una culpa que no es tal para el hombre concebido por el yavista como 'imagen de Dios'! A menos que esta culpa le viniera de perlas al texto (como más tarde a todos los lavaderos de la ropa blanca del Altísimo) para sacar a relucir el primer chivo expiatorio. Pero queda mal disimulado el fulgor de libertad en este pasaje, el más extraordinario de esta Biblia que hemos denominado subterránea» (p. 118). «Es la presencia de la serpiente y no la servil y vana inocencia de los esclavos lo que caracteriza siempre en la Biblia subterránea el movimiento del subsuelo que lleva la luz en su propio seno» (p. 119).

Tal vez entre todos los episodios del Antiguo Testamento que aduce el que podría favorecer más la tesis de Bloch es el del conocimiento del bien y del mal: «¿Qué tipo de pecado es querer hacerse como Dios y saber distinguir el bien del mal?» Y el hombre, en efecto, fue dotado de inteligencia, sobre todo, para distinguir el bien del mal, lo verdadero de lo falso. Pero desconcierta la superficialidad que puede

alcanzar una persona inteligente cuando se cierra de forma apriorista a algunos aspectos de la realidad. Lo que interesa es dar una explicación de toda una tradición como es la de la Biblia; y no es difícil comprender que la libertad se exalta en los vínculos de amor. Pero, como veremos, la cultura herética no tiene otra solución que exaltar un aspecto de la realidad frente a otro, y aquí se exalta la libertad y la autoafirmación del hombre contra todo vínculo y todo don.

Por lo demás, justamente porque el hombre ha sido dotado de inteligencia para conocer el bien y el mal, bastaría leer bien toda la Escritura, hasta el Apocalipsis, para descubrir la belleza del designio que tiene como primer acto las escenas del paraíso terrenal. El fruto del árbol de la vida y del árbol del conocimiento del bien y del mal es precisamente para el hombre. Leemos en el Apocalipsis: «Quien tenga oídos, oiga lo que dice el Espíritu a las iglesias: al que salga vencedor le concederé comer del árbol de la vida, que está en el jardín de Dios» (2, 7). El hecho de que al hombre no se le otorgue la vida en posesión, como las demás cosas creadas, significa que el hombre no es dueño de su vida ni el inventor de la verdad, el árbitro del bien y del mal. En la propia vida el hombre va creciendo según una dimensión histórica, que existía ya en el paraíso terrenal antes del pecado, con la responsabilidad del trabajo, pero también con el descanso de la fiesta, de la celebración de la vida como don de Dios, en un espacio de libertad y de responsabilidad donde el hombre se juega su destino eterno. ¿Qué significado puede tener una libertad sin vínculos y sin obedien-

cia? Una libertad sin sentido se convierte en náusea. Y si el vínculo es con los hombres, directamente, nos hacemos esclavos de aquellos de los que dependemos para dar un sentido a nuestra existencia; sólo quien sabe arrodillarse ante Dios puede mirar a todos los hombres con dignidad y libertad, y puede establecer con ellos vínculos de amor auténtico, sin necesidad de instrumentalizar ninguna relación con el propio significado.

Siguiendo este análisis de la Biblia nos encontramos con Jacob que lucha con el ángel; para Bloch este ángel es un espíritu nocturno, un dios local del río, que teme a la aurora. Jacob lucha contra el espíritu del lugar que se limita a obstaculizar el camino: signo de una rebelión contra el miedo a los demonios, que rara vez se encuentra fuera de la Biblia (p. 119); pero el autor va más allá y ve en el episodio una referencia al Yavé de la narración del paraíso y de sus querubines: Jacob logra emanciparse de ellos. «La lucha con Yavé tuvo éxito sin castigo, y sirve para ampliar el horizonte casi hasta la visión de la lucha de Job o por lo menos hasta un episodio anterior, más próximo a la descendencia de la serpiente: la torre de Babel (Gn. 11, 1-9). De nuevo se habla aquí de castigo y de venganza, que nos recuerda en proporciones más modestas la expulsión del Edén: el diluvio universal contra la «creciente maldad de los hombres» (...). La imagen de Babel va estrechamente ligada, en su voluntad de crear como Dios, al consejo de la serpiente del paraíso —querer hacerse, querer ser como Dios— y es por ello recusada por la teocracia, explotando las confusiones lingüísticas y la dispersión en todos los países» (p. 120).

6. EL EXODO

Hay un Dios que gusta de los sacrificios, en particular los de sangre, es despiadado y esclaviza a los hombres: es el Dios de Abel, el Dios que ordena a Abrahán sacrificar a Isaac. Pero hay también en la Biblia una imagen de Dios que «sale» fuera de sí, que se autoanula: es el Dios de Caín, que protege a éste con un signo y lo bendice con una descendencia activa. Este Caín no puede ser el asesino que nos quieren hacer creer: «El Caín que ofrece sólo los frutos del campo y por eso desata la ira de Yavé, amante de la sangre, no está de acuerdo con el Caín que mata. En cierto modo se compaginan tan mal como el Dios salvador con el Dios que maldice y bebe la sangre; la divergencia de las imágenes de ambos es inconmensurable» (p. 122). El hombre, con Caín, rehúsa ofrecer un tributo de sangre; Abrahán encuentra una imagen de Dios salvador que viene a sustituir al hijo por un carnero; los profetas claman contra los sacrificios: «Detesto y rehúso vuestras fiestas, no me aplacan vuestras fiestas litúrgicas; por muchos holocaustos y ofrendas que me traigáis, no los aceptaré ni miraré vuestras víctimas cebadas» (Am. 5, 21-22). A la voluntad humana de progreso corresponde una nueva representación de Yavé.

Es manifiesta la distorsión del texto efectuada por Bloch: *a)* en todo el capítulo no se habla de la ira de Dios, sólo se habla de la ira de Caín al ver rechazada su ofrenda (hecha sin amor); *b)* Dios acepta el holocausto de Abel no porque sea un sacrificio de animales, sino porque le ofrece lo mejor de lo que posee, mientras que Caín ofrece algunos frutos de

la tierra; *c)* Dios concede a Caín una gran descendencia necesaria para la multiplicación de los hombres sobre la tierra, pero esta descendencia queda excluida del linaje del pueblo elegido. Sobre la recusación de los sacrificios por parte de Dios, que resuena con frecuencia en las invectivas de los profetas, hay que decir que no es nunca un rechazo del sacrificio en sí, que siempre es exigido, sino de los sacrificios externos que sirven para justificar la propia mala conciencia y las faltas de caridad y de justicia. En el salmo 51 (Vulg. 50), tras haber subrayado que Dios no se complace en el sacrificio, sino en el corazón contrito, se concluye: «Entonces aceptarás los sacrificios rituales, ofrendas y holocaustos.» El sacrificio, que después del pecado presenta también un aspecto de reparación y que el hombre considera muchas veces como privación de un bien que con gusto retendría para sí si no temiese la ira de Dios, en realidad tiene un significado más profundo: es la concreción de un vínculo de amor. Sacrificio viene de *sacrum facere*, hacer que una cosa nuestra pase a ser posesión de Dios transfiriéndonos en cierto modo a El. Con el sacrificio se devuelve el don de la providencia divina y se establece, en un intercambio de dones, un vínculo de amor, entre protagonistas libres. Pero en una visión marxista, como es la de Bloch, no hay lugar para el don; se pierde el elemento determinante de todo vínculo social digno del hombre, a cambio de una presunta autoafirmación individualista que se realiza no sólo contra Dios, sino también contra la posibilidad del amor entre los hombres.

Siguiendo adelante en su examen, Bloch ve la mayor transformación de la imagen de Dios en el nom-

bre que da de sí a Moisés. Allá, en el monte Moria, el mismo lugar donde Dios «vio» la voluntad de Abrahán, Yavé cambió y proyectó su imagen al futuro, declarando a Moisés: «*Eh'je ascher eh'je*, yo seré el que seré» (Ex. 3, 14); es la palabra que libera de la aflicción de Egipto. «Asumiendo este *futurum* como el verdadero modo de ser de Dios, es posible aún el éxodo de las viejas representaciones de Yavé, mejor aún que en todas las promesas de Abrahán interpoladas con anterioridad. Así se hizo posible la Biblia del éxodo, a espaldas del faraón y contra él (...), es decir, el espíritu rebelde prometeico y mesiánico de una Biblia que no se desliza ya bajo tierra, sino que aparece en el Moria de un *Eh'je ascher eh'je* descubierto en medio del camino» (p. 124).

También aquí hay claras distorsiones y concretamente en la traducción del nombre de Yavé. En la lengua hebrea no existen como tales los tiempos futuro y presente de los verbos. De ahí que para indicar el presente se use la única forma, que corresponde también al futuro. Por eso la traducción correcta del nombre de Dios es *Ego sum qui sum*: yo soy aquel que es. Bloch no acepta esta traducción porque con ella se expresa la esencia misma de Dios: Acto puro de Ser, que implica la inmutabilidad perfecta. Si se aceptara esto, Dios no podría ser, como pretende Bloch, una imagen producida por la alienación de los hombres, imagen que evoluciona a medida que van evolucionando las diversas situaciones alienantes de los hombres. Pero si Dios no «es» (si no es Dios) cuando habla con Moisés, se hace imposible cualquier explicación de este pasaje absurdo.

También los diez mandamientos son interpretados por Bloch como una victoria sobre Dios y sobre su arbitrariedad. El hombre no es ya esclavo de Dios, sino que establece pactos, a la espera de la liberación total. «Los diez mandamientos encarnan un 'médico de Israel', como se le llamará más tarde, no el autócrata omnipotente que puede exigir todos los derechos de su séquito de esclavos» (p. 125).

7. LOS PROFETAS

Canaán se presenta como tierra prometida, como signo de una liberación frente a los poderosos. Pero no es más que un comienzo; la decepción provocada en Canaán renueva la tensión hacia el futuro. El Dios de Moisés no era aún real, lo era sólo en las promesas; éstas apuntaban al futuro. Con los profetas se da un paso adelante. Con la secta de los nazareos se abre camino la idea de la propiedad común; el rico no puede entrar en el reino de los cielos. Los profetas incrementan en gran escala la predicación moral y social.

Junto a esto se desarrolla la predicación apocalíptica, la proximidad del cataclismo; pero cada individuo será responsable del futuro: «Los profetas enseñaron una mayor libertad de opción, que se ejercita también frente a lo ordenado: enseñaron el poder de la decisión humana» (p. 133). El futuro no está prefijado: Isaías no es Casandra; Israel se distingue de todos los demás pueblos: «Este posible éxodo de la promesa de Yavé, incluso del propio Yavé, hacia un ámbito siempre futuro es la obra de los profetas que comienza con Amós y termina

con Daniel. La mera intención apologética inicial de establecer una relación entre Yavé y la catástrofe de Canaán quedó así superada en forma extraordinaria. Del Dios de la liberación brotó un Dios de la moralidad, un Dios ideal cuyas propiedades debían servir realmente de modelo para los hombres. Aquí comienza la imagen de Yavé a distanciarse de la obra, supuestamente excelente, de los seis días de creación del mundo. Y es sintomático que los profetas apenas hagan alusión a la obra de un Dios creador (...). Este último *creator spiritus* (¿sigue siendo Yavé?) en *Isaías III* tiende hacia el día séptimo de la creación, que aún no se ha realizado y, por tanto, es más auténtico: 'Mirad, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva: de lo pasado no habrá recuerdo ni vendrá pensamiento' (Is. 65, 17) (...). No se llegó a establecer el *fatum* como tribunal del derecho divino porque el mundo real, tan saturado de sufrimientos con el evidente signo de la injusticia, venía a desmentirlo cada vez más. No obstante, se insistió en la correlación culpa-expiación, de suerte que la justicia, de apología de Yavé, se transformó en arma contra él. La equivalencia entre lo que el cielo otorga al pecador en este mundo y al justo en el otro se evidenció como falsa y estridente por demás; en el antiguo Israel, antes de Daniel, no se hablaba de una compensación en el más allá para atemorizar al malo que vivía en el bienestar y consolar al bueno que vivía en la miseria. Más tarde, Job, sometido a prueba y examinando la propia conciencia, se enfrentó con todas sus fuerzas al destino emanado de Dios, que no le parecía en modo alguno compensatorio; actitud que no habría sido posible si, antes de él, el Exodo, la nueva provi-

dencia, no hubiera continuado en los profetas» (pp. 132-133).

8. JOB

«Un hombre bueno que obra con rectitud tiende a confiar en los demás. Pero si le engañan abiertamente entonces de pronto se le abren los ojos y se hace desconfiado. Job se encuentra en este caso y niega que Dios sea justo. El árbol malo florece, mientras que el bueno puede secarse: esto lo ve Job en sí mismo. Sufrir indeciblemente y acusa a Yavé: ya no busca la causa de su desgracia en la propia debilidad o en la propia culpa. Señala fuera y por encima de sí otra vida, una providencia y gobierno mejores de los que aparecen a sus ojos, porque no comprende la miseria del mundo. La pregunta de Job es la que a partir de entonces no ha cesado de formularse: ¿dónde está aquí Dios? Así el sufrimiento hizo al hombre, acaso, menos noble, pero sincero e inquisitivo» (p. 146).

La postura ortodoxa de la religión oficial es la de los amigos de Job, pero es evidente que hacen fea figura; por eso Bloch estima que el Libro de Job, pese a numerosas manipulaciones teocráticas, es un libro fundamentalmente herético. Bloch recuerda en la tradición hebrea, incluso posterior a Jesucristo, todos los intentos de excluir del canon sagrado este libro, como una confirmación de su tesis herética. «... precisamente en el *Libro de Job* comienza la tremenda inversión de los valores, el descubrimiento de la posibilidad utópica dentro de la esfera religiosa: el hombre puede ser mejor, puede comportarse me-

por que su Dios. Job no se evadió sólo del culto, sino también de la comunidad» (p. 148). Según Bloch, en el libro de Job se condena la teoría de la culpa-expiación como explicación de los males, así como la teoría del premio venido del más allá: «La conciencia moral de Job es un apoyo más que suficiente contra Yavé, el juez discutible, y contra los amigos, jueces como él. Y si esto no bastase, siempre es válida la tesis de que un Dios digno de este nombre no debe castigar, sino salvar, y en modo alguno debe juzgar aquello de lo que el hombre no es consciente, donde no hay deliberación».

Un hombre supera a su Dios y resplandece por encima de El: tal es la lógica del *Libro de Job*, pese a la aparente rendición final. La categoría originaria del éxodo continúa actuando aquí en la más radical de sus transformaciones» (p. 149). Job osa interrogar a Dios sobre su injusticia; Dios contesta con preguntas puramente cósmicas, que infunden temor y mueven a sumisión: Job raya a bastante mayor altura, a nivel moral, mientras Yavé queda al nivel de la naturaleza y de la creación. Job apela, en su impotencia, a un salvador (19, 25-27) que para Bloch ha de entenderse como un «vengador de la sangre», el pariente o heredero que tiene el deber de vengar un asesinato. Este vengador aparece como un Dios, pero contrapuesto al Dios injusto que ataca a Job y comete un delito contra él: «El amigo que Job busca, el pariente, el vengador, no puede ser el propio Yavé, contra el cual Job invoca al vengador» (p. 154). Según Bloch, Job apela a Dios contra Dios y, por tanto, no se trata del mismo Dios. Bloch da a entender que hay un Dios creador, un Dios de la naturaleza que tiene sometidos a los hombres

despóticamente, mientras que es en la historia donde el hombre encuentra su libertad, en una imagen de Dios que se revelará para liberar al hombre de la naturaleza que lo aplasta. «El espíritu del éxodo no tiene nada en común con la creación y gobierno actual del mundo. Así, el mesianismo en su *forma plena* aparece totalmente antitético de una determinada ordenación del mundo. La respuesta a las preguntas de Job, a su desesperación y a sus esperanzas de un cambio de su ser *viene dada en el plano del vengador, ligado a la propia buena conciencia, sólo en ese plano y en ningún otro*» (p. 154).

Según Bloch, el Libro de Job ha formulado tales preguntas a la justicia de Dios que ninguna teodicea teocrática puede ya tenerse en pie; pero esto no autoriza a concluir sin más que «Dios no existe», eliminando así a la vez todas las preguntas de Job; quedan las injusticias, queda el mundo inexorable de la necesidad. También el materialismo que lleva al reino de la libertad debe constatar que el tránsito no es inmediato y se encuentra aún frente a preguntas incontestadas. La verdadera respuesta, dice Bloch, es que en el mundo se da siempre un éxodo que conduce siempre más allá del *status* actual, y es una esperanza que nos liga a la rebeldía, fundada en la posibilidad concreta de un nuevo ser. «El Dios de que se habla en Job es religioso justamente porque no cree. No cree en nada, sólo en el éxodo y en el hecho de que en lo humano la última palabra no ha sido aún pronunciada por aquel que viene para vengar la sangre y detenerla; concretamente por el hijo del hombre y no por el gran señor» (p. 161).

Hay que aclarar ante todo que la imagen de Dios que ha construido Bloch corresponde exactamente

al Dios de Calvino, en quien la libertad no está orientada al amor, sino que es arbitrio absoluto (según el concepto de libertad que se ha venido afirmando en Occidente). Un Dios déspota que se apodera de la gloria del hombre y de su trabajo. Así surge una contraposición maniquea entre la creación, con sus leyes necesarias, contrarias a la espontaneidad del arbitrio humano, y la historia, donde el hombre crearía su mundo diferente del que Dios le ha impuesto. Volveremos sobre esto. El hecho es que con semejante Dios no puede concebirse en absoluto la libertad del hombre.

Un resultado de las premisas nominalistas, anti-metafísicas, de la teología protestante y de la filosofía moderna es el no poder conciliar en una síntesis armónica y superior elementos en sí no homogéneos y sólo en apariencia contradictorios. Tampoco Bloch, completamente inmerso en una cultura nominalista, logra descubrir la enorme riqueza de las aparentes paradojas de la Biblia, y así procede separando tranquilamente los términos de lo que para él es contradictorio. No llega a captar la grandeza de Job, que no consiste sólo en la protesta (también un adolescente sabe protestar cuando le contradicen), sino en el hecho de que la protesta se produzca dentro de una absoluta fidelidad. Al no comprender la diferencia existente entre el vínculo de la religión (*re-ligatio*) y el vínculo mágico que con frecuencia se instala en el corazón del hombre egoísta, cuando debe reconocer un valor superior del que depende y trata de atraérselo con las prácticas religiosas (o de otro tipo), Bloch tampoco puede comprender la riqueza de un vínculo con Dios basado en la libertad y la responsabilidad; a fuer de buen nominalista

ve el vínculo como negación de la libertad y la libertad como negación de todo vínculo. Pero esto es trágicamente superficial y no incluye el amor, que es justamente la posibilidad de un vínculo en la libertad.

Lo que falta a Bloch es precisamente la conciencia del amor. Escudriña la Biblia a lo largo y a lo ancho y no vislumbra lo que está en todas sus páginas: la misericordia de Dios. No se percata de que mucho más que una salvación material o política (frente a los poderosos) el hombre busca una relación de amor absoluto, que es justo la misericordia divina. ¿Quién puede brindar al hombre un amor infinito que dé sentido y contenido a la libertad en que ha sido creado? Si la libertad no encuentra un amor, queda sin significado, vacía y próxima a la náusea. Como ha comprendido bien Kierkegaard en un conocido pasaje, sólo un amor omnipotente puede dar la libertad al hombre: «El don supremo que cabe ofrecer a un ser, muy superior a todo lo que el hombre puede otorgar, es hacerlo libre. Para ello es necesaria precisamente la omnipotencia. Esto parece extraño, porque la omnipotencia debería producir seres dependientes. Pero si se concibe rectamente la omnipotencia se verá que comporta justamente la peculiaridad de que el ser creado toma posesión de su ser en la manifestación de la omnipotencia, de suerte que por vía de la omnipotencia puede ser independiente. Por eso un hombre no puede hacer completamente libre a otro hombre; el que posee la potencia queda atado y siempre se encontrará en una falsa relación respecto a aquel a quien pretende hacer libre. La omnipotencia de Dios se identifica con su bondad, porque la bondad consiste en la do-

nación total, pero de tal suerte que al poseerse a sí misma de modo omnipotente, el que recibe se hace independiente...; la omnipotencia divina puede dar sin perder lo más mínimo de su potencia, es decir, puede crear seres independientes. En esto consiste el misterio de que la omnipotencia no sólo sea capaz de producir lo más grandioso (la totalidad del mundo visible), sino también lo más frágil (una naturaleza independiente respecto a la omnipotencia). Por eso la omnipotencia, que con su mano poderosa puede tratar tan despiadadamente al mundo, puede a la vez hacerse tan ligera que lo creado goce de la independencia» (*Diario*, Brescia, 21962, I, número 1.017, pp. 512-513). Las personas verdaderamente libres saben que sólo en Dios puede fundarse la libertad; sólo quien se arrodilla ante Dios podrá evitar arrodillarse ante ningún hombre, porque se sentirá fortalecido por un amor que no tiene precio.

9. LA FIGURA DE JESUS SEGUN EL «HILO ROJO»

«Un signo de nuestra buena causa se llamó y se llama Jesús» (p. 165). Para poder decir esto, Bloch debe eliminar muchos pasajes del evangelio que contradicen explícitamente su tesis. No desdeña, naturalmente, toda la ayuda que la crítica liberal le ofrece, sobre todo tratándose del Nuevo Testamento, donde no puede invocar un Esdras que compone un texto para uso y consumo de la autoridad constituida.

Bloch interpreta el mensaje de Jesús en clave apocalíptica y política. Jesús habría visto la salva-

ción a través de una catástrofe cósmica. Muchas frases del evangelio tendrían valor sólo en el reino futuro, una vez derrocados los poderosos: «El sermón de la montaña, donde se llama bienaventurados a los mansos y los pacíficos, no se refiere a los días de la lucha, sino al final de los tiempos, que Jesús creía próximo conforme a la predicación del mandeo Juan; de donde se sigue la relación *instantánea* y *quiliásticamente inmediata* con el reino de Dios» (Mt. 5, 3) (p. 166). Así, el amor a los enemigos es un rasgo del reino futuro, mientras que Cristo se encoleriza y toma el látigo, y no parece amar a sus enemigos. Según Bloch, Jesús quiere la subversión, y en este sentido interpreta la frase «no he venido a traer la paz, sino la espada» (Mt. 10, 34), y habla de fuego no sólo en sentido figurado: «Fuego he venido a traer a la tierra, y ¡qué más quiero sino que arda!» (Lc. 12, 49). Si no se dedica a preparar un ejército es porque cree en la catástrofe cósmica.

«La misión era pacífica, pero *en modo alguno* comportaba un hecho *puramente interior*, como se quiso dar a entender una vez fracasada. Jesús, en efecto, al entrar en Jerusalén acogió el *hosanna*, que fue siempre el grito con el que el pueblo aclamaba al rey. Tenía un claro sentido político porque se dirigía contra Roma: «Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David» (Mc. 11, 10) (p. 169). Jesús habría esperado mucho hasta asumir la misión de Mesías según se entendía entre los judíos, como liberación política; «delante de Pilato asume el título de rey de los judíos, por el que fue crucificado, pues la cruz era la pena romana por la rebelión» (p. 169). Aquí Bloch se muestra en extremo crítico con los teólogos liberales (Renan, Wellhausen,

Harnack, etc.), que habrían acentuado la idea de un reino interior y de un mesianismo contrario a las expectativas políticas de Israel. La misma palabra *evangelio* tendría un significado inequívoco en sentido político, una salvación prodigiosa de toda la tierra: «la buena noticia es anunciada a los pobres»; esta frase no es de época posterior, sino que pertenece a la predicación de Jesús.

Quedarían por explicar las dos sentencias de Jesús: «El reino de Dios está en vosotros» y «Mi reino no es de este mundo», que han permitido interpretar el reino de los cielos en sentido interior, sobre todo según Lutero. Para Bloch la primera frase está mal traducida; el pasaje de Lucas (17, 21) sería literalmente: «El reino de Dios está en medio de vosotros», dirigiéndose a los fariseos, para hacer notar que en sus discípulos el reino estaba ya presente. La otra frase, pronunciada por Jesús ante Pilato, puede interpretarse perfectamente en sentido subversivo en lugar de trascendente; además, como hace notar el autor, esta frase se encuentra sólo en Juan, mucho tiempo después de la muerte de Jesús y ya en época de persecución. Juan habría escrito toda la escena del proceso delante de Pilato para defender a los cristianos frente a los magistrados romanos, presentando la doctrina de Cristo como algo inofensivo para el Imperio: «Es dudoso que el pasaje de Juan hubiera salvado a algún cristiano ante Nerón; lo que es seguro es que al final sirvió, una vez que los Pilato y los Nerón se hicieron cristianos, para hacer desaparecer totalmente las pretensiones terrestres del cristianismo» (p. 174). Jesús jamás hubiera establecido un dualismo entre este mundo y el otro, de modo que este mundo quedara

incontestado y pudiera subsistir frente al otro a través de un pacto de no intervención. «Ni siquiera las palabras del diálogo del tributo: 'dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios' (Mt. 16, 28; Lc. 21, 32), apoyan la capitulación ante Pilato, pues estas palabras fueron manipuladas por Pablo y totalmente malentendidas por los posteriores cristianos del compromiso. El desinterés del diálogo del tributo es más bien puramente escatológico: el César, en efecto, resulta indiferente sólo porque el reino está cerca» (p. 175).

«La revolución violenta que exalta a los ínfimos y anula a los que están arriba se cumple para el *apocalíptico* Jesús en el orden de la *naturaleza*, por decirlo así, y no en una revolución humana; se realiza a través de la 'superarma' de una catástrofe cósmica. Todo esto no es precisamente un amor extremo a los enemigos, pero es, en cambio, una fe automática en el *kairos* (la medida está colmada, el plazo se ha cumplido)» (p. 176). Hay en el rebelde Jesús «una lucha entre este mundo presente y el que vendrá en su lugar y sufre en su interior los dolores del parto... Así, Jesús fue condenado por los romanos como rebelde, y el sumo sacerdote y los fariseos tenían con razón al hombre que el pueblo seguía (Lc. 19, 48), el hombre que consideraba toda la teocracia de los sacerdotes y la ley estabilizada desde los tiempos de Esdras y Nehemias como parte de un mundo maduro para la aniquilación. Este Jesús era peligroso: contra él y su radicalismo escatológico se constituyó —y no está dicho que fuese del todo en virtud de un equívoco— una comunidad de intereses de la clase dominante judía con los opresores romanos» (p. 177).

«El mesías hijo del hombre no se presentó, pues, ni como un conservador en lucha ni como un romántico restaurador de un mero reino de David con sus dios de los señores. No, se impuso absolutamente como algo totalmente nuevo, como éxodo que invierte todo en sentido escatológico, de principio a fin: se erigió, como hombre, en Dios» (p. 178).

En la predicación de Jesús, según Bloch, es preciso distinguir entre el aspecto apocalíptico y escatológico y el aspecto moral. El primero, como hemos visto más arriba, implica la contemporaneidad del futuro, que se considera inminente: de ahí el consejo de ofrecer la otra mejilla, hacer el bien al que nos odia, etc. El segundo, en cambio, vale para el mundo presente: es el consejo de privarse de los bienes que se poseen y darlos a los pobres para vivir ya un signo del amor futuro; son las palabras duras contra el divorcio, mientras que para el reino futuro está previsto que no habrá matrimonio (esto para Bloch armoniza con el hecho de que ya no habrá diferencia entre los sexos). Al reino apocalíptico pertenecen las exhortaciones de Jesús a vivir sin preocupaciones por el vestir, etc.; el reino está tan próximo, que tampoco vale la pena dar importancia a la cuestión de las relaciones con la autoridad civil, es mejor repartir todo entre los pobres y evadirse así de la esfera de los problemas políticos.

Fue pasando el tiempo y el plazo fijado para el reino no se cumplió. Ya no se podía ser indiferente hacia la autoridad, era peligroso. Pablo no se preocupa de acabar con la esclavitud, y exhorta a los esclavos a obedecer al amo de buen grado. «La interioridad y el culto del más allá comenzaron, pues, a ocupar el puesto del reino de los cielos que desciende

a la tierra. Hasta los ricos fueron perdonados y se les aseguró el cielo, a condición de hacer limosnas.» En Pablo falta toda tensión frente al Estado, porque la fe es interior, como en Lutero. Pablo se ocupa sólo del reino de los cielos que viene después de la muerte; ahí está la psicología de la paciencia, la justificación de la cruz mediante la muerte entendida como sacrificio; ahí está la escatología de tipo conservador, que justifica cualquier injusticia en el mundo.

10. EL HIJO DEL HOMBRE

A Bloch agrada mucho la expresión con que Jesús se designa a sí mismo. «En realidad, la expresión hijo del hombre significa —incluso en el lenguaje semita de los pasajes de la Biblia, donde la encontramos ante todo en Daniel 7, 13— algo extraordinario y lleno de poder. Hijo del hombre, *ben adam*, significa en último término hijo del hombre originario, celeste, del Adán divino. Y aquí el hijo es el que da forma a la esencia que en él se manifiesta, no el engendrado por dicha esencia» (p. 185). «El Apocalipsis presenta una escena diferente de la antigua gloria de David, presenta un cielo nuevo y una tierra nueva. El simple vástago de David no se adaptaba a esta dimensión y se amplificó hasta esa esencia preexistente en forma humana que corresponde, por así decir, geoméricamente a la escena apocalíptica. Y le corresponde sobre todo en el *plano del contenido*, en cuanto se trataba de una de aquellas *contraimágenes* de Yavé antiguamente latentes: la familia de la serpiente, de Caín, del

vengador de Job» (p. 187). Aquí Bloch hace alusión a Pablo y al paralelismo entre el viejo y el nuevo Adán. El nuevo Adán es preexistente, en él resplandece la imagen divina, el absoluto del hombre. Y al mismo tiempo es el futuro del viejo Adán, que en Pablo aparece en la debilidad de la condición presente. El nuevo Adán trasciende al viejo y lo libera de la gleba, restituyéndolo a su imagen: «Como en Adán todos mueren, así en Cristo todos reviven» (1 Cor. 15, 22) (...). Domina el presupuesto fundamental —aunque en un sentido muy distinto— de la antigua apocalíptica, según el cual, el final de los tiempos repite en perspectiva inversa los sucesos del tiempo originario, como *apokatastasis*, como una recapitulación donde esté siempre presente —hecho decisivo para el mesianismo— el *pathos* perdurante de lo nuevo, de lo nunca oído, de lo inaudito. Esta recapitulación produce así exactamente lo nuevo, la imagen esplendente de luz, la figura divina» (pp. 189-190).

«La religión del reino que se prepara no encarna lo divino según los módulos humanos conocidos (...); al contrario: el hijo del hombre y su dimensión *no son dados* humanamente. Representan una ruptura, tanto frente a la figura del sujeto humano actual, como frente a las figuras gigantescas del cosmos actual (...). Todos los misterios cristianos del deseo se unifican aquí, liberados de toda objetividad externa y monstruosa, extraña al hombre. La grandeza despótica de la representación de Yavé queda aquí eliminada, y lo representado bajo el Dios del éxodo presenta la imagen atea del hijo del hombre: una imagen incompleta en extremo, que no se resuelve en sí misma; imagen según la cual la expresi-

sión 'hijo del hombre', sustitutiva de Yavé, no es sólo una conclusión formal, sino llena de contenido, una conclusión que en su aspiración más auténtica queda incompleta y no está aún resuelta» (p. 198).

Para Bloch, sólo el título «hijo del hombre» es verdaderamente escatológico. El título de *Kyrios* le habría sido aplicado más tarde a Jesús por motivos culturales: «Por eso, a partir sobre todo del cristianismo posterior helenista, aparece junto a la figura del hijo del hombre, alternando con ella, el *Kyrios Christos*, semejante al emperador y adorado en el culto divino. La figura del hijo del hombre quedó así entre los pobres, entre los que se rebelaban interiormente y, sobre todo, exteriormente contra todo cielo donde el hombre está ausente, en los hermanos herejes de la buena voluntad, de la vida común, del espíritu pleno y libre, en Thomas Münzer y en su predicación de Allstedt sobre el rostro del hijo del hombre según Daniel y sobre la piedra angular, Jesús, que los constructores han desechado» (p. 202). Por último, el verdadero rostro del hijo del hombre se revelará sólo en el día del triunfo de Yavé, al final de los tiempos; sólo entonces se verá, como también hace notar Pablo, el «rostro desvelado» (2 Cor. 3, 18), totalmente diferente, es decir, el nuestro.

En Cristo tiene lugar el verdadero éxodo por el que Dios sale fuera de sí mismo. Jesús declara categóricamente su igualdad con el padre: «Yo y el Padre somos uno»; ¿cómo es posible esta *homousía* con un Dios creador del mundo? ¿O Jesús se identifica con otra figura distinta? Jesús parece identificarse justamente con el Dios creador, «y sin embargo, este aparente retroceso y esta teodicea (como

si Job no hubiera existido) es sólo un primer plano, un velo esotérico, por así decir, puesto que Jesús vive sólo desde sí mismo, afirma sólo a partir de sí mismo, por su propia figura única, que es la luz y la vida. Aunque parezca que en el Evangelio de Juan lo escatológico retrocede frente a lo protológico, a la luz del comienzo de su prólogo, esto es cierto sólo en la medida que el *logos* («Al principio ya existía la Palabra, la Palabra se dirigía a Dios y la Palabra era Dios») es interpretado como el Alfa de un mundo diferente del creado, y así solo con Cristo se orienta finalmente hacia otro mundo distinto. Lo escatológico es referido polémicamente a lo protológico del *primer Génesis* y no queda retrotraído a un *Creator* originario del mundo presente, sino a la inversa: el verdadero *proton* de la luz originaria («y las tinieblas no la han comprendido»), es precisamente el *éschaton* del *segundo Génesis*, a través del *logos* Cristo. El *logos* Cristo se convierte en verdadero Creador de una nueva criatura, que forma a los hombres según su imagen y por ello odiado por el jefe de este mundo (Jn. 16, 11): porque ellos no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo (Jn. 17, 14) (...). Así, el cuarto Evangelio alcanza el punto decisivo frente a todo lo precedente, el más cargado de consecuencias *contra toda idea del Dios de los señores* (p. 206).

En el mismo «padrenuestro» se augura una santificación del nombre que no significa la exaltación tradicional de Dios, sino el giro hacia un nombre totalmente distinto: «Es una santificación del nombre que en último extremo se identifica con Cristo en la luz de la *homousía*, en el sentido de 'abogado', al que la última voluntad de Cristo denomina Pará-

clito. El Espíritu de la verdad debe dar testimonio de Cristo hasta que llegue la parusía, y no testimonio del 'temor' del Señor de la antigua religión de estado: lo que el Paráclito haya de decir lo tomará de Cristo, no de la teocracia y ni siquiera del acogedor 'trono de gracia' del Padre celestial: '(...) os he dicho que tomará de lo mío y os lo hará conocer' (Jn. 16, 12-15). Un verdadero discurso de Cristo muerto desde lo alto de la fábrica del mundo, donde no hay ningún Dios, fuera del 'mío'» (p. 207). De esta idea del Paráclito nació más tarde la mística herética de un «tercer Evangelio», desde Orígenes a Joaquín de Fiore, una época del «Espíritu Santo», en auge después de la del Padre y del Hijo. Bloch puede así concluir, citando su *Prinzip Hoffnung*: «La verdad del ideal de Dios no es sino la utopía del reino, y tiene como presupuesto que no quede ningún Dios de lo alto, desde el momento en que ya no está allí, si es que alguna vez ha estado» (ed. 1959, p. 1514).

11. PABLO Y LA PACIENCIA DE LA CRUZ

Jesús, según Bloch, no se esperaba la muerte que padeció, pese a la agonía de Getsemaní; por eso precisamente en la muerte se sintió abandonado. «Cuando había asegurado a los discípulos que algunos de ellos verían en vida el reino ya inminente, no se excluía a sí mismo. El nuevo Moisés no pensaba que iba a morir a las puertas de Canaán, puesto que era el Mesías de la buena nueva» (p. 209). Surgió así la idea paradójica de la resurrección, vivida por los apóstoles con una fe que ha movido algo más

que montañas; no existía todavía la idea de la muerte expiatoria y la resurrección de los muertos para una vida más allá de esta tierra; «entre los primeros discípulos se dejaba sentir fuertemente el no acabar-de-creer en la muerte de Jesús, en virtud del creciente afecto y el influjo activo que su persona ejercía: *esta alma no puede perecer y su esperanza no nos dejará confundidos*. Según este concepto, su fin —muy al contrario del trasmundo de un simple héroe— pudo aparecer como un comienzo (sí, exactamente un comienzo) de amplias perspectivas» (p. 210). Sin embargo, todo esto no pudo durar mucho; no tenía validez para quienes no habían visto a Jesús, y en su sustitución hubo que presentar una teología de la muerte de Jesús: la muerte expiatoria en lugar de las apariciones espiritistas, el martirio que paga el débito humano, con la compensación de una resurrección más allá de la muerte como prueba de todo ello. «Fue concretamente Pablo, ya extraño a los cristianos primitivos, quien agregó este complemento paradójico, pero necesario para la misión entre los paganos, en el que se realiza la inversión: Jesús no es el mesías a pesar de la cruz, sino a causa de la cruz» (p. 210).

De este modo el elemento subversivo de la Biblia quedó interrumpido con el mito del cordero inmolado: se sancionó la paciencia de la cruz, tan recomendable a los oprimidos y tan grata para los opresores y que está en correspondencia con la obediencia incondicional a la autoridad, como si ésta viniera en sí y por sí de Dios; y aquí Bloch cita los pasajes paulinos sobre la sumisión de la autoridad.

Y sin embargo, una vez más, se pone de manifiesto algo nuevo que no pasa por el hombre del

dolor y del sacrificio; la imagen terrena de Jesús irradia una inmarchitable presencia: «Si la esperanza que tenemos en el Mesías es sólo para esta vida, somos los más desgraciados de todos los hombres. Pero de hecho el Mesías ha resucitado de la muerte, como primer fruto de los que duermen... y lo mismo que por Adán todos mueren, así también por el Mesías todos recibirán la vida» (1 Cor. 15, 19-22). «Realmente esto no sirvió de ayuda a ningún derrotado y oprimido frente a la miseria de esta vida y, sobre todo, no atentó contra los que eran culpables y no sólo en cuanto mísera prole de Adán. Sin embargo, Pablo intentó evocar algo que el hombre nunca ha alcanzado, algo donde la muerte no puede hincar el diente porque cae fuera de sus dominios» (p. 215). Así este Cristo de Pablo puede ser contemplado como un tribuno de lo humano, frente a la más dura antiutopía instalada en el mundo actual: la muerte.

12. ASCENSION Y PARUSIA

Podría pensarse que la ascensión de Jesús forma parte de una exaltación en los cielos propia del aspecto teocrático de la religión; pero en realidad, dice Bloch, la potencia de esta ascensión no logró eliminar de la conciencia de los creyentes al anti-señor: «Por este motivo la frase de Jesús: 'yo y el Padre somos uno' vuelve literalmente a casa aun después de haber pasado por la ascensión, porque había tomado un significado absolutamente usurpativo. El hijo del hombre no sólo se abrió camino a través del mito del hijo de Dios, sino que además

llegó a ocupar un puesto en el trono 'a la derecha del Padre'; y el tribuno que se sienta ahora en el trono, por este mismo hecho viene a destruirlo» (p. 217).

Y llegó el retorno del supuesto más allá celeste; y tampoco este *éschaton* apareció a los ojos de los cristianos como un mero más allá. «No se contentaron con seguir con la mirada a aquel Señor que no quería serlo, sino que aguardaron su vuelta. Y en su vuelta desde tan gran altura, Jesús no olvidó a los hombres, de lo contrario no habría vuelto a ellos. Jesús aparece aquí a una luz diferente del sermón de la montaña, aparece en la línea de Job, como el vengador de la sangre. El retorno es deseable sólo para los fatigados y los oprimidos (...). Los que están abajo son ensalzados y los que están arriba son humillados» (p. 219).

En la parusía se representa el movimiento contrario a la ascensión, siendo al propio tiempo su efecto legítimo. Un efecto tal, que el cielo se transformó de sede de Dios en ciudad humana: la nueva Jerusalén debía descender hacia los hombres; es el nuevo cielo y la nueva tierra «ataviada como una novia que se adorna para su esposo» (Ap. 21, 2). Su esplendor es idéntico al de la gloria divina: «En Cristo, pues —y en esto él es totalmente diferente de los fundadores de religiones no mesiánicas, como Moisés y Mahoma— no hay semejanza con Dios, *homoiousía*, sino igualdad con Dios, *homousía*, que triunfa hasta el fin, precisamente en el fin» (p. 220). Con la herejía arriana no se hubiera podido afirmar una consustancialidad del hijo del hombre con el Padre. Esta vez fue la ortodoxia —la de Nicea, que canonizó la doctrina atanasiana de la *homousía* con

el Padre— la que aprobó para Cristo dichos *topos*, el más revolucionario que ningún fundador y ninguna parusía hayan soñado jamás para sí.

13. CRISTIANISMO Y GNOSIS

Una grave sospecha nace en nosotros ante la operación cultural llevada a cabo por Bloch con su opción absoluta en favor de la herejía, en el sentido de una lectura parcial de la Biblia al margen de la Iglesia constituida (la que nos ha dado la Biblia) y contra ella. La raíz del pecado ha sido siempre el colocarse en el puesto de Dios, el sustituir la relación de amor interpersonal con una afirmación ego-céntrica del propio yo, ejercida en la autonomía del pensamiento que se convierte en verdad para sí mismo y de la voluntad que se hace poder y veleidad. A una verdad revelada, objetiva, válida para todos, capaz de unirnos en el amor orientándonos hacia el mismo fin, se opone una «verdad» racionalista con pretensión de imponerse a todos, que impide toda relación de amor auténtico. Las verdades cristianas subsisten, pero vienen a reestructurarse a partir de una gnosis, de una ideología, y así quedan desfiguradas al perder la organicidad que les es propia.

La gnosis en general comienza ante el espectáculo de los males de este mundo. Jesús ha dicho: «Es irremediable que sucedan escándalos, pero ¡ay del hombre por quien viene el escándalo» (Mt. 18, 7); no quita la responsabilidad personal del mal, pero no se escandaliza por su existencia. En los designios de Dios el mal sirve para un bien mayor, a través

de un crecimiento en el amor. El gnóstico, en cambio, se escandaliza, sobre todo a partir del momento en que ha tenido una intuición genial que le ofrece la solución del escándalo y la eliminación de todos los males. Todos querrían suprimir el mal, y ahora él sabe por qué existe el mal y no soporta que éste siga subsistiendo por el solo hecho de que los hombres no conocen o no quieren aceptar eso que él sabe. De ahí el escándalo y la intransigencia característica de toda herejía o ideología.

La gnosis ha existido siempre, es tan antigua como el pecado: es la presunción de conocer el bien y el mal prescindiendo de una vinculación humilde con la realidad, vinculación de amor y de obediencia que unen con la realidad profunda del hombre, en sus fines y en sus medios; pero la gnosis llegó al extremo con el nominalismo y la caída de la filosofía moderna en el principio de la inmanencia. La identificación del ser y el pensamiento es la base de una cultura gnóstica a todos los niveles. La gnosis, en efecto, viene de una solución puramente racional de problemas reales. Naturalmente, tal solución ha intuido algunos aspectos de la realidad, pero siempre de modo maniqueo: el haber descubierto un aspecto hasta ahora desatendido de la realidad humana, lleva a configurar el mal según la realidad hasta ahora conocida o, al menos, según una parte de ella. Hasta ahora, por lo demás, todos los que han creído poder dar una «perfecta» solución racional al problema del mal, prescindiendo de la luz de la Revelación, han sido siempre maniqueos y han «reducido» la realidad a un esquema teórico propio.

Los primeros gnósticos simplificaban el problema en sentido maniqueo, identificando el mal con el mundo material y corpóreo. Lutero, gran gnóstico, tras haberse escandalizado de los males de la Iglesia, simplificaba el problema contraponiendo la naturaleza a la gracia. El marxismo contrapone la historia a la naturaleza, el proletariado a la clase capitalista, el progresismo al fascismo. Los problemas son diferentes, pero las distintas ideologías entran siempre perfectamente en el cuadro gnóstico. En la gnosis el mal queda sustancializado y corresponde a una parte de lo real. El mal, en efecto, es por su naturaleza parasitario: tiene necesidad de sostenerse sobre lo real, es corrupción de un bien (pero es siempre una realidad accidental respecto a la sustancia de las cosas). De ahí la posibilidad para el hombre de engañarse, identificando el mal con la sustancia buena que le sirve de base.

En su lucha contra el mal, el gnóstico se enfrenta a una dimensión necesaria al hombre: si hay autoritarismo combate la autoridad; si hay moralismo combate contra la moralidad, y así sucesivamente. Todo esto nos hace comprender que la gnosis no es otra cosa que el aspecto intelectual de una actitud mágica de mucho mayor alcance. La magia, en el sentido más amplio, es la subversión que el pecado original ha causado en el corazón humano; es lo contrario de la religión (la magia, y no el ateísmo, es lo contrario de la religión: no puede darse un ateo que no esté profundamente inficionado de comportamientos mágicos, que a veces afectan también a los creyentes). El hombre mágico es el hombre que piensa fundamentalmente en sí mismo, instrumentalizando toda relación, incluso las que en apariencia son de amor. Pero al tener que depender de

muchos modos, absolutiza uno u otro vínculo (su ídolo; éste puede ser Dios mismo, pero entendido en forma oportunista) y se pone en contacto con él a través de ritos e intermediarios («brujos» o «sacerdotes» de los más diversos géneros), para «capturar» las fuerzas del ídolo. Respecto del mal, puede darse, por ejemplo, la actitud del «brujo» que es capaz de encerrar los espíritus malignos en un fetiche, de suerte que quemando éste se exorcizan —al menos momentáneamente— aquéllos. También el verdadero cristiano exorciza al demonio y se opone al mal, pero sabe que el bien viene del bien y no simplemente de la eliminación del mal, sobre todo al estilo maniqueo. Sabe que la cizaña ha sido sembrada con malicia en el campo del buen grano y, por tanto, no podrá permitirse destruir lo bueno con lo malo; su cultura es positiva; trata de salvar todo elemento bueno; no contrapone nunca, con antítesis sustancial, las diferentes articulaciones de la realidad; la suya es una cultura del *et-et*, mientras la del gnóstico es siempre una cultura del *aut-aut*.

El gnóstico parte siempre de un fetiche: será el mundo material para el hereje antiguo, o la naturaleza creada para Lutero, o la organización capitalista para el marxista; siempre debe haber algo que eliminar. Se genera así una cultura capaz de ver sólo el mal, una cultura del resentimiento, de la división, de la lucha. Muy diferente es la posición del cristiano. Jesús y sus apóstoles contestan radicalmente este mundo, hasta las más ocultas ramificaciones del pecado; pero la salvación de Cristo no se contrapone al mundo y a ninguna de sus partes. Si se contesta el mundo no es para condenarlo

sino para salvarlo, para sanarlo, para elevarlo. Jesús libera el mundo contestando sus autojustificaciones culturales. Es este un elemento decisivo: el hombre auténtico, cuando ve algún mal, no trata de descargarlo sobre algún chivo expiatorio, sino que busca renovarse con el bien, para sí y para los otros; el hombre gnóstico, en cambio, se expresa en una cultura cargada de resentimiento, que divide los corazones en una verdadera guerra civil y nos hace incapaces de amar.

Pese a la dramaticidad del maniqueísmo gnóstico, no es éste el aspecto más pernicioso de la gnosis. Se dice: toda herejía tiene su parte de verdad, y en este punto es donde se produce el engaño más sutil, con toda la fuerza destructora que da a la gnosis. Toda herejía pone de manifiesto un problema hasta entonces desatendido; el problema es real y la cultura «ortodoxa» debería abordarlo de inmediato y ofrecer soluciones válidas, ampliando la óptica anterior (con frecuencia esto no ocurre porque se intuye la perniciosidad de la gnosis y se la combate negando los problemas que propone). Pero reconocer el problema real no significa en absoluto que sea verdad lo que afirma sobre él la gnosis que lo propone. La gnosis viene a proponer una cultura inauténtica justamente en aquello que afirma: bajo el aspecto maniqueo, la gnosis se opone a una parte de lo real; al proceder así, no sólo priva a la cultura de la apertura al ser en su integridad, sino que provoca además la corrupción de aquellos conceptos sobre los que pone el énfasis y sobre los que construye su sistema y su propuesta de vida. Si, al andar, fijo la atención en la pierna izquierda, observaré que la pierna derecha constituye un freno para

el impulso de la izquierda lanzada hacia adelante; si decido cortar la pierna derecha, no tendré una pierna izquierda libre, al fin, para volar en su avance ya no obstaculizado, sino que me verá forzado a andar fatigosamente dando saltos. Es el concepto afirmado el que resulta inauténtico.

El gnóstico de los primeros tiempos, por ejemplo, no era condenable sólo porque negaba a Cristo el cuerpo; con el reconocimiento del alma humana del Verbo y, por tanto, de la humanidad de Dios, habría ya mucho para «dialogar» con él; pero en realidad el gnóstico era condenable por el concepto de alma, que no es ya el alma humana sino un concepto de-generado, que no corresponde a la realidad. Con esta reflexión se constata que es preciso clarificar la noción de «diálogo», y no se nos tache de anticumenismo, pues el apóstol Juan, llamado el apóstol del amor, emplea términos durísimos precisamente contra esta primera gnosis y ordena a sus fieles no saludar ni recibir en sus casas a quienes afirmen que el Verbo vino sólo con el alma humana (cf. 2 Jn. 10-11).

El gnóstico moderno, con frecuencia materialista, no es condenable sólo porque niega el espíritu, sino por su concepto de materia, totalmente mecanicista y carente de espesor metafísico que lo mantenga abierto a significados superiores, realmente humanos; la destrucción del ambiente, el problema ecológico, es causado mucho más por los materialistas que por los espiritualistas. Y así Lutero no es condenable sólo porque niega las obras de la fe, sino por su concepto de fe. Y así Descartes, que lo funda todo en la razón matemática, hasta llegar a destruir la razón, suscitando reacciones irracionales, mistifi-

casas y escépticas. Así también el liberalismo: es condenable porque niega los vínculos necesarios, como las obligaciones morales y los lazos tradicionales del amor, pero es aún más condenable por su noción de libertad, con sus aberraciones «burguesas». Y así la justicia de los marxistas es cualquier cosa menos justicia. Así, también, para ofrecer un ejemplo en el ámbito estricto del cristianismo, el teologismo medieval —con el que se enfrentaron Santo Tomás y muchos otros autores—, que atribuía a Dios toda la causalidad del orden creado, no sólo restó importancia al mundo y a sus problemas, sino que contribuyó, aunque parezca paradójico, a eclipsar la imagen de Dios hasta convertirse en una de las causas del ateísmo: un mundo sin conexiones metafísicas y sin la autonomía de las causas segundas se encierra en el mero fenómeno, que no remite ya a una realidad objetiva pensable; del fideísmo se pasó al nominalismo y al idealismo inmanentista. Lo que nos une con el hereje no es «la parte de verdad» propugnada por él, sino la caridad con todas las personas, que vale siempre más que sus ideas (pero esto no lo reconocen nunca los gnósticos, que son por naturaleza intransigentes y si aceptan el diálogo es siempre por oportunismo, en la medida que se sienten aún más débiles que la cultura oficial), y todo un cúmulo de valores y de verdades que la herejía no pone en discusión (con Lutero nos une la creencia en Dios, gran parte de la moral tradicional, etc.).

Una vez comprendido el verdadero drama de la gnosis, cuando se falsea no sólo la parte de realidad que se combate, sino incluso lo que se propugna, se podrá entrever un hecho realmente preocupante que

nos envuelva: la cultura que nos condiciona hoy se compone casi en su totalidad de conceptos gnósticos. Dado que los problemas son verdaderos, en la medida en que un problema concreto se nos plantea a través de la cultura imperante viene envuelto en las codificaciones conceptuales formuladas por la gnosis. Y así hoy, cuando se habla de libertad, de trabajo, de justicia, de amor, de fiesta, de promoción humana, de progreso, etc., lo que se entiende de inmediato por estos conceptos es algo profundamente inauténtico. Incluso algunos cristianos, contagiados a su vez por una gnosis teológica antimetafísica divulgada por todas partes después del Concilio Vaticano II (pero no debida a los textos del Concilio), niegan a la razón la función profética de juzgar, a la luz de la fe, el mundo y sus categorías ideológicas, y así terminan aceptando todo lo que el mundo ofrece con tal que tenga alguna relevancia estadística, contentándose con añadir luego (en forma inevitablemente extrínsecista) la lectura bíblica y el momento litúrgico. La presunción de liberar la fe de todo condicionamiento cultural, de toda filosofía, para leer el evangelio sin mediaciones, lleva a muchos católicos a una gran debilidad frente al mundo. En realidad, cuando se lee el evangelio todas sus palabras son recibidas por nosotros según un esquema cultural; es como un pájaro que para volar necesita del aire; Dios, para hablar al hombre, debe establecer una relación con los modos expresivos humanos.

Hay entre los católicos actuales un modo de ser «progresistas» que corresponde exactamente a la mentalidad y a las expresiones del «progresismo» marxista. Estos católicos han creído poder usar las

tesis de Bloch para entablar diálogo con los marxistas, sin percatarse de que era una total entrega a la herejía y a la instrumentalización del poder, a la que la herejía siempre se presta.

La falsificación de la verdad engaña y seduce más de lo que cabe imaginar. La ilustración gnóstica es influyente, desata todas las fuerzas ocultas del orgullo, hace pensar realmente en un porvenir mejor para todos, une con vínculos férreos a aquellos que coinciden «en la verdad», etc., fenómenos todos ellos que aparentemente realizan algunos aspectos del cristianismo. El gnóstico, convencido de la novedad y de la bondad absoluta de su idea, puede muy bien creerse inspirado por el Espíritu Santo; se siente un elegido, cuando en realidad es un iniciado; se cree capaz de amor por estar dispuesto a sacrificarse por su idea y por sus secuaces, pero en realidad no está en relación oblativa con los otros, sino en relación posesiva; cree fundar una comunidad donde reina el amor, y funda una secta dominada por la mística del grupo, por la abstracción de la idea que los une y los uniforma, hasta el punto de no admitir ningún tipo de pluralismo; una secta que no puede dialogar con los de fuera en una dimensión apostólica universal, sino sólo «salvarlos» a través de un proselitismo muchas veces fanático, o condenarlos por estar «integrados» en el sistema que ellos condenan. Esto lleva a bloquear todas las vías del amor, confundiendo éste con fenómenos aparentemente análogos. Una secta se asemeja sólo en apariencia a una verdadera comunidad cristiana, y también es posible dar la vida por los otros sin caridad. Un modo de anular el amor entre los hombres hablando precisamente de amor es confundirlo

con la moral social; luchar por la justicia, trabajar por el bien de los demás, repartir los bienes entre los pobres forma parte de la esfera moral y no necesariamente de la esfera interpersonal del amor. Es San Pablo quien nos pone en el camino recto: «Ya puedo dar en limosnas todo lo que tengo, ya puedo dejarme quemar vivo, que si no tengo amor, de nada me sirve» (1 Cor. 13, 3). Muchos católicos, en polémica superficial con una moral considerada (a veces con razón) como meramente individualista, se han lanzado a la moral social pensando que eso era el amor, hasta identificar sin resto el amor de Dios con el amor a los hombres (¡lo que yo hago por los otros!), y confundiendo éste con los imperativos de la moral social (que no es sino la moral personal de siempre con sus dimensiones sociales).

Bloch es un gran gnóstico; como marxista, como hebreo no creyente, imbuido de mesianismo pero sin trascendencia, como filósofo del no-ser-aún, dispuesto a reducir toda la realidad y toda la revelación a la propia intuición. En Bloch no hay absolutamente nada que permita construir vínculos humanos en el amor, aun cuando hable de lucha por los oprimidos. Explícitamente postula «la conversión del simple amor de Dios en el amor por los derrotados y los oprimidos» (p. 180). Un eventual amor hacia todos, sin saber cómo será posible, se deja para el reino futuro. El tiempo de ahora está hecho de lucha contra los enemigos. Al no aceptar que en Jesús está presente Dios y que esta presencia será comunicada a los hombres muy pronto, después de la muerte y resurrección, de la que Jesús demuestra ser bien consciente, Bloch no comprende que, en realidad, Jesús habla de un reino escatológico, total-

mente nuevo para el hombre, pero ya presente; así puede pensar (tergiversando todo el evangelio y la figura de Cristo) que Jesús incita a la división, al odio, a la destrucción, en aras de un sueño o de una ilusión sobre el futuro. Como si el amor pudiera nacer del odio; en Bloch no hay nada que eduque concretamente en el amor.

Con Bloch la gnosis ha alcanzado el grado máximo de seducción y de engaño, porque pretende hacer pasar la mistificación y el totalitarismo marxista como verdadera realización del ideal evangélico que ha fascinado siempre a los hombres. Se alcanza el máximo del engaño luciferino, donde la lucidez es sugestiva, pero fría y gélida. Postulando un salto utópico, muy distinto de la novedad absoluta de la escatología cristiana, remitiendo a un futuro nunca actual y nunca actualizable, se llega a someter a los hombres al mayor fraude (al poder más tiránico del hombre sobre el hombre que la historia haya podido concebir jamás), vaciándolos de todo bien, perpetuando divisiones maniqueas para justificar con la presencia de los «enemigos» el hiato abismal entre promesa y realidad. Nos hallamos así en el núcleo del pecado contra el Espíritu Santo, que, según las palabras de Jesús, no tiene perdón en esta vida ni en la otra: el pecado (que fue ya el de los fariseos que se oponían a la salvación traída por Cristo) de quienes vienen a sustituir el don del Espíritu Santo, el don de la salvación mesiánica que puede, con su amor, transformar todo el mal en bien. Después de la predicación de los apóstoles el mundo conoció una esperanza inaudita; dejando la contemplación, el amor vivo al Cristo presente entre nosotros, para los monasterios, los fieles se

han contentado por lo general con observar la moral y los preceptos, sin buscar como «única cosa necesaria» la santidad. Arrancando del corazón del mundo la fuerza del amor sobrenatural, los hombres no se han limitado a retroceder a la religión natural; muchos han creído —y hoy más que nunca— creen poder ser los portadores de la salvación, sustituyendo a la acción del Espíritu, del Amor divino conferido a los hombres. Es el engaño más trágico causado a la humanidad, hasta provocar los crímenes más horribles (guillotinas, campos de concentración, Gulag o campos de reeducación en Camboya, etc.) en nombre de un futuro mejor. Los que creen hacer el bien son los portadores del mal; ello añade al mal ya existente el engaño y la corrupción del corazón humano.

14. LA VERDADERA NOVEDAD CRISTIANA

Como todo gnóstico, Bloch es un parásito de la verdad. La gnosis tiene necesidad de una realidad que destruir (en este caso la relación y el vínculo de amor que se establece entre el hombre y Dios) y un valor que afirmar, absolutizándolo: en este caso es la emancipación de los débiles. Bloch puede así creer que ha desvelado el secreto de la Biblia, ese secreto que la hace contemporánea a todo hombre, siempre fascinante y jamás superada. No cae en la cuenta de que la lectura gnóstica de la Biblia fascina sólo al gnóstico: la *hybris* (la soberbia) galvaniza y, por lo demás, usa expresiones sublimes, las del texto sagrado. Bloch no se percata de que toda protesta es compartida sólo por los contestatarios (los de-

más pueden compartir por caridad, mas no por la fascinación de la justicia) y decae muy pronto, aunque es cierto que habrá siempre usurpadores prepotentes y será siempre necesario un compromiso por la justicia. Por otra parte, mientras se lucha por la justicia se vive en una atmósfera de aventura que da sentido a la propia vida, pero apenas triunfa la lucha se descubre que el sentido de la existencia, la poesía de la vida, no depende de la justicia, que es sólo un medio, sino del amor. Sólo el amor, una vez alcanzado, no decepciona y nos mantiene abiertos para ulteriores conquistas.

La fascinación que ejerce la Biblia proviene de la misericordia divina. Dios crea de la nada, libremente, mas no por arbitrio (que reduciría al hombre a juguete de Dios, como en Calvino); sólo el amor sabe respetar los pactos (a los que Dios mismo se somete) sin perder la libertad. Pero el amor no requiere sólo la libertad de Dios, sino también la nuestra, y ésta puede usarse en sentido egoísta (como de hecho ha ocurrido y ocurre); Dios entonces prevé la redención con una prueba aún más excelente de amor, que conduce a los hombres del mal (el pecado) a un bien nuevo. La redención llevada a cabo por Cristo no es una simple restauración, como si hubiera caído un títere y Dios con su poder volviera a ponerlo en pie. Esto significaría un mundo mágico donde el poder divino sería una fuerza con la que es preciso congraciarse a base de prestaciones morales, en una sumisión oportunista. Frente a este Dios, entendido en forma mágica, se rebelan los prometeos de la tierra, pero ignorando al verdadero Dios y su misericordia infinita, para

caer en magias mucho más perniciosas que las que pretenden atribuir a los creyentes.

El verdadero secreto de la fascinación que ejerce la Biblia está en que contiene en cada página del Antiguo y Nuevo Testamento la prefiguración, la intuición, la profecía de lo inaudito: la revelación más o menos explícita de la novedad absoluta del don de amor divino, que se realiza del todo en la resurrección de Jesús y en la comunicación del Espíritu Santo.

Esta intervención de Dios en la historia del hombre crea la salvación, abre el futuro a la esperanza, libera del mal. Siempre los hombres han buscado la salvación. Las religiones no cristianas, en el claroscuro de la creación y del pecado, han buscado la salvación contraponiendo tiempo mítico y tiempo histórico, identificando el mal con lo caduco, con lo efímero, con la acción, para salvarse con un retorno periódico al lugar mítico (las fiestas), cuando los dioses ordenaban el mundo y todo era bello y sano. No pudiendo comprender el mal o por qué Dios lo ha permitido (se comprende sólo con la revelación de un amor nuevo, que sustituye el mal de pecado con un bien mayor), trataron de disminuir la relevancia de la realidad sobre la que el mal hace presa; la consecuencia es un cierto dualismo (entre espíritu y materia, entre historia y eternidad), presente en todas las tradiciones fuera de la revelación cristiana. Los sabios orientales profundizaron en el tema de la salvación, pero siempre en el mismo ámbito: se vuelve al tiempo inicial, el tiempo no temporal, anulando el yo histórico con todas sus transmigraciones debidas al nexo con lo temporal, a las cosas deseadas por el yo mágico y egoísta (la metempsicosis,

el renacer en otros animales u hombres o cosas se considera como castigo para quien se ha identificado en aquellos seres durante la vida). Se trata de vaciar el yo de sus deseos, de la ilusión, del «maya», hasta convertirlo en simple espectador inactivo del drama de la vida y de la historia. Si un árbol tiene una rama enferma, basta cortar la rama y el árbol quedará sano. Si uno se decide a anular la relación del yo con las cosas terrenas, con las ramas horizontales, para diluirse en el absoluto, en el tronco limpio y erguido hacia lo eterno, entonces se libera del mal y entra en la plenitud del espíritu.

Fuera del ascetismo religioso, los hombres en general, poco expertos en el amor y la libertad, buscan obsesivamente «la paz que el mundo da» (Jesús distingue —cf. Jn. 14, 27— su paz de la que da el mundo). Se busca un poder (medicina, política, éxito, dinero o un Dios poderoso) que aleje de nosotros los males, para poder vivir cómodamente, para poder estar bien, tendiendo con frecuencia a justificar los placeres y las satisfacciones del orgullo con la aparente rectitud de quien «no hace mal a nadie». Este tipo de salvación, buscado por casi todos en Occidente, es totalmente inauténtico. La «paz que el mundo da» se puede gozar sólo cuando todo marcha bien. Basta poco para destruirla. Quien busca la tranquilidad advierte inmediatamente toda suerte de obstáculos y termina viendo siempre algo indeseable que agobia e «impide» estar en paz. Es una verdadera corrupción del corazón y condena al aburguesamiento y a un resentimiento más o menos latente contra lo que resulta incómodo, con grave detrimento de las relaciones interpersonales.

Muy diferente es la salvación cristiana. Es el don de un amor nuevo que transforma al pecador en santo y la muerte, la terrible muerte, en vida eterna, también para el cuerpo. Jesús en la cruz defrauda toda expectativa mágica de un poder divino que derrote a los enemigos y promueva «la paz que el mundo da». En el amor de la cruz, que es don total sin revancha (la resurrección no recupera la gloria humana, no cancela el sacrificio), queda superada toda magia y toda idolatría; el amor inocente de Jesús merece para el hombre una humanidad nueva; Jesús se sumergió en el mal y en la muerte con un amor por nosotros que merece la transfiguración sobrenatural del hombre.

La novedad absoluta es que Dios ha asumido nuestra humanidad para siempre; no sólo la humanidad de Cristo, sino, aunque de modo diferente, la nuestra, la humanidad *tout court*. «Cristo resucitado subraya el hecho de que no puede ser reconocido sino en el misterio de su relación con el Padre. Haciendo participar a sus discípulos en su propio proceso, pasó de este mundo al Padre, y al comunicarles el Espíritu Santo, los introduce en el mundo escatológico que le es propio —el del fin de los tiempos, el de la vida con Dios— y los hace contemporáneos de su vida presente en Dios, más allá de la temporalidad de este mundo»¹¹. El hombre está ahora inmerso en la divinidad; Dios no se ha hecho hombre sólo en Cristo conocido por nosotros desde fuera, como ocurría antes de su pasión, sino que está, aunque de modo diferente, dentro de nosotros, vida de nuestra vida, y nos convertimos en templo

¹¹ M. Le Guillon, *Le mystère du Père*, París, 1973, p. 52.

viviente del Espíritu Santo (1 Cor. 6, 19), morada de la Trinidad (Jn. 14, 23), hijos de Dios; «ya no vivo yo, vive en mí Cristo» (Gál. 2, 20) llega a decir Pablo, repitiendo en sus escritos la misma idea de múltiples modos, hasta 160 veces; el hombre queda divinizado. El hombre vive ya la vida eterna.

Al recibir el Espíritu Santo (en el bautismo y en toda la vida sacramental), el cristiano recibe aquella vida que Jesús nos mereció en la cruz, recibe el amor fecundo que nos engendra como hijos para la gloria divina (aunque el aspecto de la gloria en la filiación divina es el que queda más oculto, pero ya incoado, mientras vivimos en esta tierra). Así, la realidad escatológica, la vida eterna, la gloria trinitaria están ya presentes en este mundo. La escatología cristiana no es escatologismo, una doctrina que nos proyecta más allá de la muerte física con efectos terrenos puramente morales; la escatología cristiana es el alma del mundo y de la historia humana, aun sin confundirse con ésta. En la Escritura se habla claramente de esta presencia de la vida eterna: «Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré el último día... Quien come mi carne y bebe mi sangre sigue conmigo y yo con él. A mí me ha enviado el Padre, que vive, y yo vivo gracias al Padre; pues también quien me come vivirá gracias a mí» (Jn. 6, 54-57). Jesús no habla de una vida eterna futura, sino que precisamente por ser eterna y ya comunicada es presente; dice, en efecto, «tiene vida eterna». El cristiano está ya inserto en la nueva humanidad, si no de modo manifiesto en el cuerpo, sí en cuanto desarrolla su espíritu según los contenidos del mundo sobrenatural propios de las virtudes teológicas: «Debéis cambiar vuestra

actitud mental y revestiros de ese hombre nuevo creado a imagen de Dios, con la rectitud y santidad propias de la verdad» (Ef. 4, 24); el Espíritu Santo que Cristo nos mereció en la cruz produce esta mentalidad nueva, creando en nosotros una vida nueva. No hemos resucitado aún con nuestro cuerpo, pero participamos con vínculo real en la nueva vida en Cristo, con frutos reales en el comportamiento, en el modo de pensar, de juzgar, de decidir: «Ese Señor es el Espíritu, y donde hay Espíritu del Señor, hay libertad. Y nosotros, que llevamos todos la cara descubierta y reflejamos la gloria del Señor, nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente; tal es el influjo del Espíritu del Señor» (2 Cor. 3, 17-18).

Para comprender el cristianismo es preciso entrar en esta realidad escatológica: un mundo del más allá en su plenitud trinitaria, en el esplendor inefable de la gloria y del amor, existe ya en la tierra. Lo que es absolutamente trascendente, lo totalmente otro, hasta el punto de no poder ser objeto del deseo humano (a pesar de haber sido el hombre creado a imagen y semejanza divina y albergar en su corazón un deseo natural de Dios), existe ya dentro de nosotros. El mundo propio del Verbo, que está junto al Padre desde la eternidad, el mundo de las realidades últimas nos ha sido dado y está presente. He ahí la escatología cristiana: un mundo del más allá, aún por revelarse en muchos aspectos (estamos a la espera de la parusía y, por tanto, en tensión hacia el futuro e inmersos en la esperanza), está ya presente; un ya y un todavía-no. Lo eterno, lo humano transfigurado, la vida más allá de la muerte, la santidad que vence el pecado: todo esto es ya

presente, «estamos ciertos de que obtenemos lo que le hemos pedido» (1 Jn. 5, 15); la fe ha vencido ya al mundo: «Esta es la victoria que ha derrotado al mundo: nuestra fe» (Jn. 5, 4); el cristiano posee ya la vida eterna: «Quien oye mi mensaje y da fe al que me envió, posee vida eterna» (Jn. 5, 24). La fe, por tanto, es un saber de cosas presentes y muy reales: «Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida» (Jn. 3, 14); «Sabemos que somos de Dios» (1 Jn. 5, 19).

La resurrección de Jesús revela el plan trinitario de adopción filial y lo realiza una vez por todas. Con el don del Espíritu los hombres pueden entrar en un mundo nuevo, pasando (Pascua significa tránsito) a una vida que nos hace contemporáneos con Cristo. En Pentecostés los apóstoles comprenden que se ha instaurado entre ellos y el Maestro, entre ellos y el Dios de sus padres, un nuevo modo de existir que brota del más allá de la muerte: «Y nosotros, que llevamos todos la cara descubierta y reflejamos la gloria del Señor, nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente; tal es el influjo del Espíritu del Señor» (2 Cor. 3, 18).

La resurrección pone en el fondo de la historia humana la fuente originaria, trascendente de toda palabra de vida. Los hombres no habitan ya sólo la tierra; sino un lugar diferente que es el verdadero lugar de su vida, ya en este mundo. Historia y escatología, reino del hombre y reino trinitario se encuentran en el corazón del hombre, aun quedando siempre inconmensurables el uno al otro. Es un encuentro en la santidad de vida, en el don del Espíritu, de lo contrario no se tienen ojos para ver. Así ocurre que el cristiano debe realizar su experiencia

de vida escatológica justamente dentro del tiempo, en el centro de la historia humana, suscitando esperanza y libertad; pero es muy posible que quien vive junto a él no advierta su secreto, sino que envidie su libertad y busque estos dones sin dirigirse a la fuente.

En la escatología cristiana hay, por tanto, un *novum* que es presente y futuro al mismo tiempo, don que liga a Dios, mas no para someter, sino para salvar y elevar, exaltando al hombre. Realmente el hombre se diviniza, pero no a la manera prometeica, sino por ascensión en la comunidad de las tres personas divinas.

La gnosis toma el don y niega al donante; se instala en el contenido de forma parasitaria. Bloch no es el primero en explotar lo que hay de nuevo en el cristianismo para proponer una teoría en sustitución del don del Espíritu Santo; todo el quiliasmo, el milenarismo, desde Joaquín de Fiore en adelante, se encuentra en esta línea; el marxismo, en forma bastante vulgar que Bloch no deja de denunciar, no tendría sentido ni fuerza si no fuera mistificación de un ideal que ha penetrado ya en el corazón del hombre después que los apóstoles predicaran movidos por la fuerza del Espíritu Santo.

Al comprender mejor la nueva presencia que Cristo ha traído al mundo: su fascinación explosiva, llegamos a comprender el ideal de Bloch que le lleva a servirse de la fascinación de la Biblia, creyendo así hacer justicia tanto al marxismo (y su «eficacia») como al cristianismo (con su belleza). Sólo que su construcción se sostiene sobre el utopismo, muy diferente de un sano discurso sobre la utopía; el utopismo está suspendido sobre el vacío del futuro,

es como lanzar una cuerda y querer trepar por ella. La verdadera novedad implica un don que me sale al encuentro desde el futuro: lo que viene del presente no es nuevo, es ya conocido. El escatologismo de Bloch, siendo inmanentista, es puro voluntarismo. Pero a nivel teórico todo es posible y el evangelio es demasiado atrayente para renunciar a él. Entramos aquí en la última parte del libro; su lectura bíblica se inserta totalmente en su teoría de la esperanza, en el utopismo de un todavía-no que es el alma del presente y de la historia.

III

UTOPIA

1. AUT LOGOS AUT KOSMOS?

En un largo capítulo con este epígrafe, Bloch recoge varias intuiciones que distinguen la verdadera Biblia del mito astral, con divagaciones sobre la inversión antropológica de Feuerbach y sobre la mística. La inversión de la alienación religiosa hecha por Feuerbach ha sido utilizada con frecuencia para desembarazarse totalmente de la apertura religiosa, mientras que Bloch la interpreta, de modo muy distinto, como signo de la presencia del deseo, innato en el hombre, de una luz escondida en su intimidad¹². Los deseos de perfección, de inmortalidad, de felicidad, etc., que el hombre proyecta sobre Dios son imágenes del deseo de una vida que ahora no existe, pero que es la verdadera vida del hombre. «El hombre es rescatado así desde el más allá y no

¹² Esta interpretación de Feuerbach es sin duda más exacta que la de Marx; cf. C. Fabro, *o. c.*, p. 8.

posee un significado general puramente burgués, pero tampoco naturalista y terrestre. Una *teoría del deseo* en la religión incluye justamente un acto trascendente, un acto utópico siempre presente en el sujeto humano, aun cuando toda su plenitud hipostasiada en el más allá sea ilusión... Llegamos, finalmente, a la frase de Feuerbach: 'La fe en el más allá es la fe de la subjetividad liberada de los límites de la naturaleza; por tanto, la fe del hombre en sí mismo...' En Feuerbach no hay un 'nada-más-que', un 'nada-más-que-la-naturaleza' que sea preciso desmistificar con la visión de una realidad sin ilusiones y liberada del más allá. Al contrario: el hombre ha inventado este más allá y lo ha llenado de imágenes y de cumplimientos del deseo porque no le basta con tener como realidad la mera naturaleza y, sobre todo, porque su propia esencia no está aún realizada» (pp. 266-267).

Para Bloch, Feuerbach se encuentra muy próximo a algunos místicos y al *Cur Deus homo?* de Anselmo, donde con este *cur* se aludía a la antigua satisfacción de la deuda del pecado porque «sólo Dios podía saldar esta enorme deuda, pero era el hombre quien tenía que saldarla»; «más allá o, mejor, más acá de esta desviación, y precisamente a través de Anselmo, la cuestión del *cur Deus homo* continuó provocando la humanización de la trascendencia en la más inmanente de las inmanencias, y el esplendor trascendente quedó incinerado, coagulado, antropologizado, haciéndose fermento de nosotros mismos» (p. 268). Para Bloch nada escapa al influjo de la mística cristiana más auténtica: «Nueva en su topos y cargada de utopía, con la chispa que no se apaga... La diferencia entre todo aquello que tiende a hacer explo-

tar el mundo y el mito astral que siempre se mueve de acuerdo con el mundo, llega a su extremo con el fundador del cristianismo, con el rostro del hombre, no con la órbita solar... 'Lo que el cielo no podía abarcar está ahora en el seno de María.' Es lo que enseñó a los cristianos el hijo del hombre: el sujeto que asciende y el cielo que desciende hecho pedazos. *Et lux aeterna luceat eis*: esta luz se encendió místicamente en el trascender inmanente sin trascendencia extrahumana, *contra omnia saecula saeculorum*» (p. 271).

En la historia —dice Bloch— hemos visto cómo el hombre se aparta de una transición absolutizada, para completar el «de dónde» con el «hacia dónde»; pero es preciso distinguir bien entre la antigua conciencia pánica, donde está presente la conciencia heraclítica de que todo se mueve al modo del fuego que lo consume y queda inmóvil, sin un fin donde desembocar, y el futuro propiamente dicho. Sin embargo, permaneciendo en la idea de creación o de emanación, el futuro es siempre más pequeño que el pasado, y cuando lo originario se encuentra en lugar tan elevado, todo lo que se aleja de ello no puede sino caer. La acentuación del «alfa» remonta a Platón, mientras que desde Aristóteles hasta Leibniz y Hegel se desarrolla la teoría de una evolución que está en marcha y que genera, y para la cual «lo uno originario, con toda su perfección, sólo puede ser el producto final y no el punto de partida del desarrollo, mientras, por el contrario, su inicio consta sólo de lo indeterminado y lo no-realizado» (p. 273).

Sin embargo, la verdadera oposición alfa-omega aparece en la Biblia entre el principio que crea y el

principio que disuelve: «Frente a la *emanación* se afirma la *creación*, y en lugar de la evolución, o al menos al margen de ella, un salto y un éxodo hacia lo totalmente nuevo... El principio que ha creado este mundo no puede ser el mismo que conduce fuera de él; tampoco la serpiente del paraíso, en su papel de chivo expiatorio, pudo sustraer al creador mítico de la responsabilidad por su obra... Lo nuevo que en los profetas y en el Nuevo Testamento se orienta al futuro no es en absoluto conciliable con un Dios Padre, y hace imposible todo retorno del omega esperado al *Deus creator* hipostasiado» (p. 274). El elemento alfa sería así totalmente contrario al mensaje bíblico y Bloch no vacila en considerarlo interpolado: «La historia de la creación, que como tal hace referencia a un Yavé = Path, no es, pues, de origen israelita, sino casi exclusivamente egipcio, y sirve ahora en el código sacerdotal como preciado pórtico arcaico, con la función de reducir las dudas surgidas no sólo sobre la bondad de Yavé, sino también sobre su poder» (p. 274).

Para hablar de creación de acuerdo con el *topos* del futuro es preciso enlazar con el *Spiritus Creator*, con Pentecostés. Sólo mentes superficiales pueden ver en el hecho pentecostal simples «síntomas nerviosos»; «el elemento que distingue este fenómeno de todos los éxtasis precedentes es que su carácter sonambúlico no se recorta según el patrón de una aparición de Jesús. El texto, de carácter en extremo 'logos-mítico' (antiastral), salta del Dios-Hijo a la tercera persona, el Dios-Espíritu Santo... Pero este ser pneumático totalmente nuevo trajo consigo importantes consecuencias en orden al futuro, a través del sermón de Pedro, donde se cita al profeta Joel:

'En los últimos días, dice el Señor, derramaré mi Espíritu sobre todo hombre' (Hch. 2, 17). Estas palabras estuvieron cargadas de consecuencias y lograron disociar totalmente el llamado milagro de Pentecostés de todos los delirios precedentes, trasponiendo la verdadera fiesta de Pentecostés a los 'últimos días', a las postrimerías de la historia humana» (p. 276).

«Lo *infinitamente grande* de un principio que crea se pierde con el futuro *Veni creator spiritus*, en lo *infinitamente pequeño* de un principio al que falta todo y se encuentra aún en los inicios... En el hombre y en su historia llegamos al punto decisivo, abierto a la nada y al todo, a la frustración como a la plenitud... El proceso y, sobre todo, la meta no han encontrado aún su conclusión, a diferencia de lo que sucede en el mito astral y en las 'leyes eternas, férreas'. Forman parte del inmenso *topos* que se abre hacia adelante, del gigantesco *topos* del futuro cargado de posibilidades válidas objetivo-reales, posibilidades de nacimiento, de formas y de realizaciones a experimentar. En el *topos* del futuro avanza la incógnita del comienzo, en su aquí y ahora inmediato, no mediatizado, inobjetivado y no manifestado. Y sólo ahí, en la máxima proximidad e inmanencia, se esconde el misterio, ignorado de sí mismo, de la existencia de un mundo, de su 'para qué' y de su finalidad. Así este enigma de la existencia va unido a su 'solución', que aún no se ha vislumbrado, y menos que nada en la lejana trascendencia pre y supramundana; el enigma late en el fondo inexplorado del instante, en la más honda inmanencia. Ese no saber de sí mismo es el verdadero impulso y fundamento para la aparición de este

mundo y constituye el tormento, el hontanar, la cualidad de su materia siempre cargada de utopía» (p. 277). La verdadera génesis no se encuentra en el principio, sino en el final. «Tal *éschaton* se manifestó del modo más fantástico y radical en el libro postrero del Apocalipsis, con el grito de liberación 'lo de antes ha pasado' (Ap. 21, 4), donde este 'antes' se refiere directamente a la muerte, pero en conjunto al antiguo cielo y la antigua tierra, de los que la muerte forma parte. La fantasía del 'logos-mythos' adquiere así la fuerza más explosiva y busca el nuevo día a la luz apocalíptica. El día en que no será ya el sol el que brille, sino el Cordero, y en lugar de la 'naturaleza estática' surgirá el *éschaton* del 'reino'» (p. 280).

La crítica a la creación y al mundo astral inmovilizado en la naturaleza no pretende ser un espiritualismo que niega la materia; la materia requiere un bautismo al revés para poder asociarse al reino escatológico. El aspecto de la materia que interesa a Bloch es su maleabilidad y, sobre todo, su «ser en posibilidad», según la definición aristotélica de la que Bloch hace el máximo aprecio. Frente a toda eliminación espiritualista del mundo, Bloch tiene presente el nuevo cielo y la nueva tierra, una materia capaz de novedad absoluta, de la que sólo la antigua «naturaleza» queda excluida: «En la Biblia no hay sol ni luna, y el hijo del hombre es la única lumbrera en este suelo y en el firmamento de la 'naturaleza', anulada en favor del 'reino', pero que finalmente se revelará en su verdad escatológica. Esto es lo que se expresa como la *definitiva no-alternativa entre cosmos y logos* en las fantasmagorías y, sobre todo, en las *imágenes genésicas* —nue-

vas y antitéticas, orientadas hacia el éxodo— de la apocalíptica... Todo esto se opone a cualquier forma de docetismo, que sólo admite el puro espíritu, y aspira a la transformación total del mundo, de suerte que el hombre pueda vivir en él como en una realidad que ya no le es extraña» (p. 286).

Al materialista Bloch nada le repugna tanto como el materialismo vulgar, que lo reduce todo a fundamentos mecanicistas: «¿No es verdad que la unión de lo antropológico y lo material ('alma' y materia externa) sólo resulta chocante cuando se tiene un concepto mecánico de la materia, tan corriente en la visión burguesa...? En la noción de materia, Aristóteles introdujo la noción de lo posible objetivamente real, tan importante y que sólo se ha vuelto a comprender desde hace poco tiempo, según la cual la materia, además de condicionar mecánicamente los fenómenos *kata to dynaton* ('según la medida de lo posible'), representa, sobre todo, el verdadero *dynamei on*, el 'ser en posibilidad'» (p. 288). Según Bloch, hay toda una «izquierda» aristotélica que supera el concepto de materia entendida como cera pasiva y carente de determinaciones, para convertirse en Materia, madre autofecundada de todas las cosas; esta línea prosigue en los árabes, en Giordano Bruno y Spinoza hasta Goethe; pero tomó una orientación panteísta, con un utópico «Pan» de la *natura sive deus*: «El ateísmo rebelde es más conocido a través de la sustitución del *Deus* por el *Pan* que a través del auténtico cristianismo herético cargado del elemento subjetivo e inmanente. Y, sin embargo, no ha sido el espinosismo el que ha dicho la última palabra de una antitrascendencia (o emancipación) radical, pues se basa en el *amor*

fati y no en la consigna 'he aquí que lo hago todo nuevo'. Esta consigna supera en todos los sentidos la *natura naturans* y todo 'sujeto de la naturaleza', y va más allá de todas las necesidades y dependencias del antiguo cosmos astral» (p. 289).

En un último capítulo, titulado «Fuentes para el coraje de vivir», Bloch aborda el problema del mal y de la muerte. Para Bloch la Ilustración logró liberar al hombre del mal causado por los sacerdotes, la superstición, las brujas y las hogueras; pero la Ilustración permaneció ciega frente al auténtico mal. Eliminado el oscurantismo, la Ilustración se forjó la ilusión de vivir en el mejor de los mundos; el mal que aún quedaba era un simple desarreglo *subjetivo* que sería eliminado por la ciencia. «Si se quiere afrontar la lucha de modo radical no basta con la denuncia *subjetiva* de la locura y del instinto de agresión, y ni siquiera la denuncia social *objetiva* de las represiones, las guerras y todas las defensas del sistema clasista de producción y canje: por esta vía no se esclarecen fenómenos como Auschwitz» (p. 300). El mal, para Bloch, es el mal social, que la Ilustración no sólo no eliminó, sino que perpetró sistemáticamente. Justo una visión fundada en la esperanza lleva a Bloch a superar el mal en sentido hegeliano, como presente en el proceso de la historia: no existe un proceso histórico que no contenga en sí algo que no debiera existir y que sigue amenazándonos: «Sí, ¿qué sería y qué sentido tendría afirmar el primado militante dialéctico del 'principio esperanza' si no se fundase en el *postulado* de la totalidad, en el *postulado* de la posible plenitud total, si no tuviera una constante relación, aún sin decidir, con la Nada y, por tanto, con la definitiva

frustración del Todo, siempre posible? ¿Cómo hubiera podido de otro modo el omega apocalíptico, el omega de la esperanza, 'aproximarse' y tender a la visión final que nos es aún ajena, sin el fondo tenebroso del mal, examinado fenomenológicamente en la esperanza anticipada de su triunfo, sin su 'muerte? ¿dónde está tu victoria?, ¿dónde está, muerte, tu aguijón?' También la ilustración meta-religiosa debe implicar el mal detrás de sí, en torno y ante sí, para no ser sólo claridad, y poder expulsar las tinieblas con la claridad real, en una lucha sin par.»

Bloch afirma más de una vez que la muerte es la realidad más antiutópica, pero tiene la firme convicción de que la verdadera utopía supera también la muerte; aquí su discurso se vuelve por demás etéreo y muestra cómo su utopía no es del estilo de aquellas que señalan un «deber ser» siempre superior al ser, sino que es una utopía en el sentido mistificador del término: una realidad suspendida en el vacío de las palabras. Sigamos su discurso sobre la muerte: la muerte destroza la vida; tampoco el suicida ha renunciado a pedirle más a esta vida, no hace sino recusar las condiciones bajo las cuales se desenvuelve esta vida y afirma así, paradójicamente, su continuidad (p. 309). Siempre se ha recurrido al más allá para sostener la vida que perece; pero poco a poco este más allá ha perdido todo atractivo; el mundo burgués ha tenido que sustituir el más allá con los *circenses*, «para que no surgiera el coraje de vivir de la contradicción..., como diversión estereotipada y nuevo aburrimiento dentro de sus esquemas sociales» (p. 309). Pero existe un verdadero coraje de vivir que no es un placer, sino un deber, y que

cabe denominar afán terrestre de encaminarse hacia un fin todavía lejano e indisponible, en dirección al cual la vida se ha puesto en marcha (p. 310). Existe un *homo absconditus*, un núcleo escondido en el que el hombre puede hacerse inmanente a sí mismo y superar toda forma caduca de la vida, toda realidad privada en relación con el yo singular y superficial. Es lo que entre los estoicos se denominaba la «fuerza que nos mantiene erguidos». Es el inicio de un verdadero coraje de vivir; pero así no se llega más allá de la imperturbabilidad, no se alcanza una realidad que se eleva y por ello es indestructible: «En esta actitud de la Stoa no había lugar a las protestas subversivas, entre otras razones porque no se pretendía en modo alguno superar al hombre actual y a la naturaleza mundana disponible» (p. 311).

Con el *impulso de Cristo* los hombres hicieron suya la actitud de quienes no esperan ya nada del estado actual del mundo: «A partir de entonces surgió un trascender no meramente interior, que hizo estallar la imperturbabilidad estoica en la vida y en la muerte; llegó el impulso de una gloria oculta todavía en nosotros, signo de una realidad intencional y realmente indestructible. Así, a la raíz puramente moral se agregó la segunda raíz del coraje de vivir: la finalista...; aquella fe apeló a un fundamento místico de la vida; con palabras de Agustín, citadas por Eckardt: 'Tengo conciencia de algo que apunta y comienza a brillar en mi alma; si esto llegase a una plenitud permanente, sería la vida eterna.' Despuntada la 'vida eterna', aun cuando esta categoría no le aclara la muerte al hombre generalmente no místico de hoy; el núcleo profundo de las

afirmaciones de Agustín y de Eckardt significa un todavía-no-manifestado en el hombre y en la dimensión de su mundo interior. Y esto es válido lo mismo si este núcleo queda aún al margen de lo que hasta ahora se ha manifestado en nosotros, en nuestra *caducidad*, como sobre todo si indica realmente la dirección última del más profundo coraje de vivir, con ese *preludio* tan significativo, con ese *despunte*, esa *vislumbre aún sin clara manifestación*; es decir, si apunta hacia un radical *spero ergo ero* anticipatorio. Justamente hacia la raíz de la utopía, hacia un final que no destruye, sino que corrobora nuestra esencia. Y no debe fundarse en una certeza de su manifestación, que sería un pretexto para evitar el esfuerzo, sino en una actitud que desecha falsas ilusiones, progresiva y creadora, en la convicción de que lo *absconditum* del núcleo y, por tanto, de su impulso y de su anticipación merece se le edifique una morada vital» (pp. 311-312). Aun cuando falta este verdadero coraje de vivir, no deja de asomar el anhelo de una vida mejor, todo lo ilusorio que se quiera, pero capaz de percibir con agudeza la posibilidad de que nazca un mundo más acorde con nuestro ser.

«Por lo que respecta a este omega, su *chorus mysticus* corresponde al del adviento cristiano y tiene como meta lo *humanum* totalmente liberado. Probablemente el adviento cristiano es el último mito sin explorar, pero a la vez el último signo que anuncia un resultado: el de los hombres considerados como 'gozo eterno', el de la naturaleza reintegrada como 'Jerusalén celestial'. Con todo, lo mesiánico es siempre el último soporte de la vida, pero al mismo tiempo lo último que brota de la verdad que ilumina

utópicamente. Los demasiado inteligentes consideran todo esto como locura, los demasiado piadosos hacen de ello una casa prefabricada, mientras que para los verdaderos sabios el sentido utópico es el más sólido problema real del mundo mismo, del mundo liberado. Y así la vida posee todo el sentido que deriva del descontento, del trabajo, del rechazo de lo inadecuado y del anticipo de lo adecuado a nuestro ser, en una superación sin extravagancias» (pp. 313-314).

Bloch hace constar que Jesús no conoce la paciencia del cordero; la agonía de Getsemaní sería una prueba de que Jesús nada sabía de la teología de la muerte expiatoria impuesta por Pablo y ni siquiera podía resignarse subjetivamente a la reconocida necesidad de su muerte. «El trágico abandono en la cruz, esa puerta totalmente cerrada al horizonte pascual se parafraseó precisamente en la desesperación y en el alegato de aquellas palabras —las únicas del Nuevo Testamento transcritas en arameo y no en griego—: 'Eli, Eli, lemá sabaktani' (Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?)... Estas palabras, en la línea de Job, no vienen a mitigar, sino a agudizar la antítesis, pues aquí está el presunto mesías, el hijo del hombre que en un último arranque de valor calificó como Dios del abandono y, por tanto, de la muerte, al Dios que él depuso y quiso sustituir. Contra esta muerte iba a alzarse, en la convulsión subsiguiente, el mito desiderativo de la resurrección, apoyado en el misterio del deseo que en él se encierra» (pp. 316-317). En este punto Bloch rebasa decididamente el planteamiento religioso que ha servido para sostener el mito de un coraje de vivir contrapuesto a la trivial-

idad de los *circenses*: «Nuestro trascender sin transcendencia no debe renunciar en modo alguno a la actitud rebelde frente a la muerte... El horizonte cismundano, incompleto y carente de la casa prefabricada del más allá podría abrir la vía en forma jamás alcanzada a un coraje indomable para la conquista de lo extraordinario, de lo maravilloso» (p. 317).

Bloch no se detiene en esa idea de inmortalidad conquistada con hechos gloriosos, por los que el individuo puede permanecer en la memoria de los hombres después de su muerte; esto significaría siempre un bloquearse en el pasado, en algo concluso, sin avanzar hacia un *novum*. «Si el núcleo de nuestro ser —un *homo* absolutamente *absconditus*, que encierra en sí el único misterio genuino, el misterio de nuestra más próxima inmediatez— no se ha objetivado nunca, tampoco puede desaparecer, al no haber nacido aún. Aún más: lo que todavía no se ha revelado en toda su inmediatez y en toda su profundidad, este *homo intensivus sed absconditus*, justamente porque expresa *lo que aún no ha llegado a ser*, se encuentra todavía fuera del ámbito del ser aniquilador de la muerte. Asimismo, el hogar de nuestro existir, donde ningún individuo ha entrado aún, permanece a la vez inexplorado e inextinguido. Según esto, la partida a través de la muerte tampoco puede reducir esta X a la nada mientras exista un rumbo, un proceso, una materia evolutiva en el mundo y como mundo... Aquí hay lugar para el *non omnis confundar* del ser humano que está a la espera en otro ámbito, del ser de la humanidad verdadera» (p. 320).

El que no se abre a este futuro está abocado a una muerte puramente destructiva; «en tal caso, la realidad-logos contenida en el 'espíritu' de la historia humana sólo representaría, en definitiva, un simple episodio, sin comportar un sentido sustancial» (p. 321); lo mítico puede ser fundamento del arte, pero no de la filosofía que ha cobrado conciencia de sí a nivel científico. «Al igual que la historia humana anterior es sólo prehistoria y pasado, también la naturaleza cósmica actual, tan predominante aún, ocupa un espacio que no le pertenece. Esto se expresó en forma logos-mítica, como liberación última y cataclismo, en el mito cristiano del *éschaton*, en el símbolo de la nueva Jerusalén, que no hace referencia a la interioridad ni al más allá, sino al espacio-patria del mundo ya reconciliado... Pese a que la utopía contenida en el libro del Apocalipsis es la más extravagante y no sólo la más mitológica, ha inducido cual ninguna otra a soñar, no con una aurora trascendente, sino con la aurora de una tierra mejor, justamente para las 'almas' supervivientes y para los rescatados, una tierra 'ataviada como una novia'. Pero dejemos de lado estas imágenes religiosas ilusorias; el núcleo del ser humano se encuentra, en cualquier caso, más allá de los confines de lo caduco, de cara a lo que aún no se ha hecho realidad, y su verdadero ámbito se llama *spero ergo ero*, como identidad encontrada» (p. 322).

Llegamos así a la conclusión. La vida se nutre del «para qué», del «hacia dónde». Marx habla de un ideal al que no se puede renunciar, como un futuro en el pasado, que marca un sentido germinal, frente al historicismo paralizante y el jacobinismo ligado a él: «Entonces se verá que el mundo posee desde

tiempo inmemorial el anhelo de algo que debe hacerse consciente para poseerlo realmente» (Carta a Ruge, 1843). «Pero el 'algo' en este 'anhelo de algo' y la conciencia que lo realiza luego con la praxis es también en Marx el reino de la libertad, mejor o peor anticipado. Sólo se puede alcanzar este reino caminando por una vía recta, con la esperanza de quienes acompañan a los fatigados y los oprimidos...; poseer el auténtico aún-no del objeto es, evidentemente, el deseo de la conciencia concreta y de la actividad superadora en sentido concreto. Pero entonces —en el sentido que ya se encuentra germinalmente en la frase de Marx— la paradoja de tal utopía concreta consiste en el hecho de que lo utópico ya concretizado no desaparece, sino que, por el contrario, comienza a hacerse real... hasta alcanzar el denominado punto de fuga, el verdadero punto de atracción de un 'núcleo' que aún nos falta en la *perspectiva del sentido*, vinculado antaño a un Dios. A nivel ateísta este punto hace referencia al Omega utópico: instante pleno, *éschaton* de nuestra inmanencia, claro en el bosque de nuestro ser incógnito. Así, la mirada hacia adelante ha venido a sustituir a la mirada hacia lo alto... Y la propia esperanza, este talante más propiamente bíblico, por su servilismo es ahora indigno de nosotros, en la medida que nos hace siervos y a la espera del maná que llueve del cielo... Ciertamente donde hay esperanza, hay religión; pero donde hay religión, tampoco hay esperanza que no esté deformada ideológicamente» (pp. 324-325).

En este punto, Bloch se formula la pregunta final: «Esperar, ¿en qué?». Prácticamente la respuesta es: esperanza en la esperanza. «Y así se perfila en la

esperanza esa herencia de la religión que no desaparece con el dios muerto. Sólo así, frente al simple devenir fáctico y en la línea de la esperanza, se garantiza a la idea de Dios un futuro como cualidad del ser, a diferencia de toda otra imagen divina. He ahí la realidad para nosotros, el mundo para nosotros en el anhelo de un algo sin Dios, pero con su esencia en cuanto esperanza: este punto tiene sólo como perspectiva lo que está delante, la apertura, lo *novum*, la última materia del ser, el ser como utopía... No hay secretos más lejanos y, a la vez, más próximos que los del *homo absconditus* en el propio mundo grávido de su misterio real, en su propio problema real, en el 'cómo', 'por qué', 'para qué'. No sólo para nosotros y nuestro conocimiento del mundo, sino en el mundo mismo, en su propio proceso, estas preguntas quedan aún, en su sentido más hondo, sin contestar y aguardan la respuesta que lleve a la identidad» (pp. 325-326).

2. LOS CAMINOS DE LA UTOPIA

Para percibir mejor las aporías de las interpretaciones de Bloch es oportuno llamar la atención sobre una confusión de planos que afecta a todo su pensamiento y también, en gran parte, a la cultura actual.

El tema de la esperanza y, por tanto, del significado de la historia ofrece dos dimensiones muy distintas, que corresponden a dos niveles de finalidad de la acción humana: el natural y el sobrenatural. Ambos tienen como fundamento y como polo final (como novedad hacia el que nos encaminamos) a

Dios, pero con contenidos diferentes. Hemos podido esbozar brevemente la novedad sobrenatural, escatológica, propia del cristianismo; en ella se apoya Bloch para dar contenido poético a su esperanza. Por lo que respecta a una crítica de la obra que hemos examinado, podría bastar la confrontación entre el verdadero cristianismo y la lectura gnóstica de la Biblia propuesta por Bloch. Pero Bloch es conocido por haber intentado una fundamentación filosófica de la esperanza en clave immanentista y, por tanto, atea; si bien el contenido se presenta en forma «teológica» y bíblica, su discurso pretende ser —y no podía menos— filosófico. Una respuesta —que excede a nuestro propósito— a toda la obra de Bloch debería no sólo denunciar las manipulaciones del texto sagrado, sino también contraponerse en el plano filosófico a la fundamentación de la esperanza que él ofrece.

Hay que hacer notar que hasta ahora se ha elaborado muy poca filosofía de la esperanza, y casi todos confunden los dos planos indicados arriba. La filosofía griega hereda la concepción mítica del mundo, en la cual la presencia del mal llevaba necesariamente a soluciones sapienciales tendentes al dualismo: lo eterno que se contrapone a lo temporal, el espíritu a la materia; no es todavía el maniqueísmo, pero es el intento de quitar terreno al mal desvalorizando un poco la realidad histórica y contingente donde más destacan los aspectos negativos de la vida. Y así lo eterno queda prisionero del tiempo, en lugar de ser su fundamento y alma, capaz de regir el tiempo en una continuidad significativa que es la historia.

El cristianismo sabe que la creación divina funda una responsabilidad histórica a nivel natural, una respuesta libre y responsable del hombre al amor de Dios. El fin profundo de la historia humana es el desarrollo libre y responsable del hombre ante Dios, junto con los demás hombres, con tareas intermedias de servicio y de promoción de la dignidad humana a través de la transformación de la realidad creada. Pero hay que decir que esta dimensión histórica, con los innumerables problemas que plantea, ha quedado un poco en la penumbra en el pensamiento filosófico.

Los hebreos se movieron siempre dentro de una cultura caracterizada por un fuerte sentido de la historia; pero entre ellos se daba ya la presencia de una promesa y una expectativa nueva; su conciencia histórica se internaba ya en las vías mesiánicas, en una historia de la salvación no homogénea con la historia humana, aunque inserta en ésta. Esta novedad se hizo explosiva con la venida de Cristo, y a partir de entonces los cristianos han tenido siempre muy presente la dimensión histórica de su existencia, pero en el sentido de una responsabilidad en el uso del tiempo, de cara a la consecución de un fin último sobrenatural. Es claro que de esta conciencia de responsabilidad derivaron consecuencias importantes para una presencia más adecuada en el mundo humano; ya los hebreos, por ejemplo, tenían del trabajo humano una concepción mucho más positiva que los griegos y romanos, y otro tanto ha ocurrido en gran parte con los pueblos cristianos. Quedó, sin embargo, una cierta confusión de planos.

Cuando la filosofía tuvo la pretensión de sustituir a la teología para ofrecernos el sentido último

del destino humano, el mundo occidental creyó descubrir la historia, pero en realidad lo que propuso fue la secularización (que es más una inversión de la trascendencia que una verdadera inmanencia de la razón) de la historia de la salvación con toda su carga mesiánica, dando lugar, más que a una filosofía de la historia, a verdaderas ideologías historicistas sostenidas por una esperanza mesiánica (que es la característica de las gnosias postcristianas).

Auténtica filosofía de la historia se ha hecho muy poca; y, sin embargo, es en este terreno de la historia como dinámica natural, en la que la esperanza encuentra su fundamento ontológico, donde debe tener lugar la confrontación, para desenmascarar todas las falacias provenientes de una abusiva desmitización del don sobrenatural.

a) *Marxismo y utopía*

Cuando hoy se habla de utopía es difícil entenderse, porque se confunden constantemente los planos. En una primera acepción, esta palabra puede traducirse como «lugar ninguno», según su etimología. En el lenguaje corriente, la palabra utopía significa propiamente una esperanza sin fundamento, un proyecto irrealizable. Pero hay un segundo modo de entender la utopía, y es el de una exploración del futuro del hombre en su «deber ser»; justamente la política, con sus programas concretos, debe apuntar a un futuro mejor, esbozado por el pensamiento ideológico (si se entiende por ideología un pensamiento que trata de traducir la filosofía a proyecto de vida real). Pero hay un tercer modo

de hacer utopía, entendiéndola como resultado último de la historia, como compendio final de toda la historia de la humanidad. Este tercer modo de concebir la utopía se sitúa en el ámbito de los fines de la historia humana, en continuidad entre pasado, presente y futuro. Advértase que con la aparición del cristianismo, que afirma una novedad escatológica como salvación mediante la renovación radical (aun estando en continuidad con la historia), se ha dado lugar a una posible confusión entre el tercer modo de concebir la utopía y el primer modo: se tiende a pensar en un salto cualitativo que resuelve todos los problemas de la historia (inmanentizando la escatología), sin que este salto se funde en las premisas de la historia misma, aunque cabe también la ilusión contraria. En este sentido hablaremos, a propósito del marxismo y de Bloch de modo particular, de utopismo y de lo utopista, es decir, una concepción universal que se estima realizable (a diferencia de los sueños «utópicos» del pasado), pero que en realidad carece de verdadero fundamento.

En el sentido más riguroso, el marxismo cae bajo el primer concepto de utopía: una esperanza sin fundamento, una propuesta mistificante, un sometimiento del hombre actual en nombre de un futuro no realizable, un paraíso utopista que justifica toda opresión en el presente. Históricamente el marxismo se puede considerar como el intento de fundir el segundo concepto de utopía (el programa de una ideología concreta) con el tercero (la utopía como universalidad); de hecho, el marxismo no es sino una ideología de tantas que se sitúa en el segundo concepto de utopía y corre la misma suerte de una cultura ilustrada, que incluye en su seno la ideología

capitalista y burguesa. Como sea, no hay duda que toda la fuerza del marxismo reside en afirmarse como utopía del tercer significado, con la novedad teleológica de que ofrece la componente escatológica secularizada. Uniendo la concreción de un programa político con la fuerza de una esperanza de tipo mesiánico, el marxismo se ha revelado hasta ahora como la ideología más global, pero también la más mistificante. Pero lo que es posible en la formulación teórica no lo es tanto en los hechos si la teoría se basa en elementos entre sí contradictorios. La práctica política del marxismo contradice continuamente su proyección mesiánica; esto induce a algunos a denunciar la utopía mesiánica y proponer una revisión de cuño socialdemócrata; pero asistimos también al renacer de la componente mesiánica, como relanzamiento de la utopía, bien sea en forma violenta o en instancias teóricas. Bloch se alinea entre los que han intentado recuperar la utopía (en el tercer significado) aproximándose a los textos bíblicos, a los textos mesiánicos de la tradición occidental: la novedad absoluta de la escatología cristiana viene a impulsar a nivel utópico una esperanza terrena sin fundamento real, esperanza en la medida que no se realiza, pues toda realización inicial es ya su negación.

b) *Génesis del utopismo moderno*

De hecho, la posibilidad de un utopismo como liberación plena de los vínculos naturales sobre la base de emancipaciones económico-sociales tiene una larga historia subterránea que está profunda-

mente inscrita en la conciencia del hombre occidental. No es posible clarificar del todo las mistificaciones actuales de nuestro mundo sin un examen crítico de todo el itinerario. Aquí sólo podemos indicar una vertiente que mira directamente a la génesis de las falaces utopías de nuestro tiempo. Con un maniqueísmo más o menos larvado se descubre el mal en la naturaleza de las cosas con las que estamos «condenados» a vivir (luego cada cual escogerá la parte de la «naturaleza» que considera más responsable); así, la fatiga del trabajo y las injusticias sociales han hecho pensar que el trabajo manual, necesario para vivir y comer, es signo de falta de libertad. La historia humana ha dado pretextos más que suficientes para estas deformaciones teóricas. En lugar de intentar comprender cada vez mejor la naturaleza del trabajo y de la libertad (que no se contradice con las condiciones que la naturaleza presupone, como la del trabajo para comer), se ha querido muchas veces imaginar un mundo sin esta necesidad, un mundo donde la naturaleza del hombre quedará transformada (el hombre no será ya el hombre hoy conocido) y no estará sometida a las «necesidades» actuales de trabajo, de maternidad, de ley moral.

En el cristianismo el hombre es llamado a trabajar como colaborador de Dios, con libertad y responsabilidad, como verdadero protagonista de la libertad, pero que debe perfeccionarse a través de la acción, lo cual, entre otras cosas, garantiza la humildad necesaria para hacer de la libertad una respuesta responsable a la libertad de Dios y no una autoafirmación arbitraria.

Si se opta por el subjetivismo y la arbitrariedad se llega a la abstracción de las ideologías modernas, en que la salvación se reduce a una gnosis inmediata y total, traducida prácticamente en una imposición totalitaria, en lugar del trabajo humilde y paciente que lleva a los hombres, unidos y reconciliados, hacia un mayor conocimiento de la verdad. En lugar de afrontar el trabajo como un servicio, con la libertad de los hijos de Dios, se contempla como esclavitud de la que es preciso liberarse no como hijos, sino como «señores», sin vínculos ni deberes. Es claro que una libertad entendida como superación de la necesidad «natural» del hombre se vuelve arbitrariedad subjetiva, sin posibilidad de fijar el ámbito de las responsabilidades objetivas a las que todo hombre debe ajustarse. Aún más: si se piensa que el hombre puede cambiar en su «naturaleza» para convertirse en lo que cada cual proyecta a la luz de la propia gnosis, tendrá vía libre el totalitarismo que impone al hombre este cambio con la presunción de hacerle bien. La práctica de los regímenes comunistas enseña a qué situaciones de opresión se puede llegar cuando alguien que detenta el poder puede plasmar al hombre «a su propia imagen».

Es evidente que una gnosis que predica la libertad en el campo económico-social, prometiendo a todos convertirse en «señores» que no necesitan trabajar para comer, se coloca al margen de la realidad. El mito del progreso ha hecho posible este tipo de gnosis, pero con una clara proyección al futuro; en el intervalo, dado que existe aún la «necesidad» del trabajo, todos deberán ser igualmente esclavos, igualmente proletarios ante el trabajo. Hay que

subrayar que esta idea ha encontrado un buen apoyo y premisa remota en la predicación de Lutero y de Calvino. Para Lutero, la igualdad ante el trabajo deriva de su concepto de justificación, que no depende de nuestras obras; éstas se encuentran todas bajo el signo del pecado; ante el trabajo somos todos esclavos. En Calvino, la argumentación está bastante más estructurada; el hombre es esclavo de Dios no tanto por el pecado como por naturaleza. El hombre trabaja para dar gloria a Dios. Nace el principio de la acumulación, de suma importancia para comprender la utopía moderna. Imaginando al hombre como instrumento, como máquina, hay que decir que el pecado arruina los engranajes del instrumento; la gracia de los predestinados al cielo es el aceite que lubrica los engranajes: si alguien tiene éxito quiere decirse que el aceite lubrica, que Dios está con él. El hombre se valora entonces por su éxito, por lo que obtiene con su trabajo. Será el principio más alienante de la sociedad moderna, cuya mentalidad sigue determinando todavía. El hombre moderno es calibrado únicamente en su eficiencia externa, como la máquina, y al igual que ésta no posee una dignidad interior que deba respetarse.

Bastará encontrar un fin extrínseco al hombre que no sea Dios para creer en la liberación del hombre frente a cualquier esclavitud. Pero si el trabajo, en especial el trabajo manual, «necesario» para comer se concibe como falta de libertad, para hacer que los hombres lo acepten será preciso prometerles que su trabajo llegará un día a liberarlos del trabajo mismo, de la necesidad. Es lo que intentan las utopías modernas, ya inevitablemente ateas, porque se

trata de someter a los hombres a la esclavitud del trabajo, con el ideal de liberar al hombre mediante las propias fuerzas; es necesario alienar nuestra libertad en el trabajo a fin de alcanzar un día no la gloria de Dios, sino la gloria de la humanidad, la libertad del hombre (un hombre sólo «genérico», no el hombre concreto y personalizado del presente). Ya no un paraíso en el más allá de la muerte, sino un paraíso más allá de la historia, paraíso en la tierra, pero nunca actual.

El utopismo consiste precisamente en el hecho de pensar que se puede liberar al hombre de su propia naturaleza mediante la historia, la del hombre, y provocar alguna vez un salto cualitativo. La naturaleza sería el reino de la necesidad y la historia el de la libertad; la historia se contraponen a la naturaleza, la contradice y lucha contra ella. El hombre no es verdadera persona en cuanto concebido en el seno materno, sino sólo si emerge victorioso en la historia; por naturaleza es un individuo de una especie animal, ligado a la necesidad, indiferenciado. La maternidad por sí misma no sería un servicio a lo verdaderamente humano, sino sólo a la especie, y somete a la mujer, más aún que al varón, a la necesidad de la naturaleza.

En una visión cristiana, la naturaleza humana no es estática; envuelve una responsabilidad histórica; pero contiene valores universales e inmutables (trabajo, maternidad y ley moral son algunos de estos valores) que hacen posible la articulación de la responsabilidad histórica. Necesidad y libertad no se contraponen. Lo que las enfrenta y trae el mal a la vida es el pecado. Pero el pecado no es «naturaleza»; cuando se intenta disminuir los efectos del

pecado, no es cuestión de luchar contra la «naturalidad» donde el pecado anida. Si hay autoritarismo, no se trata de luchar contra toda autoridad, como hacen los anarquistas. Luchando contra las necesidades realmente «naturales» del hombre no se alcanza la libertad, sino que se inculca una idea de libertad como puro arbitrio que no podrá, entre otras cosas, quedar jamás satisfecha.

El materialismo capitalista y el marxismo derivan de la misma raíz cultural. La burguesía ha hecho del trabajo el arma de la redención y ve en el éxito el signo de la libertad. El éxito garantiza la liberación de la necesidad, sólo que ahora no se trata ya, como entre los griegos y romanos, de amos que se sentían tanto más libres cuanto mayor era el número de esclavos que trabajaban para ellos, sino de una mentalidad que valora al hombre por aquello que produce, identificando al hombre con los frutos de su trabajo, sin fines trascendentes. El marxismo ha denunciado la contradicción interna del capitalismo, que se inspira en el arbitrio calvinista de los salvados y los réprobos, contradicción que se rige por la división en dos grandes clases que vienen a perpetuar, en definitiva, la división en «señores» y esclavos de la tradición grecorromana. Pero el marxismo propone un ideal del mismo tipo que el ideal ilustrado, si bien más universal: se trata ahora de hacer a todos los hombres iguales ante el trabajo, como siervos y proletarios, para acumular el capital a nivel social, hasta que un día el progreso y las máquinas liberen a todos los hombres conjuntamente de la necesidad del trabajo proletario, y ese día todos seremos «señores». Tal es, en efecto, la

famosa afirmación de Marx sobre el tránsito del reino de la necesidad al reino de la libertad.

El trabajo así entendido es, de una parte, la única arma del hombre para emanciparse; pero, de otra, sigue siendo un trabajo servil, poco amado (y la cultura marxista que aparentemente lleva a los hombres a luchar mediante su trabajo y, por tanto, a afirmarlo, en realidad se convierte en cultura de desamor al trabajo, de resentimiento hacia cualquier trabajo), cargado de reivindicaciones y de resentimientos, donde cualquier esfuerzo se considera insostenible e injusto; un trabajo recusado en la creciente demanda de tiempo libre, donde se busca ansiosamente un poco de libertad, primicia de la utopía final, cuando todos seremos señores de nosotros mismos y trabajaremos sólo por *hobby*. Ahora bien, si es importante la fiesta, el espacio libre de todo trabajo, es más importante aún que entre la fiesta y el trabajo no se cree una contraposición y no se reduzca la libertad a la fiesta, ni el trabajo a la conquista de un poder económico que me permita hacer lo que quiera el domingo, demostrándome a mí mismo y a los demás que también yo soy un señor y hago lo que quiero. La libertad así entendida se vuelve subjetivismo, autoafirmación, carente de significado, hasta hacerse aburrida e insostenible, hasta causar náusea, en lenguaje sartriano; por eso los hombres se sienten impulsados cada vez más a suplir el vacío interior con diversas drogas: la violencia, el sexo, el juego de azar, la afición deportiva y la droga química propiamente dicha. Es la sociedad permisiva, necesaria contrapartida de la sociedad servil, del hombre que se valora por aquello que hace.

c) *Escatología y evolución*

El utopismo, de hecho, o se reduce a mero evolucionismo, y entonces mantiene la continuidad con el mundo actual, pero pierde su utopismo (su pretensión de ser «nuevo» respecto al pasado), porque el evolucionismo no prevé otra cosa para el futuro que el desarrollo de la realidad presente, es reformista y nunca revolucionario, es progreso y no escatología; o bien se basa en una pura esperanza mágica, en el tránsito de una realidad negativa a otra positiva, sin que en la primera haya nada que sustente y haga posible la segunda, fuera del mero momento dialéctico negativo. En el inmanentismo no es concebible una novedad absoluta dentro de la continuidad absoluta. Toda tentativa de conferir novedad al presente es puramente voluntarista. El lector avisado habrá advertido que Bloch pasa constantemente de un modo a otro de concebir el futuro, pero sin poder justificar filosóficamente el tránsito; su fuerza reside en el utopismo, pero al rehusar toda auténtica trascendencia se ve forzado a pensar el futuro como despliegue de un presente (cf. el pasaje decisivo citado de la p. 277 de la obra de Bloch). Es un verdadero tormento acompañar a Bloch mientras argumenta en el vacío; nada de evolucionismo, y, sin embargo, el hombre espera porque está ya abierto al futuro innovador: el germen de lo nuevo está ya presente. Pero del futuro no me llega nada que trascienda el presente, pues no hay trascendencia. Y entonces el futuro no puede ser sino despliegue del germen presente. El cristianismo afirma muchas paradojas (a condición de entenderlas bien): lo eterno está presente en el tiempo, la luz brilla en

las tinieblas, para conservar la vida es preciso perderla, etc. Pero la «trascendencia sin trascendencia» de Bloch no es una paradoja, sino pura contradicción que aparece expresamente formulada; la paradoja no niega aquello que afirma, sino que postula simplemente un vuelco para aprehender una novedad. El discurso de Bloch se basa en una contradicción que puede formularse de palabra, pero que no puede existir realmente, porque nada puede ser y no ser al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista.

El marxismo oscila entre una fe decimonónica en el progreso, donde el futuro no es de cualidad diferente y viene a ser simplemente un futuro mejor (en el que la ciencia resolverá todos los problemas), y el utopismo absoluto, dialéctico (pero con una dialéctica hegeliana fundada en la contradicción), que sustituye la «potencia» de Dios en el crear los nuevos cielos y la nueva tierra por una simple «confianza» (de cuño luterano) en un cambio mágico al producirse el apocalipsis, la revolución. Es evidente que en la práctica se adopta la primera actitud y se deja la segunda como promesa futura: bastará llevar adelante la lucha para suprimir las injusticias, derrocar a los poderosos para que el hombre cambie cualitativamente.

Para Bloch, el mensaje de la Biblia se reduce de hecho a una contestación frente a los poderosos. Jesús, aplastado por éstos, nos ha dejado una fe, ha hecho comprender que el reino de la libertad al que aspiran los oprimidos puede realizarse sólo a condición de que tengan fe en él y luchan por obtenerlo. La novedad se reduce a la «confianza» y la lucha por el hombre, no posee otro tipo de gracia

del que pueda brotar. Todo el valor del Reino queda reducido a mensaje político y social, es decir, es «traducido en términos de ideología, y se ofrece como reflejo de la insatisfacción que el hombre experimenta al ser simplemente lo que es, al vivir en función exclusiva de la trivial cotidianidad. Su valor, su significado vuelve a depender del hombre, de su voluntad de creer, de su optimismo militante. No podía ser de otro modo, una vez que se pretende, como ha hecho Bloch, que el mensaje bíblico pueda constituir el criterio informador de la existencia humana prescindiendo de Dios. En tal caso, en efecto, el mensaje queda privado del único fundamento que podía garantizarle la realidad, la incontestabilidad; queda además privado de la capacidad de ser portador de un *novum*»¹³. La Biblia es despojada de los elementos auténticamente «revolucionarios» y se instala en los estrechos confines donde se desenvuelve nuestro quehacer existencial. El futuro que tal mensaje anuncia no es otra cosa que el proyecto del presente, su explicitación total y exhaustiva.

En las innumerables páginas que Bloch dedica a la esperanza, el contenido encuentra su más clara formulación en la palabra «identidad» (el hombre que alcanza la propia identidad, pero sin indicar sus características) o con la expresión «rostro revelado», tomada de Pablo (cf. el texto en p. 33 de la obra de Bloch); no conoce ni puede ofrecer contenidos de una relación interpersonal de amor, lleno de vida, en el gozo y en la libertad; describe bajo mil formas la presencia de la esperanza en el hombre,

¹³ A. Piretti, *Escatología e senso della vida*, en Varios, *Mondo storico ed escatologico* (Ed. Morcelliana, Brescia, 1973), p. 151.

mas no ofrece indicaciones sobre los contenidos ni sobre cómo construirla. El «rostro revelado» es en él una expresión vacía, pues no es el rostro del Cristo resucitado ni el rostro de mi semejante en su dignidad eterna.

Aun siendo importante el esfuerzo de Bloch para fundar la utopía marxista (muy superior al de cualquier pensador marxista), cabe decir, con P. Masset¹⁴, que desemboca en un callejón sin salida. Es la suerte de todo materialismo estricto. Bloch tiene páginas duras contra el materialismo mecanicista, pero por mucho que se esfuerce por recuperar verbalmente los anhelos más profundos de los hombres, ¿cómo fundarlos en el ámbito de una materia cerrada a toda trascendencia? Muchos panteístas han hablado de modo análogo a Bloch, mas para ellos Dios y la materia venían a identificarse, y estaba más justificado un dinamismo de la *natura naturans*, donde cabía transferir a la materia los atributos de Dios; pero esto es inadmisibile en una filosofía atea: «Al querer presentarse como plenamente coherente consigo mismo, este 'materialismo proyectado hacia adelante', este 'materialismo dialéctico-histórico' que pretende ser 'una explicación total del mundo a partir de él mismo', incurre en una contradicción insuperable: la de una materia que reivindica para sí atributos divinos, mientras, por otra parte, rechaza toda idea de lo divino»¹⁵.

Sigue preguntando el mismo Masset: «Ver en el 'fundamento del núcleo no iluminado de la existencia', en ese 'contenido final, aún no alcanzado, del

¹⁴ O. c., p. 43.

¹⁵ *Ibid.*

existir mismo' y que sólo mitológicamente se ha designado con el nombre de Dios, el 'principio activo, a la vez que centro de la materia en desarrollo'; ... que la aurora se anuncia en el horizonte no sólo de la historia humana, sino de la misma naturaleza física, grávida de la 'tendencia del aún-no hacia el Todo, de la apertura hacia la identidad': todo esto, ¿no contiene más romanticismo que filosofía? Bloch se proponía desalojar a Dios, lo divino y la mitología tanto de los orígenes como del futuro del mundo; pero en realidad es su ontología, de principio a fin, la que se convierta en una magna mitología. 'Schelling marxista', se ha dicho de él. En efecto, un mismo hálito poderoso, un mismo impulso romántico anima ambas filosofías. Y la 'mitología' que Bloch, no obstante, reprocha a Schelling impregna toda su filosofía de la materia. De ese modo ni el dinamismo de la materia ni la creación, inicial o continuada, tienen razón de ser. Y tampoco la esperanza. De ello derivan dos aporías: ¿cómo conciliar la dialéctica espontánea de la materia con la voluntad del hombre y la aportación del trabajo humano? ¿Cuáles son las relaciones del hombre y la naturaleza, y dónde está aquí el humanismo marxista? ¿Cómo resolver el enigma de la muerte?»¹⁶. Bloch se muestra a veces menos determinista que el marxismo original; todo parece depender del optimismo militante; pero, en realidad, la libertad se apoya en una materia no bien definida que la engloba y la determina: «El proceso que apunta al futuro es sólo el desarrollo de la materia —dice Bloch en su obra principal— que se realiza a sí misma a través del

¹⁶ *Ibid.*, pp. 44-45.

hombre, su logro supremo, y así se va configurando a sí misma.» ¿Cómo puede semejante naturalismo dejar un margen para el humanismo? ¿Cómo puede fundar la esperanza humana?

Lo que asombra en Bloch es el dogmatismo marxista con el que viene a sustituir la auténtica prueba de los contenidos de la esperanza. Como hace notar Pieper, Bloch está convencido de que lo esperado sólo se puede realizar mediante la «transformación socialista del mundo» (*Prinzip Hoffnung*, p. 16). Para Bloch, en los anhelos de una vida mejor se ha buscado «conocer el modo de ser felices, que sólo el marxismo puede revelar» (*ibid.*); «todo lo que en las imágenes de la esperanza no es ilusorio pertenece a Marx» (*ibid.*); el marxismo es «la salvación del núcleo bueno de la utopía», «es el rostro de la utopía en marcha»¹⁷. En su libro *Prinzip Hoffnung* llega a sostener que el «contenido del reino de la libertad» entra en su primera realización sólo en aquellos países donde se ha instaurado el comunismo (p. 596); antes no existió en ninguna parte (p. 241); y, sin embargo, lee la Biblia y afirma que lo realista, «lo que no es en absoluto fantástico ni extravagante» en la esperanza, se expresa en las palabras del salmo: 'Si me olvido de ti, Jerusalén, que se me paralice la mano derecha' (Sal. 136, 5); pero luego descubre del todo su pensamiento, llegando a la conclusión alucinante que identifica Jerusalén con Lenin: *Ubi Lenin, ibi Jerusalem* (p. 711). Nos encontramos ante la sustitución de la verdad por el grito, del argumento por el confesionalismo,

¹⁷ Cf. J. Pieper, *Speranza é storia* (Morcelliana, Brescia, 1969), p. 77.

por la reducción del hombre a producto de una actividad político-social, cual es la transformación socialista del mundo.

Creemos que está bastante claro que el pretender excluir de los hechos de la historia toda realización de la esperanza fuera de los países comunistas corresponde a ese «pensamiento conforme al deseo» que Bloch se propone combatir enérgicamente. Se puede afirmar que Bloch busca revitalizar el marxismo con un relanzamiento de la utopía bajo forma de esperanza, y luego apoya la esperanza exclusivamente en el marxismo. «El marxismo adopta una forma más seductora, pero la esperanza sale gravemente deformada, deformada sobre todo por lo que concierne a su fundamento retrotraído a la base económica, como quería Marx»¹⁸. El punto débil de la esperanza en Bloch se encuentra precisamente en esta tentativa de ponerla al servicio del marxismo, transformándola en expectativa necia e ilusoria. El único resultado a que puede aspirar Bloch es la negación del mundo presente; pero esto sería puro nihilismo, el mismo nihilismo que denuncia en el ateísmo ilustrado en su fase de parábola descendente. Para salir del nihilismo echa mano de las formas de la religión despojadas de todos los contenidos de auténtica trascendencia, sin justificar lo más mínimo la contradicción absoluta de su modo de ver la religión como «trascendencia sin trascendencia»; es una bonita frase, pero viene a ser como lanzar a lo alto la cuerda por la que pretendemos encaramarnos para superar nuestra realidad actual.

Bloch tiene necesidad de un futuro que nos salga

al encuentro, un futuro, por tanto, que trascienda el presente, un «rostro» revelado que no sea nuestro rostro actual. Esto se justifica en el encuentro con un Dios personal que por amor nos une a sí, realizando en nosotros una nueva identidad; pero, naturalmente, Bloch quiere negar todo esto, manteniendo y negando al mismo tiempo el don que nos viene del futuro. El principio de inmanencia, que está presente en gran parte de la filosofía moderna y contemporánea y alcanza su máximo desarrollo justamente en Marx, lleva a fundar al hombre en sí mismo. También Marx, lejos de basar su análisis en la realidad objetiva de la sociedad, pone el fundamento y el contenido de la verdad en la conciencia —reducida ya a sensibilidad activa—, de forma que el hombre se funda y se salva a sí mismo, en la contradicción máxima y puramente voluntarista de quien se está precipitando en el vacío y en su afán de salvarse se aferra a sí mismo. Pero, en realidad, tanto Feuerbach como Marx hablan del hombre en dos modos diferentes: hay el hombre real y hay otro hombre, el hombre genérico, la humanidad futura que nos sale al encuentro desde el futuro. Para que el discurso posea algún valor es preciso reconocer esta diferencia sustancial de la humanidad futura y distinguirla de la humanidad presente, con verdadera trascendencia; no es lícito siquiera usar el mismo término «hombre» tratándose de dos cosas tan distintas. Designando a Dios como hombre, como humanidad, se puede desencadenar en el hombre real todas las fuerzas del orgullo —que son muchas y llevan a sacrificar la vida con tal de demostrar que los demás tienen necesidad de nosotros y de nuestra lucha—, pero se realiza una operación falaz. Si verda-

¹⁸ B. Mondín, *o. c.*, p. 81.

deramente el hombre real y el hombre genérico de la humanidad futura fuesen el mismo objeto, sólo nos restaría considerar el futuro como «latencia», como potencialidad de la materia que anticipa el *éschaton*. Pero entonces el discurso de la esperanza se trivializa y el futuro del hombre no es sino la proyección inconsciente de deseos psicológicos, y se termina por ahogar la esperanza, dando pan y *circenses* que satisfagan el vacío del presente. Que de hecho las esperanzas marxistas son esto se constata en la práctica, como resultado de una lucha de clase planteada en forma meramente reivindicativa; pero más reveladora aún es la caída en lo que Feuerbach condenaba: un Dios como autoproyección del hombre. El deseo no funda la posibilidad ontológica ni la posibilidad real del Reino futuro. «El primado del futuro como *novum* queda garantizado sólo si este futuro está fundado ontológicamente en sí mismo, es decir, si el reino futuro es el Reino de Dios»¹⁹. Nótese, finalmente, que la esperanza escatológica del cristiano no ha nacido como proyección de un deseo (deseo que el hombre no ha concebido jamás ni puede concebirlo), sino del hecho histórico de la resurrección de Jesús; es en Jesús y en su amor redentor donde se revela el futuro último.

d) Utopía y apocalipsis

La verdadera utopía terrena va ligada al «deber ser» del hombre y de la sociedad; no se alcanza de modo evolucionista, sino a través de las opciones

¹⁹ G. L. Brena, *Escatologia della storia e il Dio della speranza*, en Varios, *Mondo storico ed escatologia*, o. c., p. 112.

libres y responsables de los hombres, a través de una cultura que asuma los valores universales de la utopía y los inculque en la educación, con paciencia, día a día, comprometiendo cada vez más a todos los interesados. Esta utopía no es evolucionista ni escatológica y, por tanto, no es apocalíptica: no tiene necesidad por sí de una revolución o un cambio cósmico para realizarse, aunque no puede desdeñar la fuerza en el momento de imponer las virtudes a quien las obstaculiza. En este sentido un hombre recto no es ni un violento (la fuerza usada contra las personas) ni un no violento: conoce la fuerza del amor, el celo de la justicia y de todas las demás virtudes necesarias para la convivencia humana. El utopismo, en cambio, es necesariamente apocalíptico; es una herejía cristiana y apela a la dimensión escatológica, a la nueva intervención de Dios, que renueva radicalmente nuestro mundo, aun manteniéndose en continuidad con él. Que esto sea posible lo vemos en Cristo resucitado, fundamento de nuestra fe; mas para el utopismo es necesario un cambio radical, revolucionario, en las estructuras políticas; un cambio tal que altere la cualidad del hombre. El marxismo ha alcanzado en este terreno la posición extrema: cuanto más utopista es su perspectiva, tanto más insiste en el utopismo, poniendo el fundamento de la verdad al final del proceso que la realiza y no al principio; la revolución se convierte en la esencia misma de lo real, del devenir. Su ateísmo, su inmanentización de la trascendencia es el núcleo mismo de todo su credo; pensar que se pueda ser marxista y creyente es el colmo de la contradicción, pues el ateísmo marxista es una «condición trascendental» para la Revolución total.

Pero la nueva realidad que asumirá el hombre, liberado al fin de una «naturaleza» necesitante para identificarse con su verdadera naturaleza, no se sabe nada; las muy escasas descripciones hacen entrever aspectos de una libertad de tipo espontáneo, estético, un poco como lo que se busca hoy en el tiempo libre por parte de personas que no saben por qué trabajan ni lo que es la libertad de amar. En general, se define la libertad futura negando simplemente lo que me molesta hoy, sin advertir que si elimino una molestia quedo prisionero casi siempre de otra molestia; sólo quien tiene el corazón lleno es libre. Así, el análisis descubre cada vez más cosas que es preciso destruir y se tiene cada vez más poder para provocar el apocalipsis. Lo que queda después de toda revolución no es nada de lo que se había prometido, sino una nueva técnica de poder y de opresión. La ciencia con su progreso aumenta enormemente el poder apocalíptico del hombre, a la vez que no puede absolutamente dar contenidos a la esperanza escatológica; hoy el hombre podría hacer los pronósticos más catastróficos sobre la humanidad, porque posee capacidad para provocar la catástrofe. ¿Qué finalidad tiene la esperanza? Como hace notar Pieper, se podría hablar de una íntima correlación dialéctica que combinaría el optimismo progresista con una filosofía de la desesperación.

Ante la imposibilidad de una escatología encerrada totalmente en la inmanencia de la historia, se pregunta uno cómo cae tanta gente en semejantes mistificaciones utopistas. La respuesta está dada a nivel existencial; hay un fenómeno que podríamos llamar magia de la esperanza: cuando se logra atrapar de

algún modo una imagen de esperanza, aunque no tenga fundamento, el hombre se revitaliza espiritualmente; se crea un espacio de futuro, de posible novedad y, por tanto, de libertad. Se encuentra un motivo para luchar, hay una capacidad de sacrificio, es posible la unión con los que piensan del mismo modo. El gozo que ello produce es considerable y uno se siente portador de algo verdadero por el hecho mismo de que da vida, renueva y hace salir del vacío de una vida aburguesada. Pero todo el problema es la verdad de tal esperanza. El mismo fenómeno de revitalización se advierte en las tomas de postura de grupos contestatarios o heréticos de las más variadas tendencias, ateas o religiosas, de derecha o de izquierda; si fuera cierto que la emoción y el *pathos* son signo de verdad, todos tendrían razón y, sin embargo, se niegan unos a otros y se contraponen radicalmente. Si la esperanza esconde un error teórico, su realización viene a destruirla; el paraíso prometido se convierte en el infierno; pero de esto sólo el futuro puede hacernos conscientes, el presente se adapta fácilmente al engaño. La carta a los hebreos dice que «la fe es la prueba de las realidades que se esperan» (11, 1); sin fe, sin una verdad que la funde, la esperanza es vana. El valor de la esperanza se decide, pues, sobre la base de la verdad y no del entusiasmo, del éxito inmediato u otros criterios.

e) Creación y salvación

Es propio del nominalismo protestante no saber descubrir la continuidad entre creación y reden-

ción; así se llega hasta Barth, según el cual Dios «pronuncia su 'no' al mundo». A Bloch no le es difícil enlazar la tradición protestante con la teoría utópica marxista: el reino futuro de la libertad se presenta en contradicción absoluta con el reino de la necesidad, con el mundo tal como lo conocemos. Si, como pretende Barth, no estamos en condiciones de descubrir el significado creatural de la historia mediante la razón, sino sólo con la fe, se produce una ausencia de Dios en el mundo, en la naturaleza y en la historia; Dios se da sólo en la fe sobrenatural; basta ideologizar esta fe y se cae en una escatología totalmente mundana y horizontal. Para Bloch, es de capital importancia la negación de un Dios creador y de toda su obra, del mundo tal como lo conocemos. «Es una característica congénita del Creador la de impedir con violencia que, como se dice en el salterio, la vasija discuta con el alfarero. En lugar de discutir con la 'vasija', el Creador dice al final de la obra de los seis días: 'Ved, era muy bueno'... Intervinieron el pecado original y la serpiente, este chivo expiatorio que permitía, cuando algo no sucedía según la voluntad del Creador, continuar afirmando que todo lo que el Señor había creado era y debía ser bueno, aunque en la realidad no todo ocurriera según la voluntad del Creador» (pp. 67-68).

Frente a este mundo natural, cuya «bondad», dice Bloch, es en realidad miseria para los hombres, que se ven luego acusados como culpables de sus penas, despierta en lo hondo del alma una esperanza de salvación: «Comienza un típico dualismo, donde el *concepto de morada creada* es totalmente distinto del *concepto de morada salvada*» (p. 69). A la obra

de los seis días —«ved, era muy bueno»—, Bloch contrapone el séptimo día: «Dies septimus nos ipsi erimus», el día apocalíptico en que se realiza un anuncio muy diferente: «he aquí que lo hago todo nuevo». Hay aquí, en Bloch, una intuición justa sobre el séptimo día: la superación de una moral encerrada en sí misma; lo «bueno» es una categoría moral que juzga del valor de una obra; el séptimo día, en el que no se trabaja, cae bajo la categoría de la santidad («y bendijo el Señor el séptimo día y lo santificó» [Gn. 2, 3]): la moral debe estar siempre abierta al amor, a una finalidad que la trasciende.

La teología protestante, que ha unido en forma sustancial el pecado con la naturaleza, con la historia creada, con el trabajo del hombre, ha llevado a la contraposición dramática y absurda de salvación y creación, gracia y naturaleza, trabajo y fiesta, moral y libertad. Bloch piensa con categorías nominalistas, que le impiden encontrar la novedad-continuidad del séptimo día respecto a los otros seis. El pensamiento metafísico auténtico arranca del ser, presente en toda realidad, y queda abierto a toda realidad, encontrando articulaciones y dimensiones no homogéneas que no deben contraponerse en teorías dicotómicas o dialécticas, sino que es preciso percibir según son en su verdadero ser, según su esencia positiva.

Con frecuencia el hombre advierte un contraste entre los diversos aspectos de la realidad donde se encuentra viviendo (¿quién es capaz de armonizar a la perfección el compromiso moral con la libertad personal?); pero, en rigor, esto no indica una contraposición irreductible entre estos aspectos, sino fragi-

lidad del corazón humano, egoísmo, ignorancia, en otras palabras: pecado. El pecado, aun habiendo sido vencido ya por Cristo (y, por ello, la esperanza escatológica está bien arraigada en el corazón del hombre), provoca todavía el mal en el hombre; no existe, por tanto, una contradicción intrínseca entre mundo natural, creado, y mundo de gracia, redimido; existe el mal en el corazón del hombre, en el uso de su libertad, pero no cambia la naturaleza de las cosas y es transformable en bien con un incremento de amor, con la santidad de una vida que participa más abundantemente en el don de amor divino. Conforme avanza el proceso de santificación se va produciendo una mayor armonía en el hombre. En esta armonía aparece la grandeza y la belleza de la creación, que llena el corazón del hombre de esplendores maravillosos, además de ofrecerle los medios para vivir su aventura de libertad y de amor en la historia; arte y sentimientos, amor y ciencia, etc., son valores de los que el hombre no puede prescindir. La creación no es una obra relegada al pasado, sino una presencia operante. Se puede afirmar que Jesús murió por amor al Padre antes aún que por amor a los hombres; y el amor al Padre consiste, entre otras cosas, en rescatar del pecado la obra de la creación.

Hemos visto cómo la redención no es sólo un rescate de la creación, sino también de la elevación sobrenatural, y don de un nuevo ser al hombre: el de miembro místico del Verbo hecho hombre. Pero este don, presente en el corazón de la historia humana, no hace superflua ésta ni los esfuerzos humanos por mejorar la vida presente. Para compren-

der esto es preciso tener en cuenta los designios divinos, que se unifican en Cristo, creador y salvador; creación y redención tienen un único protagonista principal: «El Dios que interviene al final de los tiempos es el mismo que intervino al comienzo de los tiempos» (Daniélou). Hay, pues, una novedad y continuidad que sólo un espíritu verdaderamente abierto y no en contradicción consigo mismo puede percibir, frente a todas las rupturas gnósticas y los dualismos maniqueos. Los acontecimientos de la historia humana no son neutrales respecto a la historia de la salvación, poseen una dimensión moral y también religiosa (aunque todavía no sobrenatural), que el hombre como miembro de la sociedad y del estado debe considerar siempre, y una relación de continuidad con la historia de la salvación sobrenatural. Esta, en efecto, no surge de la nada, después de la muerte; además de ser una transformación de la realidad creada se encuentra ya radicada con su novedad en el fondo de la creación y de la historia, en la denominada historia de la salvación. Las diversas etapas de la historia de la salvación presuponen intervenciones de Dios que crean una novedad y, por tanto, una discontinuidad respecto a lo que era ya dado, pero al propio tiempo se sitúan en una continuidad real, porque son intervenciones del mismo Dios. No se pueden separar en absoluto ni contraponer las dos dimensiones como si fueran dos mundos luchando entre sí: el mundo escatológico como mundo de Dios (que en Barth se afirma contra el mundo de la naturaleza como mundo del demonio) y el mundo terreno como mundo del hombre.

f) Frente a la muerte

El gran escollo del marxismo es la muerte. El marxismo trata, como todos aquellos que viven en los horizontes estrechos del mero quehacer terreno, de minimizarla, de hacerla impersonal: «se muere». Se muere en los periódicos; se muere cada vez más lejos de los muros de la casa; se habla lo menos posible de la muerte personal, la verdadera, la que constituye la realidad más ineludible de la vida humana. Cuando se habla de ella, los marxistas acentúan el aspecto social de las luchas humanas: allí, en la sociedad nueva, está nuestra lucha; allí quedaría la parte más importante de nuestra existencia, el haber combatido por la sociedad futura. Mas no parece que esto consuele mucho a los hombres, y se termina por hablar de ello lo menos posible, como ocurre en la cultura ilustrada; pero de este modo se pierde la radicalidad de la libertad humana, que es libertad frente a la vida y frente a la muerte; libertad que puede desenvolverse sólo en la dimensión espiritual del hombre y en la conexión del tiempo con la eternidad. Lo han sabido siempre todos los hombres: no hay hallazgo de huellas humanas, por primitivas que sean, que no presenten los signos de un culto de los muertos, claramente ligado a la creencia en la supervivencia del alma.

Bloch es consciente de que la muerte es totalmente antiutópica; en su obra *Prinzip Hoffnung* la califica de «tremenda no-utopía» (p. 1297) y trata de superarla con la conciencia de clase, que sería un «*novum* contra la muerte» (p. 1380). En la obra que analizamos aquí, más directamente en contacto con la escatología cristiana, Bloch se las ve y se las

desea para poder traducir en términos immanentes las esperanzas cristianas. Primero intenta distinguir el morir de la muerte: «Aun en el propio morir se sigue viviendo (...). Y así, el morir como acto de extinguirse es muy diferente de lo que le sigue, y también la angustia y el valor subsisten en él (...). Hasta los signos del dolor son signos inequívocos de vida (...). Realmente aguda es la diferencia objetiva entre la muerte y lo que se esconde en las realidades que la preceden» (p. 314). Aparte del hecho de que viene al pensamiento lo de Aquiles y la tortuga, como hace notar Pieper, seguimos aún en la imagen falaz de una extraterritorialidad de la muerte, en el antiguo y bien conocido sofisma —que no se ha hecho más convincente con el tiempo— del «no encontrarse», pues ciertamente «donde está el hombre, no está la muerte, y donde está la muerte, no está el hombre». Pero con esta distinción, Bloch no va más allá de las dos posiciones anteriores. Su mayor esfuerzo, y sin duda original, es el de mantener la muerte como extraña al problema de la esperanza: «Si nuestro núcleo —el *homo absconditus*— no se ha objetivado nunca, entonces no puede realmente desaparecer, al no haber nacido aún realmente (...); se halla, es claro, fuera del territorio aniquilador de la muerte» (p. 320). En otros términos, dado que el verdadero ser del hombre no se ha realizado aún, la muerte no puede hacer presa en él; el fondo de la existencia humana escapa a la muerte.

Lo que niega la existencia actual, el «no», lejos de ser la nada, es el motor del aún-no, del devenir; la materia es posibilidad y así hay lugar a la esperanza; la esperanza, no la seguridad, de que en el

reino de la identidad el «no» será eliminado y la muerte quedará vencida. Observa Masset: «Si hemos comprendido bien el pensamiento de Bloch, que sobre este punto no es nada claro, se trataría sólo de una inmortalidad relegada a lo indefinido del tiempo futuro y a título de eventual posibilidad. A menos que este núcleo esencial y oculto de la existencia humana indique algún principio inmaterial, presente ya en cada individuo y que escaparía al dominio de la muerte; pero semejante dualismo platónico sería totalmente inconcebible en el universo materialista de Bloch. ¿Cabe en estas condiciones hablar de victoria? ¿No había que hablar más bien de consolación o de evasión imaginaria? Es en esta cuestión de la muerte donde las concepciones marxista y cristiana de la esperanza manifiestan la más explícita oposición»²⁰. Como sea se imponen dos objeciones: o la esperanza no es nada, y entonces la muerte no puede siquiera desvanecerla, o está presente en el hombre (no como cumplimiento, de lo contrario no sería esperanza, sino en el ser propio de la esperanza, que hace en cierto modo presente lo que es futuro) como conexión con un futuro; la muerte entonces viene a romper esta conexión, esta posibilidad de futuro. En segundo lugar, aparte del hecho de que incluso en esta nueva versión no salimos del sofisma arriba señalado, hay que subrayar el vínculo estricto existente entre la esperanza y la persona singular. Una clase, una entidad colectiva no puede esperar; la clase no muere, pero tampoco puede esperar; es la persona la que espera y muere.

²⁰ O. c., p. 49.

Hay un vínculo absoluto entre la muerte y la esperanza; esperar significa para el hombre rebasar de algún modo el hecho cierto de la muerte. «¿Cómo es posible hablar de esperanza si la cosa esperada se concibe de forma que no toca en suerte absolutamente al único ser que es capaz de esperar, es decir, al individuo, a la persona singular?»²¹. La persona puede hacer pronósticos sobre el futuro que seguirá a su muerte y pensar en los admirables progresos de la humanidad; pero la esperanza no atañe sólo al pensamiento, sino también a la vida. En este punto Bloch nos daría la razón; el que espera no pretende saber algo, sino que está a la espera de algo real. Para Bloch concebir una esperanza en el más allá es caer en la religión como opio de los pueblos, sin ninguna otra alternativa.

Pieper hace notar agudamente que el más allá no debe entenderse como sustantivo, sino como determinación adverbial; no como lugar mensurable, sino simplemente como el otro lado de la muerte, el futuro concreto que aguarda a todos. Si no hay una esperanza de que este futuro concreto se realice «al otro lado» de la muerte, entonces no hay esperanza en absoluto. «Las expectativas futuras que se sitúan claramente 'en esta parte', puramente inmanentes a la historia, en las cuales la muerte y el futuro que es nuestro común horizonte, que es 'nuestro' en el sentido más estricto, se dejan simplemente fuera de cuestión. Estas expectativas y visiones del futuro son, a los ojos de la crítica, contrariamente a lo que suele decirse, una especie de 'promesa de consolación en el más allá', una consolación totalmente

²¹ J. Pieper, o. c., p. 85.

abstracta, ilusoria, que señala a los hombres algo que de hecho se encuentra absolutamente 'más allá' de su existencia concreta»²².

Se puede concluir, por tanto, que si es cierto que la religión puede ser predicada alguna vez de modo mistificador, como opio de los pueblos, deformándola por algún interés personal, la utopía ilustrada y marxista no pueden predicarse de otro modo: son siempre mistificadoras; someten al hombre actual, al hombre real, con la promesa de un premio situado en un futuro siempre futuro, no tanto utópico cuanto utopista; un futuro que, aun concebido a nivel terreno, se contempla siempre como «paraíso».

CONCLUSIONES

Justamente en el tema de la muerte, mal supremo para una visión inmanentista y atea, pero también mal concreto y realísimo, muy difícilmente mistificable con falsas proyecciones en una esperanza futura —como ocurre, en cambio, con casi todos los males sociales—, se constata cómo Bloch llega a despojar la Biblia de la potencia de vida que proporciona a los hombres. La incapacidad para comprender la cruz de Cristo como el máximo de amor que se ha dado sobre la tierra lleva a nuestro autor a la imposibilidad de superar el mal del único modo posible: asumiéndolo y transformándolo en un incremento de amor; su esperanza se cifra sólo en la eliminación del mal. Aquí reaparece la ambivalencia blochiana: de una parte, tiene como única arma la dialéctica hegeliana, donde el mal, la negación, es un constitutivo intrínseco de la historia (cf. los pasajes citados de las pp. 306-307); de otra, Bloch es utopista, cargado de esperanza, y cree en un futuro terrestre, cualitativamente diferente, donde el mal será suprimido, aunque no se demora en definir el bien y en asegurarlo como algo exclusivo. En esto

²² *Ibid.*, pp. 88-89.

no va más allá de la bien conocida contradicción marxiana entre la asunción de una dialéctica hegeliana y la fe en un último cambio cualitativo que elimina la dialéctica misma. Pero el mal es visto siempre como una parte del mundo que es preciso combatir y eliminar, contribuyendo así, aun con todos los sueños de esperanza, a una cultura del resentimiento, de la división de los corazones humanos, del odio más o menos larvado. Así, el enemigo debe ser eliminado. Para Bloch, la frase de Cristo «amad a vuestros enemigos» vale sólo para el reino futuro (donde en realidad no debería haber enemigos), mientras que para el tiempo presente Cristo, con palabras y con hechos, habría inculcado el odio al enemigo; no sabe, evidentemente, distinguir la justicia de Cristo que se pronuncia claramente sobre las acciones de los hombres, de su misericordia que lo lleva a morir también por sus perseguidores.

Obras como ésta se sitúan en una línea ya bastante perfilada: de Feuerbach a los numerosos socialistas «cristianos», de Bloch a Fromm o Garaudy. El intento ofrece dos caras. De una parte, demuestra que el problema religioso es connatural al hombre: no se puede definir al hombre sin esa experiencia X (como la denomina Fromm) que escapa a todas las definiciones puramente científicas. Todos los intentos por parte de los ateos de negar el problema religioso desemboca en una visión empobrecida del hombre. Los ateos más lúcidos se percatan de que lo mejor que la humanidad ha producido va ligado a la Biblia, a la mística, a la sabiduría. Un futuro de simple bienestar material y de mera justicia humana produce insatisfacción en el presente.

Bloch nos dice que es preciso hacer justicia a la religión y de modo particular a la Biblia y a Cristo. La religión contiene valores, si bien para nuestro autor no son de origen trascendente; es una posición muy diferente de la que sostiene que los presuntos valores religiosos son únicamente desvalores a eliminar, si se quiere hacer emerger los verdaderos valores humanos.

Pero hay otra cara en esta operación de rescate de los valores religiosos en el ámbito de las concepciones inmanentistas: se logra relanzar el ateísmo; la gente poco preparada se hace la ilusión de haber encontrado una síntesis entre la historia del hombre, que permanece cerrada en sí misma, y los esplendores del cristianismo. Se renueva la presunción atea del mito como fábula y del cristianismo como mito, pero con la presunción mayor aún de comprender ahora por qué los hombres han buscado siempre estas «fábulas». Este tipo de ateísmo logra debilitar la fe de muchos que habían resistido, siquiera por un instinto un poco irracional, el impacto del ateísmo vulgar. Pese a este riesgo, estos libros pueden ayudarnos a hacer comprender a todos que no se puede prescindir de los valores religiosos; tienen algo de eterno, de connatural al hombre, y así permanecen en todas las épocas; y por este motivo se busca apropiarlos partiendo del ateísmo. Por otra parte, la idea de que tales valores religiosos puedan darse sin religión, sin vínculo con la fuente originaria puede sostenerse de palabra, pero no con coherencia última. Quien ve la sombra de un objeto puede ponerse a estudiarla y a extraer muchas deducciones; después podrá tranquilamente afirmar que la sombra lo es todo y que no hay necesidad

de remontar a un objeto que la produzca a contraluz, pero no es la racionalización última de la sombra y no puede afirmarse como definitiva, oponiéndose a las tentativas de remontar de la sombra al objeto; entre otras cosas, la sombra sirve de poco, como sirven de poco los valores religiosos (el hablar de amor, por ejemplo) cuando no se ora ni se vive de hecho una relación de amor, que se funda siempre y necesariamente en un don originario del amor infinito.

Una verdadera aproximación científica a los problemas religiosos no puede excluir *a priori* la trascendencia, precisamente porque los valores religiosos se viven como valores que trascienden el yo y el mundo material. El problema es el de fundar estos valores sin reducirlos a dimensiones inferiores (por ejemplo, explicar la imagen de Dios como ampliación que el subconsciente hace de la imagen paterna, o la esperanza del cielo con los problemas no solucionados de justicia terrena), es decir, a valores instrumentales.

También la esperanza tiene necesidad de un fundamento. Siempre que nos abrimos a la esperanza es porque tenemos algún motivo fundado. Este fundamento no puede ser, desde luego, la libertad del hombre, que puede utilizarse también para destruir, y tanto menos hallarse en la ciencia y en la técnica, y esto lo reconocen todos. Sólo si descubrimos que quien nos sale al encuentro desde el futuro es el mismo que nos sostiene en el ser con todos nuestros anhelos de salvación, podemos ponerle un fundamento no ilusorio a nuestro avanzar hacia tierras nuevas. Si el futuro no fuese un don de Dios (don que postula una aceptación consciente y responsa-

ble, capaz de adecuarse a lo que nos es dado, con obras reales), no habría verdadera novedad. Nuestro presente humano no puede contener una verdadera novedad para el hombre; lo nuevo es siempre un encuentro nuevo con Dios. Es justamente en este tránsito desde un proyecto utopista, fundado en las solas fuerzas inmanentes e incapaz, por tanto, de una nueva fuerza de liberación, a un verdadero *novum* escatológico donde se da la superación de Bloch, cuyo futuro no puede ser radical porque no cuenta con una fuente de novedad y de don, y es radical sólo en la imagen utopista de un «reino de la libertad» en el que todos se comportan como señores, lo cual constituye una vana esperanza, pero sobre todo monstruosa en su pobreza individual y colectiva. Precisamente esta novedad del futuro no puede fundarse sólo en el futuro (que, caso de existir, sería el arbitrio de Dios y no su libertad en el don sobrenatural, gratuito, sí, pero ya prometido, anunciado e instaurado sobre la base de un corazón humano creado a imagen y semejanza divina).

El futuro es un Dios personal que nos sale al encuentro; si el futuro no fuese un Dios personal, todo quedaría aniquilado en una pura tensión del yo que no puede salir de sí mismo o en una esperanza como consecución de «cosas», de instrumentos, de poder, que vendría a reducir los anhelos del hombre a un utopismo hedonista, propio de la idea de progreso técnico de la Ilustración o del materialismo vulgar. Sin el encuentro con un Dios personal, el acontecimiento no supera el alcance del mito (¿acontecimiento de quién?) y la promesa no es un verdadero *novum*, sino sólo entelequia del misterio humano.

Bloch «roba» las imágenes trascendentes de la Biblia, pero les rehúsa el fundamento: toma la luz, pero niega el sol del que brota. Procediendo así cree poder devolver el vigor escatológico al marxismo (y lo puede hacer de labios afuera, hasta tanto no entre en la lucha política, donde la idea debe confrontarse con la realidad), pero de hecho no supera la inevitable caída del materialismo en un mundo sin futuro (¡precisamente él, que lo fía todo al futuro!), donde el hombre queda reducido a la condición de cosa.

No podemos, pues, cantar victoria pensando encontrar en Bloch la superación de los rasgos inhumanos del marxismo. Tenemos necesidad urgente de una cultura antiidolátrica, pero sin olvidar que no basta negar uno o más ídolos para salir de la idolatría; toda gnosis, todo uso idolátrico de la mente surge, por lo general, de las cenizas de una gnosis precedente, para caer en una magia más sutil. Los «nuevos ateos» alcanzan el extremo refinamiento luciferino que nos quiere seducir, falsificando los bienes divinos no sólo a nivel material, sino también en las profundidades del espíritu. La seducción de una cultura luciferina alcanza aquí el grado máximo de mistificación. La esperanza de Bloch no es esperanza y no abre caminos humanos, ni su modo de leer la Biblia sirve para revelar el rostro del hombre: logra, en cambio, velar el rostro de Cristo y el amor que lo llevó a morir por nosotros.

Sólo en Cristo, Alfa y Omega, se realiza esa unidad escatológica de lo divino y lo humano que abre la realidad creada a un futuro nuevo: la consumada unidad de pasado, presente y futuro en la unidad de Dios y en la plenitud de la humanidad.

I N D I C E

	<i>Págs.</i>
I. BLOCH Y EL MARXISMO	9
1. El marxismo esotérico	10
2. Materialismo y esperanza	13
3. El intento de absorber el cristianismo en el ateísmo	20
4. Dogmatismo ateo	25
II. EL CRISTIANISMO EN LA VISION DE BLOCH	35
1. En el origen del diálogo entre cristianos y marxistas	35
2. Dos iglesias	39
3. Verdaderas y falsas desmitizaciones del lenguaje bíblico	44
4. El principio hermenéutico de Bloch	48
5. Liberación frente a la teocracia	54
6. El Exodo	58
7. Los profetas	61
8. Job	63
9. La figura de Jesús según el «hilo rojo»	68
10. El hijo del hombre	73

	<u>Págs.</u>
11. Pablo y la paciencia de la cruz	77
12. Ascensión y parusía	79
13. Cristianismo y gnosis	81
14. La verdadera novedad cristiana	92
III. UTOPIA	103
1. Aut logos aut kosmos?	103
2. Los caminos de la utopía	118
a) <i>Marxismo y utopía</i>	121
b) <i>Génesis del utopismo moderno</i>	123
c) <i>Escatología y evolución</i>	130
d) <i>Utopía y apocalipsis</i>	138
e) <i>Creación y salvación</i>	141
f) <i>Frente a la muerte</i>	146
CONCLUSIONES	151

COLECCION CRITICA FILOSOFICA

OBRAS PUBLICADAS

1. RENE DESCARTES: DISCURSO DEL METODO — *C. Cardona.*
2. KARL MARX: ESCRITOS JUVENILES — *J. A. Riestra y A. del Noce.*
3. JEAN-PAUL SARTRE: CRITICA DE LA RAZON DIALECTICA Y CUESTION DE METODO — *J. J. Sanguinetti.*
4. GYORGY LUCKACS: HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE Y ESTETICA — *L. Clavell y J. L. R. Sánchez de Alva.*
5. K. MARX-F. ENGELS: LA SAGRADA FAMILIA Y LA IDEOLOGIA ALEMANA — *M. A. Tabet y A. Maier.*
6. K. MARX-F. ENGELS: MISERIA DE LA FILOSOFIA Y MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA — *T. Alvira y A. Rodríguez.*
7. KARL MARX: EL CAPITAL — *R. García de Haro.*
8. F. ENGELS: DIALECTICA DE LA NATURALEZA Y DEL SOCIALISMO UTOPICO AL SOCIALISMO CIENTIFICO — *A. L. González y J. M. Ibáñez Langlois.*
9. JEAN-PAUL SARTRE: EL SER Y LA NADA — *L. Elders.*
10. A. COMTE: CURSO DE FILOSOFIA POSITIVA — *J. J. Sanguinetti.*
11. DAVID F. STRAUSS: LA VIDA DE JESUS — *M. A. Tabet.*
12. LUDWIG FEUERBACH: LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO — *G. Fabro.*
13. E. FROMM: MAS ALLA DE LAS CADENAS DE LA ILUSION Y LA REVOLUCION DE LA ESPERANZA — *A. Isoardi y A. Polaino.*
14. I. KANT: LA FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES — *A. R. Luño.*
15. P. BAYLE: PENSAMIENTOS DIVERSOS SOBRE EL COMETA — *T. Alvira.*
16. B. SPINOZA: TRATADO TEOLOGICO-POLITICO — *C. Morales.*
17. A. GRAMSCI: CUADERNOS DE LA CARCEL — *F. Gapucci.*
18. M. FOUCAULT: LAS PALABRAS Y LAS COSAS — *J. Rassam.*
19. M. LUTERO: SOBRE LA LIBERTAD ESCLAVA — *L. F. Mateo Seco.*
20. I. KANT: CRITICA DE LA RAZON PURA — *R. Verneaux.*