

## Escatología y utopía: La filosofía de la religión de Ernst Bloch

Aníbal Pineda Canabal

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia 

<https://dx.doi.org/10.5209/ref.96972>

Recibido: 05/07/2024 • Aceptado: 24/05/2025

**Resumen.** El artículo es un estudio de la filosofía de la religión de Ernst Bloch a partir de la exposición de varios de sus conceptos: 1. La idea de Dios que ha de ser despojada de su contenido metafísico y reinscrita en la inmanencia del sentimiento religioso. 2. La detección blochiana de un principio mesiánico que atraviesa todas las religiones y que va elevando la conciencia de la dignidad humana. 3. Un redescubrimiento de la tradición escatológica del cristianismo, mayoritaria en las primeras comunidades y luego subterránea conforme se iba consumando su helenización. Se problematiza el uso blochiano de términos como «herejía» y su distinción entre religión natural y religiones superiores.

**Palabras claves:** Ernst Bloch; filosofía de la religión; escatología; metarreligión; ateísmo; utopía; herejía.

### EN Eschatology and utopia: Ernst Bloch's philosophy of religion

**Abstract.** The article is a study of Ernst Bloch's philosophy of religion, based on the exposition of several of his key concepts: 1. The idea of God, stripped of its metaphysical content and re-inscribed within the immanence of religious sentiment. 2. The Blochian identification of a messianic principle in all religions, consisting of a progressive awareness of human dignity. 3. A rediscovery of the eschatological tradition in Christianity, which was predominant in the early Christian faith and later went underground as the Hellenization of Christianity advanced. Bloch's use of terms such as "heretic," as well as his distinction between natural religion and higher religions, is problematised.

**Keywords:** Ernst Bloch; philosophy of religion; eschatology; meta-religion; atheism; utopia; heresy.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. La religión como contenido humano; 3. La religión en Bloch como metarreligión; 4. El sistema de la religión de Bloch; 5. Escatología de la religión; 6. Conclusión; 7. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Pineda Canabal, A. (2026): "Escatología y utopía: la filosofía de la religión de Ernst Bloch", *Revista de Filosofía*, 51 (1), 171-181.

## 1. Introducción

El pensamiento de Ernst Bloch, a diferencia de lo que pasa con otros autores contemporáneos, no discurre a través de rupturas radicales con sus propias intuiciones, sino que fácilmente se advierte en él una admirable coherencia que evoluciona y amplía con el tiempo sus propios presupuestos. En este sentido, su interés por la religión atraviesa su obra entera desde su juventud hasta su madurez, aunque se exprese de manera diferente según la época. Quizá por venir de una familia judía asimilada y nunca haber recibido una educación religiosa demasiado esmerada, este interés fue incluso un signo particular de su rebeldía. La recurrencia permanente de elementos religiosos en la obra de Bloch desafió a un cierto marxismo de su tiempo y en sí mismo representó un «cuestionamiento del racionalismo moderno, de la sociedad industrial urbana, [y] de la cuantificación y mercantilización de las relaciones sociales» (Löwy, 2014, p. 39). En este artículo, nos proponemos revisitar su filosofía de la religión, concentrándonos en tres temas fundamentales, a saber: 1. Su idea de Dios y su particular forma de ateísmo. 2. Su comprensión del fenómeno religioso en general y de las religiones en particular. 3. La lectura que hace de la escatología cristiana y cómo la conecta con los movimientos revolucionarios.

## 2. La religión como contenido humano

La filosofía de la religión de Bloch resulta interesante porque ella conjuga dos elementos aparentemente contrarios: 1. Un rechazo del teísmo y de la trascendencia, entendida como la creencia en un Dios como ser hipostático. Bloch desdena, en efecto, como supersticiosa la fe en la existencia real de un Dios que es persona, que conoce, que ama y que vive en un plano distinto al de nuestra realidad material: «[I]o propiamente falso en lo mitológico como tal es la personificación [*Hypostasierung*] de sus fantasías y también de sus paisajes desiderativos en una trascendencia puesta como fija y existente.» (Bloch, 1974, p. 400) 2. La negación de la trascendencia como contenido hipostático coincide, en cambio, con una afirmación tanto del trascender como característica fundamental del proceso del mundo como del contenido afectivo de aquello que Dios nombra o significa<sup>1</sup>. Además de esto, Bloch admite que la religión sigue teniendo una gran pregnancia, principalmente en la cultura popular: «la vívida conciencia religiosa moderna demuestra que algunos motivos religiosos siguen estando presentes» (Bloch, 1992, p. 9-10) y pueden constituir una fuerza movilizadora.

Sin embargo, no hay en Bloch la idea de que la religión produzca efectos sociales positivos y que pueda ser garantía del orden y la paz, como llegó a pensar, por ejemplo, el saintsimonismo o el positivismo. De hecho, la consideración preponderantemente moral del cristianismo siempre fue vista por el marxismo como reaccionaria. Según el diagnóstico de Engels, tras la Revolución Francesa y su anticlericalismo, pareció triunfar el punto de vista opuesto según el cual «hay que conservar la religión para el pueblo» (Engels, 1981, p. 28)... por sus efectos adormecedores de toda rebeldía. Se trataba, en cambio, para Bloch, de aceptar que el impulso que da origen a lo religioso es natural y humano y debe ser desentrañado y reconducido en la dirección correcta: «las intenciones de las más grandes religiones [...] también atañen a las generaciones venideras, como lo hacen claramente las obras de arte, las filosofías, los trabajos científicos y los descubrimientos» (Bloch, 2017, p 70).

Ahora bien, «¿qué ocurre con el espacio vacío que deja o no tras de sí la liquidación de la hipóstasis de Dios?» (Bloch, 2007, p. 418). No es solo la naturaleza humana abstracta finalmente exaltada, como cree Feuerbach; ni se trata únicamente de la moralidad, como pensaría una cierta teología de inspiración neokantiana; ni queda el proyecto de la instauración de una religión de la humanidad como en Comte o aun en Saint-Simon; ni tampoco queda espacio para un desencanto de tipo nihilista como en el existencialismo. Bloch propone, en cambio, (1) una repatriación en la inmanencia de los tesoros que la religión puso en la trascendencia<sup>2</sup> y (2) una relocalización de la intensidad religiosa en favor de la construcción de un mundo

<sup>1</sup> Las palabras inmanencia y trascendencia así como sus formas adjetivales conocen una historia larga en la filosofía y son susceptibles de sentidos diversos: epistemológico, antropológico, ontológico, teológico (Stoker, 2016). Por su parte, las relaciones entre inmanencia y trascendencia pueden entenderse en formas extremas (trascendencia vertical) o moderadas (trascendencia horizontal) según se excluyan o impliquen mutuamente (Stoker, 2012). En vocabulario blochiano podríamos decir que el trascender es horizontal mientras que la trascendencia es vertical en tanto que excede y duplica el mundo. Aunque esta idea no resulta desconocida en la tradición filosófica, quizás sí sea problemática a la hora de aplicar dicha categoría a sistemas religiosos anteriores o distintos del monoteísmo. Para Bloch, la trascendencia subraya principalmente la alteridad de lo divino frente al mundo. Transcendente es, en este sentido, lo supramaterial, lo espiritual entendido como opuesto al plano material de la vida. Inmanente, en cambio, viene a ser lo que no excede o no se contrapone, sino que está enteramente circunscrito a dicho plano. Por último, si para nuestro autor trascendencia hace referencia a la idea hipostático-personal de Dios como inteligencia y voluntad distintas de la inteligencia y voluntad humanas, inmanencia se refiere a la ausencia de contraposición entre tales potencias y el mundo. Cuando Bloch (2004) insiste en un «trascender sin trascendencia» como característica más propia del proceso del mundo, se refiere a la tendencia de la realidad a ir más allá de su configuración actual, esto es, hacia sus potencialidades no dadas todavía. Pero dichas potencialidades no llegan, en ningún caso, a constituirse ni como alteridad separada, ni como otredad absoluta de la materia.

<sup>2</sup> La repatriación del Reino de Dios, por ejemplo, significa que este deja de ponerse en las postimerías, como realidad opuesta al desarrollo histórico, para volverse objetivo de la voluntad rebelde. El Reino repatriado en la inmanencia sería así otro nombre para

nuevo. Lo primero apunta a lo realmente salvable o heredable de la religión, a pesar de la superfluidad del teísmo, a saber: «el contenido desiderativo o la profundidad de la esperanza que aparecen en imágenes religiosas» (Bloch, 2007, p. 418). Hay, en efecto, una convicción fundamental que puebla las religiones, según Bloch: la confianza en que la realidad no solo esconde la «*latencia de la nada*» sino también, y acaso principalmente, la «*latencia del todo*» (Bloch, 2007, p. 421), es decir, la posibilidad de la resolución definitiva de toda falsa contradicción y el surgimiento de una forma nueva de relación entre los seres humanos y entre lo humano y la naturaleza, que el cristianismo llamó Reino. Como la religión está directamente relacionada con el mejoramiento del mundo, su contenido utópico es lo único que se mantiene legítimamente en pie tras el zamarreo de la crítica ilustrada, de Feuerbach y de la izquierda hegeliana (Bloch, 1974). Para Bloch, una forma artística o una filosofía pueden seguir hablándonos, aunque las condiciones sociales en que se produjeron hayan desaparecido hace tiempo. La catedral de Estrasburgo, la Acrópolis o la tragedia griega no son solo testimonios del pasado, sino que están animadas de futuro y de utopía y por eso podemos seguir reconociéndonos en ellas. «Cuando el zar desaparece, Tolstoi no lo hace» (Bloch, 2017, p. 69). Del mismo modo, lo religioso puede seguir alimentando la acción humana, movilizando las voluntades, aunque la existencia divina haya sido desechada como superstición: en eso consiste la relocalización del sentimiento religioso en la inmanencia.

### 3. La religión en Bloch como metarreligión

La reducción de la religión a su aspecto moral es superada en Bloch a través de un recurso a la escatología<sup>3</sup> para comprender el cristianismo primitivo. Gracias a esto, los aspectos propiamente revolucionarios y emancipadores de la religión judeocristiana serán los más importantes y los que privilegiará en su consideración del fenómeno religioso. Si el interés de Bloch por la religión no es extraño ni del todo atípico en el conjunto de su generación ni en su tiempo, sí resulta innovador. En efecto, nuestro autor buscará el lado más vanguardista de la religión para llevar a cabo con ello una audaz corrección del marxismo, al que entiende como una «crítica de la razón pura para la cual ninguna crítica de la razón práctica ha sido escrita.» (Bloch, 1964, pp. 304-305). Si el análisis económico corresponde a la crítica de la razón pura, el estudio de la utopía y de las producciones culturales en que esta se expresa es la crítica de la razón práctica que completa lo primero. Por eso, Bloch dirá al final de su vida: «[e]l auténtico marxismo [...] toma en serio el auténtico cristianismo» (Bloch, 1983, p. 255).

Ahora bien, para nuestro autor «la escatología constituye la esencia del sentimiento religioso y permanece cuando la humanidad ha destruido todos los accidentes de dicho sentimiento, al vaciar el cielo de una divinidad que, de por sí, nunca ha estado allí» (Bowman, 1976, pp. 202-203). Su filosofía pronuncia entonces, al menos parcialmente, un «Dios no, religión sí». Pero su no a Dios no es la simple negación de su existencia, sino una valoración nueva de lo esencial de la hipótesis divina. El sí a la religión, por su parte, tampoco legitima las formas institucionales de las religiones históricas, tantas veces verdadero opio para el pueblo. Le interesan, en cambio, sobre todo las contraculturas religiosas que normalmente se expresan en formas heréticas, resistentes o subversivo-apocalípticas. En todas ellas es lo utópico, lo referido al futuro, al mundo mejor, a la escatología, en suma, lo que para Bloch constituye su sustrato más íntimo, inmediato e histórico.

Ahora bien, la importancia de la escatología se entiende en el contexto de la metarreligión que Bloch propone. Para él, el abandono de contenidos míticos y de las hipóstasis que pueblan el supramundo de los espíritus en las religiones monoteístas, por ejemplo, no es más que una tarea negativa acometida ya por la crítica ilustrada: «[g]racias a la Ilustración el infierno ha desaparecido» (Bloch, 2004, p. 353). Pero lo más importante viene después, a saber, la ética escondida en el sentimiento religioso. La religión, que para Bloch no es ya ni la creencia en seres espirituales con los cuales podemos interactuar ni la fe en un supramundo contrapuesto al plano material, sí porta consigo algo más: un *Überschub*, un excedente, un sentimiento o impulso original que constituye su esencia. Por eso, «el fin de la religión en este saber [...] no es simplemente la ausencia de religión, sino [...] herencia de ella, conciencia-saber metarreligioso del último problema del adónde y del para qué» (Bloch, 2007, p. 313). Dios como esencialidad real que extiende

<sup>3</sup> decir instauración de la justicia y de la democracia verdadera en este mundo.

La palabra escatología es un neologismo moderno acuñado en la teología protestante del siglo XVII para designar lo que la teología medieval llamaba *De novissimis*, esto es, el tratado metafísico-especulativo que, a partir de la Revelación, se interesaba principalmente por la suerte de las personas singulares en el más allá (Stancati, 1996). Pero la palabra escatología designa no solo un tratado teológico de origen principalmente moderno o aun ilustrado, sino el conjunto de creencias relativas al destino individual del ser humano tras la muerte (juicio, infierno, cielo), así como las creencias que tienen que ver con las cosas últimas o los eventos posteriores de la historia y del cosmos (Mühling, 2015). El tratado de las posteriores cosas, como disciplina teológica, se configura en la Edad Media, pero transforma sus perspectivas en la Modernidad, al compás del paulatino triunfo del neologismo escatología, de etimología griega, en desmedro del nombre latino escolástico. La escatología es síntoma del impacto de la ciencia moderna y del mundo postgalileano que abre un camino hermenéutico en la reflexión teológica. Gracias a esto, la escatología ha dejado de interesarse únicamente por lo descriptivo y por las anticipaciones o visiones proféticas sobre las postrimerías individuales y/o colectivas para hacerse crítica de esos mismos esquemas representativos con el fin de provocar la responsabilidad con la realidad actual (Libânio & Bingemer, 1985).

su imperio sobre todas las cosas es para Bloch el producto de un sujeto no liberado todavía, sumiso a una autoridad que parece indestronable. La metarreligión de Bloch, en cambio, se vuelve ateísmo religioso, es decir, realización efectiva de un impulso que, en la religión en su forma tradicional, se halla todavía lleno de figuraciones de la imaginación pero que en dicho ateísmo es plenamente inteligido y realizado. Lo fundamental para nuestro autor es que detrás de cualquier creencia en Dios o en cualquier norma religiosa de vida está la búsqueda de un mundo mejor, más habitable y humano. En la religión se sueña, se entrevé como posible un mundo renovado, cualitativamente distinto, en trance constante de advenimiento y tenido en la fe por posible. La metarreligión blochiana es así religión dialécticamente superada y reasumida. Superada porque despojada de la superstición teísta; reasumida porque no se abandonan sus impulsos más fundamentales, a saber, el sentimiento de la propia valía y el deseo de una vida digna. Religión y ateísmo metarreligioso entonces coinciden:

El objetivo de todas las religiones superiores [*Das Ziel aller höheren Religionen*] era una tierra en la que, tanto real como simbólicamente, manaban la leche y la miel; el objetivo del ateísmo con contenido, el que queda después de las religiones, es exactamente el mismo, sin Dios, pero con el rostro descubierto de nuestro *absconditum* y la latencia salvadora en una tierra difícil. (Bloch, 2007, p. 438).

La religión puede pues coadyuvar en la tarea de la transformación del mundo. Dimensión fundamental de lo humano, no es únicamente un fenómeno histórico-cultural lleno de pasado; antes bien, nos indica un camino futuro, nos pone ante la prolepsis misma de nosotros y del mundo. Religión y marxismo, según *Espíritu de la utopía*, son como dos formas no opuestas de considerar la realidad, sino que más bien unidos «por la voluntad de acceder al Reino, en el conjunto de las otras corrientes secundarias van a confundirse en el sistema principal y final: el alma, el Mesías, el Apocalipsis» (Bloch, 1964, p. 346). Bloch tampoco ve la religión únicamente como medio para estimular mejor la lucha revolucionaria ni la reduce a puro insumo político. Tras la forma, a veces rimbombante, de la expresión blochiana, como afirma Martínez Andrade (2023) se halla más bien el deseo radical de preservar «la espera utópica (el advenimiento del Reino) contra la monotonía intramundana del proyecto político revolucionario.» (p. 96).

Pero el trabajo de Bloch sobre la religión revela asimismo su modo particular de comprender el materialismo histórico. Al otorgar a la religión una fuerza revolucionaria explosiva y al negar la identificación absoluta entre religión y opio del pueblo, Bloch reafirma una de las convicciones fundamentales de su filosofía, a saber: una cierta libertad del factor subjetivo en la superestructura entendida más que como un simple reflejo de la base económica. Junto a esto, viene afirmada también una acontemporaneidad fundamental entre el modo de producción económico y las producciones culturales más finas como la religión o el arte (Bloch, 2019), o lo que es lo mismo, entre estructura y superestructura. «Lo espiritual-interior puede volverse políticamente activo solo si al mismo tiempo algo en la infraestructura social, preñado de cambio, sale a su encuentro» (Bloch, 1978, p. 208). Es la conjunción de ambos elementos, subjetivo y objetivo, entonces lo que decide el cambio histórico y es aquí donde la religión puede servir de catalizador que acelere el futuro mejor.

#### 4. El sistema de la religión de Bloch

En *El principio esperanza*, Bloch sistematiza, a la manera de Hegel, las diversas formas de la conciencia religiosa a través de la historia. Este tratamiento sistemático-histórico de la religión, ausente en las primeras obras –*Espíritu de la utopía* o *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, por ejemplo–, constituye en sí mismo una de las grandes novedades de los textos de madurez de Bloch. Se trata de la introducción de un principio sistemático que le permite leer teleológicamente la historia religiosa de la humanidad y que puede resumirse como sigue: el proceso gracias al cual los sistemas religiosos se complejizan y abandonan progresivamente sus rasgos más prosaicos implica una «creciente intervención humana en el misterio religioso» (Bloch, 2007, p. 292), es decir, una captura progresiva de lo divino por lo humano.

En esta visión progresiva, Bloch recurre a un vocabulario común en su época, si bien hoy ya anticuado y cuestionado en tanto que vehicula criterios unilineales y concepciones desarrollistas y eurocéntricas de la religión. Así pues, nuestro autor distingue entre religión natural (*Naturreligion*), «como la encontramos en Egipto, Babilonia y también en los Vedas» (Bloch, 2007, p. 301) y religión superior (*Hochreligion*) que designa a los sistemas doctrinales más racionales y complejos. Si la religión natural es ahistórica y «vacía del hombre» (Bloch, 2007, p. 301), las religiones superiores se hacen históricas y reivindican lo humano. El esquema blochiano, en este punto, repite más o menos la siguiente secuencia: 1. Toda religión tiene un fundador, una persona individual con la que todo comienza. 2. La historia de las religiones muestra una intensificación del conocimiento y de la fascinación por la persona del fundador: Zoroastro, Buda, Moisés, Jesús, Mahoma. El rostro histórico del fundador va surgiendo de la noche de los tiempos y va adquiriendo rasgos personales imitables. 3. Esta «intervención creciente de lo humano» en lo religioso socava la creencia misma de Dios como exterioridad absoluta. La gran paradoja de la religión es entonces que tiende a un ateísmo que, en esencia, es el mismo teísmo, pero al fin inteligido y puesto sobre sus pies.

En el mito astral de las religiones naturales, la figura del fundador desaparece en favor de una exterioridad, un primado del objeto que asfixia la individualidad y tiende a desdibujar lo humano: «[p]rofetas y comunidad desaparecen en construcciones y doctrinas que de modo tan colosal como geométrico han acumulado lo divino; este es el signo distintivo del riguroso mito astral y de su salvación» (Bloch, 2007, p. 335). Aquí el ser humano es prisionero de la inexorabilidad del destino que, escrito en las estrellas, se abate sobre él sin que pueda cambiarlo. El mito astral es la religión de la tradición, la sacralización de una tradición y del poder que la sustenta. Otra cosa es el momento de Zoroastro, Buda, Moisés, Jesús, Mahoma: a medida que el fundador va saliendo de la penumbra, también la exterioridad retorna al sujeto y lo humano empieza a participar de lo divino. La divinidad como numen astral impersonal y sacralizador del poder despótico es lo propio de la religión natural contra la que se opone lo mesiánico, principio transreligioso, particularmente vivo en las religiones monoteístas, en virtud del cual lo humano se valoriza y se va delineando con mayor fuerza en lo divino.

Sin embargo, lo mesiánico no alcanza a ser el único elemento de las llamadas «religiones superiores». Por ejemplo, en el judaísmo coexisten tanto las prescripciones rituales y sacerdotiales que consagran la dominación y la sociedad de clase como la fe mesiánica que alienta al esclavo a hablarle de tú a tú al faraón. Tal es pues el doble pathos de la religión para Bloch: reacción y opio para el pueblo por un lado e impulso y anhelo liberador, por otro. Esta doble faz determina su carácter político. Por eso, pensando en clave blochiana podríamos agregar que los deseos humanos de que están hechas las religiones no son contenidos claros, sino que vienen envueltos en un amasijo de otros deseos e imágenes confusas, indecisas, necesitadas de mediación y, por lo mismo, susceptibles de ser objeto de una recuperación dialéctica en sentido emancipador. Para esto, se hace necesario someterlas a la crítica para eliminar cuanto hay en ellas de superstición y de minusvaloración del ser humano. Abandonado el culto a Júpiter Optimus y realzando cuanto hay de utópico y de rebelde en la religión, esta puede ser asumida en una nueva síntesis; puede servir de base de una nueva ética, una verdadera mística política, necesaria para mover la voluntad y no solo el entendimiento.

Junto a esas dos salidas políticas de la religión –opio del pueblo o rebeldía–, Bloch pone además dos paradigmas arquetípicos: el «arquetipo religioso de Egipto y Babilonia» (Bloch, 2007, p. 334) que bien puede corresponder al momento de la religión natural y el arquetipo del éxodo, de la rebeldía y la liberación que solo se da en las «religiones superiores». Esta nueva distinción le permite a Bloch matizar o incluso romper el esquema evolucionista lineal del dualismo entre *Naturereligion* y *Hochreligion*. La figura arquetípica, que se repite en diferentes momentos, es independiente de la cronología y puede alcanzar su momento culmen antes y luego reaparecer de otros modos: «[s]olo desde el arquetipo del éxodo puede un europeo entender otras religiones de la contraposición [*Religionen des Gegensatzes*] posteriores, como, por ejemplo, la religión bética de Zoroastro o la acósmica de Buda» (Bloch, 2007, p. 349. Traducción ligeramente modificada). Es decir que, si bien el zoroastrismo y el budismo son posteriores a Moisés, en este último el salto que la conciencia religiosa da alcanza la máxima contraposición (*entgegengesetzte*) al mito astral y a la tradición anterior. En una intensidad no alcanzada de nuevo pero presente en otras «religiones superiores», lo que hay en Moisés y luego en Jesús es rebelión contra lo dado y no amor o reverencia por lo dado.

A diferencia del de Hegel, en el sistema de la religión de Bloch no existe una resolución en la que el cristianismo o aun el ateísmo se convertirían en la *Aufhebung* de formas anteriores (Bielik-Robson, 2019). Se trata, más bien, de una sucesión de figuras del paradigma del éxodo que, en una dinámica ascensional, reconducen a la inmanencia lo que la religión puso en la trascendencia y destronan con ello la divinidad misma: «por decirlo de algún modo, la introducción de un nuevo Dios en nombre del antiguo. De lo que se trata es de la humanización continua de la representación de Dios y del desplazamiento de Dios hacia otro *topos*» (Bloch, 1975b, p. 181). Sin embargo, no es posible negar la clara preferencia de Bloch por el judeocristianismo y esto no solo debido a una cuestión de origen geográfico o de contacto cultural. El judaísmo y el cristianismo reciben el título de «religiones más elevadas [*die höchsten Religionen*]» (Bloch, 2007, p. 312) y «religiones del Éxodo y del Reino» (Bloch, 2007, p. 469). En ellas, y especialmente en el cristianismo, Bloch ve la máxima realización del principio mesiánico:

[E]l cristianismo con su enérgico punto de arranque y su rica historia heterodoxa nos aparece como si aquí, por fin, hubiera surgido a luz la esencia de la religión: no un mito estático, y en consecuencia apolégetico, sino un mesianismo humano-escatológico y, a la vez, explosivo.» (Bloch, 2007, p. 303).

Ciertamente, cristianismo y judaísmo son vistos por Bloch a través del prisma de un mismo movimiento de contraposición a la religión natural. Pero se puede incluso notar en él una preferencia clara por el cristianismo, que ya había denunciado Levinas (2004) en términos de una «predominancia aplastante de la cultura occidental en su pensamiento» (p. 65). Aunque Bloch se resistió a ser identificado simplemente como un filósofo judío, acaso intentando llegar con ello siempre a un público amplio con sus obras (Schmidt, 2002), tampoco es cierto que, como se ha llegado a pretender (Lellouche, 2009), haya querido ocultar o disimular sus raíces hebreas, al contrario. Es principalmente el tono de su elocución el que cambia y se

modera en la obra de la madurez, sin abandonar sus preocupaciones fundamentales ni su intención de entender las dos religiones de su propio entorno cultural alemán como momentos distintos de una misma tradición. De la obra de juventud, Bloch renunciará «al recurso a temas herméticos, a su precipitación a anunciar el apocalipsis, la metempsicosis, el socialismo como Iglesia terrestre y la democracia mística de las almas como Iglesia invisible» (Pelletier, 2010). *El principio esperanza*, atravesado por la preocupación sistemática y escrito acaso según la forma arquitectónica de las grandes sumas, buscará presentar la religión judeocristiana –y las religiones en general– como «visiones objetivas de la esperanza» (Bloch, 2004, p. 40) en que la cultura humana presente al ser humano y al mundo ya llevados a su plenitud.

## 5. Escatología de la religión

La sección final de *Espíritu de la utopía* (Bloch, 1964) que lleva por título «Karl Marx, la muerte y el Apocalipsis» es un ensayo expresionista en que se exploran los distintos caminos a través de los cuales se presente o realiza la utopía como irrefrenable tendencia hacia una resolución de nuestra experiencia metafísica fundamental: la oscuridad del momento vivido, la incapacidad de captar el sentido del instante como punto infinitesimal desde donde, permanentemente, surge la realidad toda. Este carácter inasible de lo que nos es más inmediato, esto es, de lo que estamos viviendo ahora mismo, nos lanza a la búsqueda de nuestra verdad más íntima no dada todavía: tal es en síntesis el tema fundamental del libro. Ahora bien, en línea con el título de la mencionada sección, que alude directamente al apocalipsis, se halla asimismo dentro de esta el apartado llamado «Formas del encuentro universal consigo mismo o escatología» [*Gestalten der universale Selbstbegegnung oder Eschatologie*] (Bloch, 1964, p. 332). Allí, Bloch bosqueja la posibilidad humana de un mundo nuevo convertido en hogar para el ser humano a través de una solución revolucionaria que hace pasar dicho mundo por una especie de explosión [*Explosionsakt*] (Bloch, 1964, p. 338) renovadora. Este encuentro consigo mismo o *Selbstbegegnung* universal, que Bloch identifica con la escatología, es la posibilidad de una transformación radical de la naturaleza [*Naturakt der Apocalypse*] que devuelva al ser humano, gracias a una superación definitiva de la miseria, la posibilidad de tomar de veras su propio destino entre las manos. Marcado profundamente por la experiencia de la Primera Guerra Mundial, el libro vuelve a la idea de utopía como posibilidad de un nuevo comienzo (Oklot, 2016) o de una vida nueva más allá de los límites del actual sistema económico. Pero, lo que la idea de apocalipsis como cataclismo universal que cambia el rostro del mundo logra captar es la esencia de todo fenómeno revolucionario, en tanto que este no busca un cambio concreto sino la transformación *total* de la realidad: «[e]n vez de proponer un cambio de tal o cual elemento del presente se predica su total transformación» (Davidson, 2025, p. 485). Por eso, el apocalipsis resulta ser para Bloch «el a priori de toda revolución y cultura» (Bloch, 1964, p. 346). Lo que surge tras el apocalipsis, es anunciado en tono sibilino:

Vino la hora del progreso sin descanso; de someter y hacer trabajar férreamente para sí las fuerzas mecánicas. Vendrá todavía el día de la emancipación del ser humano a través de la técnica y, con ello, nada menos que la incesante bendición de la vida, esto es, la posible supresión de la pobreza y la emancipación del ser humano de los asuntos económicos; emancipación impuesta por el proletariado revolucionario. [...] Viene nada menos que la hora de un acercamiento federativo no frustrado de los pueblos mismos, una paralaxi desde la estrella lejana, un *multiversum* de la república mundial para que se acabe el despilfarro de culturas cerradas y pueda también nacer el prójimo, que es lo que se conoce como moral. Viene, en fin, el renacimiento de una Iglesia allende la *polis*, rezumante de Paráclito; que convoque nuevamente a la hermandad en la vida de los seres humanos; fuego y signo de unidad de una sociedad de compañeros y que preserve nuevamente la confederación espiritual. (Bloch, 1964, pp. 332-333).

Podríamos calificar este lenguaje de «marxismo como profetismo contra un economicismo sin alma» (Raulet, 2017, p. 338). En este texto, como en la monografía sobre Thomas Münzer, «el gusto por lo religioso es exhibido directamente [...] la fraseología de la piedad personal y de la fe parece que saliera de la boca de un creyente; su emergente metafísica utópica es formulada en el lenguaje religioso tradicional» (Geoghegan, 1996, p. 79). En *El principio esperanza* estos arrebatos del lenguaje, muy presentes en *Espíritu de la utopía* y en *Thomas Münzer teólogo de la revolución*, se atenúan, aunque no desaparecen por completo. Bloch además buscará incluir las otras religiones en un gran sistema. El cambio en el tono juvenil y la moderación del recurso directo al tema religioso da cuenta de una evolución clara en nuestro filósofo-escritor. Al final, se puede decir que, en su obra, Bloch levantó el veto emitido por Kant (2004) contra la cavilación acerca de las posteriores cosas, de las que no nos resulta posible hacernos concepto alguno. Como si se tratara de una misión de honor que debiera cumplir en nombre de la filosofía, llegó a describirse –medio en serio, medio en broma– en términos de un Paráclito enviado a los seres humanos para que «en sí mismos comprendan y hagan la experiencia del Dios que vuelve» (Bloch, 1985, p. 67). Se sabe asimismo que Paul Honigsheim, en el círculo de Max Weber que Bloch también frecuentó, se refería a él como «apocalíptico judío filocatólico» (citado en: Zudeick, 1992, p. 47). Lo cierto es que estos testimonios revelan ciertamente un rasgo de la personalidad de nuestro autor, pero también su forma de comprender la escatología. Esta

no se trata para Bloch tan solo de un estudio teológico-científico de las creencias sobre el fin del mundo. Como todo lo religioso en él, suele ser también un recurso expresivo típicamente expresionista que se conecta con la necesidad de transformar radicalmente el mundo. Nuestro autor está convencido de que solo esta transformación radical escatológica es capaz de vencer el auto-extrañamiento y entregar al ser humano a sí mismo: la catástrofe apocalíptica se torna entonces revelación y esperanza (Dietschy, 2019).

Aunque Bloch retoma de Kant la idea de Dios como postulado ético, siente sin embargo haber trasladado el pathos de lo divino: del pasado y de la declaración metafísica «Dios existe» —que, para él, se ha vuelto superflua— al futuro y a la esperanza. En otras palabras, es como si para Bloch, Dios, que no existe, sí existirá, más aún, es nuestro devenir más íntimo, la posibilidad de lo óptimo escondido que late en nosotros. Dios es una entelequia incompleta, utópica, abierta a su resolución en el Reino (Bloch, 1983, 2007). Destino común de nuestro rostro todavía encubierto, podemos decir blochianamente que Dios es la intensidad máxima de la utopía y del sentimiento, el camino que ha de recorrer el alma hacia su propia libertad como pensaban los místicos, el lugar donde se concentran nuestros deseos más vivos, y la aspiración a una vida mejor y a un mundo al fin convertido en Patria. Este es para Bloch el gran principio incoativo que las grandes religiones han puesto en marcha, que el mesianismo acelera y que el ateísmo realiza y consuma.

Pero al mismo tiempo, en su consideración histórica del cristianismo la lectura de Bloch privilegia, en línea con la teología liberal, el papel fundamental de la escatología, que matiza la asunción de principios kantianos: «Jesús es, en efecto, escatología de abajo a arriba, y lo mismo que su amor, tampoco su moral puede entenderse de otra manera que en relación con el reino» (Bloch, 2007, p. 384). Esta idea del *Principio esperanza* no es ajena al espíritu panescatologista de principios de siglo XX y constituye en filosofía un caso paradigmático puesto que aquí, como en Benjamin, el materialismo histórico, esencialmente arreligioso y «fundamentalmente crítico con la religión y el misticismo» (Zapata, 2021, p. 218) se carga de acentos nuevos. Bloch bebe de la mística judía y cristiana y, como Benjamin, establece entre marxismo y religión «proximidades que pueden ser y han sido explotadas» (Zapata, 2021, p. 218).<sup>4</sup>

El redescubrimiento de la escatología llevado a cabo por la teología del siglo XIX supuso, como dice Moltmann (1972), «una sacudida y fue como un terremoto, no sólo en los fundamentos de la ciencia teológica, sino también en los fundamentos de la iglesia, de la piedad y de la fe» (p. 44). Bloch no hace entonces nada nuevo al poner la apocalíptica y la escatología en el centro de su filosofía de la religión, puesto que esa tendencia es ya transversal a su época. Lo que sí resulta interesante, en cambio, es el uso que hace de ello. Por ejemplo, en línea con la idea de una intervención creciente de lo humano y de la figura del fundador en el misterio religioso, Bloch debe admitir como superada la disputa decimonónica en torno a la existencia del hombre Jesús y por lo mismo afirma su existencia histórica. En Jesús, la figura del fundador religioso alcanza su punto más elevado y, por lo mismo, resulta incomparable con otros cultos antiguos, egipcios o babilónicos. El capítulo 53 del *Principio esperanza* prueba, en este sentido, que los evangelios se complacen incluso en pintar rasgos y características personales íntimas: Jesús estalla de alegría (Lc 10,21) o llora (Jn 11, 28-35), o se lo ve angustiado (Mt 26, 38) o tímido (Mc 5, 43-44).

Para Bloch, además, el cristianismo primitivo, como el Jesús histórico, es esencialmente apocalíptico: «os aseguro que no pasará esta generación antes de que suceda todo eso» (Mt 24, 34). Pero esta inquietud permanentemente expectante del fin debió para nuestro autor moderarse y hacer concesiones, como

<sup>4</sup> Tanto Benjamin como Bloch son representativos de lo que A. Rabinbach (1997) llama impulso mesiánico, apocalíptico y utópico que floreció entre pensadores judeoalemanes de comienzos del siglo XX. «Hubo otros, por supuesto, que encarnaron el nuevo espíritu judío, pero solo Bloch y Benjamin —al principio sin ninguna influencia mutua— trasladaron, en diversos grados, un mesianismo radical y conscientemente judío hacia sus preocupaciones políticas e intelectuales» (Rabinbach, 1997, p. 29). En ellos dos, de manera privilegiada, se produce una suerte de reconciliación entre marxismo y religión, esta última considerada positivamente, más allá de la crítica y la sospecha. Va más allá del interés de este trabajo establecer una comparación entre la filosofía de la religión desarrollada por ambos autores. Baste con decir que los dos pensadores se oponen tanto a la idea historicista de un desarrollo lineal de la historia, como a la idea de un progreso rectilíneo de la civilización. Dicha idea de progreso concibe el devenir histórico como un tiempo homogéneo no intensivo, propio de las ciencias naturales pero ausente en las concepciones religiosas del mundo y muy especialmente en el judeocristianismo. La polémica con dicho historicismo se deja oír a la sordina en la concepción de la historia que ambos autores defienden. El historicismo hace referencia en ellos a una «cierta concepción histórico-filosófica, una teoría del conocimiento histórico o un método de la ciencia de la cultura» (Schubert, 2021, p. 13) propios del siglo XIX. Término en sí mismo polivalente y susceptible de usos diversos e incluso opuestos según autores y períodos (Myers, 2021), en Bloch y Benjamin el historicismo se refiere sobre todo a una forma particular de la historiografía alemana del siglo XIX que privilegiaba el documento político o diplomático como material científico de primer orden. En su deseo de construcción de una historia universal, el historicismo entendía la historia en sentido imperial y político y por eso mismo adoptaba, sin confesárselo, el punto de vista de los vencedores. La similitud, más aún, la comunión de perspectivas entre Bloch y Benjamin sobre temas claves como la necesidad de pensar la historia desde el punto de vista de los vencidos, o su forma de comprensión intensiva del tiempo siempre ha sorprendido a los estudiosos de ambas obras. Existe ciertamente entre ellos un vocabulario común, así como la incorporación permanente de motivos similares que van de un pensamiento al otro. Esta ambigüedad de los conceptos, cuyo uso en uno y otro se parece a veces demasiado fuerte de malentendidos de nuestros filósofos en vida. La correspondencia de W. Benjamin, especialmente, da cuenta de sospechas de plagio o de incorporación abusiva de ideas suyas compartidas durante las largas conversaciones sostenidas con Bloch durante los meses del exilio de ambos en Francia. El inventario de los pasajes en que se deja ver una especial coincidencia entre los autores ha sido recientemente establecido por B. Dietschy (2024) quien ha preferido hablar más bien de un «proceso recíproco de recepción con co-producción intertextual» (Dietschy, 2024, p. 288).

paso necesario para la constitución del cristianismo como religión e Iglesia jerárquicamente constituida. La pérdida pues de la «energía inquietadora y crítica» (Moltmann, 1972, p. 51) de la escatología trajo como consecuencia el eclipse de la potencia revolucionaria del cristianismo antiguo. Se pasó así, como recuerda Blumenberg (2008), de una Iglesia que impaciente y nerviosa suspiraba: «Maranatha, ¡ven Señor Jesús!» (Ap. 22, 21), a una que, envuelta en los oropeles del culto imperial, rezaba *pro mora finis* (expresión que ya usa Tertuliano<sup>5</sup>). A medida que esta inquietud escatológica va siendo resignificada, la estructura eclesiástica se fija y se jerarquiza: «La Iglesia se compromete con el mundo de las cosas y, gracias a sus adaptaciones impuras, recubre, esconde, relativiza el cristianismo originario, la conciencia del Apocalipsis» (Bowman, 1976, p. 198).

Sin embargo, para Bloch, que sale al rescate de la tradición revolucionaria cristiana, este ímpetu contestatario no se extinguió del todo en el cristianismo. Fue conservado de modo ininterrumpido, de manera especial, por sectas heréticas que anuncianaban el advenimiento de una nueva era tras la gran tribulación. Dichos grupos se convirtieron para él en verdaderos nichos de la utopía y de la esperanza en el futuro. Por eso, todos ellos constituyen

la historia subterránea de la Revolución, que ya dio sus primeros pasos en posición erecta; pero ahí están los Hermanos del Valle, los cátaros, valdenses y albigenses, el abad Joaquín Calabrese, los Hermanos de la Buena Voluntad, de la Vida Comunitaria, del Pleno Espíritu y del Libre Espíritu, Eckart, los husitas, Münzer y los anabaptistas, Sebastián Franck, los iluminados, Rousseau y la mística humanista de Kant, Weitling, Baader, Tolstoi. (Bloch, 1968, p. 253).

De modo pues que, si para Marx la esperanza de un mundo nuevo por venir adormece al ser humano puesto que, al posponer la justicia, desactiva la rebeldía, para Bloch son precisamente esas esperanzas las que decretan sobre el mundo su no verdad; decretan que el mundo verdadero y mejor está por venir y que la hora del Reino cae, a lo mejor, mañana en la tarde. Esta es una tradición del cristianismo a la que «su carácter apocalíptico convierte en instigadora de revoluciones» (Bloch, 1975a, p. 211).

Dicha tendencia minoritaria en las diferentes fases de la historia de Iglesia contrasta con la masiva actitud derrotista del cristianismo como religión hegemónica que convierte al Reino en una realidad puramente interior. El aquietamiento y la resignificación de las expectativas mesiánicas supuso el enfriamiento de la potencia disruptiva de la nueva fe, su triunfo como culto oficial del Imperio Romano y su alianza secular con los poderes terrenales. Se impuso así el paradigma del Kyrios Christos, pantocrátor que ejerce dominio y poder sobre lo que existe. Con la mano levantada, el Señor del trueno se alza mayestático sobre todo el universo, su pompa imita las liturgias del poder oficial y sus rasgos reproducen el boato de la clase dominante: el culto imperial se espiritualiza así, para Bloch, en culto al Cristo *Imperator mundi*. Mientras tanto, «la figura del Hijo del hombre permanece en los pobres, que protestan con fuerza interiormente, y sobre todo también externamente, en contra de todo lo de Arriba, donde el hombre no aparece» (Bloch, 1983, p. 150). Esta historia se confunde con la historia de las herejías, pero también con la del cristianismo liberador y popular que emprende siempre de modo renovado un «proceso de desfetichización de los relatos hegemónicos» (Martínez Andrade, 2017, p. 91) y les devuelve su potencia subversiva en favor del mundo nuevo.

Ahora bien, creemos que Bloch exagera al contraponer la religión del cristianismo oficial a la herejía. Para él, la secta quiliástica conserva viva la conciencia revolucionaria, mientras que la Iglesia oficial se refugió en la ideología del Señor del mundo (Raulet, 2017). Pero, esta idea resulta hoy problemática por lo menos por dos razones: en primer lugar, porque la categoría misma de herejía es polisémica y anticuada. Si se refiere a los cristianismos vencidos habría incluso que ponerla entre comillas puesto que en sí misma implica un juicio de valor (Dierkens & Morelli, 2002): el concepto de herejía adopta además el punto de vista del poder instituido que es quien decide sobre la ortodoxia y lo que se desvía de esta. Pero además, los cristianismos vencidos, que casi siempre oscilaron entre el rigorismo moral y el libertinaje (Jonas, 2003), no siempre enfrentaron directamente y de manera revolucionaria el poder establecido. En segundo lugar, algunas de las nuevas formas de cristianismo, que en sentido tradicional podrían ser consideradas sectas o herejías y que además han tenido una viva conciencia escatológica están lejos de ser revolucionarias. Es el caso de los Testigos de Jehová, mormones u otras denominaciones pentecostales. Para Bloch, el «cristianismo genuinamente herético» (Bloch, 1983, p. 221) encuentra su modelo más acabado en la predicación de Thomas Münzer. Pero el cristianismo de liberación latinoamericano, que recoge de algún modo la herencia de la rebeldía münzeriana es si acaso heterodoxo mas no herético, por ejemplo. La división Iglesia / secta, que le viene a Bloch de Troeltsch (1992, 2018), hace referencia a tipos ideales

<sup>5</sup> Escribe Tertuliano en este sentido en su *Apologeticus pro christianis*: «Nosotros [los cristianos] tenemos otra urgencia más relevante todavía para orar por los emperadores, como asimismo por la perfecta constitución del Imperio y de la potestad romana. En efecto, nosotros sabemos que la tregua concedida al Imperio romano es lo que dilata la inminente destrucción de todo el universo y la ejecución de las horrendas calamidades propias del fin de los tiempos. Nosotros no queremos experimentarlas de ninguna manera, y al orar para que sean diferidas, estamos favoreciendo la permanencia prolongada del Imperio romano» (Citado en: Martín, 2012, p. 104).

presentes en el cristianismo primitivo y posterior pero resulta bastante problemático si dicha división se usa como criterio taxonómico para los distintos movimientos cristianos. Por desgracia, Bloch nunca problematizó este presupuesto importante de su comprensión del cristianismo.

## 6. Conclusión

Hemos tratado de comprender las razones y las formas en que se expresa el particular interés por lo religioso que atraviesa la obra de Ernst Bloch. Le hemos criticado asimismo dos categorías fundamentales que utiliza, porque no parecen haber sido lo suficientemente pensadas por él en sus implicaciones, además de conllevar criterios culturalistas, anticuados hoy en día: es el caso del concepto de «hereje», de difícil definición y que arropa en forma demasiado apresurada a diversas sectas no necesariamente revolucionarias. También, hemos problematizado su distinción entre religión natural y religiones «superiores» que en cierto modo contradice, por progresista y cronológica, su distinción entre religiones del mito astral y religiones del éxodo. Hemos resituado además en el vínculo entre religión y una de las nociones centrales de su pensamiento, a saber, la utopía.

Si Bloch (2007) estaba convencido de que «donde hay esperanza hay religión» (p. 303) es porque para él la religión es por naturaleza el espacio de los deseos: la vida que no termina, la ausencia del dolor, la enfermedad o la muerte; la felicidad, el control sobre la naturaleza, en fin, los núcleos intensísimos del sentimiento y del anhelo humanos. Ahora bien, de los deseos religiosos presentes en la religión, las doctrinas escatológicas merecen para nuestro autor una atención especial en tanto que estas tienden principalmente a corregir y a mejorar el mundo presente. Además, en el caso del quilismo revolucionario, la religión entiende la necesidad de la transformación radical del orden actual, como algo inminente y necesario para trastocar el poder del diablo e instaurar el reinado de Dios. Sin embargo, en nuestros tiempos, son sin duda formas nuevas de quilismo reaccionario las verdaderamente activas social y políticamente. Fenómenos como estos, son rápidamente despachados por Bloch como momentos en que la religión se convierte en opio para el pueblo, sin ser estudiados con mayor profundidad y sin desentrañar sus razones y sus formas de funcionamiento.

Para Bloch, los mitos religiosos se resumen en una utopía concreta de felicidad individual y social, el Reino, que constituye «el concepto religioso central tanto en las religiones astrales como en la Biblia» (Bloch, 2007, p. 310). Sin embargo, no estamos ante una apologética de la fe envuelta en una fraseología marxista. De hecho, Bloch nunca niega que la religión pueda paralizar, como a menudo lo hace, las fuerzas del cambio social: es opio del pueblo, pero también puede excitar tercamente la rebelión frente al mundo tal como existe. Si la religión entonces es capaz de ser fuerza liberadora, no es posible pensarla como ilusión de la que haya que deshacerse. La experiencia humana de lo religioso no puede entonces ser abandonada y reemplazada por un ateísmo acaso banal sin consecuencias. Para nuestro autor, la religión suscita lo que el análisis económico marxista, por cierto difícilmente comprensible para muchos estratos sociales, no logra: la convicción que puede producir el salto a la conciencia de clase. Este salto solo es posible, para él, si se logran movilizar imágenes ancladas en la memoria popular como figuras arquetípicas productoras de cultura. Bloch se opone a que el pensamiento marxista excluya la imaginación y la fantasía en nombre de una científicidad de corte positivista. Por eso, reivindica un pensamiento religioso y reconoce que, en sus fábulas, la religión capta los elementos más radicales de la existencia humana. A diferencia de lo que pasa con el análisis económico incapaz de emocionar, en el sentimiento religioso el creyente se entrega apasionadamente a su causa, al punto de despreciar la vida con tal de seguir siendo fiel a sus convicciones.

En su praxis política, el marxismo vulgar dejó de lado una serie de afectos religiosos a los que consideró químicos y de los que creyó poder deshacerse demasiado pronto, puesto que se extinguirían inexorablemente. Al querer dejar de lado los elementos irracionales, fantasmagóricos o populares, este racionalismo se hizo incapaz de entender las aspiraciones del hombre y la mujer comunes y, por lo mismo, empobreció la experiencia humana. Las consecuencias de esto fueron nefastas: «los nazis [...] solo pudieron seguir engañando porque una izquierda demasiado abstracta (más bien retrógrada) dejó subalimentada la imaginación de las masas» (Bloch, 2019, p. 148). El desprecio de una tradición religiosa milenaria alejó a grupos sociales cuyo modo de vida o cuya posición en el engranaje económico no se hallaba a la altura de la contradicción actual de las fuerzas económicas: campesinos, pequeña burguesía, juventudes.

Es la conexión tejida por Bloch entre utopía – religión – escatología la que revela la fuerza de sus ideas. Para él, en efecto, la utopía, más que lo irrealizable, es «lo que no ha llegado a ser, pero posible y exigido» (Acosta Zapata, 2021, p. 16). Aunque también es plenitud llegada a ser en el pasado, aunque por breves momentos. Como relámpagos en la noche que por un segundo lo alumbran todo, para usar una metáfora de K. Barth, bocetos de un mundo nuevo van apareciendo al mirar hacia la historia: con paciencia detectivesca van siendo descubiertos y aparecen como destellos cortos; como luciérnagas que alumbran en la penumbra; como chispazos que aclaran la oscuridad y enseguida son olvidados, o traicionados, o

vencidos. Las imágenes de la fantasía religiosa son como un choque que, como un imán, lanza la realidad al futuro para, desde allí, arrastrarla al camino de su propia búsqueda y hacerla comparecer ante el claroscuro de su incógnito más íntimo. Las imágenes de la fantasía religiosa y artística están hechas de utopía porque, al iluminar la oscuridad a punta de centellas, ellas nos ponen ante el destino que intuimos como el más propio. Por eso, esas imágenes siguen allí vivas e interpellantes, como atisbos y presentimientos de la vida verdadera. También los deseos no escuchados, los sueños no realizados de las generaciones pasadas, claman su realización y dependen de nosotros pues, aunque en la niebla, están en nuestras manos.

## 7. Referencias bibliográficas

- Bielik-Robson, A. (2019). Dreams of Matter. Ernst Bloch on Religion as Organized Fantasy. *Revue internationale de philosophie*, 289(3), 333-360. <https://doi.org/10.3917/rip.289.0333>
- Bloch, E. (1964). *Geist der Utopie. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923. Gesamtausgabe Bd. 3.* Suhrkamp.
- Bloch, E. (1968). *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (J. Deike Robles, Trad.). Ciencia Nueva.
- Bloch, E. (1974). *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz. Gesamtausgabe Bd. 7.* Suhrkamp.
- Bloch, E. (1975a). *Experimentum mundi, Frage, Kategorien des Hervorbringens, Praxis. Gesamtausgabe Bd. 15.* Suhrkamp.
- Bloch, E. (1975b). *Gespräche mit Ernst Bloch* (R. Traub & H. Wieser, Eds.). Suhrkamp.
- Bloch, E. (1978). *Tendenz, Latenz, Utopie*. Suhrkamp.
- Bloch, E. (1983). *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino* (J. A. Gimbernat Ordeig, Trad.). Taurus.
- Bloch, E. (1985). *Briefe. 1903-1975. Bd. 1.* Suhrkamp.
- Bloch, E. (1992). Gedanken über religiöse Dinge (1905). *Ernst Bloch Almanach*, 12, 9-13.
- Bloch, E. (2004). *El principio Esperanza*, 1. (F. González Vicén, Trad.). Trotta.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza*, 3. (F. González Vicén, Trad.). Trotta.
- Bloch, E. (2017). *¿Despedida de la utopía?* (S. Santana Pérez, Trad.). A. Machado Libros.
- Bloch, E. (2019). *Herencia de esta época* (M. Salmerón Infante, Trad.). Tecnos.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*. (P. Madrigal, Trad.). Pre-Textos.
- Bowman, F. L. (1976). Ernst Bloch et l'eschatologie. En *Utopie, Marxisme selon Ernst Bloch*. Payot.
- Davidson, J. P. L. (2025). The Apocalypse from Below: The Dangerous Idea of the End of the World, the Politics of the Oppressed, and Anti-Anti-Apocalypticism. *American Political Science Review*, 119(1), 479-491. <https://doi.org/doi:10.1017/S0003055424000479>
- Dierkens, A., & Morelli, A. (2002). L'honorable label de « religion » et son homologation par les pouvoirs politiques. En « *Sectes* » et « *hérésies* » de l'Antiquité à nos jours (pp. 9-14). Éditions de l'Université libre de Bruxelles.
- Dietschy, B. (2019). Auf dem Sprung zum Niegewesenen. Zur Apokalyptik in Blochs Münzer-Buch. En F. Vidal (Ed.), „*Fremdes Zuhause, unvertraute Fremde*“. Zur aktuellen Debatte über „*Freund und Eigen*“ aus Blochscher Perspektive, *Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft 2018/2019* (pp. 83-109). Königshausen & Neumann.
- Dietschy, B. (2024). Un arco tensado: Ernst Bloch y Walter Benjamin. *Inter Litteras*, 6, 276-292. <https://doi.org/10.34096/interlitteras.n6.16454>
- Engels, F. (1981). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Editorial Progreso.
- Geoghegan, V. (1996). *Ernst Bloch*. Routledge.
- Jonas, H. (2003). *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo* (M. Gutiérrez, Trad.). Siruela.
- Kant, I. (2004). *Filosofía de la historia. ¿Qué es la Ilustración?* (E. Estiú & L. Novacassa, Trad.). Terramar.
- Lellouche, R. (2009). Introduction. En *Ernst Bloch. « Symbole: Les Juifs », Un chapitre oublié de L'Esprit de l'utopie*. Éclat.
- Levinas, E. (2004). *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin.
- Libânio, J. B., & Bingemer, M. C. (1985). *Escatología cristiana. El nuevo cielo y la nueva tierra*. (A. Ortiz García, Trad.). Ediciones Paulinas.
- Löwy, M. (2014). *El marxismo olvidado. (R. Luxemburg, G. Lukács)*. (E. Olcina Aya, Trad.). Dynamis.
- Martín, J. P. (2012). Tertuliano frente al César: Monoteísmo y monarquía. *Circe clás. mod. [online]*, vol.16(2), 89-106.
- Martínez Andrade, L. (2017). Le capitalisme comme religion. La théologie de la libération au tournant décolonial. *Tumultes*, 48, 87-100. <https://doi.org/10.3917/tumu.048.0087>
- Martínez Andrade, L. (2023). *Teoría crítica anticolonial. Ensayos de historia intelectual*. Tirant.
- Mühling, M. (2015). *Christian Eschatology* (J. Adams-Maßmann & D. A. Gilland, Trad.). Bloomsbury.
- Myers, D. N. (2021). Historicism through the lens of anti-historicism: The case of modern Jewish history. En H. Paul & A. van Veldhuizen (Eds.), *Historicism. A Travelling Concept* (pp. 15-34). Bloomsbury.

- Oklot, M. (2016). Apocalypse Left and Right: Bloch's and Rozanov's Renunciation of the Future. *Poetics Today*, 37(3), 387-413. <https://doi.org/10.1215/03335372-3599429>
- Pelletier, L. (2010). Ernst Bloch et les Juifs. Autour d'une traduction récente. *Philosophiques*, 37(1), 219-236.
- Rabinbach, A. (1997). *In the Shadow of the Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*. University of California Press.
- Raulet, G. (2017). Die Utopie des Reichs. 5. Teil, Nr. 53-337. En R. Zimmermann (Ed.), *Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung* (pp. 337-357). De Gruyter.
- Schmidt, B. (2002). Ernst Bloch—Ein jüdischer Philosoph? En F. Vidal (Ed.), *Bloch-Jahrbuch 2001/02. Religionen un Zivil Gesellschaft* (pp. 131-142). Talheimer.
- Schubert, I. (2021). *Eine kurze Geschichte des Historismus. Moderne Geschichtsdiskurse in Philosophie, Geschichtswissenschaft und Literatur*. Aisthesis.
- Stancati, T. (1996). Alle origini dell'Escatologia cristiana sistematica: Il Prognosticon Futuri Saeculi di San Giuliano di Toledo (sec. VII). *Angelicum*, 73(3), 401-433.
- Stoker, W. (2012). Culture and Transcendence: A Typology. En L. Van der Merwe & W. Stoker (Eds.), *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Art and Politics* (pp. 5-28). Rodopi.
- Stoker, W. (2016). Transcendence and Immanence. En *Vocabulary for the Study of Religion Online*. Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004249707\\_vsr\\_COM\\_00000343](https://doi.org/10.1163/9789004249707_vsr_COM_00000343)
- Troeltsch, E. (1992). *The Social Teaching of the Christian Churches* (O. Wyon, Trad.). John Knox Press.
- Troeltsch, E. (2018). *La philosophie sociale du christianisme. Conférences de 1911 & 1922* (B. Reymond & L. Kaenel, Trad.). Van Dieren.
- Zapata, R. D. (2021). *Emancipación y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Zudeick, P. (1992). *Ernst Bloch: Vida y obra*. Alfons el Magnánim.