

Gnosticismo, individuo y libertad. La religión imaginaria de Harold Bloom¹

José Antonio Fernández López
Universidad de Murcia ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.98636>

Recibido: 22-10-2024 • Aceptado: 12-06-2025

Resumen. El elemento dominante de las tradiciones religiosas proféticas de Occidente es de naturaleza histórico-institucional y dogmática. En estas tradiciones, para Harold Bloom, Dios encarna la absoluta transcendencia y algo radicalmente externo al yo. Una vía alternativa ha existido y pervive de forma pluriforme en esas mismas tradiciones, solapada bajo sus manifestaciones místicas, “el camino de la gnosis”. Esta gnosis, que ha pervivido durante dos mil años, puede definirse como la aceptación y el conocimiento del Dios que hay en el interior del ser humano. Nuestro objetivo en este artículo es abordar críticamente esta concepción bloomiana de la gnosis y su aplicación, como modelo hermenéutico, a su interpretación de la “religión americana”, la “fe religiosa estadounidense”, una —supuesta— fe sincrética, milenarista y del retardo, donde el medio divino se funde en la cotidianeidad del individuo, en la libérrima interioridad del yo.
Palabras clave: gnosis; gnosticismo; individuo; libertad; “religión americana”.

[en] Gnosticism, Individuality, and Freedom. The Imaginary Religion of Harold Bloom

Abstract. The dominant element of the prophetic religious traditions of the West is historical-institutional and dogmatic. In these traditions, for Harold Bloom, God embodies absolute transcendence and something radically external to the individual. An alternative way has existed and survives in a pluriform form in these same traditions, under the guise of their mystical manifestations, “the way of gnosis”. This gnosis, which has survived for two thousand years, can be defined as the acceptance and knowledge of the God within the human being. Our objective in this paper is to critically approach this Bloomian conception of gnosis and its application, as a hermeneutic model, to his interpretation of “American religion”, the “American religious faith”, a —supposed— syncretic, millenarian and delay faith, where the divine medium merges into the everyday life of the individual, into the very liberating interiority of the self.
Keywords: Gnosis; Gnosticism; Individual; Freedom; “American Religion”.

Sumario. Introducción. 1. Una idea religiosa de América. 2. Todo es gnosis. 3. La gnosis americana. 4. Algunos apuntes finales. Bibliografía.

Cómo citar: Fernández López, J. A. (2026). Gnosticismo, individuo y libertad. La religión imaginaria de Harold Bloom. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 29(1), 109-121.

Introducción

“Florece, bajo muchos nombres, una religión del yo que pretende conocer su propio interior, en soledad. Lo que el yo americano ha descubierto, desde aproximadamente 1800, es su propia libertad: del mundo,

del tiempo, de otros yos. Pero esta libertad es un torso muy costoso, por todo aquello de lo que se ve obligada a prescindir: la sociedad, lo temporal, el otro. Lo que queda es la soledad y el abismo. Estados Unidos de América es una nación enloquecida por la religión.”²

¹ Financiación: este artículo se inscribe dentro del proyecto de investigación ESCRIT, “Estudio y crítica de la Italian Theory” (PID2021-123958NB), financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033/ y “FEDER Una manera de hacer Europa”.

² H. Bloom, *La religión americana*, Madrid, Taurus, 2009, p. 34.

Así de contundente, apodíctico y paradójico se expresa Harold Bloom (1930-2019) en *La Religión Americana (The American Religion. The Emergence of the Post-Christian Nation)*, su más que singular aproximación al mundo de las creencias religiosas de los Estados Unidos de América. Publicado por primera vez en 1992 y reeditado en 2006, este ensayo establece una genética y una ontología de la filia religiosa estadounidense en muchos aspectos alternativa a la hermenéutica convencional al respecto. Se trata, sin duda, de la visión de un crítico literario trocado en crítico religioso. Bloom, profesor de humanidades e Inglés en la Universidad de Yale, vivió toda su carrera académica voluntariamente instalado en el vórtice de todas las polémicas. Controversial y controvertido, su personal concepción del valor y del alcance de lo literario, sus personalísimos juicios, inspirados en sus vastos conocimientos, su incorrección política, son inseparables del contenido de una obra que ha despertado animadversión y admiración por igual. Una idiosincrasia que, expuesta en su texto más notable, *El canon occidental (The Western Canon, 1994)*, y desarrollada como personal cruzada desde el inicio de su actividad intelectual en la década de los años cincuenta del siglo pasado, abomina de la corrección política que domina el mundo académico anglosajón y que ha conducido a lo que él considera un proceso de autodestrucción de la cultura en lengua inglesa. El eje de su posición es la idea de que la valoración de una obra literaria ha de guiarse únicamente por criterios estéticos y no por juicios sociopolíticos, filosóficos o morales, por muy bienintencionadas o incluso “verdaderas” que estos pudieran resultar. Afirma al respecto en el prólogo de *El canon* que “todos los criterios estéticos y casi todos los criterios intelectuales han sido abandonados en nombre de la armonía social y el remedio a la injusticia histórica”.³ Como crítico de la religión se considera movido por una “apreciación” similar a la que fundamenta su crítica literaria, esto es, que el verdadero rostro de un mundo que es textual por íntima definición, se esconde detrás del semblante débil que le confieren la literalidad positiva. De hecho, que hay una verdad interior cuasi irreductible y que una clave de secreto gnoseológica es imprescindible para comprender la ambigua relación de influencia y ruptura que cualquier texto y redactor mantiene con sus precursores y modelos, es una obsesión que acompaña a Bloom desde los inicios de su carrera académica y cuya mejor expresión es, sin duda, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry* (1973).⁴

El descubrimiento, para Bloom, de que la “religión americana” es poscristiana [...] y que incluso “ha comenzado a abandonar la manera de pensar o sentir protestante”,⁵ es la consecuencia de una personal hermenéutica “entregada a la revisión” del fenómeno de la cultura. También, de una decisión y de un posicionamiento “espiritual”. Quien —como el propio Bloom es consciente de ello— se entrega a la revisión, comete muchos errores al buscar una relación individual con la verdad, “pero algunos de estos errores se convierten en la verdadera historia

de la poesía fuerte”.⁶ Decir “poesía” en este contexto es lo mismo que decir “poesía moderna”, “cábala luriana” o “camino de la gnosis”, lo cual significa, en última instancia y en todos los casos, un modelo gnóstico de interpretación que también incluye a la propia “religión americana”.⁷ Esta última, ámbito de la crítica de la religión bloomiana, ciertamente un objeto de estudio brumoso, es una “no reconocida fe nacional”, una espiritualidad, la de la mayoría de los estadounidenses, que “está más cerca de los antiguos gnósticos que de los primeros cristianos”.⁸ La fuerza imaginativa de esta concepción es extraordinaria y atrevida. Tan atrevida como otros puntos de vista formulados por Bloom en su faceta de crítico de la religión, por ejemplo, en *The Book of J* (1990) o en *Jesus and Yahveh. The Names Divine* (2005). Inspirado por Ralph W. Emerson, el crítico literario que lee al redactor *J* (yahvista) de la Torá aspira a trascender los pre-juicios acumulados a lo largo de siglos de tradición judeocristiana, a rebelarse contra toda “pretensión institucional” en la búsqueda de “la profundidad de un pensamiento, el que sostiene la Biblia, que es mayor que el de cualquier otro libro”.⁹ Esta lectura “comprensiva e imaginativa” de un texto que es piedra angular del canon occidental le hace a Bloom preguntarse —y en último término, sostener si el redactor *J* de la Torá no pudo haber sido una mujer. La intención de *J* como escritora que se refiere a Dios como “Yahvé”, no habría sido tanto crear un texto religioso o histórico, sino un texto literario irónico donde los protagonistas, Moisés y los Patriarcas, poseen una volubilidad, variabilidad y en ocasiones negatividad extrema de carácter, comparable a los personajes de Shakespeare o Chaucer. Las complejidades del Yahvé de la Torá, infinitas, laberínticas e inexplicables, son presentadas por su redactor o redactora como la expresión de la acción de un temible ironista siempre presto a la pregunta retórica, a la hipérbole, al exceso y la destrucción. Jesús, maestro también de la ironía, emula a Yahvé en las desmesuradas implicaciones de sus enseñanzas para unos pobres humanos limitados y condenados a no poder seguirlo en plenitud. Entre ambas figuras, conformadas por medio en una materia textual fascinante, abierta siempre a la interpretación, subyace para Bloom “el agón por el genio”. Monopolizado por Yahvé como fuerza engendradora, Jesús lo recibe con la conciencia de una filiación cuya última consecuencia sólo puede ser vicaria o, al modo de Kafka, “redención para los demás”.¹⁰

³ H. Bloom, *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 17.

⁴ H. Bloom, *La angustia de las influencias*, Caracas, Monte Ávila, 1998.

⁵ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 25.

⁶ H. Bloom, *La Cábala y la crítica*, Caracas, Monte Ávila, 1992, p. 91. Sobre la idea bloomiana de que toda la poesía moderna desde el Siglo de las Luces es gnóstica, véase: H. Bloom, *Yeats*, Nueva York, Oxford University Press, 1970. En este sentido, por ejemplo, para Bloom, la visión de Yeats comienza con “la ensoñación solipsista sobre la que se funda todo el gnosticismo” (p. 75). Del mismo modo interpreta en *La cábala y la crítica* los tropos, imágenes e ideas de revisión de las *Intimations of Immortality* de Wordsworth como “ya anticipadas por los rabinos y taumaturgos cabalistas” (p. 87).

⁷ Denominación que Bloom adapta con liberalidad siguiendo al profesor de Historia de las religiones de Yale, Sidney Ahlstrom. Véase: S. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven, Yale University Press, 2004 (1972), p. 11.

⁸ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 18.

⁹ H. Bloom, *El Libro de J*, Barcelona, Interzona, 1995, p. 28.

¹⁰ H. Bloom, *Jesús y Yahvé. Los nombres divinos*, Madrid, Taurus, 2006, p. 183.

El Bloom crítico de la religión opta hermenéutico-metodológicamente por focalizar en la tradición textual y en su historia el estudio de su objeto, y sólo secundariamente en aspectos teológicos, sociológicos, psicológicos o antropológicos. No obstante, el residuo fenomenológico de esta investigación es la determinación de una forma de psique que, en virtud de su configuración como vivencia espiritual en el hecho religioso, es asimilada por Bloom al *pneuma* gnóstico o a la *neshamá* (“alma interior”, “esencia vital”) del cabalista. El elemento dominante de las tradiciones religiosas de Occidente, según Bloom, es de naturaleza histórico-institucional y dogmática. En estas tradiciones, Dios es algo externo al yo. Más allá de las limitaciones de este aserto, imposible de aplicar desde un plano homogéneo con el cristianismo al judaísmo y al islam, lo cierto es que, tal como el propio autor matiza, un misticismo siempre renovado ha brotado y ha convivido con las grandes tradiciones, como alternativa visionaria y espiritual tendente a establecer un puente entre Dios y el hombre. Convertido en verdadera vía alternativa, ha existido y pervive de forma pluriforme en esas mismas tradiciones, solapado bajo sus manifestaciones místicas, “el camino de la gnosis”.¹¹ Esta gnosis, que ha pervivido durante dos mil años, puede definirse como la aceptación y el conocimiento del “Dios que hay en nuestro interior”. Nuestro objetivo en este artículo es abordar críticamente esta concepción de la gnosis y su aplicación, como modelo hermenéutico, a su interpretación de la “religión americana”, una –supuesta– fe sincrética, milenarista y del retardo, donde el medio divino se funde en la cotidianidad del individuo, en la libérrima interioridad del yo y que rinde culto al “Cristo estadounidense”, un Jesús resucitado alejado de su Pasión y Ascensión.¹²

1. Una idea religiosa de América

El interés de Harold Bloom por la religión es indisociable de su pasión por la literatura. Su interpretación sincopada del fenómeno religioso y de la creación literaria, como experiencias que atañen al individuo, apunta hacia una genética y una gramática compartida. No es pues de extrañar que en Bloom el esfuerzo de comprensión de las manifestaciones del hecho religioso que se han desarrollado y que conviven en los Estados Unidos de América vaya de la mano de un personal viaje hacia el pasado, por las sendas de la literatura bíblica, gnóstica, hermética o cabalística, con el fin de mostrar la pervivencia, la degradación o la transformación de tropos, ideas, intuiciones e imágenes de un mundo pretérito y arcano en ese presente. Exclusividad y singularidad de lo paradigmático, en su estudio de este fenómeno el mundo religioso occidental se comprime hasta lo paradójico en una experiencia particular y contemporánea: la estadounidense, una cultura “religiosamente desafortada”; Estados Unidos, una nación “obsesionada con la religión”.¹³ La crítica de la religión bloomiana se mira en el espejo de la crítica literaria, concebida esta como la “búsqueda de aquello irreductible”

presente en la creación textual. La literatura y la religión, afirma, a pesar de la distancia que las separa, “son huérfanas conceptuales que trastabillan en nuestro vacío cosmológico, que se extiende entre los inalcanzables polos del sentido y la verdad”¹⁴. En ambas, el verdadero texto es la mente del intérprete o, parafraseando a Emerson, el “verdadero navío es el constructor de navíos”.¹⁵ La cábala o el gnosticismo pueden ser paradigmas interpretativos, del mismo modo que en el citado Ralph W. Emerson un gnosticismo transido de orfismo sostiene, junto al neoplatonismo, su noción de la “confianza en uno mismo”.¹⁶ El resultado de esta aspiración es una *hybris* metodológico-conceptual, un estudio complejo y poliédrico en el que la religión se presenta como la clave de bóveda que sostiene la idiosincrasia americana.

La tesis defendida por Bloom es que Estados Unidos es una nación poscristiana y posprotestante, y lo es porque el americano no cree en el Dios de Abraham ni en el Cristo Jesús de Pablo, sino en algo o en alguien que superficialmente se les parece pero que, en esencia, es distinto. Del mismo modo, la fe en la religión americana no es ni la *emuná* judía ni la *pistis* de los escritos paulinos y apostólicos,¹⁷ sino una experiencia singular cuya determinación es una sorprendente forma de libertad: “estar a solas con Dios o con Jesús, el Dios americano o el Cristo americano”.¹⁸ Ello va necesariamente de la mano de una sugerente diferencia pneumatológica, a saber, que en un sentido pre o paracristiano en la “religión americana” el alma deja su lugar en la economía salvífica a algo más profundo, al “yo verdadero”, que está a solas con Dios, separado y libre, a solas con un Dios también solitario y en libertad. El “modo americano” de buscar a Dios es, a juicio del Bloom que lee a Emerson, una alternativa a la excentricidad de buscarlo fuera de uno mismo, en el dogmatismo y en la institucionalidad: “el estadounidense ha buscado y busca a Dios desde hace dos siglos en el Dios que hay en su interior en lugar del Dios del cristianismo europeo”.¹⁹ En esto no hay contradicción posible, ya que el Dios con el que se halla en comunión íntima ese yo es “el yo mismo”. Conocer a Dios es “conocer al yo a través de nuestra soledad”.²⁰ Si en otras épocas “tal vez” les fue dado a místicos, visionarios y poetas encontrar a Dios en otros yo, esta posibilidad, lamenta Bloom, no parece ser la de la nuestra. Pero en esta época huérfana de teofanías, añadimos nosotros, el crítico de Yale cree reconocer en este “yo americano” a un Adán primigenio, mucho más primigenio que el Adán del Génesis, más antiguo que la Biblia, fuera del tiempo, tan antiguo como Dios. Y lo sorprendente es que Bloom lo reconoce como parte fundamental de su propia interioridad, un “yo redescubierto” a la luz de la gnosis. Personal

¹¹ H. Bloom, *Presagios del milenio*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 11.

¹² *Ibidem*, p. 13.

¹³ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 18.

¹⁴ *Ibidem*, p. 17.

¹⁵ H. Bloom, *La Cábala y la crítica*, op. cit., p. 91. “The true poem is the poet’s mind; the true ship is the shipbuilder”. R. W. Emerson, “History”, en *Essays: First and Second Series*, Nueva York, Literary Classics of The United States, 1983, p. 244.

¹⁶ R. W. Emerson, *Confianza en uno mismo*, Madrid, Gadir, 2018.

¹⁷ Véase sobre esta dualidad: M. Buber, *Dos modos de fe*, Madrid, Caparrós, 1996, especialmente pp. 46-52.

¹⁸ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 11.

¹⁹ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., p. 21.

²⁰ *Ibidem*, p. 22.

metanoia, “despertar gnóstico”, para un temperamento religioso como el suyo, confiesa, para alguien —un judío, añadimos, que no acepta las implicaciones teológicas del Dios de Israel— que no acepta las explicaciones de las grandes religiones de por qué un Dios omnipotente permite la permanente victoria del mal, “puede que sea tentador el gnosticismo”.²¹ Volveremos más adelante a este asunto.

A modo de tesis, Bloom presenta en *La religión americana* una caracterización de aquello que a su juicio configura lo genuinamente religioso desde el punto de vista estadounidense: la soledad, la individualidad y el pragmatismo de los sentimientos, actos y experiencias, por encima de los pensamientos, los deseos y la memoria. Escorando hacia su propia interpretación la posición de William James en *Las variedades de la experiencia religiosa*, esta raíz personal es asumida como el centro de todo lo fiducial: “la conciencia, para un americano, cuando se centra en el yo, es fe”.²² A despecho de tópicos, Bloom rechaza la noción largamente sostenida de que el puritanismo ha sido la fuerza determinante en la configuración de la religión estadounidense. El cristianismo europeo ocupa sólo de nombre el centro y la referencia de la experiencia religiosa en el continente americano y el rasgo distintivo de la religión estadounidense ha sido en los siglos XIX y XX —y es en el presente— la elevación de una experiencia personal e individual de Dios a la categoría de “verdadera fe”.²³ Lo que hace “americana” a la religión de los Estados Unidos es una redefinición sin parangón del cristianismo que lo devuelve al principio de su historia, “a los orígenes y a los puntos esenciales”, que no son los de la Iglesia primitiva, “sino el abismo primigenio al que los antiguos gnósticos llamaron nuestro Padre y Madre originales”.²⁴ El conocimiento personal e idiosincrásico de esta vivencia numinosa recibe la etiqueta bloomiana de “gnóstica”, “órfica” o “entusiástica”. El “Dios extraño” del gnosticismo, descrito por Hans Jonas,²⁵ ajeno a nuestro mundo material, ineficaz ante una creación que, a pesar de ser obra suya, es también demérito propio, es el trasunto o el Dios transmutado de la religión estadounidense, inserto en “un yo que se siente especial y diferente, que se remonta a una época anterior a la creación, que siempre estuvo allí y fue parte de Dios”.²⁶ Y, de hecho, más allá del ámbito epidérmico del residuo evangélico del protestantismo europeo que aún puede rastrearse en la “religión americana”, incluso el catolicismo romano y el judaísmo se han visto fuertemente moldeados en Estados Unidos por

esta llamada al conocimiento religioso personal. El núcleo más íntimo de la “religión americana” es una suerte de herejía que al crítico literario de Yale se le presenta como la más implícita y profundamente poética de todas: “el americano camina a solas con Jesús en un lapso de tiempo que se alarga hasta el infinito y se funda el estancia de cuarenta días del Hijo del Hombre resucitado”.²⁷ Y es por ello que al hermeneuta se le abre ante sí una tarea también infinita: adentrarse en un ámbito espiritual que desborda no sólo el de la teología dogmática, sino también el de la teología espiritual, el del *Pléroma* gnóstico de la totalidad, el de la “competencia del alma” de aquel que ha caminado a solas con Jesús resucitado.²⁸

Los últimos gnósticos occidentales no fueron Helena Blavatsky o Rudolf Steiner, tampoco a su manera invertida Franz Kafka. Bloom no cita a los primeros, pero tampoco los necesita: “el gnosticismo está vivo y goza de buena salud en EEUU”. Gnósticos auténticos se encuentran desperdigados “allí donde los templos mormones o las iglesias baptistas del Sur hienden los cielos”.²⁹ Fascinado por esa religión patria que todo lo envuelve, la ve como una amalgama gnóstica más que como un cristianismo doctrinal y se muestra admirado por esos “gnósticos autóctonos” norteamericanos llenos de esperanza más allá de la muerte. Pero, ¿de quiénes está hablando? Para él, de todas las “exóticas sectas indígenas” de EEUU, sólo cinco se han convertido en variedades indelebiles de la “religión americana”: mormonismo, ciencia cristiana, adventismo del séptimo día, testigos de Jehová y el pentecostalismo. Muchas religiones prometen la eternidad, pero sólo estas formas religiosas americanas prometen aquello que Freud afirma que no podemos tener: “una infancia mejorada”.³⁰ El Benjamin Baton de F. Scott Fitzgerald o el Nutt Bumppo de Fenimore Cooper serían, en esta concepción, el epítome de una “carrera a la inversa” que bien pudiera aplicarse a la historia espiritual estadounidense: habiendo comenzado europeo y venerable, EEUU se tornó novedoso y juvenil; habiendo comenzado como un protestantismo europeo, desde el siglo XIX en adelante la “religión americana” se convirtió en algo nuevo y en desarrollo.³¹ Según Bloom, las tres mentes formativas por excelencia de la religión estadounidense han sido Ralph Waldo Emerson, Joseph Smith y Edgar Young Mullins. Cada uno de estos tres hombres religiosos profundizó a su manera en la gnosis distintivamente americana. Si existe la “religión americana”, tal como la describe históricamente Ahlstrom y convierte en fenómeno del espíritu Bloom, Emerson es su profeta, teólogo

²¹ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 48.

²² *Ibidem*, p. 21. “Pienso que lo que más me impresionó fue aprender que debemos estar constantemente en relación o en contacto mental [...] con esta esencia de vida que todo lo impregna y que llamamos Dios. Es apenas perceptible a menos que lo vivamos realmente dentro de nosotros, o sea, mirando constantemente la conciencia más profunda, más interna de nuestra personalidad real o de Dios en nosotros”. W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1986, p. 51.

²³ Bloom sigue aquí a Jon Butler. Véase: J. Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990, pp. 37, 164-175.

²⁴ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 27.

²⁵ H. Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los orígenes del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2000.

²⁶ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., p. 32.

²⁷ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 38.

²⁸ La competencia del alma es una doctrina específicamente articulada en un contexto bautista del sur, por E.Y Mullins en *The Axioms of Religion* (1908), pp. 68-73. Cada persona, es decir cada alma, es responsable ante Dios y “competente” para relacionarse con Dios sin mediación humana ni institucional.

²⁹ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., p. 36.

³⁰ H. Bloom, *La religión americana*, p. 28. Bloom no toma el concepto de Freud, sino que interpreta su significado desde la poesía de Hart Crane (1899-1932), en concreto del poema de *White Buildings* “Passage” (1926): “I was promised an improved infancy”. En H. Crane, *The Collected Poems of Hart Crane*, Liveright, Nueva York, 1946, p. 86.

³¹ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 39.

y formulador.³² Emerson introduce el conocimiento de uno mismo como matiz familiar de la religión interior. No reconocer a Dios fuera de uno mismo y del infinito que hay en la humanidad. Mullins, “el Calvino, el Lutero, el Wesley de los baptistas sureños, en un sentido americano tardío definidor de una fe sin credo”,³³ articuló la riqueza de la experiencia bautista del Sur, una subjetividad profunda y poderosa y una confianza en la “competencia religiosa del alma”, como forma de restauración de la auténtica Iglesia del Nuevo Testamento. Por su parte, la audaz revisión del cristianismo que hizo Joseph Smith, eludiendo toda la historia judía y cristiana para revivir a un Dios a semejanza del judaísmo patriarcal, tiene más sustancia, según Bloom, de lo que el mundo teológico ha reconocido.³⁴

No le parecen tan eminentes a Bloom otros gnósticos americanos, como la fundadora de la ciencia cristiana, Mary Baker Eddy, cuya poderosa afirmación de la voluntad pretendía superar el cuerpo y el mundo, pero cuya “noción” —que no “concepto”, “imagen” o “idea”— de Dios, representa para Bloom una forma de “platonismo popular” mediante la cual la exuberante personalidad del Yahvé bíblico “se ha evaporado en una entidad gaseosa”.³⁵ El gnosticismo de *Science and Health with Key to Scriptures*, la obra principal de Mary Baker Eddy, que contiene la explicación completa de la ciencia cristiana y su fundamento bíblico para la regeneración espiritual y la curación, supone para Bloom una vuelta de tuerca al sentido de la gnosis antigua. Su negación de la materia, no por fuente del mal, sino por “irreal”, convierten a esta manifestación religiosa estadounidense en la más sectaria de todas las formas reconocibles de “religión americana”, ya que, para ella, toda prueba positiva es equiparada por definición con la muerte: “la existencia mortal es un sueño; la existencia mortal no tiene entidad real, sino que dice: Soy yo. El Espíritu es el Ego que nunca sueña, sino que comprende todas las cosas; que nunca se equivoca y siempre es consciente; que nunca cree, pero sabe; que nunca nace y nunca muere”.³⁶ Igual de crítico e irónico se muestra también con la teología de Ellen Harmon White, cuya experiencia visionaria dio origen al movimiento adventista, impulsada por la convicción de que el sexo era un fenómeno malsano e irreligioso. En *The Great Controversy* (1888), White presenta a Dios como el Gran Contable que, con ayuda de Jesús, puede obtener las cifras exactas de arrepentimiento y fe.³⁷ En este sentido, no deja de resultar paródico que nuestro crítico de la religión, fascinado por el fenómeno del gnosticismo nacional americano, establezca sus propias jerarquía de puridad. Así, en el extremo de la falta de aprecio religioso bloomiano se sitúan los Testigos de Jehová, a los que considera antipatrióticos, movidos por el

rechazo de las élites y por el deseo de poder, los más inhumanos entre los apocalípticos estadounidenses, los más milenaristas, ya que consiguieron eliminar a América del milenarismo americano, difuminándolo por el mundo. Nacidos de la “religión americana”, representan su antítesis; seguidores de una “majestad solitaria” cuyo único atributo es “el poder, no el amor”.³⁸ Y, por último, en el extremo de esta taxonomía religiosa, Bloom reserva la mayor parte de su no aprecio para los gnosticismos paródicos, como el fundamentalismo que campa a sus anchas en la Convención Bautista del Sur, que “han purgado el legado espiritual de E. Y. Mullins”,³⁹ los gnósticos de la Nueva Era, “chiflados tropicales de la conspiración de Acuario, que intentan llevar flotando nuestro planeta hacia la conciencia cósmica”,⁴⁰ y la religión afroamericana, que promueve el desarrollo del yo interior en el contexto de la esclavitud del yo exterior, el descubrimiento del “cosmos negro sagrado”, la antítesis del *kenoma* gnóstico, de la vacuidad cosmológica por la que vagamos.⁴¹

Afirma el historiador de la religión Paul Johnson que las iglesias más característicamente representativas de la “religión americana” tienden a dar un salto desde el siglo XIX hasta los tiempos neotestamentarios fusionando ambas épocas.⁴² Para Bloom, este aserto es válido sólo si “neotestamentario” es substituido por “gnóstico”. El elemento gnóstico *par excellence* de la “religión americana” es una asombrosa inversión del antiguo gnosticismo: “adoramos al Demiurgo como si fuera Dios”, afirma, transformado al Dios desconocido de los gnósticos en esas “chispas de divinidad” presentes en los elitistas americanos del espíritu o “en la solitaria figura del Jesús americano”.⁴³ Pero, ¿cómo el protestantismo europeo trasvasado al nuevo continente pudo devenir en un fenómeno religioso de esta clase? Contemplando a la “religión americana” como la continuación y la transformación de lo que en los siglos XVII y XVIII se llamó despectivamente en Europa “entusiasmo”, algo que sugiere emocionalismo, inspiración divina o incluso posesión, y cuyo epítome y concreción es el fenómeno del *Great Awakening*. Ronald Knox describe con sobriedad y brillantez la historia de esta experiencia religiosa. Montano de Frigia en el siglo II de nuestra era, pasando por los anabaptistas, los cuáqueros de George Fox, los jansenistas, hasta llegar al padre del metodismo, John Wesley, en el siglo XVIII, representan los jalones fundamentales de esta búsqueda del “elitismo espiritual”.⁴⁴ Fiel a su metódica de crítico literario, Bloom identifica la referencia canónica de estos *enthusiasts* para la religión estadounidense en el único de estos elitistas del espíritu verdaderamente precursor de la “religión americana”, John Wesley. La impronta espiritual de este pastor anglicano reformista debe entenderse como consecuencia de su suprema experiencia de conversión, *The Aldersgate Experience*, en mayo de 1738

³² Para Ahlstrom, “our most important prophet of a new and defiantly antirationalistic form of religious liberalism”. S. Ahlstrom (ed.), *Theology in America. The Major Protestant Voices from Puritanism to Neo-Orthodoxy*, Indianapolis, Hackett, 2003, p. 59.

³³ H. Bloom, *La religión americana*, p. 207.

³⁴ *Ibidem*, p. 100.

³⁵ *Ibidem*, p. 136.

³⁶ M. Baker Eddy, *Science and Health with Key to Scriptures*, Boston, The Christian Science B. D., 2006, VIII, 250, 6-9.

³⁷ E. Harmon White, *The Great Controversy*, Nampa (Id), Pacific Press, 2002, cap. 23, p. 409.

³⁸ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 166.

³⁹ *Ibidem*, pp. 236-237.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 189.

⁴¹ *Ibidem*, p. 249.

⁴² P. Johnson, *A History of Christianity*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1976, pp. 429-432.

⁴³ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 29.

⁴⁴ Cf. R. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*, Notre Dame, University of N.D. Press, 1994.

y de su misión en América.⁴⁵ Sin embargo, aunque la Sociedad Metodista de John Wesley es uno de los resultados más notables y duraderos del *Great Awakening*, una experiencia a caballo entre las dos orillas del Atlántico, los dos años de conflictiva actividad misional de Wesley en Norteamérica no parecen suficiente justificación de un fenómeno tan extenso, complejo y duradero. *The First Great Awakening* se inicia en la década de 1730 y dura hasta aproximadamente 1740. Sydney E. Ahlstrom identifica al evangelista británico George Whitefield (*The Grand Itinerant*) y a sus masivas y tumultuosas campañas a lo largo y ancho de todo el territorio de las en aquel entonces colonias inglesas como el punto de partida de un revivalismo entusiasta “americano” que culmina, a comienzos del siglo XIX (6 de agosto de 1801), en Cane Ridge, Kentucky, la reunión más grande y famosa del *Second Great Awakening*. Un fenómeno este que, si bien se desarrolló en todo el territorio de la Unión, tuvo especial relevancia en el Noreste y el Medio Oeste norteamericano.⁴⁶

Bloom considera insuficiente la caracterización que la psicología de la religión realiza del fenómeno de la conversión a la hora de explicar las motivaciones de Wesley y de sus contemporáneos, así como su impronta en el Gran Despertar espiritual americano. La idea de la experiencia de la *metanoia* clásica y característica cristiana substanciada en la fórmula “renunciar y comenzar de nuevo”,⁴⁷ “salir de la existencia llevada hasta entonces para «ser» en el sentido pleno y estricto de la palabra”,⁴⁸ para Bloom no hace justicia al revivalismo entusiasta que desde el principio se convirtió en el “estilo americano de conversión”.⁴⁹ La conversión “que hay que sentir” es la experiencia fundamental y fundacional de lo que acabará siendo la “religión americana”. Wesley es el puente entre la religión del Viejo Mundo y la del Nuevo.⁵⁰ Pero la fe experiencial, casi escindida ya de la doctrina, no habría llegado a ser lo que ha terminado siendo en la América bloomiana si no hubiera existido algo mucho más decisivo que reemplazó el credo: “el conocimiento intemporal de que Dios salva”.⁵¹ Wesley, antiguo pastor anglicano y fundador del metodismo, aún creía en la presencia de Dios en la historia. Sin embargo, la noción de “conocimiento de Dios” de la experiencia americana anula la historia, como también la naturaleza, el tiempo, la colectividad, a los otros “yo”. Y así puede afirmarse, que el gnosticismo “ha sido siempre y es la religión oculta de los EEUU”.⁵²

2. Todo es gnosis

El inquieto y temperamental Bloom se confiesa, ya lo dijimos, un espíritu insatisfecho con los convencionalismos morales de las grandes religiones, incluidos los de la propia tradición judía heredada. Escandalizado ante la tolerancia divina hacia el mal y el sufrimiento, su inclinación personal por el gnosticismo se le presenta como una “consecuencia lógica”.⁵³ Tal vez deberíamos añadir a estas dos premisas una tercera, aún a riesgo de incurrir en una falacia *ad hominem*: como una consecuencia lógica si, además, eres un espíritu cultivado y sofisticado, un crítico cultural judío sabio y díscolo, un profesor de Yale que respira literatura y posee como morada un universo de referencias literarias. El Dios de Moisés, de Jesús y de Mahoma, afirma Bloom, se muestra irritablemente indulgente con la esquizofrenia de la historia y sus catástrofes. Pero hay “otro Dios”, el de Valentín y Marción, identificable también en el de Isaac Luria y la cábala de Safed, un Dios lejano y escondido, apartado de las alucinaciones de la historia y de los campos de la muerte.⁵⁴ No debe extrañarnos, a tenor de lo anterior, que la formulación intelectual que realiza Bloom de esa figura del espíritu que es el gnosticismo resulte sumamente sugerente a la vez que en extremo heurística. El empeño por demostrar que la “religión americana” es “gnóstica sin saberlo”, aunque “lleva dos siglos domesticando al gnosticismo”,⁵⁵ le exige al crítico una doble tarea hermenéutica: por un lado, homogeneizar el pluriforme fenómeno del gnosticismo antiguo para poder presentarlo como un paradigma dotado de consistencia interna, susceptible de ser confrontado con lo que sería una manifestación encubierta y contemporánea del mismo, la religión estadounidense; por otro, establecer una genética de la gnosis que permita comprender el sentido último y las manifestaciones fundamentales de la “fe americana” de esa forma peculiar de religión. Bloom aborda ese doble propósito de un modo, si se nos permite, “literariamente canónico”. Con imaginación y desplegando intuiciones admirables, unificando la pluralidad de su objeto a la vez que concibiendo el canon como “un arte de la memoria literario”, mediante el cual las capacidades y las afinidades electivas y selectivas de un autor evidencian cómo este “se siente elegido por figuras anteriores concretas”.⁵⁶

Importante en el caso que nos ocupa, estos autores no son Valentín, Marción o Mani, tampoco Moisés de León, Moisés Cordovero o Isaac Luria —aunque las obras de estos formen parte de la nómina de lecturas del insaciable y voraz Bloom, y sirvan para ilustrar sus concepciones con innegable erudición—, sino Hans Jonas, E. R. Dodds, Henry Corbin, Norman Cohn, Gershom Scholem o Moshé Idel, entre otros. Es decir, prevalece en la selección de fuentes una forma de historiosofía utilizada por Bloom de modo siempre sintético y generalizador. Así, por ejemplo, los textos valentinianos y marcionitas son pasados por un filtro hermenéutico previo, el que el mismo Jonas lleva a cabo en *La religión gnóstica*, en los apartados que dedica a la imaginería del

⁴⁵ Cf. A. C. Outler (ed.), *John Wesley*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 51-69; D. W. Kling, *A History of Christian Conversion*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 307-316.

⁴⁶ S. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, op. cit., p. 283.

⁴⁷ A. D. Nock, *Conversion*, Nueva York, John Hopkins University Press, 1998 (1933), p. 11.

⁴⁸ D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, Salamanca, Sígueme, 1986, p. 27.

⁴⁹ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 46.

⁵⁰ Entre la abundantísima bibliografía al respecto, véase: P. U. Bonomi, *Under the Cope of Heaven: Religion, Society, and Politics in Colonial America*, New York, Oxford University Press, 1986, pp. 131-157; J. Butler, *Awash in a Sea of Faith*, op. cit., pp. 194-224; Th. Kidd, *The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America*, New Haven, Yale University Press, 2007, pp. 94-127; F. Lambert, *Inventing the “Great Awakening”*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 151-171.

⁵¹ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 47.

⁵² *Ibidem*, p. 49.

⁵³ *Ibidem*, p. 48.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 48.

⁵⁵ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., pp. 33 y 167.

⁵⁶ H. Bloom, *El canon occidental*, op. cit., pp. 27 y 30.

gnosticismo, donde ofrece una síntesis de todos los sistemas, y a la especulación valentiniana, donde el sistema especulativo de Valentín se ofrece como “el sistema gnóstico”. El potente universo simbólico del gran mito cosmológico negativo gnóstico, con su idea del *kenoma* o vacío cósmico, el demiurgo y los arcontes, el desgobierno y la caída catastrófica de una creación deficitaria, una parodia de la acción del demiurgo del *Timeo* platónico, donde ni nuestros cuerpos ni nuestras almas exteriores tienen ningún futuro, como tampoco nada que esté confinado en el espacio y el tiempo, todo ello, sin embargo, expresa una postura espiritual que, para Bloom como para los antiguos gnósticos, es todo menos desesperanza.⁵⁷ La salvación que ofrece la gnosis según el sistema valentiniano es una forma de especulación que sintetiza el viaje de la caída, la odisea de la ignorancia y la revelación del conocimiento que permite el olvido del mundo inferior.⁵⁸ El ser humano debe superar su alienación vital, inclinándose hacia el conocimiento de Dios y de sus designios secretos, para alcanzar una redención que es sabiduría. La meta de la gnosis es la liberación del hombre interior de las ataduras del mundo y el regreso al reino luminoso del cual, originariamente, procede. Según el gnosticismo existe una marcada contraposición entre espíritu y materia, entre Dios, o causa última divina, y el mundo, así como entre el Bien y el Mal. Este radical y complejo dualismo tiene enormes repercusiones antropológicas. El cuerpo y el alma humanas son producto de los poderes cósmicos que moldearon al hombre a imagen del divino *Anthropos* u Hombre Primordial. Por medio de su cuerpo y de su alma, el hombre forma parte del mundo, se vincula con las esferas cósmicas y participa de la dinámica del cosmos o “destino universal” mediante su *psyché* o “alma astral”. Preso en el alma está el *pneuma*, porción de la substancia divina que ha caído en el mundo. Si macrocósmicamente el hombre se halla circundado por siete esferas celestes, microcósmicamente el *pneuma* está cautivo en los “siete vestidos del alma”, originados a partir de esta. En sintonía con esta concepción, para el gnosticismo valentiniano los hombres se dividen en tres categorías: *pneumatikoi*, de naturaleza espiritual; *psychikoi*, de naturaleza medio animal; *choikoi*, de naturaleza material. El Salvador vino a redimir a los primeros y a cuantos *psychikoi* respondieran a su llamada, y asumió tanto la naturaleza de unos como de otros.⁵⁹

Bloom contempla la génesis del gnosticismo antiguo como la original y desconcertante respuesta del judaísmo del siglo I de nuestra era frente a la angustia de una fe inoperante ante el dolor y el sufrimiento

del mundo.⁶⁰ Jonas, sin embargo, prefiere poner el énfasis en el carácter sincrético del gnosticismo, en sus diversas corrientes y formas de representación donde se mezclan elementos mágicos, religiosos y filosóficos en un saber secreto y elitista, en la fusión de elementos procedentes de las religiones orientales, del neopitagorismo, del neoplatonismo, del judaísmo y del cristianismo primitivo. En cuanto a su origen, para él es evidente el influjo de un “principio gnóstico” de naturaleza religiosa, procedente de Oriente, que eclosiona en el agitado marco de la cultura helenística previa a la irrupción del cristianismo.⁶¹ En un contexto tal, la gnosis terminará erigiéndose como la expresión más atrevida y la representación más extrema de la búsqueda de una salida espiritual a su crisis.⁶² En este marco de implantación, que incluye tanto el paganismo helenístico como el judaísmo precristiano, la difusión de los hallazgos de Nag Hammadi a partir de 1945 ha ido mostrando progresivamente la importancia de un judaísmo heterodoxo y esotérico en los orígenes de esta gnosis.⁶³ Pero, para Jonas, igual de erróneo es considerar ese influjo como determinante en extremo que afirmar, siguiendo la opinión sostenida por la Iglesia desde la Patrística, que el gnosticismo nace como una herejía cristiana.⁶⁴ Bloom prefiere leer a Jonas desde el prisma de su propia hermenéutica, lo que en su caso significa siempre una cierta focalización enfática, y que aquí consiste en presentar el origen del gnosticismo como una poderosa reacción intrajudía frente a la Biblia hebrea. De igual modo, con una sutil modificación del enfoque, procede con otra de sus fuentes de referencia, en este caso su colega de Yale y profesor de estudios religiosos, Bentley Layton. En su monumental compilación *The Gnostic Scriptures*, Layton presenta al movimiento gnóstico de los dos primeros siglos de nuestra era no sólo como el contrapunto herético de un cristianismo y un judaísmo cuyos textos canónicos sus iniciados leen junto al corpus de sus propios escritos, sino también como una teología, una atmósfera y un conjunto de tradiciones literarias imprescindibles para comprender las vicisitudes del cristianismo antiguo y el judaísmo helenístico.⁶⁵ Dada pues la imposibilidad de obviar el vínculo existente en el cristianismo primitivo y el desarrollo del gnosticismo, nada mejor que otra fuente canónica contemporánea, en este caso Moshé Idel, interpretado por el crítico con liberalidad para evitar posibles contradicciones. Afirma Bloom, que el tránsito desde los orígenes judíos de la gnosis hasta el gnosticismo cristiano comenzó “con el propio Jesús” y, tras su muerte, prosiguió con los cristianos judaizantes liderados por Santiago el Menor.⁶⁶ Idel no

⁵⁷ Cf. H. Jonas, *la religión gnóstica*, op. cit., pp. 83-130.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 218. Véanse pp. 201-220.

⁵⁹ Véase sobre esta concepción: E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en tiempos de angustia*, Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 33-41; K. Rudolf, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, Edimburgo, HarperCollins, 1987, pp. 367-369. Leemos al respecto en el *Evangelio de la Verdad* valentiniano: “Puesto que el Olvido (mundo inferior) nació porque ellos no conocían al Padre, por eso si ellos aspiran a un conocimiento del Padre, el Olvido vuelve a la no existencia instantáneamente. Ese es, pues, el Evangelio de Él, a quienes ellos buscan y el que reveló al Perfecto” (I; 18, 7-14). Edición en español de la biblioteca de Nag Hammadi: A. Piñero et al. (eds.), *Los textos gnósticos (I-III)*, Madrid, Trotta, 2016-2018.

⁶⁰ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., p. 35; *La religión americana*, op. cit., p. 49.

⁶¹ H. Jonas, *La religión gnóstica*, op. cit., p. 61.

⁶² *Ibidem*, p. 65.

⁶³ Sobre el influjo del judaísmo heterodoxo en el origen de la gnosis, véanse: B. A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, pp. 32-51; *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, Minneapolis, Fortress Press, 2007, pp. 15-25. Ph. Perkins, *Gnosticism and New Testament*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, pp. 9-28

⁶⁴ H. Jonas, *La religión gnóstica*, op. cit., pp. 66-67.

⁶⁵ B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, New Haven/Londres, 2021.

⁶⁶ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., p. 169.

llega a afirmar esto, por supuesto, lo cual no es óbice para que reconozcamos, por ejemplo, la importancia de Santiago en el gnóstico Evangelio de Tomás.⁶⁷ En su estudio sobre los orígenes de la cábala medieval judía y su indudable componente gnóstico, Idel, que cuestiona la hipótesis de Scholem de la fusión de antiguas tradiciones y motivos gnósticos con el neoplatonismo como explicación del mismo,⁶⁸ concibe este como la actualización de antiguas teosofías y teúrgias judías de invocación del nombre de Dios. Para él, la idea de que mitologemas judíos habrían ejercido una influencia sobre la antigua literatura gnóstica, y no a la inversa, autorizaría una hipótesis enteramente diferente sobre los orígenes de la cábala y su naturaleza profundamente intrajudía.⁶⁹

A pesar de su escoramiento interesado, la visión bloomiana del origen del gnosticismo no deja de mostrarse como sugerente, heterodoxa a la vez que informada e intuitiva. La gnosis, como también la cábala, se presentan en el imaginario de Bloom como una teoría de la rectificación religiosa. En sintonía con ello, explica cómo la apocalíptica judeocristiana se convierte en gnosticismo cuando la tensión escatológica que sostiene a la primera se desespera, del mismo modo que la religión profética se torna apocalíptica cuando falla la profecía.⁷⁰ Las profecías fallidas se transmutaron en una expectativa del apocalipsis de la que el libro de Daniel y los de Enoc se hacen eco. Cuando el apocalipsis se confrontó con su propia irresolución, los espíritus inquietos espiritualmente dentro del judaísmo se tornaron gnósticos.⁷¹ Frente a la teología de la historia, el gnosticismo se presenta como la “infalible” afirmación de la certeza en un Dios arraigado dentro del yo y al mismo tiempo desterrado remotamente más allá de nuestro cosmos. No tratándose de un concepto bíblico, la idea de un yo más profundo, de un yo ontológico indistinguible en la tríada hebrea *neshamá-rúaj-néfesh*, parece tener un origen chamánico. Procedente de Escitia y Tracia, penetra en Grecia durante el siglo V a. C. Bloom lee a Dodds y se apropia de su descripción de la tensión existente en el polo religioso de esta experiencia y su “domesticación” por la filosofía presocrática de la mano de Pitágoras y Empédocles. Aunque lo cierto es que Dodds tampoco dice exactamente eso, sino que Pitágoras y Empédocles representan el último estadio en la evolución de la figura del chamán, aquel que de modo indiferenciado ejerce de mago, naturalista, poeta, predicador, consejero público y filósofo, antes de que todas estas funciones se separen y permitan la aparición de filósofos *stricto sensu* como Sócrates y Platón.⁷² Este yo profundo a la vez que mágico y chamánico, en cualquier caso, está emparentado

con la concepción pneumática del gnosticismo y no se encuentra muy distante del pneuma paulino que fundamenta al “hombre nuevo” evangélico.⁷³

Como el yo profundo del hombre pneumático, el Jesús valentiniano y el de los evangelios gnósticos está traspasado por la ahistoricidad. Renuente a toda dogmática, ajeno a la Pasión, la esencia de su existencia es una iluminación entendida como “conocimiento absoluto”.⁷⁴ Como reformador religioso que transforma la teología gnóstica anterior y como autor de los textos gnósticos más relevantes y ampliamente difundidos, Valentín es el epítome de todo el gnosticismo antiguo. Su singularidad desborda toda consideración superficial en torno a su doctrina expresada en términos de “herejía” o “sectarismo”. Visto como autor de literatura gnóstica, su *Evangelio de la Verdad*, por ejemplo, se nos presenta como el testimonio de la potencia de un escritor capaz de construir un sistema de conocimiento absolutamente original, logrando, a la vez, borrar casi por completo la retórica, las imágenes y la atmósfera características del estilo gnóstico, todo ello en favor de un tono claramente emparentado con los textos canónicos de la Iglesia cristiana, pero, sin embargo, inconfundiblemente suyo.⁷⁵ En su exploración de un gnosticismo asumido como matriz última y sempiterna de la “religión americana”, Bloom fija su interés en la doctrina de la resurrección valentiniana. Para Valentín y sus seguidores la resurrección no es algo que tenga lugar después de la muerte. En sus enseñanzas, la resurrección es un movimiento ascendente en un sentido diferente al ortodoxo cristiano, más abstracto o metafórico, en el que el alma y el intelecto escapan de la existencia material, y luego “ascienden” o cambian a otro estado de existencia.⁷⁶ Esta huida del intelecto y su cambio de condición es, por ejemplo, lo que constituye el tema principal del *Tratado sobre la Resurrección*, atribuido a la escuela valentiniana. De la terrible pesadilla de la caída-Creación, descrita por Valentín en la “parábola de las jarras”, solo puede sobreponerse aquel capaz de “despertar”: “Y este es el modo como ha llegado al Conocimiento, como si se despertara. ¡Feliz el hombre que se vuelva hacia sí y despierte!”.⁷⁷ “Despertar”, “bautismo” o “resurrección”, en el ideario espiritual valentiniano —y en el de muchos estadounidenses, podría afirmar Bloom— son modos de expresión de una misma idea de salvación-en-esta-vida en el espíritu.⁷⁸

⁶⁷ “Los discípulos dijeron a Jesús: «Sabemos que tú te irás de nuestro lado; ¿quién va a ser el mayor entre nosotros?» Les dijo Jesús: «Dondequiera que os hayáis reunido, dirigios a Santiago el Justo, por quien el cielo y la tierra fueron creados» (v. 12).

⁶⁸ G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 1996, pp. 68-72.

⁶⁹ M. Idel, *Cábala. Nuevas perspectivas*, Madrid, Siruela, 2005, pp. 65-66. Sobre la antigua teúrgia judía, *Ibidem*, pp. 219-231.

⁷⁰ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., p. 35.

⁷¹ *Ibidem*, p. 170.

⁷² E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 139-144. H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., pp. 49-50.

⁷³ E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, op. cit., p. 150; H. Jonas, *La religión gnóstica*, op. cit., p. 156.

⁷⁴ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., p. 167. Leemos sobre la crucifixión en el *Evangelio de la Verdad*: “Por este motivo el Error se ha irritado contra Él, lo ha perseguido, lo ha maltratado y lo redujo a nada. Lo clavó en un madero y fue un fruto del Conocimiento del Padre. Pero no fue motivo de destrucción porque fuese asimilado, sino que a los que lo asimilan dio motivos para que sean felices por el descubrimiento” (II, 18, 20-30).

⁷⁵ B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, op. cit., p. XXII.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 449.

⁷⁷ *Evangelio de la Verdad* IV; 30, 10-20.

⁷⁸ En el *Tratado tripartito*, un tratado teológico de la escuela valentiniana, que narra e interpreta una versión valentiniana del mito gnóstico, desde la descripción del primer principio hasta el final de la creación material y el retorno de los seres espirituales a Dios, encontramos esta identificación: “No hay otro bautismo que el único, es decir, el rescate en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, después de haber habido confesión por la fe en aquellos nombres, que son un solo nombre del Evangelio, después de haber creído que las cosas que se les han

Esta búsqueda espiritual presenta una profunda concomitancia con la empresa de la cábala. El tiempo, la historia, la libertad, la identidad son necesariamente parte del error primigenio, de ahí el impulso vislumbrable en el cabalista de leer con audacia, de revisar hasta el error, de admitir que sólo en la última de las *sefirot* y no en el éxtasis de los comienzos puede confrontarse el espíritu con la verdad.⁷⁹ Bloom prefiere seguir a Scholem y a su interpretación historiosófica de la cábala antes que a Idel,⁸⁰ apartándose del primero solamente allí donde, a su juicio, la cábala se abriría como clave de modelos contemporáneos de interpretación textual. Experiencia psicológica “del retardo”, la cábala presenta entre sus conceptos más originales el de *Selem*, la imagen divina presente en todo hombre, expuesta en el *Zohar* y reelaborada posteriormente por Isaac Luria. Por “retardo”, Bloom entiende la recuperación de significados, la reintegración del significado primordial que Dios quiso cuando entregó la Torá a Moisés. Es por ello por lo que, para la cábala, el tiempo, la historia, el hombre y su libertad son parte del error original, del desvío a partir de los orígenes.⁸¹ El paralelismo entre la cábala y la gnosis es más que evidente. La “ignorancia” gnóstica y el retraimiento o *tzintzúm*, la gnosis y el *tikún* o restitución, son modos de representación que desbordan la ontología platónica y que expresan eso que Jonas llama, al modo heideggeriano, “concepción gnóstica del acontecimiento” (*Ereignis*).⁸² No obstante, aunque los cabalistas buscaron como los gnósticos el conocimiento, su vía fue más un camino intelectual que una experiencia mística unitiva con respecto a Dios, buscaron el conocimiento de modo imaginativo y sorprendente, pero lo focalizaron en el “libro de libros”, en la Torá y en la Tradición (*Qabbalah*). La gnosis, por su parte, se basa en la distinción de estas esferas del ámbito de la creación y de sus efectos, de la corriente de lo anímico ligada al cuerpo y a la materia del *pneuma* o yo profundo. En ella, todo refuerzo positivo anímico es el resultado de un conocimiento de un yo original que ya era uno con Dios. Ese es su exclusivo referente, según Bloom. ¿Nada más? ¿Nada que decir, entonces, de los textos y tradiciones gnósticas, de su carácter esotérico a la que vez que comunitario?⁸³ Bloom prefiere obviarlo. La gnosis no es *pistis* ni *emuná* ni *islam*, es conocer a un Dios que te conoce y que se halla dentro de ti, en un yo profundo que no forma parte de la historia, que carece de materia o

energía y que tampoco pertenece a la creación ni a la caída.⁸⁴

3. La gnosis americana

La distinción gnóstica entre *pneuma* y *psyché* llega a los Estados Unidos de América a través de dos fuentes muy diferentes: el legado afroamericano del “pequeño yo y el gran yo” y el orfismo de Emerson y de la tradición folclórica, afirma Bloom.⁸⁵ Llevando la crítica de la religión a sus límites hermenéuticos, el profesor de Yale sostiene la hipótesis de una genética de la “religión americana” en la que el nexo y retroalimentación entre gnosticismo, orfismo y entusiasmo conformarían su materia primigenia. ¿Qué entiende por orfismo Bloom? Siguiendo a Dodds, ese fenómeno originario del mundo previo al desarrollo del espíritu ático, ese culto místico y esotérico cuya enseñanza central es la divinidad potencial de un yo elitista, un yo que es más viejo que el cuerpo y que le sobrevivirá porque siempre ha existido.⁸⁶ Una religión extática que predicaba que la vida humana redimida gozaría de una embriaguez eterna. La americanización de esa idea como praxis religiosa a partir del siglo XIX contará con un profeta, no sabemos en qué medida realmente escuchado: Ralph Waldo Emerson. Emerson, en una entrada de su diario de 1831, comparte una afirmación fundamental: “Es el Dios que hay en ti el que responde al Dios de fuera, o pronuncia sus propias palabras temblando en los labios de otro”.⁸⁷ El yo es la verdad y en su centro hay una chispa que es lo mejor, lo atávico, lo más antiguo, ya que es el Dios que mora en el interior. En la búsqueda de su propia vocación artística y espiritual, Emerson concibe la tarea órfica como una iluminación de la providencia eterna que, sin embargo, no deja de preguntarse si ese Dios providente está realmente dentro.⁸⁸ Al margen de este matiz que nos parece nada desdeñable, ¿hasta qué punto la idea espiritual de ese “yo que es un Dios” y que mora en el interior es realmente cristianismo?⁸⁹ Según Bloom, la “confianza en sí mismo” emersoniana, versión estadounidense del “conocerse a sí mismo”, se halla mucho más cerca del hermetismo que del cristianismo. El renacimiento espiritual de los *Great Awakenings* inaugura un proceso que a Bloom se le representa sorprendentemente entroncado con el hermetismo antiguo egipcio. Un nexo que, por lo demás, no es solamente circunscrito como influjo fundacional. Ese hermetismo original, afirma, “todavía permanece en nosotros”.⁹⁰ El hermetismo antiguo fue un movimiento donde se fusionaron distintas tradiciones esotéricas. Forma pagana de pre-gnosticismo, Bloom se apropia de esta figura del espíritu y la convierte a su causa hermenéutica como modelo explicativo desde el que comprender el fenómeno de las

dicho existen [...] Y cuando hayan dado testimonio de ellas y se hayan adherido a ellas con fe firme, que llegarán a ser. Este es el cumplimiento de las cosas en las que han creído, el volver a ellos, y el Padre ser uno con ellos, el Padre, el Dios a quien han confesado en fe y que les ha concedido su unión en conocimiento” (III, 15).

⁷⁹ H. Bloom, *La cábala y la crítica*, op. cit., pp. 89-91.

⁸⁰ Fundamentalmente: G. Scholem, *La cábala y sus simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 130-172; Las grandes tendencias de la mística judía, Madrid, Siruela, 1996, pp. 61-100; 227-305.

⁸¹ H. Bloom, *La cábala y la crítica*, op. cit., pp. 43, 79 y 89.

⁸² H. Jonas, *La religión gnóstica*, op. cit., pp. 348-355. Para Jonas, la aspiración del gnóstico, en lenguaje existencialista es “existir auténticamente” (*Ibidem.*, p. 330). M. Heidegger, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

⁸³ Véase, por ejemplo, D. Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2010, pp. 90-112.

⁸⁴ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., p. 28.

⁸⁵ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 51.

⁸⁶ E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, op. cit., pp. 144-153.

⁸⁷ “It is God in you that responds to God without or affirms his own words trembling on the lips of another”. R. W. Emerson, *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, Cambridge, Harvard University Press, 1963, p. 302.

⁸⁸ R. A. Yoder, *Emerson and the Orphic Poet in America*, Oakland, Univ. of California Press, 1978, pp. 31-49.

⁸⁹ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 53.

⁹⁰ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., p. 162.

inquietudes milenaristas de la “religión americana”.⁹¹ En este sentido, su lectura de *The Egyptian Hermes* de Garth Fowden y la descripción por parte de este del núcleo gnóstico del hermetismo,⁹² se le ofrece como un refuerzo inestimable para algunas de sus tesis esenciales, así como para la comprensión de fenómenos periféricos relacionados con ellas: la gnosis hermética surgida en la Alejandría judeo-helenística del siglo I d. C. nos recuerda que el gnosticismo fue antes una herejía judía que cristiana; los mitos judíos del Adán Primordial inspiran el núcleo del hermetismo; el hermético se compara a Dios mismo, pero, tras haber sido Dios, debe descender a la condición de aquel que lo conoce y aspira a volver con Él.

Una inevitable confusión categorial parece amenazar este cuadro atávico y genético. La “religión americana”, tal como es caracterizada por Bloom, no es cristiana ni protestante, en el sentido estricto de ambos términos, sino una suerte de democracia gnóstica en el espíritu, centrada en la relación íntima e identificativa entre el yo o espíritu individual y Dios. Un elitismo valentiniano que, sin embargo, se halla en flagrante contradicción con la sempiterna tensión milenarista americana, atestiguada una y otra vez a lo largo del siglo XIX, un siglo jalonado de experiencias escatológicas supuestamente inminentes, siempre reformuladas en clave de retardo. Siendo más gnóstica que cristiano ortodoxa en su talante ya desde principios de ese siglo, sostiene Bloom, a medida que la “religión americana” se fue acercando al siglo XXI mostró signos de hallarse traspasada en su esencia por otra raíz aún más antigua y primigenia, el influjo zoroástrico.⁹³ Zoroastro, profeta del monoteísmo más antiguo, es el antepasado último de todo milenarismo occidental. De él hemos heredado nuestras ideas sobre el posible fin de los tiempos, todo florecimiento apocalíptico y milenarista. Bloom lee a Norman Cohn para señalar el nexo existente entre la apocalíptica judía postbíblica, los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento y la doctrina zoroástrica.⁹⁴ ¿Dónde se halla esa contradicción a la que nos hemos referido? Pues, en que, a pesar de la alteración radical del protestantismo europeo operada en la religión estadounidense, a pesar o más allá de sus manifestaciones milenaristas y de sus expectativas históricamente frustradas a lo largo del siglo XIX, su raíz íntima y verdadera reside, para Bloom, en un pragmatismo premilenarista que tiene como ejemplo fundamental a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, el mormonismo.⁹⁵ Forma privilegiada de expresión de la “religión americana”, esta “iglesia gnóstica organizada” sigue la visión de Joseph Smith, “el más grande y auténtico de los profetas, videntes y reveladores estadounidenses”.⁹⁶ Smith, afirma, desarrolló sin tener idea de ello una doctrina hermética, cabalística, gnóstica y politeísta. La literatura apocalíptica judía del periodo

intertestamentario es el verdadero dominio de los ángeles y de Henoc, ese misterioso patriarca autor de una suma de ciencia antediluviana, que viaja por los siete cielos y da cuenta del Adán Primordial y de la creación angélica.⁹⁷ Henoc, que caminó con Dios y fue arrebatado por Dios mismo, convertido en un Dios menor, en el ángel Metatrón, modelo de la ascensión a los cielos de Jacob y Elías, puede considerarse “el auténtico ángel de los EEUU”, algo, insiste Bloom, que enseguida supo vislumbrar Joseph Smith, quien se identificó a sí mismo como Henoc-Metratrón.⁹⁸ A partir del estudio de Moshé Idel de esta figura adánica, cuya apoteosis es la inversión de la caída del Adán denunciada por el gnosticismo,⁹⁹ Bloom da un salto hermenéutico y afirma que Metatrón no es sólo el nuevo Adán primordial y celestial, sino también un eslabón esotérico-angelológico entre lo divino y lo humano introyectado en la espiritualidad occidental, reconocible en fenómenos tan aparentemente distantes como la cábala del *Zohar* o el mormonismo americano. Sin necesidad de obviar esto último, no debemos acusar al enfático Bloom aquí de imaginativo en exceso. El propio mormonismo no duda en afirmar que cuando Smith estaba trabajando en una traducción de la Biblia recibió la revelación de partes desconocidas de la Torá. Estas fueron compiladas como el “Libro de Moisés” en la *Perla de Gran Precio*.¹⁰⁰ Las “conexiones notables” y sobrenaturales entre los relatos apócrifos de Henoc y la obra reveladora de Smith carecerían para el mormonismo actual de “explicación”, dado que las fuentes para establecer este vínculo, todo posible conocimiento previo de esta literatura, “no estado disponibles para Joseph Smith en el momento y lugar en que vivió”.¹⁰¹

Ralph W. Emerson, contemporáneo a la vez que crítico implacable de las sorprendentes doctrinas del fundador del mormonismo,¹⁰² comparte con el propio Joseph Smith el ser considerado como una de las almas creadoras de la “religión americana”, de la fe del y en el “yo americano”. A ellos se unirá con posterioridad, como tercer miembro de la trinidad originaria e imaginaria de Bloom, el teólogo y líder baptista E. Y. Mullins. A pesar de la singularidad del enfoque del autor de *The American Religion*, de sus filias y de sus fobias, lo cierto es que en la historia religiosa norteamericana del siglo XIX, pródiga en individuos entusiastas e inspirados que recibieron y registraron nuevas formas de revelación, Smith y Emerson se presentan como dos reconocidos profetas carismáticos de la idea de la revelación continua. Y ello a pesar de que ambos sostuvieron concepciones antagónicas de la revelación, de la autoridad religiosa y de su dimensión institucional. Mientras

⁹¹ Ibidem.

⁹² G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 105.

⁹³ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., p. 199.

⁹⁴ N. Cohn, *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 95, 238-242.

⁹⁵ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., p. 201.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento* (vol. I), Madrid, Cristiandad, 1984, pp. 227-249.

⁹⁸ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., p. 51.

⁹⁹ M. Idel, *Cábala*, op. cit., pp. 69-70, 102.

¹⁰⁰ J. Smith, *The Pearl of Great Price: A Selection from the Revelations, Translations, and Narrations of Joseph Smith, First Prophet, Seer and Revelator to the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*, Legare Street Press, 2022.

¹⁰¹ Véase: J. M. Bradshaw-D. J. Larsen, “Ancient Affinities within the LDS Book of Enoch Part One”, *Interpreter: A Journal of Mormon Scripture* 4 (2013), pp. 1-27.

¹⁰² Una exploración crítica de la imaginaria smithiana en: R. A. Rees, “Joseph Smith, the Book of Mormon, and the American Renaissance”, *Dialogue* 35/3 (2002), pp. 83-112.

que Smith podemos decir que objetiviza o cosifica la revelación en la jerarquía, Emerson promueve una individualización espiritual extrema desde su rechazo a la idea de una institución exclusiva como el centro de la autoridad reveladora.¹⁰³ ¿Son, pues, ambas experiencias interpretables desde el mismo principio gnóstico que Bloom reivindica como núcleo de la religión estadounidense? No está de más aquí hacer notar el que la referencia al gnosticismo como marco interpretativo para entender las manifestaciones culturales o religiosas contemporáneas es, sin duda, problemática. Si se admite que el valor heurístico del gnosticismo moderno como categoría interpretativa reside básicamente en su capacidad para identificar tanto las cualidades significativamente gnósticas como las característicamente modernas de sus referentes,¹⁰⁴ convendremos en que Bloom, al margen de sus hipérbolos, no anda en exceso desacertado. Si, por el contrario, la gnosis y el gnosticismo son vistos en clave estrictamente hermenéutica, como diagnóstico y no como condición del conocimiento salvador, una metáfora susceptible de interpretación de la condición humana contingente, vulnerable por igual a la duda, el engaño y lo demoníaco, siempre nos quedará la duda sobre el valor de verdad de declaraciones de fe gnósticas como las que siguen, en las que Bloom pone de manifiesto sus creencias: “lo que nos hace libre es la gnosis porque es el conocimiento de quienes ya fuimos. Nos retorna a una entidad universal que contenía a todo el género humano, al Adán Primordial, el hombre que no se podría distinguir de Dios”; “Parte de lo que fuimos es Dios, un Dios personal, pero que trasciende aquello que somos ahora, pues hubo un tiempo que fuimos más de lo que somos ahora”; “lo que nos hace libre es la gnosis del lugar al que nos precipitamos”; “lo que nos hace libres es la gnosis de lo que hemos sido liberados: el conocimiento del Dios caído, el Dios de este mundo disfrazado de Yahvé”.¹⁰⁵ Fragmentos de un “sermón gnóstico” de un crítico de la religión que es también capaz de afirmar que “discrepo de los gnósticos, que afirmaban que caímos cuando los ángeles, el cosmos y los humanos fuimos creados [...] Como gnóstico moderno afirmo que todos somos ángeles caídos”.¹⁰⁶

4. Algunos apuntes finales

Cualquiera que conozca —aunque sea superficialmente— el fenómeno de la experiencia religiosa norteamericana puede preguntarse con razón qué importancia concede Bloom al fundamentalismo, a sus cruzadas contra la teoría de la evolución y el aborto, a su presión incansable sobre la sociedad por vía de los *mass media*. Insiste una y otra vez Bloom en que es necesario modificar la percepción que se tiene de las motivaciones de los fundamentalistas cristianos

norteamericanos, que, piensa, no se encuentran en su convicción de la infalibilidad bíblica. Aunque es una parodia de la “religión americana”, las motivaciones del fundamentalismo brotan también del principio más auténtico de la gnosis americana. Rizando el rizo del desenfado hermeneúico, afirma: “los fundamentalistas, gnósticos sin saberlo, no creen que Dios los creara. Lo que saben en lo más profundo de sí es que no formaban parte de la creación, que existían como espíritus anteriores, y que de este modo son tan antiguos como el propio Dios”.¹⁰⁷ Lo que les molesta de la evolución no es pensar que proceden de los ramapitecinos o de cualquier primate superior, sino que se les demuestre que nunca fueron ni serán Dios. Quieren ser libres del tiempo, de la historia, de la ciencia y la naturaleza, y hasta del propio creacionismo que se empeñan en imponer.¹⁰⁸ Preocupados más por el no nacido que por el recién nacido, afectado este ya por la caída y la pérdida de libertad, su integrismo escatológico los convierte, sostiene provocativamente Bloom, en herederos de una tradición que pudiendo remontarse a Zoroastro preconiza la lucha dualista entre el bien y el mal sobrenatural, los emparenta, para desgracia suya, con el integrismo islámico.¹⁰⁹

Harold Bloom articula tanto las dimensiones de grandeza como de trágica limitación de la religión estadounidense. También de sus componentes paródicos, de ese gnosticismo para las masas que puede encontrarse en el extendido culto a los ángeles, las experiencias de una “muerte casi cierta”, de, en fin de cuentas, la presencia de lo divino en lo cotidiano.¹¹⁰ La grandeza de la “religión americana”, afirma, ha residido en el desarrollo de una vida interior del espíritu. Sus defectos han sido el descuido de lo comunitario y del cuerpo. La religión gnóstica americana ha conducido y conduce inexorablemente a un rechazo de lo colectivo, incluidas las necesidades de aquellos que se hallan indefensos frente a las élites. ¿Es esto realmente así? Uno de los grandes mitos de la “religión americana” es la restauración de la Iglesia primitiva. ¿No es esta una afirmación comunitaria o eclesiológica? Para Bloom, no. Primero, porque se trata de la búsqueda de una Iglesia que nunca existió o de la que no hay testimonios textuales, la Iglesia que compartió con el Jesús resucitado los días previos a Pentecostés.¹¹¹ Y en segundo lugar, porque es una búsqueda cuya naturaleza es estrictamente personal, ya que se halla focalizada por la idea de la posibilidad de caminar personalmente con ese Jesús resucitado. Mientras que la Iglesia de los siglos II y III triunfó sobre el cristianismo valentiniano por mor de su eficacia social, el gnosticismo americano, afirma Bloom, “continúa regocijándose en su

¹⁰⁷ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 55.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 56.

¹⁰⁹ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., p. 35.

¹¹⁰ Sobre la nueva angelología norteamericana, véase: P. Stanford, *Angels. A Visible and Invisible History* (2019); D. A. Jones, *Angels*, Oxford, Oxford University Press, 2010. Con respecto a las experiencias de una “muerte casi cierta”, toda la bibliografía contemporánea es deudora de: R. A. Moody, *Life after Life. The Investigation of a Phenomenon*, Londres, Mockingbird Books, Bath, 1975, y de K. Ring, *Life at Dead. A Scientific Investigation of the Near-Death Experience*, Nueva York, Coward, McCann & Geoghegan, 1980.

¹¹¹ H. Bloom, *Presagios del milenio*, op. cit., p. 130.

¹⁰³ Véase: C. Jetter, “Continuing Revelation and Institutionalization: Joseph Smith, Ralph Waldo Emerson and Charismatic Leadership in Antebellum America”, *Studies in Church History* 57 (2021), pp. 233-253.

¹⁰⁴ Un análisis en R. Galbreath, “Problematic Gnosis: Hesse, Singer, Lessing, and the Limitations of Modern Gnosticism”, *The Journal of Religion*, 61/1 (1981), pp. 20-36.

¹⁰⁵ H. Bloom, “Sermón gnóstico”, en *Presagios del milenio*, op. cit., pp. 210-221.

¹⁰⁶ H. Bloom, *El ángel caído*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 41.

inutilidad social”.¹¹² Esta limitación convive en el crítico con su admiración y respeto por muchas de las formas de gnosticismo americano. Su indisimulada simpatía por el mormonismo, donde ve reproducirse más y mejor que en cualesquiera otras de las manifestaciones de la religión estadounidense el patrón del gnosticismo antiguo, nos parece, sin embargo, una vía inmejorable para contrastar lo paradójico de su admiración y la, en el fondo, más que cuestionable justificación de la inoperancia social de la “religión americana”: “Hay algo de Joseph Smith en casi todas las manifestaciones de la religión americana [...] sabía que lo mejor y más antiguo de él era Dios. Y también sabía, que a pesar de su vocación profética y visión colectiva, estaba esencialmente solo”.¹¹³

Que la escatología y la cosmología de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días están emparentadas con unos correlatos gnósticos antiguos es algo que no tiene discusión. Cualquier compendio de teología mormona lo pone en evidencia en su consideración de la visión de Joseph Smith en torno a la creación y al destino de la humanidad. La creación es entendida más como poner orden en el caos que como una *creatio ex nihilo*. Dios usó su Inteligencia preexistente para crear el espíritu. Los seres humanos no son criaturas de Dios, sino inteligencias radicalmente libres, tan eternas como Dios mismo. Los mormones enfatizan el momento en la historia de sus espíritus cuando Dios se ofreció a enviarlos a la tierra y ellos aceptaron. Temen no ser lo suficientemente valientes como para alcanzar el más alto de los tres cielos, pero creen que casi todos, incluso los peores pecadores, serán redimidos.¹¹⁴ El mormonismo es una parte poderosa y característica de la religión estadounidense, pero, ¿realmente es la única concepción religiosa “que tiene futuro” en América? ¿Encaja perfectamente aquello que representa en la idiosincrasia americana, merced a su intuitiva comprensión de los dilemas espirituales americanos, a diferencia de los “decadentes” protestantismo oficial, metodismo o catolicismo, que “lo hacen tan mal como la cultura europea”?¹¹⁵ Aunque suponga contradecir el énfasis bloomiano en la idea de un sujeto espiritual libre y en soledad como protagonista, lo cierto es que desde los movimientos de renacimiento de principios del siglo XIX, las organizaciones religiosas surgidas de este fenómeno se han mostrado beligerantes contra la anarquía religiosa, verdadero peligro de todo autoritarismo carismático. Frente al individualismo recalcitrante, estas organizaciones han exhibido un fervor religioso que ha impulsado innumerables cruzadas sociales.¹¹⁶

Pero no sólo. La religión implica rituales y adoración. Al estudiar el pluriforme fenómeno religioso americano, Bloom enfoca su análisis en los credos de estas denominaciones y termina acentuando el conocimiento, o el contenido de estos credos. Al no analizar el culto y el código ético pasa por alto

una cualidad esencial de la religión: la creencia y la puesta en práctica de esa creencia. Y ello tiene, por más que sea cierto el desinterés soteriológico en lo colectivo y lo histórico, unas consecuencias teológico-políticas evidentes. De igual modo que a Bloom parece conmovérle religiosamente el gnosticismo americano, le horrorizan sus posibles consecuencias políticas, y en particular sus formas más paródicas. A ellas dedicó su atención, ejerciendo de profeta invertido, los últimos años de su vida como intelectual. Una y otra vez señaló públicamente la ominosa infiltración mormona en las altas instituciones del Estado. Al Bloom de la década de los dos mil, la alianza de mormones y fundamentalistas con la agenda política conservadora le pareció el aviso de la perspectiva más sombría. Como un profeta veterotestamentario predijo que las siguientes décadas el aborto sería ilegalizado y, lo que es peor, que un Estado laico más que bicentenario como el estadounidense, que no se decantó por ninguna religión en particular, sería desmantelado. Denunció que esta nueva alianza político-religiosa entronizaría el feto y la bandera y los haría ondear juntos como símbolos hermanados. Como los mormones y los fundamentalistas no son aliados permanentes, vaticinó que el siglo XXI reinventaría las guerras de religión. Si las oscuras predicciones de Bloom se cumplen, deberíamos estar preparados para algo mucho peor que el establecimiento de una parodia gnóstica de la religión nacional americana.

Terminamos. En el gnóstico *Evangelio de Tomás* Jesús afirma que, como no fuimos nunca creados, no es necesario el fin de los tiempos: “¿Es que habéis descubierto ya el principio para que preguntéis por el fin? Sabed que donde está el principio, allí estará también el fin. Dichoso aquel que se encuentra en el principio: él conocerá el fin y no gustará la muerte” (18).

Bibliografía

- Alhstrom, S. *A Religious History of the American People*, New Haven, Yale University Press, 2004.
- Ahlstrom, S. (ed.), *Theology in America. The Major Protestant Voices from Puritanism to Neo-Orthodoxy*, Indianapolis, Hackett, 2003.
- Baker Eddy, M., *Science and Health with Key to Scriptures*, Boston, The Christian Science B. D., 2006.
- Bloom, H., *Yeats*, Nueva York, Oxford University Press, 1970.
- , *La Cábala y la crítica*, Caracas, Monte Ávila, 1992.
- , *El Libro de J*, Barcelona, Interzona, 1995.
- , *Presagios del milenio*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- , *La angustia de las influencias*, Caracas, Monte Ávila, 1998.
- , *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- , *Jesús y Yahvé. Los nombres divinos*, Madrid, Taurus, 2006.
- , *El ángel caído*, Barcelona, Paidós, 2008.
- , *La religión americana*, Madrid, Taurus, 2009.
- Bonhoeffer, D., *El precio de la gracia*, Salamanca, Sígueme, 1986.
- Bonomi, P. U., *Under the Cope of Heaven: Religion, Society, and Politics in Colonial America*, New York, Oxford University Press, 1986.

¹¹² H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 57.

¹¹³ *Ibidem*, p. 131.

¹¹⁴ R. L. Bushman, *Mormonism*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 64-79; T. L. Givens, *Wrestling the Angel: The Foundations of Mormon Thought: Cosmos, God, Humanity*, Nueva York, Oxford University Press, 2015, pp. 51-57.

¹¹⁵ H. Bloom, *La religión americana*, op. cit., p. 131.

¹¹⁶ H. F. May, “Democratic Gnosticism: The American Religion?”, *Reviews in American History* 21/2 (1993), p. 188.

- Brakke, D., *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2010.
- Buber, M., *Dos modos de fe*, Madrid, Caparrós, 1996.
- Bushman R. L., *Mormonism*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Butler, J., *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.
- Crane, H., *The Collected Poems of Hart Crane*, Live-right, Nueva York, 1946.
- Díez Macho, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento* (vol. I), Madrid, Cristiandad, 1984.
- Dodds, E. R., *Paganos y cristianos en tiempos de angustia*, Madrid, Cristiandad, 1975.
- , *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980.
- Bradshaw, J. M.-Larsen, D. J., “Ancient Affinities within the LDS Book of Enoch Part One”, *Interpreter. A Journal of Mormon Scripture* 4 (2013), pp. 1-27.
- Cohn, N., *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Barcelona, Crítica, 1995.
- Emerson R. W., *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, Cambridge, Harvard University Press, 1963.
- , *Essays: First and Second Series*, Nueva York, Literary Classics of The United States, 1983.
- , *Confianza en uno mismo*, Madrid, Gadir, 2018.
- Fowden, G., *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Galbreath, R., “Problematic Gnosis: Hesse, Singer, Lessing, and the Limitations of Modern Gnosticism”, *The Journal of Religion*, 61/1 (1981), pp. 20-36.
- Givens, T. L., *Wrestling the Angel: The Foundations of Mormon Thought: Cosmos, God, Humanity*, Nueva York, Oxford University Press, 2015.
- Harmon White, E., *The Great Controversy*, Nampa (Id), Pacific Press, 2002.
- Heidegger, M., *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Idel, M., *Cábala. Nuevas perspectivas*, Madrid, Siruela, 2005.
- James, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1986.
- Jetter, C., “Continuing Revelation and Institutionalization: Joseph Smith, Ralph Waldo Emerson and Charismatic Leadership in Antebellum America”, *Studies in Church History* 57 (2021), pp. 233-253.
- Jonas, H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los orígenes del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2000.
- Johnson, P., *A History of Christianity*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1976.
- Jones, D. A., *Angels*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Kidd, Th., *The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America*, New Haven, Yale University Press, 2007.
- Kling D. W., *A History of Christian Conversion*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- Knox, R., *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*, Notre Dame, University of N.D. Press, 1994.
- Lambert, F., *Inventing the “Great Awakening”*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Layton, B. *The Gnostic Scriptures*, New Haven/Londres, 2021.
- May, H. F., “Democratic Gnosticism: The American Religion?”, *Reviews in American History* 21/2 (1993), pp. 185-189.
- Moody, R. A., *Life after Life. The Investigation of a Phenomenon*, Londres, Mockingbird Books, Bath, 1975.
- Nock, A. D., *Conversion*, Nueva York, John Hopkins University Press, 1998.
- Outler, A. C. (ed.), *John Wesley*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- Perkins, Ph., *Gnosticism and New Testament*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- Piñero, A. et al. (eds.), *Los textos gnósticos (I-III)*, Madrid, Trotta, 2016-2018.
- Pearson B. A., *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.
- , *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, Minneapolis, Fortress Press, 2007.
- Rees, R. A., “Joseph Smith, the Book of Mormon, and the American Renaissance”, *Dialogue* 35/3 (2002), pp. 83-112.
- Ring, K., *Life at Dead. A Scientific Investigation of the Near-Death Experience*, Nueva York, Coward, McCann & Geoghegan, 1980.
- Rudolf, K., *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, Edimburgo, HarperCollins, 1987.
- Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 1996.
- , *La cábala y sus simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 2009.
- Smith, J., *The Pearl of Great Price: A Selection from the Revelations, Translations, and Narrations of Joseph Smith, First Prophet, Seer and Revelator to the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*, Legare Street Press, 2022.
- Yoder, R. A., *Emerson and the Orphic Poet in America*, Oakland, Univ. of California Press, 1978.