

**BOLCHEVISMO: LA ÚLTIMA RELIGIÓN
POLÍTICA GNÓSTICA DE LA
MODERNIDAD. UNA GENEALOGÍA DE LA
IMPOTENCIA REVOLUCIONARIA.**

Yesurún Moreno Gallardo

**XVII CONGRESO ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CIENCIA
POLÍTICA Y DE LA ADMINISTRACIÓN (AECPA)**

**Grupo de Trabajo 1.5 “Teleología histórica,
ideologías, metarrelatos naturalizados y proyecciones políticas redentoras”**

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	4
I. HEREJÍA GNÓSTICA Y MODERNIDAD	5
¿Qué es la ‘ <i>gnosis</i> ’?	5
¿Qué <i>experiencias gnósticas</i> existen?	7
II. RELIGIONES POLÍTICAS Y SECULARIZACIÓN	10
San Agustín: una metafísica de la Historia dual	10
Joaquín de Fiore: Historia, immanentización y sentido	12
III. MESIANISMO SIN MESÍAS Y DESACRALIZACIÓN DEL MUNDO	16
Los taboritas	17
Thomas Münzer y los anabaptistas	19
Sabatai Sevi y el movimiento sabateísta	22
IV. MARXISMO: UNA HEREJÍA CRISTIANA GNÓSTICA IMPOTENTE	29
EPÍLOGO	34
BIBLIOGRAFÍA	36

Al proletariado se le transfieren todas las cualidades del pueblo elegido. Ya he hablado de ello más de una vez. La idea del proletariado, que no tiene nada de común con el proletariado de la realidad empírica, es una idea místico-mesiánica. Esta idea del proletariado, y no el proletariado empírico, es la que debe ser investida de la autoridad dictatorial. Se trata, pues, de una dictadura mesiánica. Que no tiene nada que ver con la ciencia. Marx era un sabio notable como economista; pero no es esto lo que ha determinado el papel excepcional del marxismo en el mundo. Este papel se explica por el lado religioso mesiánico del marxismo.

Nicolai Berdiaev, *El reino del Espíritu y el reino del César* (1953).

Me atrevería a decir que el bolchevismo ruso es un fenómeno de orden religioso, en él hay unas energías en última instancia religiosas, si por energía religiosa entendemos no solo lo que está dirigido a Dios. La religión furtiva, la religión invertida, la pseudoreligión, también es un fenómeno de orden religioso, con su absoluto, su complejidad, su sistema de valores y su falsa y quimérica plenitud. El bolchevismo no es política, no es solo la lucha social, no es una esfera autónoma diferenciada de la actividad humana. El bolchevismo es una condición del espíritu y un fenómeno del espíritu, una forma acabada de ver y sentir el mundo. El bolchevismo pretende abarcar el hombre en su totalidad, toda su fuerza, quiere responder a todas las preguntas humanas, a todas las preocupaciones del hombre. [...] A juzgar por todos los indicios formales, el bolchevismo pretende ser una religión y hay que definir de qué tipo es esta religión, qué espíritu lleva al mundo. [...] Es como una especie de nuevo islam, en el que se pretende conseguir el paraíso fustigando a los infieles. El bolchevismo, como todas las religiones fanáticas, divide al mundo en dos reinos: el reino de Dios, que es el reino del proletariado social, y el reino del diablo, que es el reino de la burguesía. [...] Los grandes escritores rusos -Dostoievski, en *La leyenda del gran inquisidor*, y V. Soloviov, en *Relato del anticristo*- nos ayudan a percibir este espíritu. El pensamiento religioso ruso ha hecho mucho para sacar a la luz los fundamentos religiosos del socialismo, para aclarar su doble naturaleza, ha hecho más que el pensamiento occidental.

Nicolai Berdiaev, *Los fundamentos religiosos del bolchevismo*, 11 de julio de 1917.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene, a grandes rasgos, dos objetivos: (I) El primero, tratar de encuadrar el marxismo-leninismo (o bolchevismo) como la última religión política gnóstica. Esta idea está presente en muchos autores tradicionalistas, reaccionarios y conservadores, aunque yo me centraré en las prematuras intuiciones del existencialista ruso Nicolai Berdiaev, el aparato teórico del politólogo Eric Voegelin y las lapidarias conclusiones del filósofo democristiano Augusto del Noce. (II) El segundo propósito sería ubicar en el tiempo (primer tercio del siglo XX) y en el espacio (Occidente) la caída de dicha religión política. En esta línea, dos son los relatos que me parecen más convincentes. Por un lado, (i) la explicación historiográfica de Perry Anderson en sus *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1979) cuando dibuja el paulatino proceso de la academización del marxismo en Occidente, así como su correlativa desdialéctización. Por otro lado, (ii) la sugerente y, en mi opinión, poco conocida reflexión filosófica del propio Del Noce en la que sostiene firmemente que Gramsci fue el último verdadero marxista y que con él presenciamos el “suicidio de la revolución” o, si se prefiere, la renuncia del marxismo al mesianismo revolucionario.

Esta feliz coincidencia (ambos describen de un modo similar el fin del marxismo revolucionario), permite superar los sesgos propios del “marxismo militante” y del “antimarxismo furibundo”, haciendo una lectura conjunta ad intra y ad extra de un fenómeno que convulsionó la historia de las ideas políticas, así como de la praxis revolucionaria. En última instancia, esto podría llevarnos a un tercer objetivo: (III) pergeñar un pequeño esquema de cómo revitalizar el socialismo revolucionario, por la vía de la vuelta al impulso religioso. Tarea, ésta última desde luego nada sencilla.

I. HEREJÍA GNÓSTICA Y MODERNIDAD

¿Qué es la 'gnosis'?

Muchos son los grandes autores que han trabajado el tema de la llamada 'gnosis'. Desde Jacob Taubes y sus múltiples trabajos, a Hans Blumenberg, pasando por Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, hasta el especialista Hans Jonas, etc. Todos ellos, desde uno u otro enfoque, haciendo mayor hincapié en uno u otro aspecto, empleando una metodología más filosófico-especulativa, de filosofía práctica, teoría política o histórica han hecho grandes hallazgos sobre un objeto de estudio que resulta *per se* oscuro y confuso.

El gnosticismo (cuya raíz etimológica significa “conocimiento”) fue un conjunto de creencias opuestas al cristianismo que, durante los primeros siglos de la Cristiandad, proliferaron en la forma de sectas y movimientos. Tanto es así que San Ireneo -ya tempranamente, a finales del siglo II d.C.- tuvo que intervenir escribiendo un tratado titulado *Adversus Haereses* contra las herejías gnósticas (nótese el uso del plural).

Los gnósticos estaban convencidos de que tenían un acceso privilegiado a una serie de conocimientos ocultos, superiores. Sólo una minoría selecta estaba en condiciones de acceder a dichos conocimientos y en consecuencia de salvarse. El esoterismo, el ocultismo y el maniqueísmo se entremezclaban en un *hummus* de elementos religiosos, cultos paganos y orientales, ritos, así como otros elementos filosóficos y místicos. La gnosis cual virus que aguardaba paciente para corromper cuerpos sanos, se propagó entre cristianos, judíos y musulmanes, pero también entre gentiles y paganos. Como sugiere Eric Voegelin (2006: 155):

[...] es muy posible que el origen común de todas esas ramas de la gnosis deba buscarse en el tipo experiencial básico que prevaleció en la zona precristiana de la civilización siríaca. En ningún lado, sin embargo, la gnosis había asumido la forma de especulación sobre el significado de la historia inmanente como lo hizo en la alta Edad Media.

Sea como fuere, a medida que el gnóstico accedía a conocimientos más y más complejos y elevados, iba alcanzando estados superiores de autoconciencia del Ser.

Sin embargo, no fue hasta la primera mitad del siglo XX que comenzó a suscitarse un interés genuino por el fenómeno gnóstico y su conexión subterránea, aparentemente imperceptible con la Modernidad política.

Como trataremos de demostrar más adelante, gran parte de los movimientos revolucionarios de la Alta Edad Media y del Renacimiento (fueran estos de matriz religiosa o atea) compartían una base gnóstica. ¿En qué sentido? Por resumir, el gnóstico considera que ha sido abandonado en un mundo hostil e inarmónico cuya realidad material constriñe su libertad, por ende, debe superarlo. La *physis* hostil es un reflejo de la relación del Hombre con Dios y el Mundo. Una relación quebrada, dislocada. El gnóstico en un camino de *ascesis* (ascenso) personal sigue un proceso de paulatina “iluminación” al que sólo están en condiciones de acceder unos pocos. El común de los mortales es ciego, insensible a este conocimiento superior.

Generalmente, el gnosticismo se fundamenta en un axioma: existe un dualismo radical entre *lo material* y *lo espiritual*. Siendo, por un lado, lo material malo, precario, concupiscente, contrario a la voluntad y al intelecto y, por otro, lo espiritual bueno, superior, volitivo y condición *sine qua non* para la libertad. El Hombre debe emanciparse y emprender un éxodo con respecto del mundo y la creación. De ahí que las herejías neoplatónicas -que combatió con vehemencia San Agustín- tuvieran tantísimo éxito, puesto que lograron diseminar la idea de que *el cuerpo* (materia) *es*, en realidad, *la cárcel del alma* (espíritu).

Pero para que cuajase este conjunto de creencias debía haber primero una separación traumática entre Dios (como *demiurgo*) y el Hombre (como *creatura*). Esto no hubiera sido posible sin el triunfo de las religiones monoteístas. Las cosmogonías antiguas tanto occidentales como orientales se basaban en el *principio de armonía*. El relojero de la historia había creado cada engranaje, cada pieza, para que funcionara todo a la perfección en absoluta tranquilidad. Tal y como explica Jacob Taubes en “Vom Kult zur Kultur” (1954): “La doctrina de la salvación gnóstica es una protesta contra un mundo dominado por el *factum* o por el *nomos*” (Taubes citado por Stimilli, 2020: 219).

Por su parte, Elettra Stimilli (2020: 218-222) añade que:

Si en la Antigüedad el mundo es concebido como una estructura armónica, en la gnosis, precisamente en tanto es ‘orden’ y ‘ley’, se torna un ordenamiento rígido y hostil y una

legislación tiránica y malvada (...) el mito gnóstico nace precisamente en contra de la victoria bíblica y rabinica sobre la consciencia mítica (...) El mito gnóstico es la expresión de una experiencia enteramente singular, 'que quiere llevar a cabo conscientemente una vez más aquella unidad de la consciencia mítica tras el trazado límite entre Dios, mundo y hombre'".

¿Qué actitudes puede tomar el gnóstico frente a la intemperie de un mundo domeñado por el puro *factum*? Como veremos en seguida, el gnóstico tiene dos salidas: (i) la *desconexión* con el mundo y (ii) el intento de *transformación violenta* del mundo.

¿Qué experiencias gnósticas existen?

En virtud de la clasificación que hace Eric Voegelin en *La nueva ciencia de la política* (1952) podemos distinguir al menos tres tipologías de "experiencias gnósticas" que han tenido lugar en la historia de las ideas políticas. ¿Cuáles son? Veamos qué propone el teórico alemán (Voegelin, 2006: 153-154)...

1. *Gnosis intelectualista o contemplativa*: puede tratarse de una "penetración especulativa en el misterio de la creación y la existencia". En esta categoría encontramos a Hegel o Schelling, pero también a Kierkegaard, por ejemplo.
2. *Gnosis emocional*: asumiendo "la forma de una incorporación de sustancia divina al alma humana", cuyos mayores exponentes fueron los "líderes sectarios paracléticos".
3. *Gnosis volitiva o política*: adquiriendo la forma y el contenido de "una redención activa del hombre y la sociedad". Ésta última tipología es la que más nos interesa por la amplia variedad de personas que se circunscribe en ella (Comte, Marx, e incluso Hitler), pero, sobre todo, porque se trata de la gnosis más propiamente moderna.

La tesis fuerte de los enjundiosos trabajos de Voegelin (2006: 154-155) -que compartimos y hacemos nuestra- es la siguiente:

Una línea de transformación gradual relaciona el gnosticismo medieval con el contemporáneo. Esa transformación es tan gradual, de hecho, que resultaría difícil decidir si los fenómenos contemporáneos deberían clasificarse como cristianos porque son de forma inteligible resultado de las herejías cristianas de la Edad Media o si los fenómenos medievales deberían clasificarse como anticristianos porque son de manera inteligible el origen del anticristianismo moderno. La decisión más acertada será hacer a

un lado tales preguntas y reconocer que *la esencia de la modernidad es el crecimiento del gnosticismo* [énfasis agregado].

De tal modo que, llevada a sus últimas consecuencias, “la gnosis moderna, poscristiana, atribuye al hombre el acto creador y consecuentemente da lugar a la idea de un metacristianismo y a la de un tercer reino posterior al cristianismo que es negación del cristianismo” (Del Noce, 2016: 23).

Como apuntábamos, no todas las sectas y movimientos gnósticos tomaron la misma actitud frente al mundo. Por establecer una analogía, diremos refiriéndonos a la imagen de Ernst Bloch, que entre estos movimientos existe una *corriente fría* (*desconexión* del mundo) y una *corriente cálida* (*transformación* revolucionaria del mundo). Esto es, como bien arguye Esteban Krotz (2011):

La corriente fría es el análisis objetivo y preciso de las condiciones socioculturales realmente existentes y el desenmascaramiento de las ideologías justificadoras del desorden actual y que es imprescindible para no perderse en el ámbito del utopismo, del ‘wishful thinking’, del voluntarismo. En cambio, la corriente cálida es constituida por todas las intenciones liberadoras de la historia, ‘toda la tendencia real materialistamente humana y humanamente materialista’, de la que deriva ‘la vehemente apelación al hombre humillado, esclavizado, abandonado, hecho despreciable’.

Si bien es cierto que Bloch se refería a las corrientes del marxismo podemos extrapolar esta reflexión al desarrollo histórico del gnosticismo. Tan gnóstica es la actitud contemplativa como la revolucionaria. La una persigue el conocimiento cuasi espiritual; la otra persigue transformar un mundo a todas luces injusto.

Entre los movimientos gnóstico-contemplativos destacan los *beguinos* y los *lolardos* (Wyclifismo), que, en palabras del propio Bloch: “rehuían a todo el mundo, sintiéndose ya inflamados y purificados por su fe en el inminente advenimiento de Cristo” (Bloch, 1968: 76). Al igual que sucediera siglos más tarde con el Mayo del 68’, la revolución frustrada de los campesinos en la Alemania de los siglos XV y XVI generó entre sus religionarios una actitud negativa frente al porvenir. De tal modo que:

La libertad se tornó invisible, intentó restañar sus heridas refugiándose en actitudes, evasivas, particularizantes, exentas de ejemplaridad y subrepticias, en un interés por lo efectivo, en la soledad del alma o incluso en el diverso dualismo de los consuelos

proporcionados por la trascendencia católica, a fin de que siempre lo absoluto se halle solamente en el ánimo y el cielo solamente en el más allá (Bloch, 1968: 112).

El humanista y reformador Sebastian Franck en sus escritos sobre las herejías llegó a destacar no sin cierta sorpresa

[...] el parentesco -totalmente extraño al protestantismo- existente entre el movimiento anabaptista y el monacato, o, mejor dicho, el anti-mundo del misticismo laico. A diferencia de ello, aun entre los anabaptistas más laboriosos y mejores cumplidores de su deber se daba de cualquier modo la meritoria obra de caridad entre sí (Bloch, 1968: 125).

En esta larga y plural estela se encuentran distintas ramas del anabaptismo como los pacifistas *huteritas* o los aún existentes *amish*. Derrotada y abatida, la revolución fue diluyéndose hasta acabar totalmente desbravada en movimientos sectarios que se habían fundido ya con el pujante calvinismo. Un claro ejemplo de ello es el de los *menonitas*, cuyo reformador, Menno Simons predicaba la plena aceptación del *statu quo*, aproximándose cada vez más al quietismo resignado pasivamente a la intervención de la Gracia.

Hoy en día, sobre todo en el mundo anglosajón, encontramos expresiones renovadas de esta *vita contemplativa* pseudo monacal y comunitaria. Por ejemplo, la “opción benedictina” que defiende Rod Dreher.

En cuanto a la *corriente cálida*, puesto que dedicaremos sendas páginas a lo largo del trabajo a ahondar en ella, solo señalar que, de entre las sectas más conocidas, las que mantuvieron por más tiempo el potencial mesiánico-revolucionario y el *principio esperanza* y, por ende, abogaban por la *vita activa*, encontramos a los taboritas alemanes, los anabaptistas “radicales” seguidores de Münzer y, en el Oriente, los sabateos judíos seguidores de Sabatai Sevi¹.

¹ Además del citado trabajo de Gershom Scholem sobre los sabateos *Mesianismo y nihilismo* (1971), el pensador ecosocialista Michael Löwy también dedica algunas reflexiones críticas con respecto a Scholem en su ensayo *Redención y utopía* (1988).

II. RELIGIONES POLÍTICAS Y SECULARIZACIÓN

San Agustín: una metafísica de la Historia dual

San Agustín de Hipona (354-430), aunque de origen africano es para muchos considerado “el padre de Europa”. ¿Por qué? Las enseñanzas de su obra *La Ciudad de Dios* (426 d.C.) contribuyeron a la configuración de un *ethos* propiamente occidental. Escribió en el contexto de una fase de transición que, con el fin del mundo romano y de la sociedad politeísta, dará lugar al inicio de la Era Cristiana. Como sugiere Francisco José Fortuny (1986: 15-16) en la Introducción a *La Ciudad de Dios (antología filosófica)* (1986):

Agustín de Hipona aporta una novedad extraordinaria: una concepción histórica del hombre (...) El hombre de Agustín vive y se realiza en el ámbito de una historia: una sucesión progresiva de actos de entrega de Dios a los hombres y de respuestas de aceptación o rechazo de los hombres a la invitación de Dios (...) Por sucesivas secularizaciones, la ‘teología de la historia’ que él fundó prácticamente no sólo ha inspirado a Bossuet, sino también a las ‘filosofías de la historia’ posteriores.

La obra de San Agustín plantea que existen dos esferas: por un lado, (I) la “ciudad terrenal”, ese *valle de lágrimas* donde gobiernan los ricos, los poderosos, la corrupción, la violencia, la injusticia, el pecado y la miseria (concepción evidentemente marcada por el derrumbe imperial que le tocó presenciar, el contexto de guerras continuadas y la abominación politeísta). Por el otro, (II) la “ciudad de Dios”, ese *no-lugar* de armonía y paz, pensado para los despojados, en definitiva, el negativo perfecto de la sociedad terrenal. Desarrollando en cierto modo una *metafísica de la historia dualista*.

Efectivamente, podríamos decir que esta fue la primera utopía occidental que adquirió la importancia e influencia de la *República* (es ampliamente conocido que el doctor de la iglesia era un aventajado lector de Platón). En sus propias palabras, se prometió decir “con la ayuda de Dios, lo que crea conveniente decir sobre el origen, sobre el desarrollo y sobre los fines de las dos ciudades, que, como he dicho también, andan en este siglo entreveradas y mezcladas la una con la otra” (*La Ciudad de Dios*, X, 32,4).

Cuando Cristo proclama las palabras “Mi Reino no es de este mundo” (*Jn*, 18: 36) imprime en el cristiano una vocación de *trascendencia*, puesto que “sabe que la historia está ya salvada, y que, al final, el desenlace será positivo” (Messori y Ratzinger, 1985:

18); la vida cristiana no debe limitarse al mundo terrenal. El ideal cristiano se fundamenta en la promesa de “la vida eterna”. Todo forma parte de un plan providencial en donde “Hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados” (*Mt*, 10: 30).

Esto supone una auténtica ruptura con respecto al vitalismo politeísta fundamentado en el *hic et nunc* (aquí y ahora) de la absoluta contingencia. Las sociedades politeístas² estaban ancladas a la “ciudad terrenal”, sin utopía no existía la posibilidad de redención, ni el premio de la vida eterna. En este sentido,

[...] la utopía es para ellos [los cristianos] como un sueño que mitiga su *Weltschmerz*, dolor del mundo, dolor de vivir, siempre de la misma manera, con pocas variaciones en sus temas y en sus formas de expresión, en los distintos momentos de la historia (Servier, 1995: 20).

Las tablas de la ley fueron entregadas a Moisés, como norma de vida, para que se impartiera justicia en un mundo tremendamente injusto. Jesucristo dirá al respecto de la ley: “No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento” (*Mt* 5, 17). Esto se traduce en que el cristiano como sujeto no-político vivirá resignado, a la espera de su muerte y la entrada en el Reino de los cielos. El cristiano no actúa políticamente, pese a su vocación de trascendencia. Es un asceta no un revolucionario.

No obstante, estas esferas “terrenal” y “divina” se conectan mediante la “Encarnación” de Jesucristo “hijo de Dios vivo”, *Ecce homo*. La Iglesia recoge el testigo y mediante el Sumo Pontífice -que ejerce de puente- aparece la vía salvífica. Dios, que en la tradición cristiana es *uno y trino* a la vez, irradia a esta institución (la Iglesia), que se encuentra a caballo entre la “ciudad terrenal” y la “ciudad de Dios”, mediante el Espíritu Santo para que sea “sal, luz y fermento”. En otras palabras, “el cristianismo recupera para el

² Muy al contrario de lo que se suele creer, Chesterton en su artículo “El paganismo y Lowes Dickinson” perteneciente a la recopilación *Herejes* (2007) defiende que los pueblos paganos se regían por virtudes cívicas: “A los paganos se los representa, sobre todo, como ebrios y libertinos, cuando lo cierto es que, sobre todo, eran razonables y respetables”, el británico llega a comparar su obra civilizatoria con la del cristianismo: “El hecho primordial sobre el cristianismo y el paganismo es que uno vino después del otro (...) Sólo existe una cosa en el mundo moderno que se haya puesto a la altura del paganismo (...) y esa cosa es el cristianismo (...) Todo lo que perdura de los antiguos himnos y de las antiguas danzas de Europa, todo lo que nos ha llegado de las festividades dedicadas a Apolo o a Pan, se encuentra en los festivales del mundo cristiano (...) Todo lo demás, en el mundo moderno, es de origen cristiano, incluso todo lo que parece más anticristiano. La Revolución Francesa es de origen cristiano (...) El ataque al cristianismo es de origen cristiano. En este momento presente, hay sólo una cosa de la que pueda predicarse con cierta exactitud que es de origen pagano, y esa cosa es el cristianismo” (Chesterton, 2007: 128-131). El filósofo español Dalmacio Negro (1983: 91) también repara en el *origen cristiano* de aquello *que parece más anticristiano*: “se vigorizó en el seno de la historia la tendencia secularizadora, una posibilidad intrínseca de la misma religión cristiana que había hecho que la historia de Europa se distinguiese de la de otros pueblos y culturas”.

hombre esa omnipotencia a través de la iglesia en la Tierra” (Roiz, 2003: 75)³. Las *primicias* del cielo son tan sólo un reflejo en la sociedad terrenal intrahistórica de lo que aguarda ahí arriba.

Aunque las primeras expresiones aparecieran en el Siglo II, en un determinado momento bajo la amenaza del Juicio Final y algunas interpretaciones apócrifas del *Libro del apocalipsis* de Juan, pero con mayor potencia en los albores de la Edad Media, comienzan a proliferar una serie de grupos bajo la etiqueta de “mileneristas”⁴, una especie de sectas heréticas que ven en el fin del mundo una oportunidad. En términos escatológicos esperan la llegada del Mesías, “la segunda venida de Cristo” para que dé cumplimiento a la ley, instituyendo así el “Reino de los mil años”. A esa idea de trascendencia comienza a aparejarse tintes omnipotentes. ¿Es posible forzar la llegada de la “ciudad de Dios” o se trata del triunfo de la *hybris* en los corazones de los hombres?

Joaquín de Fiore: Historia, inmanentización y sentido

Pasados unos siglos, superadas ya la desintegración del Imperio romano y la Baja Edad Media, aparece la figura de Joaquín de Fiore (1135-1202). De alguna manera, de Fiore continua la labor emprendida por San Agustín siglos atrás, aunque escribe en un contexto radicalmente distinto, no ya de decadencia, sino de optimismo en el progreso inmediatamente previo al Renacimiento (s. XV-XVI). Tal y como explica Adeline Rucquoi (2004: 220): “su nombre está corrientemente asociado a una serie de movimientos y escritos ‘heréticos’ que empezaron a florecer medio siglo después de su muerte. Jean Delumeu (...) no duda en calificarlo como ‘un profeta pacífico que siembra gérmenes de violencia’”.

Básicamente lo que propone el teólogo y filósofo italiano es una visión teleológica, el “mito del Gran Tiempo”, una visión del tiempo cósmico como un todo que, mediante la aplicación del mesianismo al esquema trinitario (Padre, Hijo, Espíritu santo), puede forzar el advenimiento de la “ciudad de Dios”. Y es que la división trinitaria de la

³ Tal y como explica Adeline Rucquoi (2004: 223) en su artículo titulado “‘No hay mal que por bien no venga’: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media”: “Paralelamente a las especulaciones sobre la unidad de Dios y su Trinidad, los filósofos y teólogos del siglo XII se apasionan por la historia. La historia es consubstancial al cristianismo y, sin llamarse a sí mismos ‘historiadores’, muchos dedicaron una atención especial a la economía del tiempo”.

⁴ El milenarismo o *quiliarismo* (término empleado por Baruch Spinoza) es la doctrina según la cual Cristo volverá para reinar sobre la Tierra durante mil años. Tuvo influencia en la Iglesia del siglo II de la Era Cristiana, en la Edad Media y durante el siglo XX.

historia la encontramos en ya San Agustín, a saber: una época previa a la ley mosaica (*ante legem*); una época sometida a la ley (*sub lege*); y, por último, una época presidida por la gracia a partir de la Encarnación de Cristo (*sub gratia*)⁵. Por ende, “la novedad introducida por Joaquín de Fiore consiste pues en hacer coincidir los *status* del mundo con las personas divinas, poniendo así de manifiesto la intervención de Dios en la historia humana” (Rucquoi, 2004: 227):

1. *Edad del Padre* (desde el *génesis*, la creación, hasta el nacimiento de Cristo).
2. *Edad del Hijo* (desde la primera a la segunda venida de Cristo).
3. *Edad del Espíritu* (desde la creación de la Iglesia cristiana hasta el fin del mundo).

En resumen,

La división clásica de la historia de la salvación divide así los tres reinos: el del Padre, que abarcaba los días de la Creación; el del Hijo, que se inicia en la promesa de un Redentor hecha a Adán después de cometido el pecado original, y llega hasta la resurrección de Jesucristo. Y, por fin, el del Espíritu, que abarca el tiempo de la Iglesia cristiana y dura hasta el fin del mundo (De Lubac [1989] en De la Pienda, 2003: 132).

¿Qué repercusiones políticas tendrá la concepción lineal-progresiva de la historia de corte joaquinita? Principalmente, constituyó una versión inmanentista de la ciudad divina agustiniana. Eclosiona al interno de la trascendencia la pretensión de omnipotencia (que se prefiguraba en su antecesor San Agustín). La vida del hombre consiste, a partir de ese momento, en la búsqueda del *duce babylon*, el caudillo que guiará al pueblo hacia el paraíso.

Se pasa entonces de un sujeto cristiano apolítico a uno cuya tarea es la búsqueda activa de un líder que, mediante la intervención política en la historia -que se presume lineal-anticipe y acelere la llegada a la Tierra Prometida. Y ya sabemos cuál fue el mandato de Yahveh... Después de haber logrado zafarse de la esclavitud de Egipto, al Pueblo de Israel, exhausto, al llegar a la linde de Canaán, Dios le ordena acabar con los cananeos. Esto es, los israelitas no tenían que dejar “ninguna persona (...) con vida” (*Dt*, 20:16). También el *Libro de Josué* relata cómo el Pueblo de Israel obedeció: “Y destruyeron a

⁵ Luis Díez del Corral da cuenta de la radical novedad que supuso la *Encarnación* (cristianismo) a efectos teológico-políticos: “La realización de la promesa mesiánica introduce un factor nuevo que acrece el carácter de historicidad. El más allá no sólo determina la historia desde su principio y desde su fin, sino que irrumpe en el centro de ella de la manera más concreta y decisiva en la figura del Hijo del Hombre, que nació, padeció y murió en un determinado tiempo, en un determinado lugar” (Díez del Corral en Negro Pavón, 1983: 89).

filo de espada todo lo que en la ciudad había; hombres y mujeres, jóvenes y viejos, hasta los bueyes, las ovejas y los asnos” (*Jos* 6: 21). En el mismo libro, más adelante, prosigue: “Todo lo que tenía vida lo mató, como Jehová Dios de Israel se lo había mandado” (*Jos* 10: 40; 11: 14). Pero ¿adónde queremos llegar?

El mesianismo inmanentizado lleva consigo el germen totalitario. Si Dios que es amor y misericordia deja de ser el centro ético de una reflexión teológica-trascendente, algo debe sustituir y desplazar ese “centro ético”, ese ideal regulativo si se quiere, de un modo político-inmanente. En 1955 Gretel Karplus y Theodor W. Adorno publican los *Schriften* de Walter Benjamin. En uno de los pasajes, bajo el conocido título de “Fragmento teológico-político”, el berlinés -con tono amargo- escribía a propósito de ello:

Solo el propio Mesías consume todo acontecer histórico, y esto en el sentido precisamente de crear, de redimir, de consumir su relación con lo mesiánico. Por eso nada histórico puede pretender referirse a lo mesiánico por sí mismo. El Reino de Dios no es el *telós* de la *dýnamis* histórica; no puede ser puesto como meta. Visto históricamente no es meta, sino final. Por eso la idea de lo profano no debe edificarse sobre la idea del Reino de Dios; por eso la teocracia no tiene ningún sentido político, sino únicamente religioso (Benjamin, 2018: 319)⁶.

En consecuencia, la herejía joaquinita (no considerada como tal por la Iglesia católica) marcará profundamente el pensamiento político occidental que de entonces en adelante no podrá renunciar a: (i) la visión lineal de la historia que imprime en el hombre occidental un anhelo de superar *la edad del hijo* (Ej: liberalismo, marxismo); (ii) un profeta que augure la llegada del caudillo mesiánico (Ej: Marx)⁷; (iii) para que se dé la verificación salvífica debe haber un caudillo encargado de desplegar en la Historia el *telós*, es decir, “asaltar los cielos” o “el palacio de invierno” (Ej: Lenin); (iv) y, finalmente, la culminación del proceso teleológico, es decir, una *comunidad de iguales* que ya no requiera de organización política alguna (Ej: Comunismo como superación de la sociedad de clases). En resumidas cuentas, “la transfiguración del mundo no se

⁶ Javier Roiz (2003: 149) acerca de Leo Strauss dirá: “no puede aceptar de ninguna manera que la dimensión divina se funda, ni siquiera de la manera más sutil, con la *dimensión histórica* del hombre. La dimensión divina sólo existe para el hombre a través de la revelación y esa dimensión *para bien del hombre* es inalcanzable e incontrolable”. Walter Benjamin y Leo Strauss -aun estando en las antípodas- piensan *desde Jerusalén*.

⁷ El profeta por antonomasia que vaticinó la llegada de Cristo fue Isaías quien diría que el verdadero mesías sería un *Vir dolorum* (varón de dolores): “Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias, como uno ante quien se oculta el rostro, despreciable y no le tuvimos en cuenta” (*Is*, 53: 3).

admite que pueda hacerse mediante redención o revelación. Se ha de hacer a través de la revolución. La revelación cristiana es un *acceso a la omnipotencia*” (Roiz, 2003: 75).

Los cimientos de la política occidental se encuentran, entonces, en los textos de San Agustín y Joaquín de Fiore, hay un rasgo de ineluctabilidad de la Historia en ellos -de raíz cristiana- que nos hace proclives a la utopía⁸. El filósofo cristiano Augusto del Noce en su exquisita obra *Agonía de la sociedad opulenta* (1979) señalará esta diferencia:

Voegelin ha señalado con una eficacia ejemplar el carácter neognóstico de la idea de modernidad, que sería el producto de la secularización de aquella visión joaquinista de la historia que sustituyó paulatinamente la opuesta visión agustiniana (...) la sustancia de la inmanentización del eschaton cristiano (Del Noce, 1979: 35).

Nosotros consideramos que más que una oposición entre la filosofía de la historia agustiniana y la joaquinista hay, más bien una continuación y profundización, si se prefiere, una exageración inmanentista.

⁸ No obstante, si seguimos el excelente trabajo de Jean Servier (1979) *L'utopie*, convendremos en que: “La utopía no es, como lo ha dicho Karl Mannheim, un esquema que podría cambiar el orden social existente, inspirando a una colectividad o a una parte de ella un deseo de cambio; incluso si, como precisa Mannheim, estas orientaciones que guían una acción tienden a socavar parcial o totalmente el orden de cosas reinante en ese momento... ‘Una orientación de ese tipo, en desacuerdo con la realidad, sólo se vuelve utópica cuando además tiende a romper los vínculos con el orden existente’ (Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, FCE, 1ª. Ed., 1941). Esta definición nos conduciría a rechazar la mayor parte de las utopías que, aunque fueron críticas de una sociedad en un momento particular de su historia, nunca han quebrantado, siquiera parcialmente, ‘el estado de cosas reinante en ese momento’, aun cuando presentaran, en un juego de óptica, la imagen invertida de la sociedad” (1995: 8).

III. MESIANISMO SIN MESÍAS Y DESACRALIZACIÓN DEL MUNDO

Pese a que nos cueste trazar una línea recta y unívoca entre el milenarismo y la Revolución Francesa (como sí hace Bloch), creemos que es interesante hacer una genealogía sinuosa, intermitente, reparando en aquellos meandros de mayor trascendencia para la Historia del gnosticismo revolucionario.

En primer lugar, me gustaría hacer un breve apunte. Llama poderosamente la atención una afirmación de Ernst Bloch que podría pasar desapercibida de no entenderse en su contexto. ¿A qué me refiero? Hacia la mitad de su obra *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución* (1968), Bloch (1968: 116), refiriéndose a Münzer, dice lo siguiente: “A menudo, y con objeto de disuadir a posibles simpatizantes, se ha comparado su expresión con la de un gran bandido. Pero ocurre que son muchos los héroes populares de orientación revolucionaria a quienes recuerdan con rasgos de bandido”. Desconocemos si Bloch podía manejar el origen tanto histórico como etimológico de la palabra “bandido”. Nosotros contamos con la ventaja de haber sido contemporáneos de Joseph Ratzinger, el cual dio una explicación arqueológica muy sugerente (a la par que convincente) al respecto de dicha palabra. Ratzinger (2007: 65-66) (ya como Benedicto XVI) en su ensayo *Jesús de Nazaret* (2007) explica:

Pilato plantea la elección entre Jesús y Barrabás. Uno de los dos será liberado. Pero, ¿quién era Barrabás? Normalmente pensamos sólo en las palabras del Evangelio de Juan: ‘Barrabás era un bandido’ (18, 40). Pero la palabra griega que corresponde a ‘bandido’ podía tener un significado específico en la situación política de entonces en Palestina. Quería decir algo así como ‘combatiente de la resistencia’. Barrabás había participado en un levantamiento (cf. *Mt*, 15, 7) y -en ese contexto- había sido acusado además de asesinato (cf. *Lc* 23, 19, 25). Cuando Mateo dice que Barrabás era un ‘preso famoso’, demuestra que fue uno de los más destacados combatientes de la resistencia, probablemente el verdadero líder de ese levantamiento (cf. 27, 16).

En otras palabras, Barrabás era una figura mesiánica. La elección entre Jesús y Barrabás no es casual: dos figuras mesiánicas, dos formas de mesianismo frente a frente. Ello resulta más evidente si consideramos que ‘Bar-Abbas’ significa ‘hijo del padre’: una denominación típicamente mesiánica, el nombre religioso de un destacado líder del movimiento mesiánico. La última gran guerra mesiánica de los judíos en el año 132 fue acaudillada por Bar-Kokebá [Kojba], ‘hijo de la estrella’. Es la misma composición nominal; representaría la misma intención.

Orígenes nos presenta otro detalle interesante: en muchos manuscritos de los Evangelios hasta el siglo III el hombre en cuestión se llamaba ‘Jesús Barrabás’, Jesús hijo del padre. Se manifiesta como una especie de doble de Jesús, que reivindica la misma misión, pero de una manera muy diferente. Así, la elección se establece entre un Mesías que acaudilla una lucha, que promete libertad y su propio reino, y este

misteriosos Jesús que anuncia la negación de sí mismo como camino hacia la vida. ¿Cabe sorprenderse de que las masas prefirieran a Barrabás?

Esta erudita reflexión nos permite ver con mayor facilidad los escasos, pero existentes vasos comunicantes entre el mesianismo cristiano y el judío.

De toda la constelación de sectas y grupúsculos que aparecieron en el Medioevo, destacan: los *cátaros* franceses de origen maniqueo (siglos XI y XII); los Hermanos del Libre Espíritu o *begardos* (siglo XIII), claramente influidos por el corpus joaquinita; los *husitas* (siglo XV) que protagonizaron una serie de guerras como protesta contra la ejecución de su líder Jan Hus, ajusticiado por orden del emperador Segismundo; los *taboritas* alemanes (siglo XV), una escisión radical de los anteriores y máxima expresión del milenarismo revolucionario protagonista de la Guerra de los Campesinos; y, por último, *movimiento anabaptista* (melchoritas holandeses, etc). En puridad, la que más tiempo duró fue la Hermandad Hutteriana que sobrevivió casi 100 años. Hasta 1620 (cuando un ejército austro-español acabó con el último reducto cerca de la actual Praga).

Todos estos movimientos comparten un inflexible comunitarismo (tierras comunales), una defensa activa del apostolado guerrillero y aparecen en un momento histórico concreto, el gótico tardío.

Estas comunidades vagaron por Centroeuropa: el tirol, Hungría, Ucrania, hasta que, tras ser expulsados, fueron obligados a cruzar el Atlántico hasta las costas de Missouri donde prosperaron como pequeñas comunidades “casi piezas de museo, auténticas icarias del socialismo cristiano” (Bloch, 1968: 105).

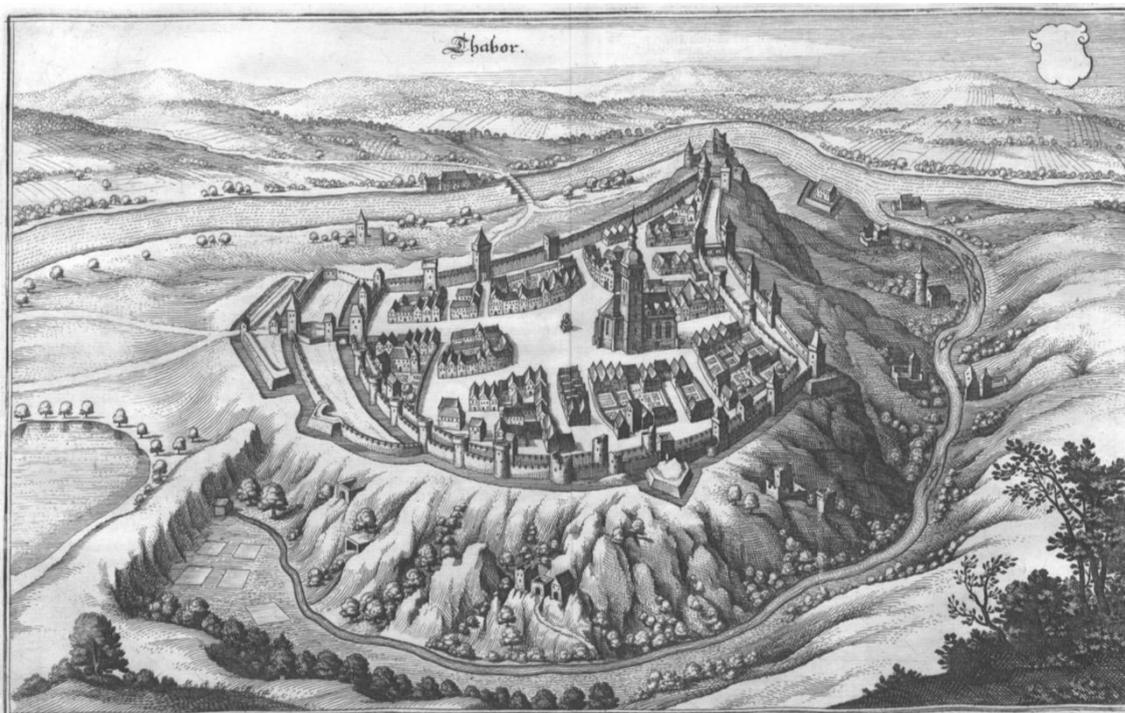
Los taboritas

Los *taboritas* fueron una comunidad cristiana originarios del sur de la región de Bohemia (Alemania). Se trata del ala radical⁹ de la reforma usita, cuya escisión tendría una visión rigorista de la vita activa cristiana. Persiguieron a todo aquel que consideraban “hereje” al más puro estilo del *takfirismo* islámico.

⁹ Algunos pensadores como el teólogo Henry De Lubac y el académico Norman Cohn se vieron fuertemente atraídos por el estudio de este y otros movimientos similares, dada su dimensión mesiánico-fanática.

En 1420, en el contexto de las guerras usitas, una turba de cerca de 4.000 hombres tomó la ciudad de Sezimovo Ústí así como el colindante castillo de Hradiště, en torno al cual fundaron una ciudad “santa” y fortificada que bautizaron con el nombre de Tabor¹⁰.

FIGURA 1: GRABADO CIUDAD DE TABOR (Matthäus Merian, 1650).



¿Qué objetivo perseguían? Restaurar el cristianismo primitivo e instaurar una sociedad proto-comunista de raíz milenarista. Su radicalidad hizo que la muchedumbre se sumara a la causa. No obstante, en su particular pulso a las autoridades de Bohemia (por lo acontecido casi veinte años antes con Jan Hus), llegó la fatídica Batalla de Lipany (30 de mayo de 1434) que diezmó todas sus fuerzas. Aproximadamente, perdieron a 13.000 de sus 18.000 soldados en aquella batalla. En 1437, se vieron obligados a claudicar y firmaron un armisticio con el emperador Segismundo (el cual, años atrás, había firmado una suerte de edicto que amenazaba con aniquilar a todos los simpatizantes de usitas, taboritas y orebitas).

Finalmente, con el paso del tiempo, la influencia del movimiento taborita fue declinando, en parte, porque el agravio que había desatado las revueltas, esto es, la ejecución del hereje Jan Hus en la hoguera, perdía fulgor. Y en parte, también, porque en su pugna con el emperador Segismundo (durante las guerras de 1420 en adelante) habían perdido al grueso de su ejército.

¹⁰ Los *taboristas* escogen este nombre en honor a su referente Joaquín de Fiore quien entre 1156 y 1157, mientras viajaba por Palestina, tuvo una experiencia mística en el Monte Tabor.

En todo caso, la teología taborita acabó perdiendo su matriz revolucionaria e influyó en la creación de la Hermandad de Moravia, probablemente la iglesia evangélica preluterana más antigua de Europa, sin contar la Iglesia evangélica valdense.

Thomas Münzer y los anabaptistas

Los anabaptistas son un conjunto de sectas de diversa índole que aparecen en los siglos XV-XVI, sobre todo en Centroeuropa. Etimológicamente la palabra significa “bautizar de nuevo” y hace referencia al hecho de que se oponían al bautismo infantil, puesto que consideraban que no tenía sentido la redención de los pecados en criaturas aún sin mácula. Para ellos, sólo los adultos, que en pleno uso de su libre albedrío habrían trasgredido la ley y, por tanto, estaban heridos por el pecado original, reunían las condiciones para ser bautizados.

Este movimiento tuvo diferentes declinaciones:

1. *Revolucionaria*: su máxima figura es el teólogo y predicador revolucionario Thomas Münzer. Y su hito histórico es la Guerra de los Campesinos (1524-1525).
2. *Extremista*: cuyo hito histórico es la Rebelión de Münster (1534-1535)¹¹, tan sólo una década después de la citada guerra. Rebelión, por cierto, instigada por otro predicador, Melchor Hoffman.
3. *Uniraria*: que fue muy influyente en Polonia, Hungría y Transilvania.
4. *Pacifista*: que surgió en la ciudad de Zúrich (Suiza) en torno a 1525 y se extendió rápidamente a Austria, Alemania, Holanda y Polonia. Los anabaptistas más pacíficos sufrieron el hostigamiento y la persecución por parte de otros credos como el catolicismo, el protestantismo y el anglicanismo.

¿Cuáles son las características principales del anabaptismo en términos generales?

Principalmente tres, a saber:

1. Un concepto del *cristianismo como discipulado*.
2. De la *Iglesia como fraternidad*.
3. Y una *ética comunitaria* basada en el Sermón del monte.

¹¹ Ernst Bloch (Bloch, 1968: 100) describe aquel acontecimiento con tono épico: “en Münster, en el epílogo adventista de la Guerra de los Campesinos, resonaron juntos todos los golpes que Münzer había dado a la campana durante su peregrinación, bien predicando, bien en forma impresa. Fue allí donde por fin surgió de manera totalmente inconfundible la revolución milenarista”.

FIGURA 2: RETRATO DE THOMAS MÜNZER



Por la falta de espacio, hemos decidido hacer unas breves notas de la relación entre Müntzer y las corrientes “revolucionaria” y “extremista” del anabaptismo¹². Desde luego, si hay un mito fundacional del marxismo, este es el “anabaptismo radical” capitaneado por Müntzer y sus acólitos. De él se hicieron eco insignes socialistas como Friedrich Engels, Ferdinand Lasalle, Karl Kautsky, entre otros. En efecto, “el marxismo lo convertirá posteriormente en un gigantesco símbolo y en un héroe prodigioso de la lucha de clases” (De la Pienda, 2003: 141). Y lo cierto es que, como *mito social*, aún a día de hoy tiene

la potencia de una “propaganda apocalíptica de la acción”. En opinión de Bloch (1968: 76), el “anabaptismo revolucionario” era el cumplimiento de la Tierra Prometida, la *alianza* veterotestamentaria actualizada entre Dios, el Caudillo y el Pueblo elegido (el del campesinado y, más adelante, a partir de la Revolución de Octubre, el del proletariado social): “al otro lado del desierto aguarda la tierra de Canaán con fulgor ignoto, y el Dios de la causa müntzeriana es una y otra vez nube por el día y columna de fuego en la más tenebrosa de las noches”.

Huelga decir que Müntzer fue hijo de su tiempo y a pesar del vigor y estilo propios, “en el aspecto intelectual no son nuevos ni únicos, sino que en gran medida están colmados, si no precisamente de influjos claros por parte del pueblo alemán, al menos del reflejo de *la luz espiritual general del momento*” (Bloch, 1968: 124). Sus incendiarios sermones están trufados de las ideas del Tercer Imperio joaquinita, del *Messias septentrionalis* de Tauler, así como de la doctrina de Eckart sobre el misticismo del Reino de Dios. Nunca se apartó de su compromiso político-religioso, a diferencia de su némesis, Martín Lutero¹³. Sin embargo, a diferencia de lo sugerido por un discurso

¹² Cuando nos referimos a lo largo del texto a una o a ambas corrientes a la vez, empleamos las etiquetas de “anabaptismo radical” o “anabaptismo revolucionario” indiferentemente.

¹³ Thomas Müntzer mostraba un invariable interés por la justicia social. Claro ejemplo de ello es su *Confutazione ben fondata* de 1524 en donde llega a afirmar lo siguiente: “Mira, los señores y los potentados están en el origen de cada

cerrado, monolítico y hecho *ad hoc*, por gran parte del marxismo, este movimiento no era patrimonio exclusivo del campesinado y los pobres:

Antes bien, el relámpago anabaptista no tardó en correrse asimismo hacia las altas torres, incitando simultáneamente a proletarios y pequeño-burgueses a la revolución y al heterogéneo júbilo del imperio milenarista, anticipación terrenal de la bienaventuranza que precedería a la última tribulación y a la *abolición del mundo* [énfasis añadido].

De nuevo vemos, por boca de Bloch, esta aflicción para con el mundo tan gnóstica en la expresión “abolición del mundo”. Aunque lo que merece ser señalado es que en todos los movimientos revolucionarios de la época se cumple un patrón interclasista y mesiánico-apocalíptico.

El “anabaptismo radical” dio como frutos sí la Guerra de los Campesinos alemanes (1524-1525) y la Rebelión de Münster (1534-1535) diez años más tarde, dejando un sello indeleble en la historia del socialismo cristiano. No obstante, también dejó el sello de la derrota y la represión violenta en la Jornada de Frakenhausen (que dio fin a la Guerra de los Campesinos el 15 de mayo de 1525). Por decirlo con Enzo Traverso (2019: 85), la *esperanza escatológica* llevaba consigo la cara tenebrosa e inmarcescible de la derrota y la persecución: “La melancolía fue siempre una dimensión oculta de la izquierda, aun cuando solo salió a la superficie a fines del siglo XX, con el fracaso del comunismo”. Es como si la renuncia gnóstico-revolucionaria tuviera que ir acompañada de una dimensión martirial (quizá por su origen cristiano). Decapitados, torturados, encarcelados, descoyuntados, exiliados y perseguidos o, simplemente, olvidados, el destino de los líderes del mesianismo milenarista (tanto premarxistas como marxistas) corrieron un funesto final. Thomas Münzer, “el rebelde en Cristo” fue decapitado; Salvador Allende fue fusilado en el Palacio de la Moneda y el Che Guevara masacrado por guerrillero, en Bolivia: todos ellos dieron aliento a “la prolongada tradición del

usura [énfasis agregado], de cada apropiación indebida y cada robo; ellos toman de todos lados: de los peces del agua, de las aves del aire, de los árboles de la tierra (*Is* 5, 8). Y luego hacen divulgar entre los pobres el mandamiento de Dios: ‘No robar’. Pero esto no vale para ellos. Reducen a miseria a todos los hombres, despellejan y despluman a campesinos y artesanos, y a cada ser vivo (*Miq* 3, 2-4). Y para ellos, la más pequeña falta justifica el ahorcamiento”. Por otro lado, Martín Lutero, padre de la Reforma, se congraciaba con los príncipes a pesar de haber apoyado primeramente las insurrecciones campesinas, quién sabe si por miedo a la muerte o por un sentido de la responsabilidad para con su proyecto reformista. Sea como fuere, destila un notable cinismo en su libelo “Wider die räuberischen und mörderischen Bauern” (*Contra los campesinos que roban y matan*): “Ensarte, hienda y degüelle aquel que pueda. Si en ello pierdes la vida, feliz tú, pues nunca te podrá llegar muerte más santa. Vivimos tiempos tan asombrosos, que en ellos puede un príncipe ganarse el cielo haciendo correr la sangre mejor que otros con sus plegarias”. Y aún habrá quien sostenga sin pudor alguno que es Lutero y no el gnosticismo milenarista quien inspiró a los revolucionarios marxistas...

martirio socialista (...) [y fueron trasladados] de inmediato al panteón del socialismo (...) dando su sacrificio a una dimensión casi mítica.

Tal y como afirma Seidemann (citado por Bloch, 1968: 99-100) a propósito del predicador alemán:

Las ideas que él, en su irreflexión, ayudara a difundir, no murieron, puesto que estaban enraizadas en la miseria y la arrogancia de la época; recrudescidas y aún más desafortunadamente saturadas de ensueños exaltados, volvieron a irrumpir más tarde en Münster en la vida burguesa con toda atrocidad.

Münster pretendía ser la Nueva Jerusalén. Como también pretendieron serlo Tabor, Icaria, Petrogrado y un largo etcétera más.

Sabatai Sevi y el movimiento sabateísta

Judíos askenazíes de diversos focos de la Diáspora (Yemen, Persia, Turquía y África del Norte) comenzaron a congregarse (durante el siglo XVI) en torno a la misteriosa figura de un rabino que decía ser el Mesías. En el contexto de una renovación de naturaleza religiosa cuya característica principal fue “la elevación de la cábala [luriánica] a una posición predominante en la vida judía (...) se introducía un nuevo elemento de tensión en la antigua cábala, que era de naturaleza mucho más contemplativa” (Scholem, 2011: 12). De nuevo, notamos la presencia del gnosticismo, esta vez de carácter cabalístico. Según los seguidores de esta corriente, la potencia divina se encontraría dispersa, diseminada por todas partes. Es decir, el mundo, la *physis* esta fragmentada y para restituir la armonía cósmica, deben encadenarse una serie de acontecimientos que, a modo de cemento, unan de nuevo cada una de las partes en un Todo. Tal y como explica Gershom Scholem (2011: 13):

[...] los numerosos judíos que aceptaban la teología cabalística del judaísmo centraron su actividad en apresurar la llegada del mundo de la restauración (*tikun*) ‘mediante una vida ascética que, aun cuando estaba totalmente de acuerdo con las exigencias de la ley, se hallaba impregnada de un mesianismo virtual’. Este mesianismo, sin embargo, no era solo una esperanza abstracta para un futuro lejano: lo que hizo del lurianismo un factor dinámico en la historia judía fue su proclama de que ya se había llevado a cabo casi todo el proceso de restauración y que la redención final era inminente.

Este *todavía-no* es una expresión de nuevo escatológica.

FIGURA 3: RETRATO DE SABBATAI TZEVI



Sabatai Sevi fue un judío nacido en Esmirna (Ismir) en 1626. Aunque esta fecha es dudosa, ya que probablemente fuera manipulada para que coincidiera con la profecía que afirmaba que el Mesías debía nacer en el aniversario de la destrucción del Templo. Hijo de

comerciantes acaudalados, recibió una educación convencional. Con precocidad mostró una inteligencia y conocimiento talmúdicos inauditos. A la temprana edad de 18 años se había ordenado ya *jajam* (sabio, autoridad espiritual) y eso que había dejado la escuela talmúdica (*yeshivá*) a los 15 para formarse de modo autodidacta y sin la ayuda de maestros. Comenzó a llevar una vida de *ascesis* personal, de abstinencia, soledad y estudio. Durante la adolescencia se sumergió en el estudio de la *cábala*, atrayendo por su maestría a otros jóvenes estudiosos.

Se sospecha que padecía de *ciclotimia* o *psicosis maniacodepresiva*. Sus estados anímicos eran muy cambiantes y en sus picos de iluminación solía transgredir las prohibiciones de la ley rabínica. Como apuntábamos al principio, el *gnosticismo* puede llevar a dos soluciones: (i) una *desconexión* con el mundo; (ii) un intento de *transformación violenta* del mundo. Parece que en Sabatai Sevi estos dos polos de atracción influían a menudo sobre él:

En los períodos de melancolía, que eran de extensión desigual, se retiraba del contacto humano reclusándose en la soledad para luchar con los poderes demoníacos por los que se sentía atacado y abrumado (...) [Pero] hay acuerdo general en que ejercía un fuerte magnetismo personal (Scholem, 2011: 15).

En medio de turbulentas revelaciones y habituales combates espirituales, al modo gnóstico, comenzó a asegurar que conocía un “misterio de la divinidad” oculto hasta la fecha.

Tras haber trasgredido en numerosas ocasiones la ley rabínica, como, por ejemplo, declarándose públicamente el verdadero Mesías o pronunciando el nombre inefable de Dios, los sabios de la comunidad de Esmirna decidieron tomar cartas en el asunto y desterrarle. Fue expulsado también de Salónica por los rabinos y en 1658 pasó 9 meses en Constantinopla de donde fue repatriado. Estuvo en su Ismir natal hasta 1662, y en ese mismo año decidió instalarse en Jerusalén viajando por Rodas, El Cairo, etc. Durante este periodo se cosechó un nombre y se convirtió en una figura respetada. En otoño de 1663 fue enviado a Egipto como emisario de Jerusalén (donde pasó un largo periodo apacible).

Como si del horóscopo o del Tarot se tratara, comenzó a correr el rumor de que deambulaba por Gaza “un hombre de Dios que descubría a cada uno la raíz secreta de su alma y podía dar a cada persona la fórmula concreta para la restauración (*tikun*) que su alma necesitaba” (Scholem, 2011: 17). Este hombre era Natán de Gaza. Un atormentado Sabatai Sevi viajó hasta allí para ser ungido por ese *tikun* y apaciguar de una vez por todas su alma. Según el relato conservado de los inicios del sabateísmo:

[...] hacia mediados de abril de 1665 llegó a Gaza para visitar al médico del alma, pero para entonces este último ya había tenido en febrero [de ese año] una visión extática de Sabatai Sevi como Mesías (...) En lugar de curar a Sabatai Sevi de su enfermedad, Natán intentó convencerlo de que él era realmente el verdadero Mesías. (Scholem, 2011: 18).

Tras algunas reticencias, el 31 de mayo de 1665, un mes después de conocer al profeta Natán de Gaza, se autoproclamó Mesías y “arrastró con él a toda la comunidad (...) Siguieron algunas semanas de alocada excitación. Montando a caballo en actitud mayestática. Sabatai Sevi reunió a un grupo de seguidores suyos, nombrándolos apóstoles o representantes de las Doce Tribus de Israel” (Scholem, 2011: 19). Comenzaría a fraguarse un mito a partir de nuevas revelaciones del profeta Natán. Sabatai Sevi se coronaría como rey de Turquía sin derramar sangre y convertiría al Sultán en su siervo. Reuniría a las tribus perdidas y se desposaría con Rebeca, la hija de trece años de un Moisés resucitado. El Sultán se sublevaría contra el Mesías instituyendo un periodo de los “dolores de parto de la redención”, tiempo de grandes tribulaciones en que sólo se salvarían los habitantes de Gaza. Entre el momento presente y el comienzo del tiempo final, Sabatai Sevi haría un esfuerzo por redimir al mundo

judío haciendo penitencia en su nombre. Natán envió circulares -que incluían oraciones místicas- a Europa y otros lugares detallando la llegada del Mesías. En octubre de 1665 su nombre se conocía ya en Italia, Holanda, Alemania y Polonia (no por casualidad zonas donde el milenarismo de corte joaquinita había gozado de una influencia notable).

De Alepo llegaban buenas nuevas: “Se contaban relatos de apariciones del profeta Elías y se decía que habían establecido un fondo común de reservas para mantener a los pobres y a los que se vieran afectados por el cese de las actividades comerciales” (Scholem, 2011: 22). La figura de Sabatai Sevi parecía reinstaurar el legado del comunitarismo münzeriano, aunque desde las coordenadas de un peculiar mesianismo judío. El rabinato de Constantinopla intentó en vano detener las ensoñaciones del auto declarado Mesías. Para entonces, Sabatai Sevi contaba con el apoyo de varios miles de judíos, así como del apoyo entre comerciantes de toda Europa. Cada vez más el campesinado y los sectores más depauperados mostraban su firme apoyo, pero también se unieron a él la protoburguesía, así como mercaderes, rabinos y discípulos de toda índole. Esta composición -si se me permite el anacronismo- interclasista del movimiento sabateísta reproducía la experiencia del anabaptismo revolucionario. En una muestra de furibundo anticlericalismo comenzó a proclamar encendidos discursos contra la casta rabínica descreída, comparándola con las alimañas. Como explica Scholem (2011: 25) hacia finales de 1665: “se pidió a todos los creyentes que vinieran y besaran la mano del rey mesiánico, la mayor parte de la comunidad lo hizo, incluyendo a algunos ‘descreídos’ que se sentían atemorizados ante el creciente terrorismo de los creyentes”. Vemos aquí como el esquema taborita de fustigación de los infieles se cumple al pie de la letra... Círculos milenaristas de toda Europa mostraron simpatía por el sabateísmo cabalístico, puesto que confirmaba sus estimaciones sobre la Segunda venida de Cristo (en el año 1666). Los seguidores de Sabatai Sevi practicaban un rigorismo sin parangón: ayunos extremos, mortificaciones, flagelamientos y generosas limosnas eran prácticas extendidas entre sus discípulos.

Sabatai Sevi se dirigiría hacia Constantinopla aupado por la muchedumbre. Las autoridades turcas habían sido informadas de ello y le interceptaron el 6 de febrero de 1666 en el mar de Mármara.

Probablemente motivado por la prudencia política (no quería convertir en mártir al supuesto Mesías), el gran Visir, Ahmed Kuprili optó por la indulgencia, puesto que, a fin de cuentas, lo más que había provocado alguna revuelta localizada al proclamar “la

toma mística de la corona”. Le encarcelaron (primero en la Turquía oriental y fue trasladado a Gallipoli y, más tarde a Adrianópolis) y se negó a que le liberaran mediante el pago de una generosa “fianza”. Al final, un tribunal, en presencia del Sultán Mehmed IV, le dio la oportunidad de convertirse al islam para preservar la vida. Apostató y adoptó el nombre de Aziz Mehmed Effendi. Según apunta Scholem (2011: 38), era un momento crítico para el movimiento sabateísta:

En ese momento se veían ante un cruel dilema: admitir que su fe había sido vana, y que su redentor era un impostor, o aferrarse a su fe y a su experiencia interior frente a una realidad exterior hostil y buscar una explicación o justificación de lo que había ocurrido. El que muchos aceptaran la segunda alternativa y se negaran a claudicar prueba la profundidad del movimiento. A causa de esto, el movimiento no se cortó de manera brusca por la apostasía, un hecho que en cualquier otra circunstancia hubiera terminado con él automáticamente.

Natán de Gaza, trató de enmendar la situación reinterprelando lo acontecido como parte de un plan mayor. Creo la siguiente coartada:

El punto central de su argumentación era que la apostasía era en realidad el cumplimiento de una misión para hacer tornar a lo alto las chispas sagradas que estaban dispersas entre los gentiles y se concentraban ahora en el islam (...) el Mesías [en realidad] estaba actuando como un espía enviado al campamento enemigo (Scholem, 2011: 39).

Sea como fuere, no nos interesa tanto saber los pormenores de la evolución del movimiento sabateísta tras la apostasía y muerte del Mesías de Ismir, sino las conexiones entre este fenómeno revolucionario y sus antecedentes milenaristas. Generalmente, parece haber en la historia de las ideas políticas un vacío entre las filosofías de la historia de San Agustín, San Buenaventura y Joaquín de Fiore, por un lado, y el socialismo utópico premarxista de inicios del siglo XIX. Como si hubiera habido un borrado consciente de la memoria revolucionaria de raigambre cristiana. Como apunta con acierto Eric Voegelin (2006: 139) en su clásica obra *La nueva ciencia de la política* (1952):

[...] la idea de una comunidad de los perfectos de espíritu que pueden vivir juntos sin una autoridad institucional se formuló por principio. La idea admitía infinitas variaciones. Puede rastreársela en diferentes grados de pureza en las sectas medievales y renacentistas, así como en las iglesias puritanas de los santos; en su forma secularizada

se convirtió en un componente formidable del credo democrático contemporáneo, y es el núcleo dinámico del misticismo marxista del reino de la libertad y la disolución del Estado”.

Es prácticamente imposible comprender la aparición de Robert Owen en Inglaterra; Henri de Saint-Simon, Flora Tristán, Charles Fourier y Étienne Cabet en Francia; así como los insurreccionalistas Graco Babeuf, Filippo Buonarroti y Auguste Blanqui, sin atender a los precedentes de las sectas milenaristas desde albigenses y cátaros, pasando por husitas, etc, y, sobre todo, taboritas, anabaptistas münzerianos y judíos mesiánicos sabateístas. Hacer esta genealogía, aunque breve y poco exhaustiva puede ayudarnos a reinterpretar el marxismo como algo más que el “socialismo científico” que nace con la vocación de destronar al “socialismo utópico”, sino como una herejía cristiana que devino religión política gnóstica y que hunde sus raíces en el comunitarismo de corte milenarista (en sus diversas expresiones y manifestaciones). Y se preguntarán: ¿Por qué encuadrar bajo un mismo ribete movimientos de naturaleza cristiana con movimientos de origen judío? Porque como bien apunta Elettra Stimilli (2020: 42):

Taubes reconduce la historia escatológica de occidente a sus raíces judías en un movimiento en que la apocalíptica es desde el comienzo hasta el final lo que marca el ritmo sobre el cual cristianismo y judaísmo [sin ser lo mismo] tocan a distinta escala la misma partitura musical; como bajo continuo sigue estando el mesianismo.

En esta línea, merece la pena extractar a continuación un fragmento de la obra *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución* (1968) de Ernst Bloch (1968: 115) en el que lúcidamente señala el elemento mesiánico-religioso del marxismo:

[...] si bien Marx entendió con razón que el impulso hacia la nueva vida había de localizar categóricamente en el *homo aeconomicus*, en el dominio de los puntos de interés económico, con el fin de que el orden paradisiaco transmundo del socialismo racional, milenarista en el fondo (...) fuera conquistado tras un duro esfuerzo y empleando todos los saberes del mundo en lucha con éste, es indudable, sin embargo, que no se pone en juego la vida tan solo por un plan estatal de producción perfectamente organizado, y justamente en la realización bolchevique del marxismo retorna de modo inconfundible el fenotipo del anabaptismo radical, con ribetes taboritas, comunistas y joaquinianos y librando la eterna batalla de Dios; trayendo consigo por último el mito todavía encubierto, secreto de la finalidad, de la cual, sin embargo, es constantemente preludeo y correctivo el milenarismo.

Esta brillante y expeditiva definición va en consonancia con las reflexiones de Nicolai Berdiaev que encabezan este ensayo. ¿Cuál es el factor diferencial que *ha determinado el papel excepcional del marxismo en el mundo*? ¿Acaso los correligionarios de Münzer, Sabatai Sevi o Lenin estaban realmente *dispuestos a morir por la economía planificada*? Por decirlo con Berdiaev, *el bolchevismo es una condición del espíritu y un fenómeno del espíritu*. Ahora bien, si hemos detectado el carácter gnóstico en estos precedentes y, al mismo tiempo, hemos incardinado el marxismo en la misma tradición; por fuerza debemos aceptar que entonces el marxismo comparte con aquellos una base neognóstica...

BORRADOR

IV. MARXISMO: UNA HEREJÍA CRISTIANA GNÓSTICA IMPOTENTE

Existe *un hilo rojo de la historia*, casi imperceptible entre Platón, San Agustín, Joaquín de Fiore y Münzer el “rebelde en Cristo”, Robespierre y Lenin... Basta con “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” para que emerja de la oscuridad de sus páginas una “constelación repetida de mesías que aparecen para liderar esa era postcristiana que se han encargado de preparar los fundamentalismos” (Roiz, 2003: 84).

La trascendencia de la mano de la omnipotencia dio lugar al *leitmotiv* de la política occidental: el ideal del progreso¹⁴ y la revolución (compartido tanto por liberales como por marxistas). El género humano al compartir sustancia con Dios, hecho a su imagen y semejanza (*imago Dei*) puede hacer llegar la sociedad ideal, el paraíso terrenal aún por encima de la voluntad de Dios¹⁵. A todas luces,

los tiempos modernos, refractarios en tantos sentidos a lo sobrenatural, lo han sustituido con harta frecuencia por la trascendencia societaria: las míticas de la revolución, de la nación, de la Nueva Era, del cientifismo, del hombre nuevo, de la liberación plena (...) y tantas otras, separadas o unidas en combinaciones varias, aliadas o no a religiones sobrenaturales, son ahora formas de trascendencia (Giner, 1993: 48).

Somos los europeos quienes hemos vivido las convulsiones, insurrecciones y revoluciones más trascendentales en la historia de la humanidad y ello responde no a una supuesta superioridad de la *raza* (como algunos científicos, investigadores e intelectuales se empeñaron en hacer creer por intereses coloniales, de Oscar Peschel a Herbert Spencer, pasando por Friedrich Ratzel), sino a un *ethos* occidental fundamentado en una visión dialéctica de la historia: *El espíritu (Der Geist)* hegeliano está destinado a desplegarse en la Historia Universal, desde la Grecia clásica hasta nuestros días. No podemos huir de algo que se encuentra en los tuétanos de nuestra particular cultura. Una cultura que se define según el filósofo alemán Jürgen Habermas

¹⁴ Immanuel Kant, el filósofo ilustrado del progreso por antonomasia, en su opúsculo titulado “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, de 1797, haría gala de esa confianza: “De acuerdo con los indicios de nuestros días, creo poder pronosticar al género humano (...) la consecución de este objetivo y, con ello, que a partir de ese momento ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor (...) Mas aunque tampoco ahora se alcanzase con este acontecimiento proyectado (...) ese pronóstico filosófico no perdería nada de su fuerza” (2009: 91).

¹⁵ Prosperarán según Eric Voegelin “ciertas ‘filosofías’ de la historia que logran una transfiguración de la sociedad no por intervención divina, sino por la acción revolucionaria del hombre”. Voegelin (1990), en *The collected works of Eric Voegelin*, “Anxiety and Reason”, p.66, vol.28.

por “la desesperante esperanza en el acontecimiento histórico de un mensaje salvífico, o en la figura de una solidaridad apremiante con los humillados y ultrajados, que quiere acelerar la salvación mesiánica” (Ratzinger y Habermas, 2006: 39).

Este largo proceso culmina en las ideas ilustradas y su subproducto político: la Revolución Francesa (1789-1799). De ella se destilan los siguientes axiomas. Veamos.

- (i) *Visión utopista y fanática*¹⁶. Puesto que el mundo es imperfecto el Hombre debe transformarlo. Si es imperfecto es porque él no lo ha creado, *ergo* el Hombre debe erigirse en nuevo creador mediante la suplantación de Dios: “entonces la libertad aparece sobre todo como liberación de las libertades, como dictadura y como terror *-fiat utopía, pereat mundus-*” (Marquard, 2001: 86). Las palabras de Jean Servier son tremendamente reveladoras al respecto: “De Platón a Saint-Simon, Fourier o Cabet, muchos reformadores políticos parecen haber querido encontrar en la utopía la visión tranquilizadora de un futuro ordenado por el hombre” (1995: 18). En la misma línea, Eric Voegelin (2014: 72) en su obra *Las religiones políticas* (2014) sostiene que a diferencia de

La tradición judía [que] abre el paso a una política depurada de omnipotencia¹⁷ (...) la tradición helénica, en dónde la visión cosmológica permite el auge de la polis como creación soberbia, la política en Israel recurre a la monarquía y a la función profética sin que ello suponga suplantación de Dios,

mientras que la Revolución Francesa (como prolegómeno de la Revolución de Octubre) es el intento más ambicioso de llevarla a cabo.

- (ii) El *eurocentrismo* y *antropocentrismo* son expresiones del ensimismamiento y ensoberbecimiento del género humano, de la *hybris*¹⁸. Ernst Bloch (1968:

¹⁶ Voegelin (1990) no titubea: “El fundamentalismo es el denominador común de todas las perversiones correlativas de trascendencia e inmanencia” *Ibid.*, p.81.

¹⁷ Hemos tomado la molestia de dedicar sendas páginas al contraejemplo del movimiento sabateísta cabalístico, aunque, en precisión, no fue un movimiento mesiánico de carácter violento, según Gershom Scholem (2011: 11): “El sabateísmo fue el movimiento mesiánico más amplio y de mayores dimensiones en la historia judía después de la destrucción del Templo y la revuelta de Bar Kojba”.

¹⁸ Odo Marquard a propósito de las conferencias inaugurales de la Universidad de Jena por parte del filósofo del idealismo alemán Friedrich Schiller, explica en su texto *¿Fin de la historia universal?* (2001) que la Filosofía de la Historia moderna está atravesada por tres elementos, a saber: (i) secularización; (ii) tribunalización; (iii) revolución. Pues bien, en su opinión este modo particular de hacer filosofía es muy similar a la teodicea. ¿En qué sentido? En el aspecto de (ii) tribunalización: “en ambas filosofías se trata de un proceso, de un procedimiento judicial: en la teodicea, de un proceso del ser humano contra Dios porque el mundo no es bueno, y en la filosofía de la historia, de un proceso del ser humano contra el ser humano porque el mundo todavía no es bueno. Debido a la teodicea, el ser humano, en un proceso de autonomización, reemplaza a Dios como actor de la historia para descargarlo de las acusaciones levantadas contra Él. (...) la historia universal es el tribunal que acusa y juzga: ‘La historia del mundo es el juicio del mundo’, escribió Schiller en 1784 (...) Esa huida hacia adelante del ser acusado, finalmente llamada

72) habla del giro copernicano que supuso para la historia de la humanidad la “interioridad del hombre” que trajo consigo el cristianismo, pues, en sus palabras:

Si Dios se ha hecho hombre, se ha de entender como verdadero (...) el que el hombre abarcado en su totalidad, el hombre abismático, se convierta igualmente en dios, tomando conciencia de la imagen de sí propio que lleva en lo más recóndito de su alma.

Si es cierto que somos “poco menos que los ángeles” y que estamos hechos a “imagen y semejanza de Dios” ¿por qué íbamos a requerir de Él?; el mundo no puede ser perfecto hasta que no sea enteramente creado por el Hombre, ya que, insistimos, “en cuanto es pos-cristiana la nueva gnosis debe atribuir al hombre el poder creador” (Del Noce, 1979: 14). De ahí que en opinión del profesor Elio Gallego (2021: 161-162) “el objetivo último de esta gran Revolución sea la gestación de una civilización nueva (...) Por vez primera en la historia se busca sustituir una religión no por otra religión, sino por una ‘no-religión’”. No por casualidad en el Renacimiento confluyen la recuperación de Protágoras (485-411 a.C.) que propugnaba poner al “hombre como medida de todas las cosas” y los movimientos revolucionarios de corte joaquinita. Somos una suerte de *ángeles caídos*, fruto de la rebeldía frente a Dios nuestro creador.

- (iii) El único animal con sentido de *justicia* es el Hombre. Por lo tanto, es también el único que paradójicamente, por un lado, en términos zambranianos, *no siente como suyo el mundo en el que vive*, mientras que, por otro lado, *“no sólo por lo que hace él mismo, sino también por lo que consiente que ocurra a los demás, se juzga al hombre (...) el que tolera viene a ser cómplice de la supremacía del mal”* (Bloch, 1968: 139). El Hombre se realiza transformando el mundo y muchos son los autores que así lo han percibido (Hegel, Marx, Heidegger, Schmitt, Gasset y un largo etcétera). El ejemplo más paradigmático es el intento por parte de la comunidad científica de superar la naturaleza mediante, por ejemplo, la ingeniería genética o el llamado transhumanismo.

dialéctica, parece ser la ley del movimiento de la historia, que alcanza la finalidad inmanente de la salvación cuando todos los seres humanos llegan a ser acusadores que ya no necesitan acusar a nadie más” (Marquard, 2001: 85).

Todo ello no habría sido posible sin el legado directo de la obra *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti* del calabrés Gioacchino da Fiore en donde afirma: “Tres status mundi propter tres personas divinitatis assignare curavimus” cuyos tiempos son “*el primero el de la esclavitud servil, el segundo el de la servidumbre filial, el tercero el de la libertad*”. En efecto, tal y como concluye Jesús Avelino de la Pienda en su maravilloso artículo “Lógica del Gran Tiempo en Joaquín de Fiore (1130-1202)”:

La estela de Joaquín de Fiore se extiende hasta nuestros días de múltiples maneras (...) Las doctrinas de un ‘hombre nuevo’, una ‘nueva edad’, siguen siendo hoy, igual que en tiempos de Joaquín y posteriores, la gran idea-fuerza de la visión lineal del tiempo, en la que el hombre occidental enmarca y da sentido a toda su vida. Es la idea-fuerza de religiosos, de políticos, de científicos, de revolucionarios, ya se proclamen creyentes o ateos. Esa idea es el alma del *mito del Progreso*, que hoy domina la mente occidental en todas sus manifestaciones (2003: 141).

A diferencia del mundo antiguo, donde el tiempo cosmológico toma la forma circular, la idea judeocristiana instaló en el seno de la Historia la idea de linealidad, perfectividad y progreso, En resumen, siguiendo a Eric Voegelin (2006: 146-147), podemos decir que:

Agustín distinguió entre una esfera profana de la historia en la que los imperios surgen y caen, y una historia sagrada que culmina con la aparición de Cristo y el establecimiento de la Iglesia. Más aun, incorporó la historia sagrada en una historia trascendental de la *civitas Dei* que comprende los hechos de la esfera angélica, así como el *Sabbath* eterno trascendental. Sólo la historia trascendental, incluido el peregrinaje terrenal de la Iglesia, tiene una dirección hacia su realización escatológica. La historia profana, en cambio, carece de tal dirección, es una espera del fin; su forma de ser es la de un *sæculum senescens*, una era que envejece (...) La especulación de Joaquín era un intento de dar al curso inmanente de la historia un significado que no existía en la concepción agustiniana (...) La nueva era de Joaquín traería un aumento de la realización en la historia, pero ese aumento no se debería a una erupción inmanente; llegaría por medio de una nueva irrupción trascendental del espíritu. La idea de una realización radicalmente inmanente se desarrolló con lentitud (...) Tan sólo en el siglo XVIII, con la idea de progreso, el aumento de significado en la historia se convirtió en un fenómeno por completo intramundano, sin irrupciones trascendentales. Esa segunda etapa de la inmanentización se llamará ‘secularización’”.

En precisión, ni San Agustín, ni Joaquín de Fiore son considerados por la Iglesia Católica herejes, pero entre sus intérpretes, exégetas y seguidores, los agustinianos y los joaquinistas abrieron la *caja de pandora* de la economía del *escatón* ahora inmanentizado y replegado sobre la historia intramundana, y “el resultado será entonces el misticismo activo de un estado de perfección a lograrse por medio de una

transfiguración revolucionaria de la naturaleza del hombre, como, por ejemplo, en el marxismo” (Voegelin, 2006: 149).

De entre los movimientos políticos de la Modernidad, el *bolchevismo* al que alude Berdiaev es la última gran herejía de carácter *neognóstico*, que, despojada de su elemento revolucionario, sobre todo, tras la Segunda Guerra Mundial con “el fracaso de la esperanza revolucionaria no deja la historia como era antes, ni lleva a sustituir la revolución con las reformas, sino que la cambia en realidad totalitaria” (Del Noce, 2020: 105). El paso del *acceso a la omnipotencia* (que posibilita el mesianismo cristiano) a la “sociedad de la opulencia” -que tan bien describió Augusto del Noce-, da lugar a una sociedad *impotente* cuya parálisis escatológica-mesiánica deviene el principal motivo de la crisis de la Modernidad puesto que “desde ese momento la deriva nihilista emprendida por la socialdemocracia europea, liberada ya de la resaca costra ‘cristiana’ adherida a su piel, fue imparable” (Gallego, 2021: 194).

EPÍLOGO

No podemos obviar que el desarrollo teórico que ha habido sobre la relación entre la herejía gnóstica, el cristianismo y el marxismo tuvo lugar en el contexto de la Guerra Fría y al calor de una guerra teórica de posiciones enconadas (subvencionada). La mayoría de los autores que participaron en él, pienso en: Leo Strauss, Hannah Arendt, Karl Löwith, Eric Voegelin, etc. estaban financiados por la Fundación Rockefeller de Nueva York y otras organizaciones, editoriales y revistas afines al anticomunismo hegemónico durante el periodo de la llamada Revolución conservadora. Sin embargo, el hecho de que hubiera una clara intencionalidad y, en términos generales, un sesgo reconocible, no debemos tener reservas a la hora de reconocer la valía intelectual de tal elenco de pensadores. Filias y fobias aparte, la talla filosófica de los autores citados en este ensayo brilla por su ausencia en el bloque soviético, quizá esto responda a cómo el estalinismo arrasó todo tipo de debate interno sobre la deriva del comunismo realmente existente...

En cuanto a los objetivos del trabajo, he de reconocer que quizá fui demasiado ambicioso en el planteamiento y la estructuración del mismo. Así como muy optimista con los tiempos y el espacio. A fin de cuentas, 10.000 palabras dan para lo que dan y exigen una concisión que no he sabido emplear, puesto que son temas que me apasionan y sobre los que he preponderado el rigor a la brevedad.

Creo haber dado razones suficientes para establecer una genealogía clara entre los movimientos gnóstico-mesiánicos y el socialismo marxista. Y puesto que en el marxismo (*bolchevismo*) confluyen todas las características señaladas a lo largo del trabajo, concluyo que este movimiento político moderno es la última gran religión gnóstica que conocemos. El marxiano *Reino de la libertad* llegó para corromperse, de tal modo que paradójicamente el esquema escatológico del *todavía-no* se quebró por completo, de arriba abajo, muriendo por la vía de su cumplimiento. Habría que discutir si la fiebre ecologista, así como el transgenerismo son o pueden ser religiones sustitutorias de carácter gnóstico (aunque eso nos llevaría a otro ensayo), lo que sí que creo es que ambas formas de activismo están depotenciadas de partida, precisamente por el derrumbe de la *arcadia socialista* que las contagia. Por ello, me permito citar aquí

una reflexión de Perry Anderson (2020: 56-57) sobre la consabida derrota del comunismo:

[...] la característica oculta del marxismo occidental en su conjunto es que se trata de un producto de la *derrota*. El fracaso de la revolución socialista fuera de Rusia causa y consecuencia de su corrupción dentro de Rusia, es el trasfondo común a toda la tradición teórica [posterior].

Esto con respecto al primer objetivo.

Por lo que se refiere a los objetivos (II) *ubicar en el tiempo (primer tercio del siglo XX) y en el espacio (Occidente) la caída de dicha religión política* y (III) *pergeñar un pequeño esquema de cómo revitalizar el socialismo revolucionario, por la vía de la vuelta al impulso religioso*; no he podido más que apuntar tímidamente algunas líneas de fuga. Desde luego, la falta de tiempo y de espacio han jugado en mi contra.

Con todo, creo que podemos hacer un balance positivo, puesto que a lo largo de esta investigación hemos encontrado relaciones, concomitancias, diferencias y entrecruzamientos que no estaban planeados. Algunas cuestiones quedan lo suficientemente abiertas como para dedicar futuras investigaciones y eso siempre es motivo de celebración, al menos en el horizonte de quien quiere dedicarse al trabajo académico.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, P. (2020). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Benjamin, W. (2018). “Tesis sobre el concepto de historia” y “Fragmento teológico-político”. En Ibáñez Fanés, J. (ed.) *Iluminaciones*. Madrid: Taurus Editorial.
- Berdiaev, N. (1917). *Los fundamentos religiosos del bolchevismo*, 11 de julio de 1917.
- Berdiaev, N. (1953). *Reino del Espíritu y Reino del César*. Madrid: Aguilar Ediciones.
- Bloch, E. (1968). *Thomas Münzer; teólogo de la revolución*. Madrid: Editorial CIENCIA NUEVA.
- Chesterton, G. K. (2007). “El paganismo y Lowes Dickinson”. En *Herejes*. Barcelona: ElCobre Ediciones.
- De la Pienda, J. A., (2003). Lógica del Gran Tiempo en Joaquín de Fiore (1130-1202). En *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XXII (3), 2003, pp. 131-142. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1059470.pdf>.
- Del Noce, A. (1979). *Agonía de la sociedad opulenta*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Del Noce, A. (2016). *Modernidad. Interpretación transpolítica de la historia contemporánea*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Del Noce, A. (2020). *Gramsci o el suicidio de la revolución*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Dell’Asta, A., Carletti, M & Parravicini, G. (2017). Rusia, 1917. *El sueño roto de “un mundo nunca visto”*. Madrid: Editorial Encuentro.
- Giner, S. (1993). Religión Civil. En *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 61, 1993, pp. 23-56. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=766199>.
- Kant, I. (2009). *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Tecnos.

- Marquard, O. (2001). “¿Fin de la historia universal?”. En *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Messori, V. & Ratzinger, J. (1985). *Informe sobre la fe*. Madrid: La Editorial Católica.
- Negro Pavón, D. (1983). Política, Religión y Filosofía de la Historia. En *Anuario Filosófico*, nº 16, pp. 81–105.
- Ratzinger, J. & Habermas, J. (2006). *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Ratzinger, J. (2012). *Jesús de Nazaret*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Roiz, J. (2003). *La recuperación del buen juicio: teoría política en el siglo veinte*. Madrid: Editorial Foro Interno.
- Rucquoi, A. (2004). “No hay mal que por bien no venga”: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media. En *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, nº 1, pp. 217-240.
- San Agustín. (1986). *La ciudad de Dios (antología filosófica)* [Introducción de Francisco José Fortuny]. Barcelona: Editorial Orbis.
- Scholem, G. (2011). *Mesianismo y nihilismo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Servier, J. (1995). *La utopía*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Stimilli, E. (2020). *Jacob Taubes. Soberanía y tiempo mesiánico*. Barcelona: Los libros del tábano.
- Traverso, E. (2019). *Melancolía de izquierda. Después de las utopías*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Voegelin, E. (1990). “Anxiety and Reason”. En *The collected works of Eric Voegelin*, vol. 28. Disponible en: <https://voegelinview.com/the-collected-works/>.
- Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Voegelin, E. (2014). *Las religiones políticas*. Madrid: Editorial Trotta.