

ESTUDIOS TEOLÓGICOS Y FILOSÓFICOS

**Ernst Bloch, Thomas Müntzer y la memoria
liberadora de la espiritualidad del «hombre
común»**

*Ernst Bloch, Thomas Müntzer and the liberating memory
of the spirituality of the «common man»*

BEAT DIETSCHY

Comundo, Suiza

RESUMEN El filósofo alemán Ernst Bloch es conocido por haber estudiado y recuperado el poder del imaginario utópico, por insistir en la dignidad humana y por su repensar crítico de la religión. Ha sido recibido en América Latina como un interlocutor preferido sobre todo por algunos representantes de la filosofía y teología intercultural y de la liberación. Este artículo quiere profundizar en este diálogo a partir de una relectura del libro sobre Thomas Müntzer en el cual Bloch trata el tema del futuro inacabado en el pasado y, más específicamente, su teología mística y la espiritualidad del movimiento del «hombre común» en la Alemania de los siglos XIII a XVI. Es interesante redescubrir esta espiritualidad, ya que se encuentra ligada a la defensa de las comunidades y de lo que actualmente se denomina los «bienes comunes».

PALABRAS CLAVE Ernst Bloch, Thomas Müntzer, comunalismo, bienes comunes.

ABSTRACT The German philosopher Ernst Bloch is known for having studied and recovered the power of the Utopian imaginary, for insisting on human dignity and for re-thinking his critique of religion. In Latin America he has been received as a favoured interlocutor, above all by some representatives of intercultural and liberation philosophy and theology. The object of

this article is to go examine this dialogue more deeply from a re-reading of Bloch's book on Thomas Müntzer in which he discusses the theme of the unfinished future in the past, and more specifically his mystic theology and the spirituality of the «common man» movement in Germany of the 13th – 16th centuries. It is of interest to rediscover this spirituality, since it is linked to the defence of communities and what today are called «commons».

KEYWORDS Ernst Bloch, Thomas Müntzer, communalism, commons.

Nota preliminar

Me pregunté: ¿cómo puedo hablar de Ernst Bloch y de las luchas campesinas europeas en un congreso como este,¹ dedicado al afloramiento de sabidurías desde las voces marginadas de Abya Yala? Me pareció atrevido. Al fin de cuentas, estas voces han sido destruidas y siguen siendo amenazadas por las caravelas y las armas epistémicas de origen europeo. Y es innegable que el pensamiento de Bloch en muchos aspectos tiene rasgos de las filosofías elaboradas en este continente. Es un pensador marxista, si bien que su marxismo es creativo y innovador, un poco como ha sido aquel de José Carlos Mariátegui en América Latina.

Por otro lado, de repente podría ser interesante ver cómo un pensador europeo no tan *mainstream* intentó a su modo recuperar y revalorizar voces de tradiciones marginadas y hasta demonizadas por los vencedores en la misma Europa. Además se trata de un filósofo que, siendo marxista y ateo, no hesitó de indagar lo que podría ser salvado en el ámbito de la religión. La crítica de la religión para él no significó su eliminación. Quería más bien ser heredero de ella y transformarla. Bloch rompió con la ideología del progreso lineal y universal, tan cara para el pensamiento único occidental. Le opuso una concepción de diferentes líneas no contemporáneas de la historia: un *multiversum* en vez del universo homogéneo de la civilización hegemónica.

1. El artículo es una versión revisada de la charla hecha por el autor en el III Seminario Internacional de Filosofía y Teología sobre filosofía y teología interculturales que se llevó a cabo del 24 al 27 de abril de 2018 en Temuco.

Ernst Bloch en Abya Yala

Ernst Bloch no es muy conocido en América Latina. Sin embargo, para algunos ha sido un descubrimiento. Dice Fernando Ainsa: «La lectura de *El principio esperanza* de Ernst Bloch a fines de los años sesenta fue para muchos de nosotros —jóvenes a la búsqueda de un método para interpretar la rica y contradictoria diversidad de América Latina— una auténtica revelación». Lo era para el escritor y crítico uruguayo porque le pareció que los conceptos blochianos de la anticipación de lo nuevo que aún no ha nacido, de la tendencia y la latencia permitirían «estudiar la historia del imaginario subversivo americano» y ayudarían «a entender mejor el proceso dialéctico del *hacia donde* y el *cómo* de la realidad del Nuevo Mundo» (Ainsa, 2012: 21 y ss.).

No nos sorprende que esta filosofía que abre «una ventana a un paisaje que todavía no es» (Ainsa, 2003: 95) haya llamado también la atención de algunos de los pioneros de la teología y la filosofía de la liberación. Enrique Dussel, por ejemplo, destaca en su *Ética de la liberación* que Bloch aportó mucho al «proyecto de liberación», desarrollando la «corriente cálida» del marxismo, enfatizando al momento pulsional y del entusiasmo que completa la «corriente fría» de la crítica marxista, a pesar de que Bloch, según Dussel, «se queda en la antesala de una ética material universal, habiendo preparado todo para su definición» (Dussel, 1998: 459). Refiriéndose a los aportes a la filosofía de la religión, en una nota a pie de página añade: «Podrá decirse que toda la obra de Bloch fue un ‘rumiar’ (como la vaca de Nietzsche) el éxodo de los esclavos en Egipto» (1998: 491).

Gustavo Gutiérrez (1972) ha mencionado en su *Teología de la liberación* el rol catalizador que tuvo *El principio esperanza* para la formación de las teologías de Moltmann o Pannenberg y su redescubrimiento del horizonte escatológico.² Leonardo Boff, a su vez, reivindicó en su elaboración de una cristología para América Latina «la importancia del ele-

2. También se puede ver una recepción de Bloch por Jon Sobrino (2007: 22) e Ignacio Ellacuría (1993). Este impartió en 1978 un curso monográfico sobre Ernst Bloch en San Salvador (cf. Ellacuría, 2006).

mento utópico sobre lo fáctico» (Boff, 1972: 58).³ En *Espíritu de la utopía* se lee efectivamente: «El mundo tal como existe *no es verdadero*» (Bloch, 1964: 347; trad. según Loewy, 2012: 12).

Con esto tocamos el hilo conductor del pensamiento blochiano, o mejor dicho, su modo de pensar. No son las utopías en sí, es más bien lo que les abre el camino. «Pensar» en *stricto sensu* filosófico significa trascender, dice Bloch. Esto es mucho más que uno «piensa». Es crear de nuevo. Y es primero un acto crítico, negativo. Raúl Fornet-Betancourt lo ha explicado bien: «Pensar, en fin, significa calar los saberes y sus mundos medidos para trascenderlos y fundar de nuevo» (2016: 9). Lo ha dicho aludiendo a pensadores como José Martí y Ernst Bloch.

En la obra temprana de Bloch, en *Espíritu de la utopía*, escrito durante la Primera Guerra Mundial, se puede percibir y comprender cómo y en qué circunstancias se crea este pensar: «sólo cuando lo falso cae, lo genuino puede vivir. Y no muchos están conscientes de qué tanta práctica de coerción tenemos que perder todavía» (Bloch, 1964: 297, trad. según Krotz, 2011: 67). Se nota que hay aquí los dos momentos: el negativo del desaprender saberes prácticos y el positivo de la creación de lo nuevo.⁴

En este libro, escrito en un estilo expresionista, todo depende de que el sujeto humano cumpla su deber mesiánico: «Solo en nosotros arde la llama, mientras que a nuestro alrededor el cielo y la tierra se derrumban: ha llegado la creatividad suprema, el momento filosófico» (Bloch, 1964: 216, trad. según Griffin, 2010: 141). Para la tarea filosófica significa este *kairós*: «Hay que buscar nuevos caminos metafísicos que conduzcan a un nuevo orden, que evoquen lo que no está, que construyan en

3. También se puede notar un interés de Boff en cuanto a las concepciones de Bloch de una alianza entre hombre y naturaleza (cf. Martínez Andrade, 2012: 108).

4. Estos dos momentos van a volver, pero más integrados, en *El principio esperanza* cuando este distingue la corriente fría y la cálida en el marxismo. En la primera edición de *Espíritu de la utopía*, sin embargo, están más separados y el primero está subordinado al segundo como la exterioridad a la interioridad. Solo a partir de la segunda edición del libro (1923) se puede ver como Bloch trata de ligarlos más, explicitando la relación que debe haber «entre el alivio y el espíritu, el marxismo y la religión». Son «unidos en la voluntad hacia el reino» (Bloch 1923: 364; Bloch, 1964: 346, traducción según Pérez, 1968: 17).

la región azul que rodea al mundo, construirnos a nosotros mismos en esa región para encontrar la verdad, lo real, el lugar donde la objetividad a secas, basada en los hechos, desaparece —*incipit vita nova*» (Bloch, 1964: 13, trad. según Griffin, 2010: 141) .

Thomas Müntzer como teólogo de la revolución

La cita nos puede conducir a creer que Bloch es un partisano típico de la modernidad inaugurada por el proyecto conquistador europeo: siempre buscando la vida nueva, al mundo nuevo o aquello que todavía-no-es. Pero no lo es. Por lo menos no es eufórico de toda novedad. El *novum* que anhela no siempre es nuevo. Puede ser algo que no se pudo realizar en el pasado. La historia, por lo tanto, para Bloch es valiosísima en cuanto contiene tantos sueños frustrados. Lo que vale en el pasado no es lo acabado, es lo inacabado. Hay futuro en el pasado.

De eso se trata la segunda obra de Bloch, dedicada a Müntzer, escrita después del fracaso de la revolución alemana en 1918 y publicada en 1921. El libro recuerda otra derrota, la de los campesinos insurgentes en el comienzo del siglo XVI. Pero también toda la historia que llama de «las realidades pasadas por alto, celestialmente subterráneas». Ahí están «los Hermanos del Valle, los cátaros, waldenses y albigenses, el abad Joaquín de Calabrese, los Hermanos de la Buena Voluntad, de la Vida Comunitaria, del Pleno Espíritu y del Libre Espíritu, Eckart, los husitas, Münzer y los anabaptistas, Sebastián Franck, los iluminados, Rousseau y la mística humanista de Kant, Weitling, Baader, Tolstoi . Aúnanse todos ellos, y la conciencia moral de toda esta tradición tan inmensa vuelve a afirmarse otra vez contra el miedo, el Estado, la incredulidad y toda fórmula de autoridad que prescinda del ser humano» (Bloch, 1968: 253).

En este libro vemos como Bloch quiere unir marxismo y cristianismo más sistemáticamente que como lo hizo en *Espíritu de la utopía*. Ya con el título de «teólogo de la revolución», combina lo que por lo menos en Alemania no solía en ese entonces estar unido. En las publicaciones marxistas hasta el momento se presentaba Müntzer en primer lugar como revolucionario precoz, dejando de lado su teología y su mística. Es notable que Bloch reúne sus dos caras. Pero no quería corregir tan sólo

algunos errores historiográficos. Es un libro para el presente, el *kairós* de ese entonces.

Lo declara con las palabras iniciales: «Ni siquiera aquí, pues, nuestra mirada se dirige en modo alguno al pasado. Antes bien, nos mezclamos a nosotros mismos vivamente en él. Y también los otros retornan así, transformados; los muertos regresan, y su hacer aspira a cobrar nueva vida con nosotros» (1968: 3).⁵ Se trata pues de renovar «una remembranza hereditaria de carácter revolucionario y religioso» (1968: 252). Es un testimonio que requiere respuesta, ya que «inescuchada todavía, ofrécesenos la historia subterránea de la Revolución, que ya dio sus primeros pasos en posición erecta» (1968: 253). En este sentido, dice Bloch en el prefacio: «Münzer, principalmente, es historia en el sentido fecundo; él y su obra y todo lo pretérito que merece ser reseñado está ahí para obligarnos, para inspirarnos, para apoyar con mayor amplitud cada vez nuestro constante propósito» (1968: 11).

Pero el libro no se refiere únicamente a la figura de Müntzer. Lo que muchos de sus intérpretes han descuidado es que Bloch trata de descifrar los antagonismos en el campo religioso en la época de la Reforma. Mientras muchas veces uno se limita a estudiar los conflictos entre el protestantismo y el catolicismo o se sigue indagando el tema weberiano de la relación entre el calvinismo y el capitalismo, Bloch persigue otras huellas, aquellas de los campesinos y ciudadanos rebeldes, es decir, de la corriente que se autodenominó «el movimiento del hombre común». Ironizando al término de Weber divisa en «la sedición... la ética profesional del cristiano milenarista»; y enfatiza «en consecuencia, la lucha revolucionaria, la instauración de una serenitas económica y política, así como la preparación de la salida de Egipto y la elección de un horizonte libre como campo de edificación para la parusía y la apocalipsis» (1968: 212).

Aquí no encontramos solamente el paradigma central de Bloch, el éxodo. Hallamos en esta cita la clave de la concepción de la obra temprana

5. Algo parecido encuentro en la contribución de Luz Marina Huenchucoy Millanao (en este libro) quien desde la cultura mapuche nos dice que en ella están hablando sus bisabuelos .

na de Bloch, ya que «la lucha revolucionaria» y «la instauración de una serenitas económica y política» aluden a lo que veía en el marxismo, y este le sirvió de fundamento para un proyecto mucho más ambicioso de liberación espiritual que apunta a «la parusía y la apocalipsis».

Con más claridad aparece este programa en las últimas páginas del libro que hablan de la realización o revelación de un «nosotros comunitario absoluto» como meta final del peregrinaje tempestuoso humano. Aquí se vislumbra el motivo central de la obra: abrir y orientar los caminos hacia esta meta, la cual debe a la vez inspirar y orientar el caminar. Bloch está convencido de que: «De este modo, acaban por unificarse el marxismo y el sueño absoluto en una misma singladura y un mismo plan de operaciones, y lo hacen en cuanto energía de ese viaje y conclusión de todo universo ambiente en el que el ser humano fuera un ser oprimido, despreciable y acabado, en cuanto reorganización del planeta Tierra y vocación, creación e imposición del Reino» (1968: 254).

En este sentido, el libro sobre Müntzer es un primer aporte de Bloch al diálogo entre marxistas y cristianos, enriquecido más tarde sobre todo con su libro *El ateísmo en el cristianismo*.⁶ Y es una contribución en la cual el marxista no se limita a las cuestiones sociales, sino más bien destaca la cuestión teológica, la ética y hasta la mística.

No pinta a Müntzer únicamente como figura política, sino que pone mucho énfasis en su teología mística. En esta, el concepto del «desbastamiento» (*Entgröbung*) del alma juega un papel importante. «Es preciso —dice Müntzer— que la oreja sea castigada por el estruendo de las penas y el arrepentimiento. Las tablas de nuestro corazón están repletas de apetitos carnales, y éstos estorban al dedo de Dios.» Si «el campo de la palabra de Dios está lleno de abrojos y espinos y lleno de grandes arbustos», hay que limpiarlo «para que pueda cumplirse la obra de Dios» (Thomas Müntzer, según cita de Bloch, 1968: 215).

6. Dussel valoriza esto: «*El ateísmo en el cristianismo* fue fundamental porque abrió la vista de un ateísmo antifetichista que discernió los dioses» (Dietschy, Dussel y Fragomeno 2003: 12). Además, Bloch permitió a los cristianos entender el aspecto mesiánico del marxismo y, por lo tanto, se dio una semejanza semita a nivel de los símbolos ente marxismo y cristianismo (Dietschy, Dussel y Fragomeno, 2003: 16).

La crítica social de Müntzer surge entonces de su fe. Bloch lo demuestra muy bien: «Por consiguiente, tan sólo el hombre externamente exonerado y que se haya encontrado a sí mismo sabrá dar fecundidad a su sufrimiento. Mientras ellos os gobiernen —dice Munzer, intentando enardecer a los mineros contra los grandes señores—, no se os podrá hablar de Dios» (Bloch, 1968: 219). Lo que lo convierte en rebelde es que la tiranía de los de arriba ha alcanzado tal tamaño que impide la llegada del evangelio: «Tan escandalosamente se embauca a estos pobres menesterosos que ninguna lengua alcanzaría a describirlo en forma adecuada; todas sus palabras y obras tienen como objeto que los pobres, agobiados por la preocupación de su diario sustento, no aprendan a leer, y aún tienen la desvergüenza de predicar que el pobre debe dejarse vejar y esquilmar por los tiranos; ¿y cuándo leerá las Escrituras?» (1968: 219).

Bloch concluye su resumen de la teología de Müntzer (poniendo por supuesto mucho de su misma filosofía): «lo cierto es que la función mística del fondo del alma sigue conservando *a fin de cuentas* la condición tanto de *sujeto* como de *objeto de la devoción*; el Hijo repercute en las lejanas tinieblas del Padre, y Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo se rompen a consecuencia de la acometida de la magia del sujeto cual si fuesen grandes imágenes, copias percederas del acceso a la mismidad, esto es, de la revelación comunitaria del nosotros en cuanto único retrato real de Dios» (1968: 241).

Las encarnaciones de esta mística comunitaria las descubre en la historia escondida o perseguida de los heréticos y de los movimientos quiliastas,⁷ sobre todo en los husitas en Bohemia y los anabaptistas en la época de la reforma: «surge Tabor, una ciudad entera dedicada al comunismo espiritual; y Müntzer apareció al final, presentándose en escena como ciudad propiamente adventista, para luego desbordarse y acabar cayendo. [...] Jamás ha deseado y experimentado la humanidad hondura mayor que la de las intenciones de este movimiento anabaptista, orientadas hacia la democracia mística» (1968: 76).

7. También menciona las tradiciones más reconocidas por la iglesia como las letras pseudoclementinas: «*vitam communem ducere et scripturas sacras intelligere*» (Bloch, 1968: 75).

Para Bloch, es el mismo espíritu quiliasta y mesiánico que se expresa en los espirituales franciscanos, los husitas radicales, los movimientos de la mística láica hasta los anabaptistas en Müntzer. Su programa lo ve sintetizado en la prédica de Thomas Müntzer que apunta a una transformación final y fundamental: «Piensa Dios procurar el cambio en los últimos días... y ha de derramar su Espíritu sobre toda carne. *Porque si la Cristiandad no hubiera de tornarse apostólica, ¿a qué predicar ya?* Y así, con el advenimiento de la fe, nos ha de ocurrir a todos nosotros que, de hombres carnales que somos, nos convirtamos en dioses por obra de la encarnación de Cristo y seamos con éste discípulos de Dios, instruidos y deificados por él. *Y aún más, conoceremos una transformación total y absoluta para que, de este modo, la vida terrena llegue a confundirse con el Cielo*» (Müntzer, citado por Bloch, 1968: 250).

Comenta Bloch: «Hacia tal universo religioso levántanse, puros, los vahos de la aurora de la apocalipsis, y es justamente la apocalipsis lo que le confiere su criterio último, principio metapolítico y hasta metarreligioso de toda revolución, es decir, la iniciación de la libertad de los hijos de Dios» (1968: 251).⁸ Bloch no identifica, por lo tanto, el reino de Dios con cambios políticos, ni seculariza simplemente las categorías teológicas para fines «terrestres». Al contrario: reclamando este legado va cambiar el sentido de lo que se suele entender por «revolución». Esta adquiere un sentido metapolítico de liberación que abarca todas las relaciones humanas y éstas con la tierra.

Una clave para entender este programa, tanto metarreligioso como metapolítico, que abarca también la interpretación de Müntzer por Bloch, la veo en su lectura de Joaquín de Fiore (1135-1202). Con su visión trinitaria de la historia de salvación, el abad de la Calabria ha introducido una concepción de grandes consecuencias para la percepción del futuro histórico, ya que le lleva a anunciar el próximo advenimiento de un tercer estado del Espíritu Santo que sucederá a los del padre y del

8. En el siguiente libro, *Herencia de esta época*, publicado en 1934, Bloch va a hacer uso de tales categorías teológicas para criticar a la izquierda que dejó cielo e infierno al nazismo (cf. Bloch, 1962, 66 y ss.), y propone una lectura «metarreligiosa» del mesianismo y milenarismo popular con miras a «una fe sin mentira» (1962: 405 y ss.).

hijo. El tercer estado es caracterizado por una «democracia mística» y una comunión sin amos y ha de seguir y superar a las anteriores épocas bajo la Ley y la Gracia. Estas dos corresponden en la interpretación blochiana al Estado y a la Iglesia, mientras que el tercero significaría su derrumbamiento apocalíptico «acompañado del milagro de pentecostés» (1968: 71).

Los escritos del abad Joaquín, y sobre todo los de sus seguidores, describían el tercer estado como un reino «de la inminente fiesta de pentecostés total, es decir, de la iluminación y liberación de todos los oprimidos y afligidos por el Espíritu Santo y por la comunión sin jerarquías en Él» (1968: 71). Para Bloch, la influencia ejercida por esta profecía sobre las luchas emancipadoras del medievo y hasta el presente es inmensa: «Dios Padre, o la Ley, y aun Dios Hijo, o la Gracia amorosa, cesan así en un futuro próximo de alzarse sobre la casa y de tener vigencia; el último Evangelio, en cuanto Dios Espíritu Santo o *plenitudo intellectus*, no necesitando ni del Estado ni de la Iglesia» (1968: 70).

Comparando la interpretación de Bloch con las mismas voces de los siglos XIII hasta el XVI se nota una suerte de diferencia intercultural diacrónica: los fenómenos de entonces marcados por una fe y espera apocalípticas se distinguen de otra interpretación también apocalíptica, pero de comienzos del siglo XX, socialista o comunista, y una filosofía de la religión que les da un sentido antropológico: Tabor o Müntzer, o la sublevación del hombre común del tiempo de la Reforma, resucitan aquí como intento de revelación del misterio todavía desconocido de lo humano.

Alianzas interculturales en el siglo de la Reforma

Algo parecido pasa con la relación entre Müntzer y el movimiento del hombre común. Ahí también podemos encontrar una diferencia intercultural interesante y muy fecunda. La quiero explicar tomando como ejemplo una frase célebre de Müntzer, la cual además es importante para la recepción por Bloch: «*Omnia sunt communia*» o «*todo es de todos*».

Esta idea acompañaba las sublevaciones de los campesinos en la Alemania del siglo XVI. No la expresaron en latín. En sus reivindicaciones y

la defensa de sus prácticas comunales los campesinos hablaron más bien del bien común o simplemente del «evangelio».

Thomas Müntzer, por su lado, como pastor protestante y uno de los jefes de la rebelión de 1525, la utilizó, aunque explícitamente una sola vez. Esto fue después de la batalla en Frankenhausen, en el interrogatorio bajo tortura, poco antes de su ajusticiamiento. Según el protocolo del interrogatorio no habló del «evangelio puro» como los campesinos, pero en cuanto a lo que la conspiración, en el plano estrictamente político, entendía por tal evangelio, respondió: «su programa, que se intentó poner en marcha, era: *omnia sunt communia*, y cada cual habría de recibir según sus necesidades y de acuerdo con las circunstancias» (Bloch, 1968: 42).

Suena casi como la célebre frase de Marx: «De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades». Aunque la concepción viene de Platón y se encuentra en Tomás de Aquino,⁹ Müntzer a lo mejor pensaba en el «*habebant omnia communia*» de la primera comunidad cristiana (Hechos 2,44, cf. 4,32).

Sin embargo, las referencias históricas exactas no le importaron tanto. Pienso más bien que quería subrayar la legitimidad de las reivindicaciones de los campesinos y ciudadanos insurgentes. Y lo hizo combinando varias concepciones no idénticas, a las que podía aludir con *tudo es común*:

- la «utilidad pública», un concepto central de los discursos políticos medievales;
- la lucha del movimiento insurgente por bienes comunes como los bosques, las tierras, el agua; y
- su propia visión de una renovación o un restablecimiento de la iglesia apostólica basada en una comunión aún más radical entre todos y todas.

Creo que con esto Müntzer iba forjando y confirmando una alian-

9. «*In necessitate sunt omnia communia* » (Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae, II-II q. 66 a 7 s.c.). Véase <http://www.corpusthomicum.org/sth3061.html>.

za contrahegemónica y de hecho intercultural entre distintos sectores de la sociedad. De todos modos hay que distinguir estos discursos. Al decir de los campesinos y ciudadanos que *omnia sunt communia* era su programa, deja entrever que su propia posición no era la misma. En realidad, él no estaba luchado por otras formas de propiedad, ni siquiera por la propiedad de los bienes comunes, sino por la redención de todo poder de posesión. Quería liberar a los hombres ávidos de sí mismos y pegados al mundo, anheló liberarlos del interés propio y del temor humano. Por eso contesta al «hermano Buenavida» o «Padre Mosca-muerta» (así llamó a Lutero): «A quien toma para sí el honor y los bienes, Dios lo dejará al final vacío por toda la eternidad» (Bloch, 1968: 48). Promover el interés personal es para él impedir el advenimiento del evangelio. Y hasta interpretó la derrota de la rebelión como resultado de los intereses personales que prevalecieron e impidieron la unificación de los distintos movimientos.

Los campesinos y ciudadanos, en cambio, no buscaron tanto la mística de Müntzer. Lucharon por sus derechos antiguos amenazados por los señores grandes y sobre todo defendieron sus tierras. Müntzer se percató de eso y se puso a defenderlos con todo rigor: «Es el mayor escándalo en la tierra que nadie quiera hacerse cargo de los pobres y desamparados; los grandes de este mundo hacen todo lo que se les antoja. Daos cuenta de una vez de que la enjundia del caldo de la usura, de la ratería y del bandidaje está constituida por nuestros señores y príncipes; éstos se apropian de toda criatura: los peces que están en el agua, las aves que vuelan por los aires, la vegetación de la tierra, todo ha de ser suyo» (Bloch, 1968: 54).¹⁰

Müntzer captó muy bien lo que eran las causas que llevaron al «hombre común» a rebelarse. No fue una sola, y tampoco se trata de un acon-

10. Müntzer alude aquí a Isaías 5,8 y continúa criticando a Lutero: «Aplicándolo a este estado de cosas, proclaman luego el mandamiento divino entre los pobres y les dicen a éstos: Dios ha ordenado que no has de robar, pero ellos mismos no se consideran obligados por tal mandamiento. De ahí que agobien, pues, a todos los humanos, que desuellen y exploten al pobre labriego y artesano y a todo ser viviente» (Bloch, 1968: 55).

tecimiento de corta duración como la (mal) llamada «guerra de los campesinos» del año 1525 nos hace creer. Ésta de hecho fue tan sólo el último eslabón de una cadena mucho más larga de luchas populares. Ciertamente han sido suscitadas por el acaparamiento de la tierra por unos pocos y el despliegue de la propiedad privada. Pero no solo el cercamiento de tierras comunales provocó revueltas. Se defendió también el acceso a los bosques o al agua, se luchó por el espacio político de poder disponer de estos recursos y, en general, por el manejo de lo común a nivel de la comunidad.

La herencia de las espiritualidades comunalistas

La comunidad era lo que se desarrolló y conquistó en un largo período de luchas en partes de Europa a partir del siglo XIII. Las comunidades han sido la base de la autoorganización política tanto en el campo como en las pequeñas ciudades emergentes, sostiene el historiador Peter Blicke (1997: 328). Contradice con esto la imagen de un continente marcado en el medievo tardío únicamente por poderes aristocráticos, monárquicos o por estructuras verticales. Con las comunidades se impuso dentro del mismo sistema sociopolítico también un principio horizontal (Blicke, 1998: 12). Blicke lo denomina «el comunalismo».

La Reforma puede ser vista no sólo como el origen, sino también como un resultado de estas luchas por «la reforma comunal»¹¹ y la auto-determinación. Los actores más radicales del movimiento del «hombre común», sin embargo, han desarrollado su propia espiritualidad y hasta una teología distinta de aquella de los teólogos de la Reforma como Lutero, pero también de la de Müntzer. Unas expresiones claves de esta teología y espiritualidad popular eran nociones como «el bien común», «el amor fraternal entre cristianos», «la ley divina» y «el evangelio puro» (Blicke, 2004: 223).

«El evangelio puro» significa: sin añadiduras humanas (Blicke, 2004:

11. Cf. Blicke (1998: 13). Se reivindicó y practicó, por ejemplo, el derecho de una comunidad de elegir a su sacerdote. Si Zwinglio dice que la parroquia tiene que escoger su predicador y velar por la doctrina, se basa en tradiciones ya existentes.

223). Se utilizó el término para combatir el clero y la jerarquías de la iglesia romana y para justificar el derecho de la comunidad de elegir sus pastores y tener autoridad en el campo de la doctrina. No solo se dijo esto en contra del Papa en Roma. También a los terratenientes y a los abates se les acusó de modificar «la ley divina». Ésta era la expresión más frecuente en las reivindicaciones campesinas y anticipa hasta cierto punto reclamos de violación de los derechos humanos hoy en día.

Un ejemplo: en 1490 el abad de St. Gallen era acusado de un acaparamiento de tierras. Había fabricado contratos nuevos de propiedad con apariencia de antigüedad, poniéndoles en el humo de la chimenea para envejecerlos artificialmente.¹² Como en este caso, cuando las autoridades hicieron mal uso de la ley tradicional o formularon nuevas leyes en su favor, ¿qué se podía hacer? El concepto de la «ley divina» como una ley superior a las leyes humanas era la forma que les quedaba para legitimar protestas y quejas. Era la contribución genuina y original de los campesinos a la Reforma, sostiene Blickle (2004: 161). Sirvió de base para rebeliones y dio perfil a estructuras nuevas protodemocráticas que se gestaron en nombre del «bien común» y del «amor fraternal entre cristianos» (Blickle, 2004: 197). Pasar de la ley tradicional feudal a la ley divina de la Biblia significó, además, dejar atrás la condición de ser súbditos de sus señores. Así los siervos se convirtieron en paisanos independientes o ciudadanos libres.

El *bonum commune* obviamente ha sido una de las normas de la sociedad feudal en la cual las autoridades tenían el deber de velar por el provecho de todos sus súbditos. Pero éstos lograron darle en sus luchas otro perfil. El bien común significó para ellos en primer lugar un alivio de las cargas del «hombre común» y de solidaridad y «amor fraternal» entre ellos. Con la victoria de los ejércitos unidos de los príncipes católicos y protestantes, y la siguiente degradación de los ámbitos de comunidad, se perdió sobre todo en Alemania por mucho tiempo este empuje democrático desde abajo.

Otros valores empezaron a abrirse paso. En 1524 el zapatero y escritor

12. Cf. Blickle (2004: 152). Una maniobra parecida se encuentra en Brazil. Es conocida bajo el nombre de «grilagem».

Hans Sachs había publicado un «diálogo sobre la avaricia» en el cual la denuncia como un vicio público. Cuarenta años más tarde aparece la primera publicación que la defiende. Su título es *Von dem Lob des Eigennutzen* (Elogio del interés propio) y fue escrito por el autor de libros de guerra Leonhard Fronsperger (cf. Vogler, 1989: 181). Términos claves en alemán, como por ejemplo la palabra *gemein* (común), han cambiado completamente su sentido. Lo que antes era uno de los valores del orden político y una bandera de lucha tiene hoy en día el significado de «vulgar» o «infame». Se ha vuelto sinónimo de «subalterno».

A pesar de todo vemos que se han multiplicado en las últimas décadas los esfuerzos por recobrar y ampliar los ámbitos de comunidad. Se ha redescubierto el valor incalculable de los «bienes comunes» en todas sus dimensiones socioculturales, ecológicas y políticas. Y en el sueño despierto que vienen soñando los movimientos sociales sigue siendo presente la memoria de la insurrección del hombre y de la mujer común. Hasta en Chiapas encontré un pueblo llamado Primer Agrarista Tomás Müntzer. Hay un futuro en el pasado, nos recuerda Bloch. Este «pasado aún no cumplido» está ahí para inspirarnos a seguir el camino nuestro. Es una ventana por la cual se puede entrever horizontes verdaderamente nuevos.

Referencias

- Ainsa, Fernando (2003). «Una ventana abierta a un paisaje que todavía no es. La lección de Ernst Bloch en América Latina». En Fernando Ainsa, Beat Dietschy y otros (2003), *Noche del mundo y razón utópica* (pp. 95-120). San José, Costa Rica: Ediciones Perro Azul.
- . (2012). «*El principio esperanza* desde América Latina». En Luis Martínez Andrade, y José Meneses Ramírez, (eds.), *Esperanza y utopía. Ernst Bloch desde América Latina* (pp. 21-40). Zacatecas, México: Taberna Librería.
- Blickle, Peter (1997). *Resistance, Representation, and Community*. Oxford: Clarendon Press.
- . (1998). *From the communal reformation to the reformation of the common man*. Leiden, Boston, Köln: Brill.

- . (2004). *Die Revolution von 1525*, München: R. Oldenbourg Verlag.
- Bloch, Ernst (1923). *Geist der Utopie*. München: Paul Cassirer.
- . (1962). *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- . (1964). *Geist der Utopie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- . (1968). *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Boff, Leonardo (1972). *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes.
- Dietschy, Beat, Enrique Dussel y Roberto Fragomeno (2003). «Filosofía del paso erguido. Conversatorio sobre Ernst Bloch». En Ainsa y Dietschy (pp. 7-22).
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Ellacuría, Ignacio (1993). «Utopía y profetismo». En Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teoría de la liberación*. Tomo 1 (pp. 323-372). San Salvador: UCA.
- . (2006). «El sujeto de la historia». *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 2: 189-209.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2016). «Pensar la época». *Topologik. Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali* 20. Disponible en http://www.topologik.net/FORNET-BETANCOURT_Issue_n._20.pdf.
- Griffin, Roger (2010). *Modernism y fascismo: La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Madrid: Ediciones Akal.
- Gutiérrez, Gustavo (1972). *Teología de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Krotz, Esteban (2011). «Introducción a Ernst Bloch (a 125 años de su nacimiento)». *En-claves del pensamiento*, 10: 55-73.
- Loewy, Michael (2012) «Prólogo. Romanticismo revolucionario y religión en Ernst Bloch». En Martínez Andrade y Meneses Ramírez (pp. 11-19). Zacatecas, México: Taberna Librería.
- Martínez Andrade, Luis (2012). «Principio Esperanza. Piedra angular para el ecosocialismo». En Martínez Andrade y Meneses Ramírez (pp. 75-120). Zacatecas, México: Taberna Librería.
- Pérez, Justo. (1968). «Introducción a Bloch». *Convivium*, 26: 7-38.

Sobrino, Jon (2007). *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*. Madrid: Trotta.

Vogler, Günter (1989). «Gemeinnutz und Eigennutz bei Thomas Müntzer». En Siegfried Bräuer y Helmar Junghans (eds.), *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre* (pp. 174-194). Berlín: Evangelische Verlagsanstalt.

Sobre el autor

Beat Dietschy es teólogo, doctor de Filosofía, investigador independiente y presidente de la ONG suiza Comundo. Su correo electrónico es beat.dietschy@comundo.org.

Universidad Católica de Temuco
ACTAS TEOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS
Actas teol. filos.

Revista fundada en 1995, editada por el Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica de Temuco, con el objetivo de divulgar la reflexión en torno al diálogo fe y cultura.

DIRECTOR

Tobaldo Zolezzi Cid

EDITOR

José Tomás Rodríguez

SITIO WEB

<http://portalrevistas.uct.cl/index.php/actasteologicas/index>

CORREO ELECTRÓNICO

edicionactasteologicas@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional



La edición de textos, el diseño editorial
y la conversión a formatos electrónicos de este artículo
estuvieron a cargo de Tipografía
(www.tipografica.cl).