

TESIS DE LA UNIVERSIDAD  
DE ZARAGOZA

2024

108

Sergio Pons Garcés

# La función utópica. Introducción al materialismo blochiano

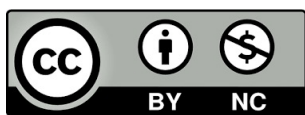
Director/es  
López Cantó, Pablo

<http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis>

ISSN 2254-7606



Premsas de la Universidad  
Universidad Zaragoza



Universidad de Zaragoza  
Servicio de Publicaciones

ISSN 2254-7606



**Universidad**  
Zaragoza

Tesis Doctoral

LA FUNCIÓN UTÓPICA. INTRODUCCIÓN AL  
MATERIALISMO BLOCHIANO

Autor

Sergio Pons Garcés

Director/es

López Cantó, Pablo

**UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA**  
**Escuela de Doctorado**

Programa de Doctorado en Filosofía

2022





**Universidad**  
Zaragoza

# Tesis Doctoral

La función utópica  
Introducción al materialismo blochiano

Autor

Sergio Pons Garcés

Director

Pablo Lópiz Cantó

Facultad de Filosofía y Letras

2022

## AGRADECIMIENTOS

Esta tesis doctoral no hubiera sido posible sin J.L. Rodríguez García, a quien debo el descubrimiento y la iniciación en la obra de Bloch así como una multitud de aprendizajes teórico-prácticos que resulta imposible concretar en estas líneas. Su *pasión eutópica* alimenta el desarrollo de la investigación. Tampoco hubiera sido posible esta tesis doctoral sin las conversaciones interminables, la dedicación, el cuidado y la amistad de Pablo Lópiz Cantó, a quien agradezco su acompañamiento durante el solitario ejercicio de escritura.

Los proyectos que pueden tener algo de interés siempre son colectivos. Durante años, las charlas, coloquios y controversias vespertinas con buenos amigos como Ros, Chahuán, Óskar, Pablo, Marta, Roberto, Julio, Marta C., Nieves o Emanuele han servido de impulso y estímulo para la prosecución de la investigación. Algunos pasajes de esta tesis también les pertenecen. Una mención especial para mi buen amigo Dani, que me cedió su norteña “cabaña de Brecht” para la redacción de una parte importante de la tesis en el verano de 2021.

A mis padres, que desde niño me insuflaron «ánimo y esperanza» y, sobre todo, mantuvieron un mecenazgo desinteresado en la primera fase del doctorado posibilitando unas condiciones materiales adecuadas para el estudio.

Y a Iliana Melero, a quien agradezco haber convertido el *ultimum* del proceso en el *novum* del acontecimiento que está por venir.

# Índice

<b>ABREVIATURAS</b>	<b>p. 4</b>
<b>INTRODUCCIÓN: El filósofo de la utopía</b>	<b>p. 5</b>
<b>1. PARTE PRIMERA: A ritmo de vals</b>	<b>p. 29</b>
1.1. Método y sistema	p. 33
1.2. Dialéctica interrumpida	p. 45
1.3. La enciclopedia inacabada	p. 60
1.4. Jeroglíficos en el espacio vacío del siglo XIX	p. 71
1.5. Romanticismo anticapitalista	p. 81
<b>2. PARTE SEGUNDA: El sueño de una cosa</b>	<b>p. 93</b>
2.1. El diván de la burguesía vienesa	p. 95
2.2. Sueños soñados despierto	p. 108
2.3. La oscuridad del momento vivido	p. 120
2.4. Fantasía, ensoñaciones y proyectos desiderativos	p. 132
2.5. Experimentación fragmentaria	p. 143
<b>3. PARTE TERCERA: La materialidad de los hechos</b>	<b>p. 156</b>
3.1. La izquierda aristotélica	p. 158
3.2. Frankenhausem	p. 172
3.3. Un hereje en el marxismo	p. 186
3.4. El autómatas y el enano	p. 201
3.5. Un comunista sin partido	p. 214
<b>4. PARTE CUARTA: De la ciencia a la utopía</b>	<b>p. 229</b>
4.1. La pátina del gran anticuario	p. 231
4.2. El optimismo militante	p. 245
4.3. El presente en disputa	p. 257
4.4. <i>Denken heisst Überschreiten</i>	p. 266
4.5. Bloch contra Bloch	p. 282
<b>5. CONCLUSIÓN: Nuestros nietos lo harán mejor</b>	<b>p. 295</b>
<b>6. BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>p. 300</b>

## ABREVIATURAS<sup>1</sup>

- DHÜ = Bloch, K. y Reif, A. (Hrsg.): *Denken heißt Überschreiten. In memoriam Ernst Bloch 1885-1977*, Köln / Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1978.
- EBE = Unseld, S. (Hrsg.): *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965.
- EM = Bloch, E.: *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Heraubringens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016.
- GU-1 = Bloch, E.: *Geist der Utopie*. Faksimile der Ausgabe von 1918, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- GU-2 = Bloch, E.: *Geist der Utopie*. Bearbite Neuaufgabe der zweiten Fassung von 1923, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- LA = Bloch, E.: *Literarische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965.
- MP = Bloch, E.: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972.
- PA = Bloch, E.: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.
- PM = Bloch, E.: *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- TEP = Bloch, E.: *Tübinger Einleitung in die Philosophie. Neue erweiterte Ausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- TLU = Bloch, E.: *Tendenz, Latenz, Utopie*. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.
- ÜEB = VV.AA.: *Über Ernst Bloch*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

---

<sup>1</sup> Las siglas utilizadas sólo conciernen a obras fundamentales no traducidas al castellano, que hemos trabajado directamente en alemán, ya sean obras de Bloch o recopilaciones de artículos sobre su pensamiento.



## INTRODUCCIÓN: EL FILÓSOFO DE LA UTOPIA

*La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final, y empezará a comenzar sólo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando aprehendan y se atengan a su raíz. La raíz de la historia es, sin embargo, el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas. Si llega a captarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alienación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que ha brillado ante los ojos de todos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: patria.*

E. Bloch

En la puerta meridional del *Battistero di San Giovanni*, en la ciudad de Florencia, cautiva, entre otras representaciones en bronce de Pisano, la imagen de una figura alada que, desvalida e inclinada desde la tarima, tiende sus brazos y aproxima sus manos a un fruto que le resulta inalcanzable. Sus ojos no pierden de vista el objeto deseado. Parece disponerse a alzar el vuelo hacia él aunque la posición de sus piernas derrotadas simboliza la efigie de la resignación. En la cabecera, se puede leer la inscripción «*spes*»<sup>2</sup>.

La escena representada por Pisano prefigura el corazón del pensamiento filosófico de Ernst Bloch. Sus planteamientos se perfilan, como en ese cuerpo demediado, entre los pies materialistas de la dialéctica hegeliano-marxista y la tendencia alada hacia los anhelos inalcanzables. El conjunto de la obra blochiana constituye un inmenso almanaque histórico-cultural difícil de clasificar bajo las tópicas etiquetas filosóficas. Imposible de encuadrar en ninguna de las corrientes y escuelas filosóficas del siglo XX, la originalidad de su pensamiento —que aúna tradiciones tan dispares como el neoplatonismo árabe, el anabaptismo revolucionario, el misticismo moderno, el romanticismo anticapitalista, el idealismo alemán, el marxismo, el psicoanálisis freudiano o el expresionismo— destella en su particular estilo de escritura y en la singularidad de sus planteamientos. Esto convierte a Bloch en un pensador periférico, generalmente situado en el indefinido paisaje del denominado «marxismo heterodoxo», junto a otros grandes pensadores como Benjamin, el joven Lukács o Korsch.

---

<sup>2</sup> Sobre la interpretación de la *Esperanza* de Pisano, véase Bloch, E.: *El principio esperanza*, vol. I, Madrid, Trotta, 2007, p. 388. Cf. también Benjamin, W.: “Recuerdos de viaje”, en *Calle de sentido único*, Madrid, Akal, 2015, p. 61.

En tanto que testigo damnificado de los principales acontecimientos históricos del siglo pasado, sus reflexiones componen una fotografía viva y estimulante para aproximarnos a las principales problemáticas de la filosofía contemporánea. En un siglo marcado por las crisis económicas, las guerras, la internacionalización del capital y las desigualdades sociales, la Revolución rusa supuso para Bloch, al igual que para los marxistas de su generación, un revulsivo esperanzador que permitía imaginar un mundo totalmente nuevo, que pusiese fin, de una vez por todas, a la alienación, a la explotación y a las injusticias humanas. La realización de este sueño se convirtió en motivo principal de su filosofía. El empeño blochiano no cesó ante las inclemencias históricas y las dificultades de la materialización del sueño de una completa transformación del mundo. En cambio, Bloch optó por sistematizar un engranaje filosófico a partir de una revaluación de la noción de «utopía», completamente denostada tanto en su época como en la actualidad.

La propuesta filosófica de Bloch invita, en este sentido, a una profunda exploración de la dimensión utópica que atraviesa prácticamente la totalidad de las manifestaciones y los fenómenos de la cultura occidental. Su obra más conocida, *El principio esperanza (Das Prinzip Hoffnung)*, establece un extenso recorrido por las galerías del deseo de un mundo mejor, en el que Bloch ofrece una búsqueda de los vestigios de lo utópico que abarca desde las estancias de lo cotidiano a los laberintos de la literatura, la pintura, la música o la religión.

La esmerada biblioteca blochiana es fruto de un encomiable esfuerzo por construir un aparataje teórico capaz de explicar las tendencias desiderativas que conducen al mejoramiento de la situación dada. El incansable filósofo de la utopía dedicó su trabajo intelectual al diseño de una concepción materialista que, en un plano ontológico-político, explicase y abriese la posibilidad de constituir un proceso de transformación de la realidad.

Ahora bien: ¿Por qué leer hoy al autor de *El principio esperanza*? En una era como la nuestra, que podríamos denominar «postutópica» —caracterizada por el declive de los horizontes expectativos abiertos por el Acontecimiento Marx, la imposición de un orden económico-social neoliberal globalizado, la crisis climática y la incapacidad de articular movimientos revolucionarios de los oprimidos—, la lectura de los textos blochianos resulta indispensable. En una época como la presente, en la que, como diagnostica Jameson a comienzos de nuestro siglo, es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin

del capitalismo<sup>3</sup>, el espíritu crítico del optimismo militante blochiano proporciona herramientas teórico-prácticas para no permanecer en la melancolía y el desaliento de aquellos que se acostumbran a la derrota.

En un tiempo desprovisto de utopías, los análisis de Bloch —un intersticio anómalo dentro del conjunto de la literatura filosófica marxista del siglo XX— nos interpelan directamente. Su escritura política remite, en última instancia, a la consolidación de una ontología de un «nosotros» todavía no construido. Su arquitectura ontológica, a su vez, responde a una justificación de su desideración política que todavía está por realizar. La ontología-política materialista de Bloch, situada entre las postrimerías de la modernidad y la antesala de la postmodernidad, requiere de un reconocimiento crítico en la actualidad.

El propósito de nuestra investigación es, precisamente, reevaluar el pensamiento blochiano a partir de la que consideramos la noción nuclear de su materialismo: la «función utópica» (*utopische Funktion*). Entendida como pulsión desiderativa o como *potentia* material productiva, la función utópica, para Bloch, es la instancia subversiva que opera contra el orden establecido de lo real-fáctico anticipando las posibilidades de transformación de la realidad dada. Así, la función utópica se concibe como fuerza motriz de los movimientos insurreccionales y revolucionarios que han pretendido, a lo largo de los procesos históricos, la impugnación de las relaciones de poder establecidas y la instauración de una nueva organización social. Para Bloch, la función utópica motiva los cambios sociales pero también actúa en lo cotidiano en forma de «sueños diurnos» (*Tagträume*), en todo deseo de una vida mejor.

Nuestra «introducción al materialismo blochiano» trata de evitar, en la medida de lo posible, las interpretaciones proféticas, escatológicas, religiosas y teológicas —que, en cierto sentido, se han convertido en canónicas— del pensamiento de Bloch. Nuestra hermenéutica de los textos blochianos parte de una lectura materialista. Sin duda, esto condiciona la perspectiva de abordaje de algunas problemáticas teóricas recurrentes en la obra de Bloch, como la relación entre el materialismo histórico y el mesianismo o la concepción de la «esperanza» (*Hoffnung*), una de las tres virtudes teologales, desde una visión ateológica y desteocratizadora.

Contra las interpretaciones espiritualistas del pensamiento blochiano, nuestra lectura materialista persiste en la revisión de las principales problemáticas blochianas

---

<sup>3</sup> “Someone once said that it is easier to imagine the end of the world than to imagine the end of capitalism.” (Jameson, F.: “Future City”, en *New Left Review*, n° 21, mayo-junio de 2003, p. 76).

desde un enfoque propositivo que permita vislumbrar el interés filosófico actual de un autor que, fuera de los círculos académicos, es prácticamente desconocido.

En la presente investigación, no sólo pretendemos estudiar a Bloch sino también pensar con Bloch, a través de él y más allá de él. Esto exige, inevitablemente, numerosas incursiones en el pensamiento clásico así como en los recovecos tenuemente iluminados de la historia de la filosofía occidental, de los cuales se nutre el pensamiento blochiano. Los espectros de autores tan variopintos como Hegel, Marx, Goethe, Freud, Engels, Aristóteles, Fichte, Avicena, Münzer, Schelling, Benjamin o Lukács, entre otros, desfilarán a lo largo de nuestro estudio en perpetua conversación con Bloch. El ejercicio hermenéutico del conjunto de la obra blochiana, en este sentido, exige un posicionamiento interpretativo que, en ocasiones, puede resultar incómodo, al tiempo que estimulante, para el lector erudito en Bloch. Por ello, consideramos que la pregunta por la contemporaneidad o modernidad de los planteamientos filosóficos blochianos es, en todo caso, irrelevante<sup>4</sup>. No forma parte de nuestra pretensión catalogar o etiquetar el materialismo de Bloch sino ocuparnos de analizar sus escritos desde una simpatía crítica que ponga de relieve la originalidad de su contribución al pensamiento del siglo XXI.

Ligada al marco interpretativo señalado, la metodología empleada a lo largo de nuestro proyecto de investigación doctoral, como no podría ser de otra manera, ha consistido en el análisis crítico de las fuentes primarias y secundarias. Partiendo de la lectura e interpretación de la *Gesamtausgabe*<sup>5</sup> blochiana, así como de otras fuentes complementarias, nuestra investigación simultáneamente continuó con la búsqueda de materiales bibliográficos correspondientes a la literatura secundaria y complementaria que han servido para completar y enriquecer las propuestas que defendemos en nuestro trabajo. Como en toda investigación exploratoria, la recopilación de documentación, archivos y anotaciones manuscritas desembocó en un ejercicio de escritura que dio lugar al texto que aquí presentamos como tesis doctoral<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Si nos atuviésemos a la definición de la «condición postmoderna» que expresa Lyotard (cf. Lyotard, J-F.: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 2000), como incredulidad hacia las metanarrativas y las interpretaciones teleológicas de la historia, resultaría obvio que Bloch es un «pensador moderno», decimonónico incluso, lo cual, creemos, tan sólo es una etiqueta que ni aporta ni resta valor a sus planteamientos filosóficos.

<sup>5</sup> Bloch, E.: *Gesamtausgabe in 16 Bänden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1959-1977.

<sup>6</sup> Nuestra investigación supone, en cierta medida, el desarrollo crítico —revaluado, sumamente ampliado y técnicamente mejor ejecutado y documentado— del texto “Materia y utopía. El ser humano como posibilidad en Ernst Bloch”, que presentamos como trabajo de fin de máster, bajo la dirección de J.L. Rodríguez García, en el año 2012, en la Universidad de Zaragoza.

Nuestra hipótesis parte de que las especulaciones blochianas constituyen un pensamiento vivo, original en su expresión ornamental y en su contenido, siempre obstinado en detectar vestigios de lo utópico en todo tipo de manifestación cultural. El conjunto de la obra blochiana se propone reevaluar el concepto de «utopía» (*Utopie*), tan denostado en la tradición marxista, y elevar, en torno a él, toda una construcción teórica —un «sistema abierto» (*offenes System*)— omniabarcante de inspiración romántico-anticapitalista. Hasta aquí no apuntamos nada nuevo que no hayan dicho el propio Bloch o sus intérpretes. La originalidad de nuestro trabajo doctoral reside en que, desde un enfoque materialista, *presentamos a un Bloch despojado de los elementos teleológicos y religiosos*, elementos que han destacado tanto sus detractores como sus epígonos y principales exégetas. El *materialismo blochiano* que presentamos no supone una desvirtuación del pensamiento de nuestro autor sino el despliegue consecuente de la que consideramos su noción más viva y significativa: la *«función utópica»*.

En este sentido, nuestro estudio constituye un análisis crítico del pensamiento de Bloch; una *cartografía de la función utópica*, que desarrollaremos a través de una trayectoria espiralada, en cuyo recorrido las problemáticas abordadas desde el comienzo reaparecerán con diferentes dimensionamientos. Las tres grandes problemáticas blochianas a las que nos referiremos son: la *ontología de la novedad (novum)*, la *cuestión de la temporalidad* y la *expresión desiderativa de la pulsión utópica*.

En lo que concierne a la estructura de la investigación, corresponde justificar la forma regular en la cual se disponen los contenidos. La tesis está dividida en cuatro partes; cada una de ellas recorre los conceptos-vertebradores que, según nuestra lectura de Bloch, conforman la *cartografía de la función utópica*: «dialéctica», «sueño», «materia», «utopía». Cada parte está compuesta por cinco capítulos y éstos, a su vez, por tres movimientos, que emulan, *in modus lascivus*, el avance dialéctico del proceder del pensamiento blochiano.

La *primera parte* se ocupa de la influencia del idealismo alemán en Bloch. El desarrollo teórico de nuestro filósofo habita entre la asunción y la ruptura con las pasiones emanadas de la obra de Hegel. Bloch se muestra, en ocasiones, como un hegeliano renegado. Su proyecto filosófico no puede quedarse en Hegel pero nunca acaba de abandonarlo. Da la sensación de que los planteamientos blochianos pretenden atravesar a Hegel y superar el hegelianismo al tiempo que, en cierta medida, siguen instalados en él. No sólo en él; la sombra de Fichte y de Schelling así como el espíritu del Romanticismo impregnan la escritura blochiana. Los tres grandes idealistas alemanes acertaron, para

Bloch, en muchas cuestiones pero su marco se halla caduco. De ahí la búsqueda de una superación que integre los aciertos del idealismo. La obra de Bloch fluctúa entre la seducción del sistema y el anticapitalismo romántico.

La obra de referencia para comprender la interpretación blochiana de Hegel es *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, la única monografía, conviene puntualizar, que Bloch ha dedicado enteramente al estudio de un filósofo. De ella partimos, en esta primera parte, para la consideración del impacto de la dialéctica hegeliana en el pensamiento blochiano. El primer capítulo, “Método y sistema”, aborda la problemática separación entre «método» y «sistema» en la arquitectura del idealismo hegeliano. En él, mostramos cómo la posición blochiana confronta con la interpretación de Engels y Lukács a propósito de una apropiación materialista del método dialéctico y una crítica del panlogismo hegeliano.

En el segundo capítulo, “Dialéctica interrumpida”, sostenemos una interpretación del motivo dialéctico cortocircuitado, señalando aquellos aspectos en los que la propuesta blochiana rompe con la concepción dialéctica hegeliana, cuestionando la necesidad de la negación de la negación e incidiendo en el carácter disruptivo de la realidad material, en la que los procesos históricos no responden a la lógica del *continuum*, lo cual implica, para Bloch, una crítica al mecanicismo dialéctico.

El capítulo intermedio de la primera parte, “La enciclopedia inacabada”, está dedicado específicamente al problema del cierre del sistema. La obstinación de los filósofos modernos por disponer un dispositivo teórico capaz de explicar la totalidad de lo real es puesta en cuestión, parcialmente, por Bloch. Su propuesta de elaborar un sistema abierto va ligada a la crítica al panlogismo apriorístico hegeliano, que anula la posibilidad de aparición de una novedad que no sea mera repetición o esté dada ya desde el comienzo.

En “Jeroglíficos en el espacio vacío del siglo XIX”, continuamos abordando la respuesta blochiana ante el panlogismo idealista, esta vez asociado al problema de la temporalidad, prestando atención a la noción de «acontemporaneidad», desarrollada en *Herencia de esta época*, que permite a Bloch criticar la anamnesis platónico-hegeliana y reconsiderar la noción de «anagnórisis» como una modalidad temporal de reconocimiento que no remite a la reminiscencia.

A pesar de las rupturas que introduce Bloch respecto a los presupuestos idealistas, el influjo dialéctico persiste. Algo similar ocurre con el Romanticismo. Bloch participa del espíritu de una época que no es la suya pero en la que encuentra elementos valiosos que incorpora a su pensamiento. El capítulo que cierra la primera parte de nuestra

investigación, “Romanticismo anticapitalista”, comienza con la definición de las diferentes vertientes de este movimiento cultural y se focaliza en la controversia que Bloch mantiene con Lukács acerca del Romanticismo y su herencia cultural, una polémica que continuará con el debate sobre el expresionismo, que alejará definitivamente las posiciones de ambos autores. Las categorías blochianas de «*novum*» y «excedente cultural» comenzarán a delinear, en la parte final del capítulo, la potencia de la función utópica.

La *segunda parte* de nuestro estudio perfila la noción de «sueño» en la obra de Bloch. Desde las hipótesis freudianas, los sueños se conciben como la realización de los deseos insatisfechos. La función utópica se alimenta de un tipo particular de sueños, los «sueños diurnos» (*Tagträume*). Las proyecciones desiderativas de la fantasía ocupan una estancia central en el pensamiento blochiano. Tanto las pequeñas ensoñaciones cotidianas como los sofisticados proyectos utópicos son fruto de la función utópica. Para Bloch, existe una pulsión desiderativa, manifestada a través de la imaginación, que impugna la situación presente y nos guía en la fantasía de una vida mejor.

A diferencia de los denominados “freudo-marxistas” (Marcuse, Fromm), Bloch no se propone, ni siquiera se plantea, tratar de conjugar las tesis marxianas con el psicoanálisis freudiano. Así como la lectura blochiana de Hegel puede considerarse, en diversos puntos, indulgente, la lectura de Freud se muestra contundentemente crítica. Podríamos afirmar que Bloch lee los textos freudianos con la mirada puesta en su propia filosofía. Seducido por la hipótesis del inconsciente, esto es, una instancia productora de pulsiones subyacente a la conciencia, Bloch postula en *Espíritu de la utopía* la existencia de un «todavía-no-consciente» que será la base de su teoría de la «conciencia anticipadora».

En el capítulo “El diván de la burguesía vienesa”, estudiaremos la lectura blochiana de Freud prestando atención a las divergencias entre ambos autores. Partiendo de que el psicoanálisis freudiano es un producto burgués que incluso carga de sexualidad la pulsión fundamental, que para Bloch es el hambre, no la libido, analizaremos la contraposición epistemológica en torno a la noción de «sueño», que servirá a nuestro autor para remarcar el carácter utópico de los «sueños diurnos» y destacar la relación entre la «conciencia anticipadora» y el «principio esperanza».

Continuaremos con “Sueños soñados despierto”, capítulo donde abordaremos críticamente el alcance de la «conciencia anticipadora» en base a los impulsos humanos y su limitación histórica. Asimismo, señalaremos los aspectos más problemáticos de la

comprensión blochiana de los «sueños diurnos» que, en oposición a los «sueños nocturnos» estudiados por Freud, fomentan la «espera activa» desplazando la afección por el presente hacia una temporalidad futura.

En el tercer capítulo de la segunda parte, “La oscuridad del instante vivido”, llevaremos a cabo un diagnóstico genealógico de este concepto blochiano, utilizado recurrentemente para referirse al «ahora» angustioso, que nos conducirá a confrontar a Bloch con Kierkegaard y Heidegger. Con el propósito de no permanecer en la angustia del «ahora», el autor de *El principio esperanza* introduce una cuestionable tendencia teleológica —cuestionable desde los propios presupuestos ontológicos blochianos— que devalúa el «ahora» precipitándolo hacia adelante.

El análisis tipológico de los «sueños diurnos» nos aproximará en “Fantasía, ensoñaciones y proyectos desiderativos” a la definición de lo utópico. A partir de una lectura confrontada entre la perspectiva blochiana y la sostenida por Marcuse en *Eros y civilización*, nos adentraremos en la biblioteca utopística de Bloch diferenciando entre «proyección desiderativa», cuya programación evade la realidad presente, y «pasión eutópica», actuante en y desde el presente.

En el detalle, en lo cotidiano y en lo fragmentario, encuentra Bloch vestigios de lo utópico. Frente a los intentos de sistematizar a Bloch, en el quinto episodio, “Experimentación fragmentaria”, que sirve de cierre a la segunda parte, presentamos a un Bloch desconocido. Reconstruimos la experiencia en Marsella con Benjamin como parte de un experimento que pone en cuestión la subjetividad fenomenológica moderna y da cabida a otras formas de temporalidad alternativas a la tríada pasado-presente-futuro que simpatizan con lo que, imaginamos, podría ser una temporalidad utópica. En este sentido, la obra blochiana *Huellas* es, en sí misma, un experimento de escritura fragmentaria.

La *tercera parte* de nuestra investigación tiene por objeto el análisis del concepto de «materia» en la filosofía blochiana. El materialismo blochiano se define por su oposición al materialismo mecanicista y determinista. La incorporación de la dimensión histórica y de la dialéctica de herencia hegeliano-marxista se mezcla, en la concepción blochiana, con tintes especulativos y mesiánicos. A través de su interpretación de la «izquierda aristotélica», Bloch carga de posibilidad la materia. El resultado es una materia activa, abierta a la transformación y a la indeterminación. Bajo la perspectiva materialista blochiana, el mundo material se comprende como un gran laboratorio en el que, si se dan las condiciones materiales propicias, puede experimentarse la «utopía concreta» (*konkrete Utopie*).



La primera estación de la que hay que partir para dimensionar la ontología materialista de Bloch es la *Metafísica* de Aristóteles. En “La izquierda aristotélica” explicaremos las principales pautas de interpretación de la noción de «*dynamis*» (δύναμις), que será fundamental para entender adecuadamente la categoría de «posibilidad» (*Möglichkeit*) que maneja Bloch y el análisis de sus distintos estratos. Entre ellos, Bloch enfatiza la importancia de la posibilidad material real-objetiva, distinguiendo dos niveles en función de la actividad o pasividad de la materia aristotélica: ser-en posibilidad (τό δυνάμει όν) y ser-según-posibilidad (κατά τό δυνατόν); potencia y potencialidad, respectivamente. Nuestro empeño consistirá en mostrar cómo la *dynamis* aristotélica, entendida como potencia activa, servirá de soporte ontológico para las proyecciones ético-políticas de lo utópico.

En el segundo capítulo de la tercera parte, “Frankenhausen”, pondremos atención, desde la materialidad de los hechos, a la exégesis blochiana de la figura de Thomas Münzer, al que dedica su segunda obra. La incursión en los sermones revolucionarios münzerianos nos permitirá trazar el alcance del materialismo histórico blochiano así como problematizar la tensión entre la teología y la política revolucionaria, temática que reaparecerá en el capítulo dedicado a Benjamin.

En “Un hereje en el marxismo” procuramos dilucidar hasta qué punto el Marx que lee Bloch se ajusta, por un lado, a los textos marxianos y, por otro, a la ortodoxia marxista. Como veremos, la vinculación indisoluble entre teoría y praxis constituye uno de los motivos primordiales del materialismo blochiano. La propuesta de Bloch, en este sentido, pretende poner en marcha la consigna de la undécima *Tesis sobre Feuerbach*. Plantearemos el contacto entre la función utópica y lo real-posible a la luz de los textos marxianos, asistiendo a la doble relación potencia-potencialidad/factor subjetivo-factor objetivo. Además, cuestionaremos en qué medida es desproporcionada la afirmación blochiana de que el marxismo es la «utopía concreta».

El materialismo histórico blochiano, como hemos dicho, está rociado de mesianismo. Resulta inevitable dedicar un capítulo a la estrecha relación que tuvo lugar entre Bloch y Benjamin. “El autómeta y el enano” aborda la proximidad filosófico-conceptual entre ambos pensadores. La vinculación y cooperación entre el «materialismo histórico» y la «teología», que Benjamin describe de forma envidiable en la primera de las *Tesis sobre el concepto de historia*, la crítica de la idea de «progreso» (*Fortschritt*) y la comprensión de otra temporalidad, el «tiempo-ahora» (*Jetztzeit*), serán cuestiones

inexcusables que nos ayudarán a plantear, de un modo comparativo, la hipótesis blochiana de la función utópica desde una nueva óptica.

El capítulo con un componente biográfico más acusado es el que concluye la tercera parte. En “Un comunista sin partido” presentamos las variaciones del Bloch más politizado. Así, sostenemos que cabe considerar a un Bloch socialista libertario romántico, antiestatalista, que derivará a finales de la década de los veinte y principios de los años treinta hacia un Bloch comunista, próximo al KPD e indulgente con el estalinismo, cuyos escritos políticos son, en algunos casos, cuestionables, para dar paso, en su última etapa, a un Bloch melancólico, que, a pesar de la acumulación de derrotas y varapalos, todavía confía en la posibilidad de la transformación del mundo.

La *cuarta parte* viene a recoger los hilos de las problemáticas abiertas en las partes anteriores. El proceder dialéctico, la singularidad de las ensoñaciones diurnas y la materia preñada de posibilidad son los tres vectores que conforman el factor utópico en el pensamiento blochiano. En este apartado desplegaremos las hipótesis blochianas revaluando el anclaje ontológico de la función utópica. Para Bloch, la constitución utópica de la realidad —y, por tanto, también de lo humano— se da en un plano ontológico. El inusitado materialismo blochiano debe resolverse, por tanto, en el proceso inmanente de lo real-posible.

El primer capítulo de la última parte, “La pátina del gran anticuario”, pone de manifiesto lo que queda de Hegel en la filosofía tras la construcción de su pensamiento. Así, serán tratados aquellos aspectos teóricos que alejan a Bloch de nuestro tiempo. En concreto, se analizará su ontología del «todavía-no-ser» (*Noch-Nicht-Sein*) haciendo hincapié en la aporía a la que conduce su materialismo abierto, el problema de la subjetividad en dicho planteamiento ontológico y la ansiada búsqueda blochiana de la «identidad» (*Identität*) como suposición fundamental de la conciencia anticipadora.

En un segundo momento, nos ocuparemos de “El optimismo militante”, la actitud política defendida por Bloch para evitar la caída en el pesimismo nihilista y en el optimismo ingenuo que caracteriza al *whisful thinking*. El primero conduce, según Bloch, a la parálisis mientras que el segundo lo hace al inmovilismo. Frente a la dialéctica de la derrota en la que se amotina buena parte de la izquierda melancólica, Bloch defiende un compromiso militante optimista, que dirija la mirada hacia el «frente» (*Front*) y que luche por la «transformación del mundo» (*Weltveränderung*) y la aparición del *novum*. Cuestionaremos, desde otro cariz, las dificultades que presenta la conjugación blochiana.

Si hablamos de la ontología blochiana, no podemos obviar otra de las cuestiones que nos acompañan en el transcurso de nuestro estudio: el problema de la temporalidad. Nuestra hipótesis, en este aspecto, radica en que la interpretación del tiempo presente no es meramente cronológica o física sino ontológica y política. En “El presente en disputa”, reflexionamos sobre la comprensión blochiana del «ahora» (*Jetzt*) y del «presente» (*Gegenwart*), a menudo devaluado en favor del «futuro» (*Zukunft*), como si el *topos* de la función utópica quedase siempre desplazado hacia adelante.

Para Bloch, el pensamiento filosófico exige un desplazamiento. “*Denken heißt Überschreiten*” (“pensar significa traspasar”) es una de las expresiones preferidas de nuestro autor y que, en cierto modo, sintetiza su filosofía. Más allá de la consigna blochiana, en este capítulo ofreceremos una interpretación del «traspasar» blochiano a partir del motivo del viaje, elemento constitutivo de la literatura utópica, a través de la interpretación blochiana de las figuras de Fausto y Don Quijote, así como realizaremos una última incursión en el terreno de la utopía, esta vez desde una aproximación conceptual, con la intención de exponer en qué sentido el «traspasar» blochiano encubre un «trascender sin trascendencia».

“Bloch contra Bloch” es el último capítulo de nuestro trabajo. En él, situaremos a nuestro filósofo frente a un espejo. De la mano de Jameson, atenderemos aquellos aspectos de la biblioteca blochiana que convierten, todavía hoy, a su pensamiento en una propuesta viva. En cambio, también señalaremos las principales contradicciones y aporías a las que nos llevan sus planteamientos. En definitiva, se trata de pensar a Bloch con él y desde él para subrayar el interés que puede tener la filosofía blochiana en la actualidad.

La estructura de nuestra investigación se cierra con un breve apartado de conclusiones, que hemos titulado “Nuestros nietos lo harán mejor” en homenaje a la anécdota que le gustaba recordar a Bloch a propósito de la canción que entonaban los campesinos derrotados en la batalla de Frankenhäusen mientras regresaban —entre jirones, abatidos, magullados, heridos y ensangrentados— a sus casas.

Iring Fetscher denominó a Bloch, en un breve artículo acerca de la singularidad de su propuesta filosófica, como “un gran caminante solitario”<sup>7</sup>. Nuestro estudio se configura, en cierto modo, como una encrucijada de caminos. Podrá observarse que cada una de las partes centrales viene encabezada por un indicativo caminero. La primera parte constituye el *camino hacia Hegel*, la segunda, *el camino sin Freud*, la tercera, el *camino*

---

<sup>7</sup> Cf. Fetscher, I.: “Ein grosser Einzelgänger. Ernst Bloch – Denker zwischen Materialismus und Eschatologie”, en *Über Ernst Bloch*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1968, pp. 104-111.

de Marx y la cuarta, *el camino con Bloch*. El intersticio del cruce es el lugar desde donde hemos escrito.

En el volumen tercero de *Las principales corrientes del marxismo*, Kolakowski dictamina sobre el pensamiento blochiano: “En el ámbito de la filosofía, los escritos de Bloch constituyen ciertamente la más extravagante de las manifestaciones periféricas del marxismo.”<sup>8</sup> Si bien el desarrollo interpretativo de Kolakowski manifiesta una clara animadversión por la obra blochiana, a la cual descalifica como “gnosis futurista”, la sentencia citada que abre su texto acierta en la afirmación de la “extravagancia” blochiana así como en el emplazamiento de su pensamiento, situado en la “periferia del marxismo”. Más allá de la aseveración de Kolakowski, es evidente que la propuesta blochiana encuentra en lo extravagante el *topos* de su filosofía. Una extravagancia de lo cotidiano. El carácter profético de su pensamiento, expresado en muchas ocasiones a través de una prosa aforística impregnada de una poética barroca-expresionista, lleva a Vattimo a plantear que en la crítica del realismo y del objetivismo científico radica la especificidad del materialismo blochiano<sup>9</sup>.

Podríamos designar el pensamiento materialista de Bloch como «realismo utópico» (*utopischer Realismus*). Su singular propuesta filosófica conjuga la dialéctica hegeliano-marxista con el mesianismo, la tradición utópica con algunas hipótesis freudianas, el espíritu romántico con el análisis de los dispositivos de las sociedades de masas, en un torbellino crítico-interpretativo de la cultura occidental. Estos parámetros condujeron a Fetscher a otorgar a Bloch, de modo análogo a como Gildemeister hizo con Hamman, el sobrenombre de «mago de Tübinga»<sup>10</sup>.

La biografía de Bloch se podría resumir como una *vida en permanente exilio*; una experiencia, por otra parte, lamentablemente extendida entre los intelectuales de origen judío de su generación. Vivió el cambio de siglo a sus quince años, la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa en su juventud, la época de Weimar y el auge del nazismo alrededor de la cuarentena y el inicio de la Segunda Guerra Mundial le pilló con cincuenta y cuatro años. Tras once años de exilio en los Estados Unidos (1938-1949), regresa a Leipzig (DDR) para ejercer a sus sesenta y cuatro años, por primera vez, como profesor

---

<sup>8</sup> Kolakowski, L.: “Ernst Bloch: el marxismo como gnosis futurista”, en *Las principales corrientes del marxismo*, Vol. III. La crisis, Madrid, Alianza, 1983, p. 406.

<sup>9</sup> Cf. Vattimo, G.: “Prefazione”, en Bloch, E.: *Spirito dell'utopia*, Milano, BUR Rizzoli, 2010, pp. XXI-XXXIV.

<sup>10</sup> Cf. Fetscher, I.: “Der Magus von Tübingen. Neue Schriften von Ernst Bloch”, en *Franfurter Allgemeine Zeitung*, 12-9-1964.

universitario. Acusado de revisionista y contrarrevolucionario, en 1961, año en el que comienza la construcción del Muro de Berlín, decide salvaguardarse en Tubinga (BRD), ya con setenta y seis años, donde continuará su carrera universitaria hasta prácticamente el final de su vida, que tuvo lugar en el verano de 1977<sup>11</sup>.

La vida de Bloch se halla marcada, pues, por tres exilios, que se corresponden con tres luchas políticas bien diferenciadas: contra el káiser Wilhelm II, contra Hitler y contra la ortodoxia burócrata de la DDR. Estas situaciones conllevan la evasión de nuestro filósofo, por lo que *la huida constituye una constante biográfica* en Bloch. Su compromiso antibelicista desencadenó la temprana emigración a Suiza (1917-1919). Durante los años treinta, la persecución de los nazis le condujo a viajar con premura por diferentes ciudades europeas como París, Zúrich, Berna, Viena, Sanary o Praga, desde donde se dirige al norte de Polonia para partir hacia Nueva York como tantos otros alemanes antifascistas. La tercera huida, como se ha dicho, fue debida al veto y el acoso sufrido por parte de los burócratas del SED, que encontraron peligrosos los planteamientos blochianos a raíz de la publicación de *El principio esperanza*. No obstante, podemos afirmar que los exilios no consiguieron paralizar la producción filosófica de Bloch que, ante los contratiempos acontecidos, nunca cesó en su empeño por articular un pensamiento materialista que no diese la espalda al factor utópico.

En Wurzburg, bajo la dirección de Oswald Külpe, el joven Bloch realizó su tesis doctoral en 1908, *Acotaciones críticas sobre Rickert y el problema de la moderna teoría del conocimiento (Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie)*<sup>12</sup>, en la que confronta con la epistemología neokantiana de Rickert postulando un vector utópico en la función gnoseológica; postulado que no sólo continuará sino que se verá incrementado en su primera obra, publicada en 1918, *Espíritu de la utopía (Geist der Utopie)*, redactada en su mayor parte durante su estancia en Grünwald entre abril de 1915 y mayo de 1917<sup>13</sup>. Tras doctorarse, Bloch viaja a Berlín, donde entra en contacto con Simmel y pasa a formar parte de su seminario junto a Lukács, Buber, Schweitzer y Groenthuysen, entre otros. Desde finales de 1911, entre Garmisch y

---

<sup>11</sup> Las dos principales biografías de Bloch son la de Arno Münster, *Ernst Bloch. Eine politische Biographie (L'utopie concrète d'Ernst Bloch. Une biographie*, en su traducción francesa), y la de Peter Zudeick, *Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch – Leben und Werk*, de la cual existe una traducción al castellano a cargo de Josep Monter (cf. Zudeick, P.: *Ernst Bloch. Vida y obra*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1992), que utilizaremos con cierta regularidad en nuestra investigación cuando nos refiramos a determinados pasajes biográficos.

<sup>12</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 34.

<sup>13</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 56.

Heidelberg, desarrolla una estrecha amistad con Lukács y conoce a Else von Stritzky, con la que se casará en 1913 y a la que dedicará su primera obra. En Heidelberg se asocia, junto a Lukács, al círculo de Weber, en el que participan activamente. En 1917, su oposición a la guerra le lleva a exiliarse a Suiza, donde coincide con Benjamin y escribe diversos artículos políticos contra la guerra y la Alemania de Wilhelm II.

Un año después aparece *Espíritu de la utopía*. En esta obra encontramos el germen de su pensamiento. Nociones blochianas centrales como «el todavía-no-consciente» (*Noch-Nicht-Bewußte*), «la conciencia anticipadora» (*antizipierendes Bewußte*) o «la oscuridad del instante vivido» (*Dunkelheit des gelebten Augenblicks*), que se verán desarrolladas en sus obras posteriores, ocuparán amplias páginas de su primer libro. Del mismo modo, *Espíritu de la utopía* contiene en su seno algunas de las problemáticas que acompañarán a Bloch el resto de su vida como la cuestión de la temporalidad —la interpenetración de lo pasado y lo futuro en el presente—, la comprensión de la dimensión histórica a través de su «latencia» (*Latenz*) y su «tendencia» (*Tendenz*) o las reflexiones acerca de la filosofía de la música y de la filosofía de la religión. Impregnado por el espíritu del *Sturm und Drang* y a través de un lenguaje barroco, *Espíritu de la utopía* es, afirma Vattimo, el “verdadero y propio manifiesto” de la filosofía del expresionismo, que recoge el “*spirito dell’avanguardia*”<sup>14</sup>. Se trata de un libro, dirá Bloch cincuenta y seis años después de su publicación, dirigido contra Prusia, contra Austria, más indulgente respecto a la Entente, pero muy polémico también contra su conexión capitalista e imperialista<sup>15</sup>. *Espíritu de la utopía* verá la luz de nuevo en 1923, con una nueva edición que afecta a la organización estructural de la obra y la supresión y añadiduras de algunos pasajes pero no altera, a grandes rasgos, las hipótesis mantenidas en la edición de 1918<sup>16</sup>.

Tras la proclamación de la República de Weimar, Bloch vuelve a Alemania y vive en Múnich y en Berlín, donde trabaja en su segunda obra, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*), que aparece publicada en 1921 poco después de la muerte prematura de Else von Stritzky. El texto sobre la figura de Münzer no pretende dirigir la mirada al pasado, como un mero estudio historicista, sino al presente y al porvenir, porque “los muertos regresan, y su hacer aspira a cobrar nueva

---

<sup>14</sup> Cf. Vattimo, G.: *op. cit.*, pp. IX-X.

<sup>15</sup> “Geschrieben gegen Preußen, gegen Österreich, schonender in Aunsehung der Entente, etwas schonender, weil Unterschiede sehend; aber scharf polemisch auch gegen deren kapitalistischen, imperialistischen Zusammenhang gewendet.” (TLU, p. 381)

<sup>16</sup> De ahí la distinción expresada en las abreviaturas entre GU-1 (1918) y GU-2 (1923).

vida con nosotros.”<sup>17</sup> En esta obra, Bloch presenta al líder de la rebelión campesina del siglo XVI como arquetipo del espíritu utópico y paradigma de la praxis histórico-revolucionaria. En este sentido, podría entenderse como una coda de *Espíritu de la utopía*, pues comparte el mismo aroma profético-oscurantista.

A finales de julio de 1922, Bloch se casa con la pintora Linda Oppenheimer en Frankfurt, matrimonio que durará seis años, y recopila una colección de ensayos que aparecerán al año siguiente en la editorial de Cassirer en Berlín bajo el título *A través del desierto* (*Durch die Wüste*). El primer grupo de ensayos son extractos de un capítulo de *Espíritu de la utopía* que no fue incluido en la segunda edición, dedicados principalmente a la cuestión de la guerra y, en una segunda fase, a la situación política abierta en 1918 y la posibilidad de una revolución alemana. El segundo grupúsculo, en cambio, intercala artículos de crítica cultural con anécdotas y estudios filosóficos.

Entre 1924 y 1933, Bloch cambiará de residencia cada poco tiempo (Positano, París, Sanary, Berlín, Viena, Berlín). Su relación amistosa con Benjamin se intensifica en su estancia parisina y realizan expediciones y viajes juntos por Francia e Italia. En 1930 se publica *Huellas* (*Spuren*), la que consideramos su obra más anómala. Se trata de una colección de pequeñas historias que recuerdan, en su composición, a los relatos jasídicos. Bloch configura una poética de lo cotidiano y una experiencia de lo fragmentario. Sus huellas no remiten al pasado sino que son indicios de lo que está por venir, de lo que «todavía no» (*Noch-Nicht*) está aquí.

Poco antes de la llegada de los nazis al poder en 1933, Bloch emigra junto a Karola Piotrkowska a una Suiza desconocida respecto a la del primer exilio, que no tarda más de un año en expulsar a los refugiados alemanes. Ambos se trasladan a Viena, donde contraerán matrimonio en 1934. La situación se ha vuelto insostenible en el centro de Europa: sus libros son quemados, Bloch es desposeído de la nacionalidad alemana e incluido en la lista de proscritos. En 1935, se publica en Zúrich *Herencia de esta época* (*Erbschaft dieser Zeit*), una composición de estudios, artículos, reportajes y comentarios que suponen una crítica radical al nazismo y a las raíces culturales que lo generaron. Sin duda, esta obra supone uno de los testimonios y diagnósticos más lúcidos de la evolución política de la República de Weimar. Bloch aprovecha este análisis para desarrollar el debate en torno al concepto de «herencia cultural» que, durante la década de los veinte, le costó la ruptura definitiva con Lukács. Este libro, además, contiene reflexiones

---

<sup>17</sup> Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002, p. 11.

verdaderamente interesantes acerca del auge del fascismo que no deberían pasar desapercibidas en la actualidad.

El exilio europeo llevó a los Bloch desde París a Praga, para partir desde Gdynia (Polonia) un 3 de julio de 1938 hacia Nueva York. Los once años de exilio americano permitieron a Bloch la redacción de sus manuscritos sobre la historia del materialismo, su monografía sobre Hegel, el estudio sobre el derecho natural y la mayor parte de su obra fundamental, *El principio esperanza*. Relativamente aislado de otros intelectuales alemanes exiliados en Estados Unidos y de instituciones como el Instituto de Investigación Social, Bloch vio eclipsada su repercusión pública en los debates filosóficos del momento y vivió gracias al sustento económico de los trabajos de arquitectura que iba consiguiendo Karola Bloch.

En 1949, se publica en México una traducción de buena parte de *Sujeto-Objeto. Comentarios a Hegel (Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel)*, cuya edición alemana tendrá que esperar hasta 1951. Que la influencia de Hegel sea, como se ha dicho anteriormente, palmaria en el pensamiento blochiano no significa exactamente que Bloch sea un epígono criptomaterialista de Hegel. En este ensayo, Bloch antepone su lectura del proceder filosófico hegeliano a una exposición canónica del sistema idealista. Así, se propone “pensar a través de Hegel”<sup>18</sup> incidiendo críticamente en los aspectos que impactan con su calendario filosófico y, a su vez, rescatando la potencia de las especulaciones hegelianas. Cuando Bloch regresa del exilio, invitado por la Universidad de Leipzig para ser catedrático de Filosofía, es recibido con entusiasmo por los burócratas del SED y sus primeros seminarios ejercen una fuerte atracción entre el estudiantado universitario. Su reconocimiento académico en la DDR será bastante efímero, ya que en 1957, en la conferencia cultural del SED, es tratado como un enemigo político peligroso al que hay que desenmascarar. Acusado de idealista, revisionista y contrarrevolucionario, lo jubilan forzosamente. El veto para ejercer la docencia no sólo proviene de su libro sobre Hegel sino de la publicación de los dos primeros volúmenes de *El principio esperanza*, que aparecieron en 1954 y 1956, respectivamente, recibiendo contundentes críticas desde los posicionamientos de los marxistas ortodoxos, que entendieron que el pensamiento blochiano era incompatible con el marxismo.

Entre tanto, salieron publicados dos trabajos que tienen un peso asimétrico en nuestra investigación; en 1952, *Avicena y la izquierda aristotélica (Avicenna und die*

---

<sup>18</sup> Cf. Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid, FCE, 1982, p. 11.



*Aristotelische Linke*)<sup>19</sup> y, en 1953, *Christian Thomasius, un sabio alemán sin miseria* (*Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere*)<sup>20</sup>. El primer texto resulta bastante significativo para la comprensión del materialismo blochiano. En él, Bloch reivindica una lectura alternativa de la *Metafísica* de Aristóteles a través de los intérpretes árabes (Avicena, Averroes, Avicibrón) que permite dimensionar el alcance de la materia como posibilidad (*dynamis*), distanciándose de la preponderancia de la forma y el acto que otorga la interpretación de Tomás de Aquino, para poner el énfasis en la potencia activa de la *physis*. Por su parte, el segundo texto es un estudio sobre Thomasius, el jurista “en el que Bloch ve encarnadas todas las virtudes de la *Aufklärung*”<sup>21</sup> y que creyó descubrir en el derecho natural una de las fuentes de la dignidad humana.

La obra capital de Bloch, *El principio esperanza* (*Das Prinzip Hoffnung*) terminó de publicarse en 1959, con la aparición del tercer volumen. La editorial Suhrkamp se ocupó de su distribución en la Alemania occidental. Diremos, de acuerdo con Hudson, que en *El principio esperanza*, Bloch “proporciona una inaudita revisión de las imágenes del deseo y los sueños humanos de una vida mejor.”<sup>22</sup> Y añadimos: esta obra constituye un ejercicio enciclopédico cuyo propósito es atrapar la multiplicidad de manifestaciones de lo utópico, un almanaque de los proyectos desiderativos, o bien una “cacharrería” de los vestigios producidos por la función utópica. Dividida en cinco partes, la obra magna de Bloch comienza con un «Informe» (*Bericht*) en el que se presentan una serie de «pequeños sueños diurnos», que sirven de preámbulo a la segunda parte, «Fundamentación» (*Grundlegung*), en la que Bloch desarrolla su teoría de la conciencia anticipadora y expone sus particulares herramientas conceptuales. Aquí encontramos su problemática lectura de Freud, su distinción entre «sueños diurnos» y «sueños nocturnos», la hipótesis de lo «todavía-no-consciente» —ya anunciada, como se ha dicho, en *Espíritu de la utopía*—, la «función utópica» y las categorías de «frente» (*Front*), «*novum*» y «*ultimum*», el análisis de los estratos de la «posibilidad» (*Möglichkeit*), su interpretación de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx y un resumen de su ontología del

---

<sup>19</sup> Este texto, en la *Gesamtausgabe*, aparece recogido como apéndice del séptimo volumen, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Cf. MP, pp. 479-546. Existe una traducción en castellano, a cargo de Jorge Deike Robles. Cf. Bloch, E.: *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1966.

<sup>20</sup> Por su parte, el texto sobre Christian Thomasius queda incorporado como apéndice de la obra *Naturrecht und menschliche Würde*, en el sexto volumen de las obras completas de Suhrkamp. La traducción española, en este caso, es de Felipe González Vicén. Cf. Bloch, E.: “Christian Tomasio, un intelectual alemán sin miseria”, en *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Dykinson, 2011, pp. 467-517.

<sup>21</sup> Serra, F.: “Estudio preliminar”, en Bloch, E.: *Derecho natural y dignidad humana*, ed. cit., p. 23.

<sup>22</sup> Hudson, W.: *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1982, p. 107.

«todavía-no-ser» (*Noch-Nicht-Sein*). En la tercera parte, «Transición» (*Übergang*), Bloch aplica su hermenéutica utópica a las «imágenes desiderativas en el espejo» (*Wunschbilder im Spiegel*) de lo cotidiano: al aura utópica que rodea a un nuevo traje, a la publicidad, a las fábulas, al mercado, al circo, a los museos, a la literatura de viajes, a los muebles antiguos, al escenario, la pantomima, el humor, el cine y el teatro. La cuarta parte, «Construcción» (*Konstruktion*), está dedicada a las «proyecciones de un mundo mejor» (*Grundrisse einer besseren Welt*). En ella, Bloch proporciona un análisis de casi medio millar de páginas a propósito de las proyecciones utópicas (médicas, sociales, técnicas, arquitectónicas, geográficas, artísticas y filosóficas), generando una monstruosa biblioteca utopística. La última parte, «Identidad» (*Identität*), de nuevo supone un barrido prolijo, esta vez sobre las «imágenes desiderativas del instante colmado» (*Wunschbilder des erfüllten Augenblicks*), que abarca desde las experiencias felices de la cotidianidad hasta las imágenes religiosas frente a la muerte, pasando por Goethe, Cervantes o Shakespeare y extensas disertaciones sobre la moral y la música. En definitiva, *El principio esperanza* conforma una enorme buhonería de lo utópico. Cualquiera que haya leído esta obra no dudará en que se trata de uno de los trabajos filosóficos más importantes del siglo XX.

La última etapa de la vida de Bloch comienza en 1961. Tras realizar varias incursiones por la BRD como conferenciante invitado por distintas universidades y fundaciones, la noticia de la construcción del Muro de Berlín le sobrecoge durante un viaje a Bayreuth y Múnich. Los Bloch deciden no volver a la DDR y se instalan en Tubinga, donde a Bloch le habían ofrecido trabajar en la Universidad como profesor invitado. Esta etapa es decisiva para la difusión de sus planteamientos en la Europa occidental. Ese mismo año se publica *Derecho natural y dignidad humana* (*Naturrecht und menschliche Würde*), un intento, a nuestro juicio, un tanto forzado, de configurar una teoría marxista del derecho natural. En este texto, Bloch realiza un examen y reinterpretación de la historia de la filosofía del derecho —desde el iusnaturalismo helenístico hasta Carl Schmidt— a la luz de la utopía, con el propósito de diseñar una suerte de “utopía jurídica”.

En 1964, aparece *Introducción a la filosofía en Tubinga* (*Tübinger Einleitung in die Philosophie*), donde se puede apreciar la preeminencia del plano ontológico en el pensamiento blochiano. Merece destacar, sobre todo, el cuarto apartado, titulado “Logikum / Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins”, en el que Bloch retoma y desarrolla la cuestión sobre del «todavía-no-ser» planteada en *El principio esperanza*. Este giro

explícito hacia la ontología, creemos, no puede pasar desapercibido para comprender las peculiaridades del materialismo blochiano.

Al año siguiente, en 1965, se publica un compendio de narraciones literarias, artículos de crítica cultural, experiencias de viajes y otros textos difíciles de clasificar, escritos a lo largo de su vida, bajo el título de *Composiciones literarias (Literarische Aufsätze)*. A pesar de su avanzada edad, el compromiso político de Bloch no merma y se posiciona contra las leyes de emergencia que incluían restricciones de los derechos civiles en caso de guerra y que fueron aprobadas en 1968 por el gobierno de coalición de socialdemócratas y democristianos.

Precisamente, en el año de las revueltas y movilizaciones estudiantiles y obreras, en las que participó activamente uno de los exégetas más destacados de Bloch, Rudi Dutschke<sup>23</sup>, salió publicado *El ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino (Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs)*. En este libro, Bloch expresa una interpretación utópico-desteocratizadora de la religión bíblica. La lectura del cristianismo que realiza Bloch, cuidadosa e indulgente a partes iguales, continúa la línea emprendida en la quinta parte de *El principio esperanza*, dejando titulares como “*donde hay esperanza, hay también religión; no vale, ciertamente, a la vista de la religión impuesta por el cielo y la autoridad, la frase inversa: donde hay religión, hay también esperanza*”, o “*sólo un ateo puede ser un buen cristiano, pero ciertamente también: sólo un cristiano puede ser un buen ateo; ¿pues de qué otra forma podría haberse proclamado el Hijo del hombre igual a Dios?*”<sup>24</sup>

En 1969, Suhrkamp continúa reuniendo y editando los escritos blochianos de distintas etapas de su vida. En este caso, se organizan bajo el título de *Composiciones filosóficas sobre la fantasía objetiva (Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie)*. Se trata de una obra que ayuda a clarificar algunos de sus conceptos fundamentales volviendo sobre los motivos centrales de *Espíritu de la utopía* y *El principio esperanza*. Asimismo, contiene numerosas participaciones en coloquios y conferencias universitarias como, por ejemplo, el célebre discurso inaugural en la Universidad de Leipzig que tituló: “*Universität, Marxismus, Philosophie*”.

La misma editorial, con el firme propósito de realizar una edición completa de los escritos blochianos, publicó en 1970 el tercer compendio de composiciones —tras las *Composiciones literarias* y las *Composiciones filosóficas sobre la fantasía objetiva*—,

---

<sup>23</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, pp. 306-307.

<sup>24</sup> Bloch, E.: *Ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino*, Madrid, Trotta, 2019, p. 19.

esta vez reuniendo los textos y artículos políticos de Bloch, como *Medidas políticas, tiempo de peste, antecedentes revolucionarios* (*Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*). Este volumen, a diferencia de los dos anteriores, está ordenado cronológicamente de modo que la agrupación de los textos por etapas (la preguerra, la Primera Guerra Mundial y la República de Weimar, el segundo exilio y el infierno nazi, el período en USA, los años de Leipzig y el período de Tübinga) permiten una panorámica de las variaciones de las posiciones políticas de Bloch ante los distintos acontecimientos. En este sentido, constituye un documento sumamente interesante para una lectura política del materialismo blochiano.

A pesar de que la mayor parte de los manuscritos de *El problema del materialismo, su historia y substancia* (*Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*) fueron redactados entre 1936 y 1937, la obra se publicó en 1972, tras la revisión en los años previos (1969-1971) de Burghart Schmidt, amigo, ayudante y colaborador de Bloch. En ella, Bloch estudia el concepto de «materia» desde un punto de vista histórico pero también desde un plano gnoseológico y como categoría ontológica. Destacamos, para el interés de nuestra investigación, las dos últimas partes, referidas a la diferenciación blochiana entre «corriente fría» y «corriente cálida» del marxismo y a la noción de «*novum*» en el «materialismo especulativo», respectivamente.

Su última obra es *Experimentum Mundi. Pregunta, categorías del «sacar afuera», praxis* (*Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*) y data de 1975. En ella queda reflejado el empeño blochiano por sistematizar toda su obra a través de lo que podríamos denominar una “teoría de las categorías”. Como en una especie de *Organum*, las principales categorías del sistema abierto blochiano desfilan de forma ordenada agrupadas lógicamente. Significativamente, el último grupo es el correspondiente a las categorías de realización, donde, por última vez, incide en el papel de la filosofía como teoría-praxis.

Antes de la muerte de Bloch, que acaece el día 4 de agosto de 1977, todavía se publica una obra más: *Entremundos en la historia de la filosofía* (*Apuntes de los cursos de Leipzig*) (*Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen*). Como su nombre indica, este libro es resultado de los apuntes de los cursos de Historia de la Filosofía, que Bloch impartió en Leipzig en los años 1950-1956. Se halla dividido en tres partes. La primera está referida a la filosofía antigua, la segunda a la filosofía medieval cristiana y la última, quizá la más interesante y donde más claramente Bloch proyecta su pensamiento, a la filosofía del Renacimiento. Poco antes de morir, el mago

de Tubinga entrega a su editor el original de *Tendencia, latencia, utopía* (*Tendenz, Latenz, Utopie*), que se publicará al año siguiente y que aparece como volumen suplementario de la edición de las obras completas en Suhrkamp. En este texto, Bloch vuelve sobre las mismas preguntas que le acecharon desde su juventud: la pregunta por el conocimiento, la pregunta por el arte, la relación teoría-praxis, la esperanza y la materia.

Nuestro breve recorrido por la vida y la obra de Bloch pretende servir como presentación del personaje. Un personaje que es, al tiempo, el autor al que dedicamos el desarrollo de nuestra investigación. En tanto autor, ahí están sus obras, al alcance de cualquiera, para la lectura y la interpretación y la posterior discusión sobre nuestras hipótesis. En tanto personaje filosófico, queremos representarlo sólido y obstinado en su proyecto. Debido a su solidez, pues apenas encontramos significativas variaciones en el planteamiento de sus obras a lo largo de su vida, ahondaremos en sus fisuras, en las grietas y aporías que encierra su sistema abierto. En cuanto a su obstinación, señalaremos sus contradicciones y sus aciertos en aquellos sugerentes análisis que convierten, a día de hoy, a Bloch en un filósofo todavía vivo.

El pensamiento de nuestro comunista sin Partido todavía vibra por simpatía en la actualidad. Su original interpretación de la cultura occidental y el enfoque teórico-práctico de la función utópica nos invitan a repensar el lugar del marxismo hoy, pues el marxismo blochiano, como escribe Lévinas, abandona el cielo para comenzar a hablar el lenguaje de la tierra:

*dans la philosophie d'Ernst Bloch, qui n'est, de prime abord, qu'une interprétation du marxisme, celle-ci est puissamment amplifiée par une attention tournée vers toutes les oeuvres de l'esprit humain. En elles, s'éveillent des harmoniques innombrables: la culture universelle se met à vibrer par sympathie. Singulière résonance! Prenant à son compte la formule: "Bouleverser toutes les relations où l'homme reste humilié, asservi, déclassé et méprisé", Ernst Bloch récupère cependant les modes valables de la civilisation humaine - philosophie, art et religion. Ils représentent pour lui l'expression de l'espérance humaine, anticipation de l'avenir où il existera une humanité aujourd'hui absente. Anticipation dont le marxisme serait la formulation adéquate et rigoureuse rendant seulement possible l'interprétation en esprit et en vérité des oeuvres du passé, encore abstraites et plus pauvres. Le marxisme délaisse le ciel pour parler le langage de la terre.<sup>25</sup>*

---

<sup>25</sup> Lévinas, E.: "Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch", en *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986, p. 63.

Un lenguaje de la tierra que no abandona el espacio de lo onírico. Los sueños forman parte de nuestras vidas. Según el psicoanálisis, constituyen la realización de deseos insatisfechos. En los sueños, se expresa lo fragmentario, una realidad adulterada, o bien confusas iluminaciones aparentemente carentes de sentido y significado. En los sueños se altera el orden de las cosas y el orden del discurso. Algo similar ocurre, piensa Bloch, en las ensoñaciones diurnas. En lo más cotidiano, expresamos nuestros deseos, nuestras insatisfacciones y nuestro anhelo. Las proyecciones humanas no sólo se dirigen al pasado en forma de recuerdos. La memoria no puede ser desvinculada de la imaginación. Proyectamos también en el no-ser del futuro. Hay una pulsión que nos arrastra a fantasear con lo que no es, con lo que no tiene lugar (*ou-topos*), con un lugar feliz (*eu-topos*) en el que nunca hemos estado pero al que siempre queremos volver. Una ontología del devenir exige una modalidad de temporalidad que integre lo que ya-no-es y lo que todavía-no-es en lo que es «aquí y ahora». Las enseñanzas derivadas del pensamiento blochiano invitan a la comprensión de esta «ontología del devenir» como una «ontología de nosotros mismos».

Sin embargo, la mayor parte de las lecturas de Bloch que hemos trabajado para la elaboración de nuestra investigación coinciden en remarcar el carácter teleológico y escatológico de la ontología materialista blochiana. Es cierto que, para un análisis riguroso del pensamiento de nuestro autor, no se pueden obviar estos elementos, muy presentes en determinados pasajes de su obra, pero frecuentemente estas interpretaciones se hallan trufadas por una percepción religiosa de la literatura blochiana. Así, por ejemplo, ocurre con la «teología de la esperanza» (*Theologie der Hoffnung*) de Moltmann<sup>26</sup>, que asume los temas y la terminología de Bloch convirtiendo la esperanza y las realidades escatológicas (un *éschaton* futuro) en el lugar teológico de la fe cristiana, o con la «teología de la liberación», que a través, principalmente, de Gutiérrez, concibe al ser humano inserto en la praxis histórica de la liberación y la teología como “reflexión crítica de la praxis a la luz de la Palabra.”<sup>27</sup>

Esta recepción religiosa de la obra blochiana es extremadamente recurrente en buena parte de los intérpretes de Bloch herederos de la España franquista: Laín Entralgo, González Caminero, Gómez-Heras, Ruíz de la Peña, Gimbernat, Ramos Centeno,

---

<sup>26</sup> Cf. Moltmann, J.: *Teología de la esperanza*; Salamanca, Sígueme, 2006.

<sup>27</sup> Cf. Gutiérrez, G.: *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 38.

Tamayo o Ureña Pastor, entre otros, leen a Bloch desde una mirada teológica<sup>28</sup>, lo cual, obviamente, no significa que su lectura carezca de interés para nuestra investigación. De hecho, las referencias a estos autores, principalmente a Gómez-Heras<sup>29</sup> y a Gimbernat<sup>30</sup>, son relativamente frecuentes en nuestro estudio. No obstante, queremos subrayar que nuestra lectura de Bloch dista considerablemente de los presupuestos hermenéuticos de la teología.

Por fortuna, desde la década de los ochenta del siglo pasado hasta la actualidad, numerosos estudiosos de la filosofía, de procedencias diversas, han trabajado a Bloch en nuestra lengua<sup>31</sup>. Destacamos, entre muchos otros, a Rodríguez García, Martínez Martínez, Pérez Corral, Reyes Mate, Udina i Cobo, Vasco Jiménez, Lanceros, Jiménez, Polo i Pujadas y Gómez Sánchez. Sus aportaciones también han sido consideradas, como no podría ser de otra manera, en el desarrollo del presente trabajo de investigación.

En lo que se refiere a los principales intérpretes de Bloch en el ámbito internacional, cabe destacar a Holz<sup>32</sup>, Marsch<sup>33</sup>, Hudson<sup>34</sup>, Münster<sup>35</sup> y Fetscher<sup>36</sup>. Entre las misceláneas de deferencia y confrontación con el pensamiento blochiano, han resultado especialmente útiles para nuestro trabajo la compilación de Unsel<sup>37</sup> y el homenaje por su nonagésimo cumpleaños<sup>38</sup>. Otros autores e interpretaciones irán apareciendo a lo largo de nuestros capítulos por lo que no procede detenerse en la diversa amalgama de intérpretes y comentaristas que determinan las coordenadas en la cual se enmarca nuestra lectura de la biblioteca blochiana, que, reiteramos, pretende resolverse como una lectura estrictamente materialista, despojada de aquellos elementos espiritualistas que, por desgracia, tan habitualmente se le han asignado a la hermenéutica de la obra blochiana.

---

<sup>28</sup> Lo mismo cabría decir de otros teólogos internacionales como Dognin, Gillon, McNicholl, Hurbon, Marsch, Jäger, Mancini, Pieper, Ratschow, Sauter, Rahner, Fiorenza, Weimer o Ferreti-Festorazzi.

<sup>29</sup> Cf. Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch. Presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social*, Salamanca, Sigueme, 1977.

<sup>30</sup> Cf. Gimbernat, J. A.: *Ernst Bloch: Utopía y Esperanza*, Madrid, Cátedra, 1983.

<sup>31</sup> En este sentido, supuso un gran aliciente para la reinterpretación de la filosofía blochiana en el Estado español, la publicación monográfica de la revista *Anthropos* 146/147 en 1993.

<sup>32</sup> Cf. Holz, H.H.: *Logos Spermaticos. Zur Philosophie E. Blochs*, Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied, 1975.

<sup>33</sup> Cf. Marsch, W-D.: *Hoffen Worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Hamburgo, Furche-Verlag, 1963.

<sup>34</sup> Cf. Hudson, W.: *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Nueva York, St. Martin's Press, 1982.

<sup>35</sup> Cf. Münster, A.: *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982.

<sup>36</sup> Cf. "Ernst Bloch auf Hegels Spuren", en *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1965, pp. 82-98.

<sup>37</sup> Cf. Unsel, S. (ed.): *E. Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1965.

<sup>38</sup> Cf. VV.AA.: *E. Bloch Wirkung. Ein Arbeitbuch zum 90. Geburtstag*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975.

Por último, aludimos pertinentemente a las cuestiones materiales que han condicionado, en parte, la escritura de la tesis. De los diecisiete volúmenes que componen la *Gesamtausgabe* blochiana, tan sólo ocho cuentan con traducción castellana. Si bien hemos trabajado las fuentes, desde el inicio de nuestro estudio, con las ediciones alemanas, hemos estimado oportuno la utilización de las traducciones existentes en la mayor parte de los fragmentos citados, salvo en pequeñas excepciones. Justificamos esta decisión en base a una cuestión procedimental: consideramos que el uso de aquellos textos cuya traducción se adecúa a lo expresado por Bloch no procede que sean retraducidos.

Por ello, las citas correspondientes a *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* y a *Avicena y la izquierda aristotélica* pertenecen a la traducción de Deike Robles; las de *Huellas* y *Herencia de esta época* a Salmerón Infante; la de *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel* está a cargo de Wenceslao Roces; utilizamos también las traducciones de González Vicén de *El principio esperanza* y *Derecho natural y dignidad humana*; la de Gimbernat en *Ateísmo en el cristianismo*; la de Pérez Corral en *Entremundos en la historia de la filosofía*; y la de Santana Pérez en *¿Despedida de la utopía?* Es una cuestión de honestidad, pensamos, respetar el trabajo intelectual que conlleva la traducción de una literatura ornamentada que, precisamente, no es fácil de traducir debido a la reiterada conversión de los adverbios, preposiciones, etc. en sustantivos (*das Noch-Nicht, das Dass, das Wohin, das Wozu...*).

El lector encontrará, por esta razón, dos estilos de citación distintos en nuestra investigación. Las obras referidas, que cuentan con una traducción al castellano, serán mayormente citadas en nuestra lengua, exceptuando algunos casos en los que creemos oportuno añadir el texto en alemán por el interés de los términos utilizados. En el resto de obras de las que todavía no existe traducción al castellano, se manejará el texto en alemán e introduciremos las explicaciones oportunas de nuestra interpretación o bien directamente ofreceremos una posible traducción. En este caso, el estilo de citación remitirá a las abreviaturas indicadas previamente.



# PARTE PRIMERA

## A RITMO DE VALS

Sabéis amaestrar el espíritu  
y meterlo en una camisa de fuerza...  
Ocurre, cierto es, en la fábrica de pensamientos  
lo mismo que en los telares de palanca  
donde una pisada mueve miles de hilos:  
las lanzaderas van y vienen,  
los hilos fluyen sin que los veamos  
y un golpe crea miles de enlaces.

J. W. Goethe

### El camino a través de Hegel

En la biblioteca del castillo de Mannheim, entre frescos de Tiépolo, descubrió un joven Bloch los textos del autor que le acompañaría el resto de su vida y que supuso, desde muy pronto, un poderoso influjo que atraviesa toda su obra<sup>39</sup>. Las primeras lecturas de Hegel le condujeron, según reconoce el propio Bloch<sup>40</sup>, a interesarse por Fichte y los escritos del último Schelling, de modo que su admiración por estos autores va estrechamente ligada a la composición de su pensamiento.

---

<sup>39</sup> Los primeros acercamientos a la filosofía hegeliana tienen lugar en Mannheim (cf. “Mannheim aus freundlicher Erinnerung” (LA, pp. 405-408) y “Ludwigshafen-Mannheim” (Bloch, E.: *Herencia de esta época*, Madrid, Tecnos, 2019, pp. 198-202). En *Geist der Utopie* (GU-1, pp. 276-294 y GU-2, pp. 219-236), Bloch dedica un capítulo, que modifica en la segunda edición de 1923, con la intención de confrontar Kant y Hegel en la búsqueda de una definición original del pensamiento utópico (cf. “Kant und Hegel oder Inwendigkeit, die Welt-Enzyklopädie überholend”). Casi veinticinco años después, en 1947, Bloch publica el único estudio que ha dedicado monográficamente a un filósofo: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. Más tarde, en 1956, escribe un significativo artículo acerca del método y sistema hegeliano que es incorporado en la *Gesamtausgabe* bajo el título “Problem der engelschen Trennung von «Methode» und «System» bei Hegel” (PA, pp. 461-480). Otros capítulos y trabajos referidos a Hegel son: “Fausto, la Fenomenología de Hegel y el acontecimiento” (cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. III, Madrid, Trotta, 2007, pp. 108-114), “Aussprache über Hegel” (PA, pp. 420-423), “Hegel und die Gewalt des Systems” (PA, pp. 481-500), “El juramento sobre la Éstige, el cosmos ambiguo en la filosofía del derecho de Hegel” (cf. Bloch, E.: *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Dykinson, 2011, pp. 228-243), “Reiseform des Wissens, Faustplan” (TEP, pp. 49-63), “Nochmals das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes” (TEP, pp. 63-84), “Modelzeichen unterwegs und Hegels Thesis” (TEP, pp. 85-89), “Sobre la teoría de la figura en Hegel” (Cf. Bloch, E.: *Entremundos en la historia de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 273-277) y “Materie im dialektischen Weltgeist (Hegel)” (MP, pp. 230-257).

<sup>40</sup> Cf. Marchand, J.: “Cambiar el mundo hasta su reconocimiento. Entrevista con Ernst Bloch” en *Anthropos 146/147*. Traducción de Francisca Mogorrón Casamayor y Manuel Vasco Jiménez. Publicada también en el volumen *Tagträume vom aufrochten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*. Francfort, Suhrkamp, 1978.

La densidad intelectual del idealismo, junto a la consideración de la reflexión hegeliana como prehistoria del marxismo, refuerza la lectura materialista blochiana frente a posiciones mecanicistas y evolucionistas. El interés por el método dialéctico y la seducción pansistemática, a los que dedicaremos el primer capítulo, convierten la filosofía de Hegel en pensamiento medular para Bloch, “capaz de abrir anchos horizontes y engendrar un concepto de universo, de desplegar capacidad de acción y contener simiente”<sup>41</sup>.

Los contrapuntos materialistas que ofrece la perspectiva blochiana respecto a la concepción de la historia de Hegel no alteran la comprensión del proceso en devenir como la relación sujeto-objeto que, ascendentemente, aspira a la identidad. La pretensión de liberar la historia del condicionante lógico que posee la dialéctica de las ideas, apriorística y basada en la rotundidad de la negación de la negación, encuentra obstáculos debido, precisamente, a su carácter apodíctico. Así, en la *Ciencia de la Lógica*, Hegel afirma:

Esta lógica contiene el pensamiento, en la medida en que éste es, al mismo tiempo, la cosa en sí misma, o la cosa en sí misma en la medida en que ésta es el pensamiento puro [...] Anaxágoras es ensalzado como el pensador que primero expresó la idea de que el *nous*, el pensamiento, es el principio del universo. Pone, con ello, los cimientos de una concepción intelectual del universo cuya forma pura tiene que ser, necesariamente, la lógica.<sup>42</sup>

El alcance de concebir lo nouménico más allá de los planteamientos kantianos supone, a juicio de Bloch, una transformación de la «metafísica de los objetos» en una «metafísica del saber». En este sentido, para Fichte el conocimiento es un proceso de autoconocimiento de la razón que va ascendiendo desde la intuición sensible. Y en Schelling, filosofar sobre la naturaleza significa crear la naturaleza<sup>43</sup>. El impulso hegeliano no nace de la voluntad sino de la reflexión. Puestas sobre sus pies, las categorías conexas de la *Lógica* de Hegel serían las formas de existencia que revisten en cada sociedad las relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza.

La ecuación entre el ser y el pensar que se desprende del panlogismo hegeliano implica una concepción de la historia desprovista de interrupciones en la que sus estadios cumplen el rigor lógico de tesis-antítesis-síntesis. Asimismo, la perpetua circularidad

---

<sup>41</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid, FCE, 1982, p. 35.

<sup>42</sup> Hegel, G. W. F.: *Werke*, t. III, p. 35.

<sup>43</sup> Cf. Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 150.

teleológica condena el proceso histórico a la inexorable identidad del alfa y el omega, negando la posibilidad de aparición de lo nuevo, lo aún-no-acontecido, como tendremos ocasión de explicar en los capítulos segundo y tercero.

Para la «metafísica del saber», la interpretación kantiana de la incognoscible realidad nouménica avanza desvelando la cosa en sí como el ser-en-sí directamente percibido<sup>44</sup> mostrándose, según Hegel, como prototipo de desnudez y ausencia de interés, como una suerte de vacío artificial: “De lo único que hay que maravillarse es de haber leído tantas veces que no se sabe lo que es la *cosa-en-sí*; nada hay tan fácil de saber como eso.”<sup>45</sup> En la lectura blochiana, basada en una comprensión ontológica del ser como posibilidad, el desvelamiento del noúmeno se postula como garante del componente utópico del proceso:

La cosa en sí es lo que todavía no es, lo que actúa en el ahora y el aquí no aparentes de todos los fenómenos como todavía oculto. O más concisamente aún (empleando la fórmula lógica del juicio): S no es aún P; el sujeto (de la existencia movida, en su conjunto) no ha logrado aún su adecuado predicado como contenido, no se halla aún expresado, objetivado, manifiesto.<sup>46</sup>

La apelación al «todavía-no-ser» (*Noch-Nicht-Sein*) será constante, como veremos, en la composición filosófica de Bloch en la que, a pesar del intento de liberación de los condicionantes lógicos y la inversión de los elementos idealistas, sobrevive cierta inercia teleológica en forma de contenido utópico explicitado en la tendencia histórica<sup>47</sup>.

Aun pretendiendo escapar del determinismo que encierra la expresión hegeliana que en la *Ciencia de la lógica* se explicita como identidad del ser y el logos; síntesis de la lógica objetiva (del ser al logos) y de la lógica subjetiva (del logos al ser), la aventura blochiana de pensar con Hegel, a través de él y más allá de él, encontrará un camino no

---

<sup>44</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit. p. 159.

<sup>45</sup> Hegel, G. W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §44, Madrid, Alianza, 2010. p. 145. Similar concepción puede verse también en la siguiente sentencia: “El sujeto sin predicado es lo que en el fenómeno la cosa sin propiedades, la cosa en sí: un fundamento vacío e indeterminado.” (Hegel, G. W. F.: *Werke*, t. V, p. 72).

<sup>46</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit. pp. 38-39.

<sup>47</sup> De hecho, en su interpretación materialista de la *Fenomenología del espíritu*, Bloch describe la historia como “el medio unitario y el órgano donde y con el que marcha hacia delante la generación del contenido cósmico del universo como contenido del pensamiento. Es una génesis que se derrama sobre el desarrollo real del mismo modo que, a su vez, este desarrollo real ilustra constantemente de un modo plástico, es decir, expresa concretamente, el proceso dialéctico de la relación sujeto-objeto.” (Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 67)

exento de problemas derivados de la concepción panlógica del cosmos en la que el autodesarrollo del concepto es el autodesarrollo del espíritu del mundo.

## 1.1. MÉTODO Y SISTEMA

El álgebra de la revolución. La verdadera chispa de Prometeo que da inicio a la batalla. Acaso la madre de todas las cosas. La singularidad de lo real que ofrece la materialidad de los hechos. El periplo fáustico. Una criatura procreada por la riqueza y la pobreza: Eros. Latencia y tendencia. Historia y utopía. La nave que atraca en un puerto en llamas bajo la mirada desesperada de la luna. ¿Un perro muerto?

¡Finalizado! Estúpida palabra.  
¿Por qué finalizado?  
¡Finalizado y la nada absoluta son una y la misma cosa!  
¿Qué nos importa entonces la creación eterna?  
¡Ha finalizado! ¿Qué se deriva de ello?  
Vale lo mismo que si no hubiese existido,  
y da vueltas en círculos como si fuese algo.  
Preferiría el vacío eterno.

J. W. Goethe

La interpretación blochiana del célebre postulado “*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*”<sup>48</sup> supone una clara ejemplificación del constante intento por desprenderse de los aspectos reaccionarios de las hipótesis hegelianas. “La primera parte de la proposición tiene tanto de revolucionario como la segunda pueda tener de conservador; y la fundamental es la primera”<sup>49</sup>. Si bien, como afirma Holz, Bloch descubre en Hegel su propia filosofía<sup>50</sup>, el empeño de pensar con Hegel a través de él<sup>51</sup> conduce a Bloch a la asunción crítica de la axiomática hegeliana que oscila desde una inicial fascinación hacia una defensa de la figura de Hegel como precursor del marxismo<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”. Cf. Hegel, G. W. F.: *Principios de la Filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005. p. 59.

<sup>49</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 236. Cf. también Bloch, E.: *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Dykinson, 2011, p. 241.

<sup>50</sup> Holz, H. H.: *Ernst Bloch Wirkung*, p. 62. Cf. también Gimbernat, J. A.: *Ernst Bloch: Utopía y Esperanza*, Madrid, Cátedra, 1983. p. 33.

<sup>51</sup> Cf. Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 11.

<sup>52</sup> En 1918 se publica la primera edición de *Espíritu de la utopía (Geist der Utopie)*, que sufrirá modificaciones en la segunda edición de 1923, año en el que se publican también *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács y *Marxismo y filosofía* de K. Korsch, obras que también reivindican la herencia hegeliana de la filosofía marxista.

En este sentido, las modificaciones que sufre el texto de la segunda edición de *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel* respecto a la primera, responden a cuestiones biográfico-políticas y a la necesidad de autointerpretarse en virtud de las acusaciones de revisionismo que sufre en la época de Leipzig<sup>53</sup>. Sin embargo, dichas modificaciones, lejos de suponer una renuncia a la reivindicación de la obra de Hegel, ahondan en la explicitación de su propia interpretación así como en las aporías que encierra el sistema hegeliano. La pertinacia por salvar a Hegel está conjugada con el afán de superación a través de la crítica de elementos fundamentales de su método y su sistema.

El panlogismo, la dialéctica idealista, la mitología conceptual, la cerradura del sistema, la imposibilidad de aparición de lo nuevo y el hechizo de la anamnesis son, en síntesis, los dispositivos del pensamiento hegeliano que Bloch pretende desactivar.

Estudiaremos, en el presente apartado, cómo se produce la asunción crítica de Hegel a partir de (1) la problemática separación entre método y sistema, en la que Bloch polemiza con la interpretación de Engels y de Lukács en torno a (2) lo asimilado del método dialéctico desde una perspectiva materialista y (3) lo rescatable de la concepción sistemática de la filosofía hegeliana.

1. En el artículo de 1956, “Problema de la separación engelsiana entre método y sistema en Hegel”<sup>54</sup>, Bloch cuestiona que pueda existir una distinción neta entre la dialéctica y la arquitectónica cerrada del sistema hegeliano; que una sea salvable adecuándola a los principios materialistas y la otra sea desechable por su carácter hermético. Engels focaliza su crítica a Hegel en el sistema idealista, que rechaza porque representa la conclusión de la filosofía burguesa así como por su condición misma de sistema<sup>55</sup>. Según Bloch, Engels niega la posibilidad de un sistema filosófico unitario dado que el conocimiento de este sistema objetivo supondría un conocimiento absoluto de la naturaleza y de la historia<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Resulta especialmente interesante el estudio comparativo realizado por Udina i Cobo acerca de las modificaciones realizadas en la segunda edición de *Sujeto-Objeto*. Cf. Udina i Cobo, J. M.: *La constitución utópica de los humanos: introducción y anotaciones críticas a la filosofía de Ernst Bloch*, Barcelona, Universidad, 1979. Coincidimos en que la mayor parte de ellas se deben a un intento de “acomodarse al nuevo hábitat en que se encuentra” en la DDR, debido, fundamentalmente, a la presión de la ortodoxia soviética. Cf. también Udina i Cobo, J. M.: “Lectura blochiana de la política de Hegel y praxis política de Bloch en *Sujeto-Objeto*”, en Álvarez Gómez, M. y Paredes Martín, M<sup>a</sup> C. (eds.): *Razón, libertad y Estado en Hegel*, Sociedad española de estudios sobre Hegel, Salamanca, 1998. pp. 329-335.

<sup>54</sup> Cf. Bloch, E.: “Problem der Engelsschen Trennung von «Methode» und «System» bei Hegel”, en PA, pp. 461-481.

<sup>55</sup> Cf. PA, pp. 462.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

Y, en tercer lugar, por la ausencia de dialéctica en el sistema estático, en el que los momentos particulares del proceso adquieren un carácter de universalidad absoluta<sup>57</sup>.

Este rechazo al sistema hegeliano, “que no atribuye una evolución histórica más que al «espíritu»”<sup>58</sup>, contrasta con el interés que despierta la dialéctica “haciéndola pasar a la concepción histórico-materialista de la naturaleza y de la historia”<sup>59</sup> de modo que la separación engelsiana entre sistema y método en Hegel supone más una taxonomía metodológica que una distinción clara en la que quepa imaginar la dialéctica objetivo-idealista separada netamente del sistema. De hecho, según apunta Bloch, no está claro que Engels establezca esta separación porque encontramos fragmentos en su obra en donde se valoran positivamente aspectos del sistema hegeliano<sup>60</sup>. Más bien, entendemos que las principales críticas señaladas están dirigidas contra los epígonos del filósofo idealista.

La pretensión enciclopédica que acarrea la visión totalizadora de los saberes hace que el entusiasmo de los materialistas por la filosofía hegeliana se concentre en despojar de los elementos mitológico-idealistas el método dialéctico. Fergnani señala que Lukács vuelve, con este cometido, a la posición engelsiana de la separabilidad intrínseca entre método y sistema<sup>61</sup>.

En *Historia y conciencia de clase*, la categoría de «totalidad» y el método dialéctico forman una unidad. La defensa de Lukács de la ortodoxia del método dialéctico como “necesariamente revolucionario” se caracteriza por ver todos los hechos desde el punto de vista de la totalidad. Cabe recordar la advertencia de Marx en una carta del 11 de enero de 1868: “Estos señores alemanes [...] creen que la dialéctica de Hegel es un «perro muerto»”<sup>62</sup>. La dialéctica como instrumento vivo ocupará un espacio medular en su obra de 1948, *El joven Hegel*<sup>63</sup>, en la que leemos lo siguiente:

---

<sup>57</sup> Cf. PA, pp. 463.

<sup>58</sup> Engels, F.: *Anti-Düring*, México D.F., Grijalbo, 1964. p. 36.

<sup>59</sup> *Ibidem*. Cf. también Bloch, E.: *Sujeto-Objeto*, ed. cit., p. 381.

<sup>60</sup> Cf. PA, pp. 463-465.

<sup>61</sup> Fergnani, F.: “Utopía e dialettica nel pensiero di Ernst Bloch”, en *Rivista critica di storia della filosofia* 29, Firenze, La Nuova Italia, 1974. p.211.

<sup>62</sup> Cf. “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” en Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Instituto del Libro, 1970.

<sup>63</sup> Publicada un año antes que *Sujeto-Objeto*. *El pensamiento de Hegel*, en *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Lukács estudia la influencia que ejercieron las contradicciones materiales de la sociedad capitalista en la máxima expresión de la filosofía burguesa: el idealismo objetivo, realizando un pormenorizado estudio de las primeras etapas de Hegel hasta la ruptura con Schelling y la redacción de la *Fenomenología del espíritu*.

[...] esa grandiosa concepción hegeliana de la dialéctica de la sociedad humana es una dialéctica *idealista*, con todos los defectos, todas las limitaciones y todas las deformaciones que el idealismo introduce necesariamente en la concepción de la dialéctica.<sup>64</sup>

La posición lukacsiana sobre las virtudes del método dialéctico como instrumento para analizar los procesos históricos revela, a su vez, un distanciamiento interesado que separa el método, despojado de todo elemento místico-idealista, del conjunto del sistema. En esta línea, Fetscher señala que Lukács no sólo reconoce a Hegel el mérito de haber detectado las contradicciones internas de la sociedad capitalista de la burguesía ascendente, sino que le atribuye también el haber mostrado (indirectamente) que estas contradicciones no podían ser resueltas en el interior de aquella sociedad<sup>65</sup>.

Si, para Engels, la separación entre sistema y método viene motivada por la detención del primero en un momento finito del proceso, dándolo por absoluto, mientras que la dialéctica se caracteriza por su apertura infinita; para Lukács, la diferenciación y la crítica se hallan dirigidas al contenido idealista de la forma dialéctica.

En Bloch, método y sistema son dos aspectos inseparables en la filosofía hegeliana. La tríada tesis-antítesis-síntesis, entendida como secuencia separable del sistema únicamente se encuentra en los epígonos de Hegel. La dialéctica objetivo-idealista es impensable sin referencia al contenido inherente al proceso<sup>66</sup>. En efecto, comparte con el autor de *Historia y conciencia de clase* la crítica hacia los componentes idealistas que caracterizan el método hegeliano así como está de acuerdo con la interpretación hermética del sistema que realiza Engels, pues ambos, método y sistema, están viciados por la noción de *Abschluss*. El hermetismo del sistema choca con la apertura de la dialéctica salvo que método y sistema constituyan en Hegel “una unidad trabada de carácter abierto y simultáneamente cerrado.”<sup>67</sup>

Tanto el sistema universal mediado históricamente como el movimiento dialéctico inmanente al mundo no pueden entenderse aisladamente sino como un todo lógico-real. El panlogismo afecta tanto a la dialéctica objetivo-idealista como al sistema cerrado. La búsqueda especulativa de una culminación del motivo dialéctico que conforma el gran círculo de círculos transita hacia el todo absoluto o la nada absoluta.

---

<sup>64</sup> Lukács, G.: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México D. F., Ed. Grijalbo, 1963. p. 30.

<sup>65</sup> Cf. Fetscher, I.: “Ernst Bloch auf Hegels Spuren”, en Unseld, S. (ed.): *Ernst Bloch zu Ehren*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1965, p. 85.

<sup>66</sup> Cf. PA, pp. 465-466.

<sup>67</sup> Ureña Pastor, M.: *Ernst Bloch: ¿Un futuro sin Dios?*, Madrid, BAC, 1986. p. 71.



La teleología que define la concepción hegeliana de la historia permea en su método y en su pretensión sistemática totalizadora. Kojève, que defiende que el método hegeliano no es dialéctico sino fenomenológico<sup>68</sup> afirma que “Hegel no necesita un *método* dialéctico porque la verdad que él encarna es el último resultado de la dialéctica real o activa de la Historia universal, y su pensamiento se contenta con reproducirla a través de su discurso.”<sup>69</sup> Según esta lectura, el método filosófico es el de una “pura y simple descripción que sólo es dialéctica en el sentido de que describe una dialéctica de la realidad.”<sup>70</sup> Esta visión contemplativa del ejercicio filosófico, obstinada con el cierre y la seducción de la totalidad, advenida por un *Abschluss*, confronta con la orientación práctica del saber hegeliano<sup>71</sup> que reivindica Bloch, según el cual el trabajo teórico de Hegel “es pensado aquí como un trabajo que produce algo en el mundo.”<sup>72</sup>

En tanto la realidad es pugna, la dialéctica de lo real, como método filosófico atravesado por la negación de la negación, es dialéctica histórico-productiva; movimiento que no puede ser contenido en un saber enciclopédico y que, por tanto, no puede ser clausurado ni enclaustrado en un sistema estático y cerrado. El hechizo de la anamnesis, que impide el surgimiento de lo nuevo, enferma, según la perspectiva blochiana, la dialéctica objetivo-idealista forzando el cierre del sistema y desterrando la filosofía a una función notarial, consistente en levantar acta sobre lo ya-acontecido.

2. Las obras hegelianas más vivas para los marxistas, según Bloch, son la *Lógica* y la *Fenomenología del espíritu* por la importancia del método dialéctico. El proceso dialéctico aparece en Hegel como apertura incontenible: “[...] el pensar envuelve siempre una lucha, una polémica, que surgen en el curso de él objeciones que lo enriquecen y desplazan su contenido”<sup>73</sup>. Las tres fases que presenta la dialéctica hegeliana no pueden entenderse aisladamente sino como momentos de un todo lógico-real: I. La unidad inmediata del concepto. Fase del entendimiento abstracto o de la *tesis* simplemente establecida. II. El enfrentamiento del concepto consigo mismo. Fase de la reflexión negativamente racional de la *antítesis*. III. El restablecimiento de la unidad del concepto

---

<sup>68</sup> Cf. Kojève, A.: *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013. p. 512.

<sup>69</sup> Kojève, A.: *op. cit.* p. 517.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Véase el capítulo XX “Hegel, praxis, nuevo materialismo”, añadido a la primera edición alemana de *Sujeto-Objeto* en 1951.

<sup>72</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 391.

<sup>73</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto*, ed. cit., p. 116.

consigo mismo, al ser superada la contradicción. Fase de la mediación positivamente racional, es decir, negación de la negación o *síntesis*.<sup>74</sup>

La negación, en el conjunto dialéctico, es concebida como momento activo que hace saltar, hecho añicos, todo lo existente. Dicha destrucción abre el camino a lo nuevo. El triunfo de lo nuevo, según Bloch, aparece en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* en referencia a nuestra época de alumbramiento y de transición a un nuevo período. La dialéctica como un proceso ininterrumpido de *rupturas*.<sup>75</sup> Sin embargo, en el mismo prólogo encontramos una clara referencia a la anamnesis en la que lo nuevo aparece como siempre-de-nuevo y todas las formas y contenidos están ya presentes, a modo de recuerdos, en la conciencia regresiva:

La primera manifestación del mundo nuevo no es más que el todo velado en su *simplicidad* o su fundamento universal, tenemos que, por el contrario, la conciencia conserva todavía en el recuerdo la riqueza de su existencia anterior. La conciencia echa de menos en la nueva figura que se manifiesta la expansión y la especificación del contenido; y aún echa más de menos el desarrollo completo de la forma que permite determinar con seguridad las diferencias y ordenarlas en sus relaciones fijas.<sup>76</sup>

Hegel concibe la historia como continua transformación, como herencia y tradición viva. Empero, preso de una pretensión enciclopédica, aplica un cierre poniendo fin a las conmociones de la dialéctica en su propia época:

No menciona ni concibe lo realmente nuevo, es decir, lo que está apuntado precisamente ahora o lo que apunta en un futuro anticipable. Lo nuevo, que llena la dialéctica hegeliana en cada viraje y a la que esta concepción hace justicia en su más rica afinidad con el devenir, es, para el historiador Hegel, lo nuevo *dentro de la historia*, dentro de lo existente y de sus enseñanzas.<sup>77</sup>

Consecuente con el panlogismo, la ecuación íntegra entre el pensar verdadero y el ser real, la arquitectónica hegeliana convierte las cosas en conceptos de modo que la acción de las contradicciones opera desde fuera. Así se entiende que el sujeto de la historia

---

<sup>74</sup> Cf. *Ibidem*. p. 117.

<sup>75</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto*, ed. cit., p. 119.

<sup>76</sup> Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, México D.F., FCE, 1978. p. 13.

<sup>77</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto*, ed. cit., p. 120.

sea el espíritu del pueblo (*Volkgeist*). Frente a ello, la interpretación materialista de la dialéctica real (*Realdialektik*) parte de la fuerza productiva. El origen de la tendencia explosiva de la dialéctica no es el espíritu sino que se trata de un origen hecho de necesidad, fuerza productiva y esperanza.

La dialéctica no es un parto virginal de la supuesta vida propia de los conceptos, ni ningún *perpetuum mobile*. La razón dialéctica de la historia es la razón del proceso de producción y de su relación real de sujeto a objeto y de objeto a sujeto; sólo existe una relación dotada de desarrollo dialéctico del hombre con el hombre y con la naturaleza.<sup>78</sup>

Según Bloch, Hegel acaba dándose cuenta de esto y añade un factor: la totalidad o el perfecto «ser para sí». La noción hegeliana de «lo Absoluto» (*das Absolute*), situada frente a lo particular inacabado, entraña una totalidad ya determinada por la rigidez lógica de las ideas que no necesita pasar por un proceso pues está presente en todas partes (*omnia ubique*). Por su parte, la noción blochiana de «totalidad», la del todo inexistente, se va manifestando utópicamente a lo largo del proceso.<sup>79</sup>

El motor de la dialéctica material es la necesidad, que implica la contradicción fundamental con un límite con el que tropieza lo inacabado. Desde el punto de vista materialista, existe una preferencia de la contradicción frente a la identidad inerte, lo cual significa que para la dialéctica materialista la historia es ante todo una historia de la disonancia y no de un acorde<sup>80</sup>. “Y es solamente el factor de la contradicción subjetiva el que, junto con las que irrumpen objetivamente, completa la dialéctica material en la historia de la lucha de clases.”<sup>81</sup>

Esto significa una liberación del condicionante lógico que posee la dialéctica hegeliana de las ideas. La dialéctica materialista no es *a priori*, no parte de las puras contradicciones lógicas. Mientras que en la dialéctica idealista la conexión se desarrolla dentro de sí misma, sin perturbación, la traducción materialista contiene interrupciones. “Bloch reivindica que la dialéctica de la historia es discontinua —provista de interrupciones—, susceptible a retrocesos y no siempre culminada en la rotundidad de la negación de la negación.”<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>79</sup> Cf. *Ibidem*, p. 137.

<sup>80</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 141-142.

<sup>81</sup> *Ibidem*. p. 142.

<sup>82</sup> Gimbernat, J. A.: *op. cit.* p. 36.

En el capítulo XIX de *Sujeto-Objeto*, “Marx y la dialéctica idealista”<sup>83</sup>, Bloch manifiesta su empeño por salvar a Hegel sugiriendo que en algunos pasajes “parece” materialista<sup>84</sup>. En referencia a lo que Marx recoge de la *Fenomenología*, señala dos aspectos: a) la concepción de la creación del ser humano por sí mismo como un proceso, y b) la concepción objetiva del ser humano como el resultado de su propio trabajo.<sup>85</sup> Que el ser humano sea concebido como un proceso fruto de las condiciones materiales y que, en definitiva, el sujeto sea un efecto producido por procesos de subjetivación materiales revela una excesiva obstinación de Bloch por presentar a Hegel como precursor del pensamiento marxiano. En Hegel, el sujeto de la historia real coincide con el sujeto exponente de la contemplación pensante; el sujeto del idealismo objetivo, creador de pensamientos, es también el sujeto creador de historia, mientras que en Marx el sujeto creador de pensamientos sería tan sólo falsa conciencia.

Como se puede apreciar en el siguiente fragmento, la interpretación materialista de la dialéctica hegeliana que realiza Bloch trasluce un esfuerzo por desmitificarla llevándola a lo concreto e incorporando elementos interruptores que no encontramos en los textos de Hegel y que más bien responden, de nuevo, a un deseo de redención:

Allí donde esta dialéctica presenta rasgos concretos sólo nos revela una lucha real, una lucha de liberación; nos muestra envolturas convertidas ya en ataduras y trabas, una serie de rupturas y evasiones, como si el proceso dialéctico discurriese a lo largo de una serie de cárceles; en una palabra, como si fuese algo más que una simple disputa que tiene por escenario el palacio del espíritu universal que se levanta entre las nubes de la mitología de los conceptos.<sup>86</sup>

El carácter inconcluso e interrumpido de la dialéctica materialista contrasta con el esquematismo de la trinidad lógico-formal en el que la totalidad del proceso reduce en todas las partes. La potencia histórico-productiva de la negación de la negación está

---

<sup>83</sup> Este capítulo aparecía, en la edición de 1949, como apartado cuarto del capítulo XVIII “Muerte y vida de Hegel (Kierkegaard, Schelling, Feuerbach)”.

<sup>84</sup> Cf. Bloch, E.: *Sujeto-Objeto*, ed. cit. p. 381.

<sup>85</sup> Cf. *Ibidem*. p. 384. En el texto de Marx de 1844, *Economía política y filosofía*, leemos: “Lo grande de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final –la dialéctica, la negatividad, como el principio motor y creador– consiste, de una parte, en que Hegel concibe la creación del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como enfrentamiento, como enajenación y como superación de esta enajenación; es decir, en que capta la esencia del *trabajo* y comprende al hombre objetivo, al hombre verdadero, real, como resultado de su *propio trabajo*.”

<sup>86</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto*, ed. cit. p. 133.

subyugada a un *Abschluss* que anula la procesualidad de la dialéctica. La totalidad en movimiento se muestra estática.

Y es, precisamente, la anulación del porvenir y la desactivación del carácter prospectivo de la dialéctica que conlleva el planteamiento metodológico hegeliano lo que origina el desplazamiento y la crítica que Bloch dirige hacia el pensamiento anamnésico.

Hegel tenía una dialéctica, pero ésta regresaba desde la tesis, antítesis y síntesis de nuevo a la tesis; traza, pues, un círculo hacia la negación; desde la antítesis regresa de nuevo a la síntesis, nuevo regreso a la tesis y así sucesivamente. En Hegel, todo el movimiento es un círculo de círculos. No existe ningún futuro, no hay nada que no haya estado ya siempre ahí, que no sea recordado o concretado. *Nihil novum sub luna*: no hay nada nuevo bajo la luna.<sup>87</sup>

La anamnesis hegeliana caracteriza la idea como quietud, lo cual contradice, al menos en parte, la procesualidad de la dialéctica.<sup>88</sup> Todo el empeño metodológico de Bloch parte de desterrar los elementos estáticos y regresivos de la dialéctica de Hegel.

3. En Heidelberg, donde el joven Bloch mantiene una estrecha amistad<sup>89</sup> y un fecundo intercambio de ideas con Lukács, advertimos los primeros deseos de configurar un gran sistema filosófico<sup>90</sup> que, de acuerdo con Hegel, sea capaz de pensar la historia de un modo sistemático<sup>91</sup>. Mas la organización de un sistema de filosofía axiomática que superase la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* quedó en un deseo frustrado tempranamente del cual sólo conocemos el título que formuló a su amigo: *El pensamiento de la ciencia y la filosofía como lógica del sistema*<sup>92</sup>. Esta “gran obra estaba planificada como «sistema,

---

<sup>87</sup> Fragmento extraído de una entrevista realizada a Ernst Bloch por José Marchand en 1974 destinada para la emisión de la serie “Les archives du 20<sup>e</sup> siècle” que no vio la luz. La entrevista fue publicada en el volumen *Tagträume vom aufrochten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Francfort, Suhrkamp, 1978. Hemos manejado la traducción castellana de Francisca Mogorrón Casamayor y Manuel Vasco Jiménez, publicada en *Anthropos 146/147*, 1993. pp. 17-44.

<sup>88</sup> Cf. Gimbernat, J. A.: *Ernst Bloch: Utopía y Esperanza*, Madrid, Cátedra, 1983, pp. 43-47.

<sup>89</sup> Bloch y Lukács coincidieron en los coloquios de Simmel en Berlín en 1908. A partir de ahí, desarrollaron un intenso vínculo afectivo-intelectual que duró poco más de una década. En 1911, vuelven a coincidir en Heidelberg donde comienza el periodo en el que Lukács y Bloch conviven más estrechamente. Para una mayor concreción de lo acontecido en este periodo, cf. “Dos evangelistas en Heidelberg: Lukács y Bloch”, en Zudeick, P.: *Ernst Bloch: vida y obra*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1992. pp. 41-51. Cf. también Münster, A.: “Ernst Bloch et György Lukács”, en *Ernst Bloch: messianisme et utopie*, París, Presses Universitaires de France, 1989, pp. 86-168.

<sup>90</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 49.

<sup>91</sup> Cf. Gimbernat, J. A.: *op. cit.*, p. 39.

<sup>92</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 49. Zudeick subraya la evidente referencia del título a la *Enciclopedia* y a la *Ciencia de la Lógica* de Hegel.

frente al cual el hegeliano debía tener el aspecto de una perrera (dicho pícaramente, sólo para indicar el postulado)».<sup>93</sup>

La articulación del pensamiento filosófico en el ámbito del sistema hegeliano encontró un dique infranqueable que anulaba la categoría de futuro. Si bien ciertos modos de sistematización no son contrarios a la apertura y a la anticipación de lo nuevo<sup>94</sup>, el dominio que tiene lo lógico-conceptual en el sistema hegeliano suponía la abnegación del pensamiento utópico. La imposibilidad de aparición de novedades, no comprendidas ya en las formas lógicas del pensamiento, es propia de un sistema cerrado donde los particulares ya están contenidos desde el inicio:

Un filosofar *sin sistema* no puede ser nada científico; por lo demás, porque tal modo de filosofar expresa de suyo más bien un modo subjetivo de sentir, es él contingente según su contenido. Un contenido sólo se justifica como momento del todo; fuera de éste es una suposición infundada o certeza subjetiva; muchos escritos filosóficos se limitan así a expresar solamente *pareceres* y *opiniones*. Erróneamente se entiende por *sistema* una filosofía con un *principio* limitado, distinto de otros; por el contrario, es principio de verdadera filosofía contener dentro de sí todos los principios particulares.<sup>95</sup>

La lógica cíclica impide la irrupción de lo no-contenido en la jaula de lo real efectivo (*Wirklichkeit*). Los momentos estáticos de un todo circular que no deja de producir mismidad en su desarrollo teleológico agotan la tendencia inmanente del proceso en el que alfa y omega coinciden.

Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo [...] Y porque el círculo singular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario.<sup>96</sup>

La ruptura, en el pensamiento de Hegel, no avanza sino en la quietud de la idea. El imperio panlógico no tolera fugas ni novedades. En referencia a este epígrafe de la *Enciclopedia*, Bloch expresa que la vinculación de lo *ultimum* a lo *primum*, en este ciclo

---

<sup>93</sup> Zudeick, P.: *op. cit.*, pp. 49-50. Cf. también *Bloch-Almanach 4*, p. 27.

<sup>94</sup> Cf. Gimbernat, J. A.: *op. cit.*, p. 43.

<sup>95</sup> Hegel, G. W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2010. §14, p. 117.

<sup>96</sup> *Ibidem.* §15, pp. 117-118.

periódico, hace desvanecer el sistema lógico-metafísico porque Hegel “veía en el ser-para-sí de la idea —que es su *ultimum* y en el que el proceso se extingue como un amén— no sólo reproducido, sino realizado, el *primum* del ser-en-sí de la idea.”<sup>97</sup>

El sistema hegeliano, comprendido como círculo de círculos, completamente cerrado a la posibilidad de lo nuevo, ni siquiera necesita que la totalidad pase por un proceso, “como no sea por lujo o como vanidad de algo que se refleja a sí mismo en millones de facetas.”<sup>98</sup> El ritmo monótonamente repetido de la tríada puramente formal de tesis, antítesis y síntesis enclaustra el pensamiento de la historia de forma sistemática. La totalidad se halla determinada “como la rigidez mitológica del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, de tal modo que el todo que reluce en todas las partes ya figura en cada catecismo.”<sup>99</sup>

La crítica blochiana a la sistematización de la filosofía de Hegel contrasta, de nuevo, con el empeño por salvarlo. De hecho, en algún fragmento sugiere la existencia de un Hegel criptomaterialista, un Hegel de la praxis, que asienta las bases de un sistema de orden nuevo y abierto.<sup>100</sup> Bloch ensaya un pensamiento complejo de la dialéctica en el que lo todavía-no-acontecido se encuentra como posibilidad en la realidad y en la reflexión y donde la categoría de futuro ocupa un lugar central en la dialéctica prospectiva.

En referencia a las categorías prospectivas que utiliza Bloch, Holz concibe el sistema abierto<sup>101</sup> como “sistema transitorio” (*transistorisches System*)<sup>102</sup>, que surge del cuestionamiento del futuro inauténtico del Romanticismo que asume Hegel<sup>103</sup>. El esfuerzo blochiano por rescatar la potencia del sistema hegeliano se materializa en una suerte de sistematicidad transitoria a través de categorías fluctuantes que se dirigen hacia lo no acontecido con el cometido de pervertir la circularidad.

Ahora bien, “el cerrado pensador cíclico Hegel, el *antiquarium* de lo inmutable existente venció al pensador dialéctico del proceso”<sup>104</sup>, por lo que, a nuestro juicio, en el

---

<sup>97</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I., ed. cit., p. 245.

<sup>98</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 137.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> Cf. *Ibidem*. pp. 390-408. Aludimos al capítulo ya referido en la nota 46.

<sup>101</sup> Más adelante, en el capítulo “La enciclopedia inacabada”, abordaremos la problemática del sistema abierto blochiano.

<sup>102</sup> Holz, H. H.: *Logos spermatikos*. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt, Darmstadt und Neuwied Luchterhand Verlag, 1975, p. 27.

<sup>103</sup> Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I., ed. cit. p. 180.

<sup>104</sup> *Ibidem*. p. 320.

pensamiento blochiano, el carácter no coagulado de la filosofía triunfa sobre la pretensión enciclopedista de la visión sistemática.

Dado que se trata de un sistema abierto, el pensamiento no enciclopédico desiste de la comprensión de la totalidad del proceso y discurre a través de la cultura, sin desatender ningún material de la reflexión, en el avance complejo de la dialéctica y su contenido contextual<sup>105</sup> ordenando el proceso hacia la utopía.

---

<sup>105</sup> Cf. Gimbernat, J. A.: *op. cit.* p. 44.



## 1.2. DIALÉCTICA INTERRUMPIDA

Aquí no hay perro muerto, pero sí mutilado. El viejo perro sordociego recorre el gran anticuario meneando el rabo guiado sólo por su olfato. Cada tropiezo va acompañado de un leve retroceso mientras avanza ladeado, entre torpes movimientos, el trasiego de la historia. Más que sobre acordes mayores, el devenir histórico danza entre arpegios disonantes. Su compleción es la de un dios o la naturaleza.

Allí donde alienta el peligro,  
crece también la salvación.

F. Hölderlin

La asunción crítica del pensamiento hegeliano cobra especial importancia en la filosofía blochiana cuando nos referimos a su peculiar concepción de la dialéctica. No sólo pretende despojar los elementos eidético-espiritualistas de su corteza idealista sino que el método dialéctico atraviesa todo análisis de la realidad material. La materialidad de los hechos se presenta desde una óptica dialéctica. No hay tránsito de la idea a la cosa. Bloch no es exactamente “un Schelling marxista”<sup>106</sup>. La influencia del pensamiento idealista<sup>107</sup> siempre se halla, en la escritura blochiana, tamizada por la lectura materialista de los textos del joven Marx y la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels. Si bien ya destacamos en el pasado epígrafe algunos de los elementos —que consideramos fundamentales— de lo asimilado del método dialéctico desde una perspectiva materialista, nos centraremos brevemente en aquellos aspectos que otorgan a la dialéctica un papel decisivo en la obra de Bloch.

Resultará imprescindible, para ello, prestar atención a una conversación continuada entre el hegelianismo y el materialismo histórico en lo que respecta al motivo dialéctico. Si cabe hablar de una herencia idealista en la dialéctica histórico-materialista blochiana se debe, precisamente, a la incorporación de la dimensión histórica en la

---

<sup>106</sup> En la última parte del presente capítulo, abordaremos por qué consideramos que, en buena parte de los intérpretes blochianos, hay una sobrevaloración de la influencia de la filosofía de la naturaleza de Schelling en la obra de Bloch. La expresión “un Schelling marxista”, en referencia a Bloch, proviene de un texto homónimo de Habermas. Cf.: Habermas, J.: “Un Schelling marxista”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984. pp. 127-143.

<sup>107</sup> Nos referimos aquí a aquella tradición filosófica que, siguiendo a Fichte, introduce en las entrañas del *noúmeno* kantiano una *identitas oppositorum* que tiende hacia la síntesis entre *cosmos* y *logos*, haciendo coincidir la dimensión “natural” e histórico-moral del ser humano.

comprensión de la realidad procesual<sup>108</sup>. Frente a las concepciones del marxismo estructuralista, cuyos análisis se esfuerzan en señalar determinados elementos del contexto histórico, la hipótesis blochiana pasa por poner el foco en el proceso.

En este sentido, recorreremos el motivo dialéctico a partir de (1) la comprensión del conflicto como dinámica de lo real, no entendida, como en el caso hegeliano, únicamente como avance reflexivo sino precisamente haciendo hincapié, con Bloch, en (2) el carácter disruptivo de la realidad material, para ofrecer, así, una explicación que cuestiona la rotundidad de la negación de la negación y, por tanto, (3) la corriente fría de la dialéctica mecanicista.

1. Tomando al pie de la letra aquella expresión leniniana que afirmaba que la dialéctica es el álgebra de la revolución, Bloch desarrolla su filosofía de la historia a ritmo de vals. El despliegue del proceso, a diferencia del esquema hegeliano, no se da *a priori* ni bajo una constelación mitológica de conceptos. “La verdadera objeción que hay que hacer al tipo de dialéctica hegeliana no es, precisamente, la de que humaniza, sino, por el contrario, la de que convierte las cosas en conceptos.”<sup>109</sup> Bloch se opone a una concepción idealista en la que la acción de las contradicciones opera desde un «adentro» construido arquitectónicamente ya en la *Fenomenología del espíritu*.

En este sentido, el proceso trifásico<sup>110</sup> se erige eidéticamente atrapado en una lógica inherente al propio proceso que se presenta como interna y bajo la cual, en Hegel, estas tres fases no pueden entenderse aisladamente sino como “momentos de un todo lógico-real, es decir, de cada concepto y de todo lo que se presenta como verdadero.”<sup>111</sup> Bloch destaca que uno de los grandes problemas de la interpretación de la dialéctica idealista reside, precisamente, en este panlogismo hegeliano, esto es, en la ecuación íntegra entre el pensar verdadero y el ser real<sup>112</sup>. Si bien recoge del maestro del pensamiento vivo que “el pensar envuelve siempre una lucha, una polémica, que surgen en el curso de él objeciones que lo enriquecen y desplazan su contenido”<sup>113</sup>, no puede compartir, en la línea de los epígonos materialistas, los presupuestos ontológicos del idealismo. Ahora bien, ¿cuáles son estos presupuestos?

---

<sup>108</sup> Cf. Gimbernat, J. A.: *op. cit.*, p. 34.

<sup>109</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 129.

<sup>110</sup> Cf. *Ibidem*, p. 117.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>112</sup> Cf. *Ibidem*, p. 129.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 116.

Frente a las «propuestas filosóficas del pliegue»<sup>114</sup>, la lógica de la reflexión (*Überlegung*) hegeliana parte de que lo interior (*Innere*) despliega lo exterior (*Äussere*) en un proceso ontológico constituyente. O, dicho de otro modo, el ser (*logos*) de lo lógico-real deviene mundo en la medida en que se aniquila negando su propio ser. La estructura lógica subyace al proceso dialéctico material. “Lo verdadero es el todo (*Ganze*) pero ese todo sólo se totaliza mediante su desarrollo.”<sup>115</sup> El todo es y no es todo al mismo tiempo. Identidad y diferencia. El todo es cada una de las partes del proceso y todas las partes del proceso son el todo. La lógica formal contempla A o no-A. En la lógica de la reflexión hegeliana, A es no-A, y precisamente en la identidad/diferencia entre A y no-A, donde A no puede permanecer, al mismo tiempo, como la negación de A, surge el tránsito de la Idea hacia la Naturaleza en el proceso de identificación y diferenciación de lo lógico-real y lo real-material.

En Hegel, se presupone una necesidad concreta en la identidad entre el método dialéctico y el objeto, a modo de certeza cosmológica. “El método y el objeto concreto son sustancialmente lo mismo, a saber, el espíritu que se desarrolla”<sup>116</sup> en la historia dialéctica. Una identidad que, a su vez, es pura diferencia. La realidad de una cosa en tanto que ser-en-sí queda al descubierto como un ser-para-otro. Es exactamente en el límite de la determinación de una cosa (lo que es) donde radica su diferenciación (lo que no es). El círculo reflexivo que dibuja la lógica hegeliana implica el retorno a sí desde lo otro-de-sí.

A diferencia de la concepción empirista de la experiencia de la cosa como hecho concreto, la visión procesual de las cosas pone de manifiesto el “relieve del ser”<sup>117</sup> hegeliano. Las cuestiones de hecho (*matters of fact*) aparecen, desde la mirada dialéctico-procesual, “como momento o forma de relación de un movimiento que se desarrolla en lo profundo”<sup>118</sup>. Tal profundidad onto-lógica es el abismo (*Abgrund*) que produce la inherente contradicción absoluta del *logos*: el «respecto» (*Beziehung*) reflexivo de lo

---

<sup>114</sup> Con esta expresión nos referimos a aquellas teorías posthegelianas que piensan la «interioridad» como pliegue de la «exterioridad», esto es, la subjetividad como un efecto de los procesos objetivos (históricos, materiales, etc.). Sus mayores exponentes serían Marx, Nietzsche y Freud, o ya, en el siglo XX, Heidegger, Sartre, Foucault y Deleuze.

<sup>115</sup> Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 19.

<sup>116</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 67.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>118</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 107. En este, sentido, Bloch señala una continuidad entre Hegel y Marx: “el hegeliano Marx está convencido de que las tendencias de desarrollo de la historia encierran una realidad superior a la de los «hechos congelados» y a la de otras formas del empirismo burgués.” (*Ibidem*. p. 112).

indeterminado y lo determinado, lo infinito y lo finito, lo formal y lo material, etc.; el movimiento del ser-fuera-de-sí en el ser-en-sí.

Según podemos leer en la segunda sección de la *Lógica*, la doctrina de la esencia<sup>119</sup>, la existencia (*Existenz*) de las cosas se da “como forma del otro lado de la relación con la determinación vacía de la reflexión-hacia-otro como *exterior*”<sup>120</sup> frente a la cual está la forma vacía de la reflexión-hacia-sí como interior, esto es, la esencia (*Wesen*) de las cosas. Esto significa que “lo exterior es *el mismo contenido* que lo interior. Lo que es interno se presenta también exteriormente y viceversa; el fenómeno no muestra nada que no esté en la esencia y en la esencia nada hay que no sea manifestado (*manifestiert*)”<sup>121</sup>. Lo real-efectivo (*Wirklichkeit*) es la identidad de la esencia y la existencia, de lo interior y lo exterior *en y para sí*.<sup>122</sup> Pero en esta identidad también hay diferencia porque la unidad no es inmediata sino que está mediada por la relación reflexiva, por el «respecto» (*Beziehung*) que pone lo interior en la exteriorización de la existencia. Dicho en otros términos, el fundamento (*Grund*) de lo real-efectivo se aniquila necesariamente porque es abismo (*Abgrund*).

Pese a que comúnmente se habla de Hegel como el “filósofo de la identidad”, el movimiento dialéctico del ser-fuera-de-sí hacia el ser-en-sí genera, de un modo apodíctico, diferencia. El rostro que refleja el espejo no es mi rostro, es diferente. La influencia heraclitiana en el ser-reflejo hegeliano es evidente. Esta conmoción producida dentro del conjunto dialéctico es el resultado de la negación. Ésta se manifiesta como elemento activo que hace estallar la identidad de lo existente. Para Bloch, “la dialéctica como lógica del proceso refleja, a lo largo de toda la historia de su concepto, la inexistencia de la identidad”<sup>123</sup>. El carácter conflictivo de la negación abre continuamente el proceso dialéctico dislocando la identidad del ser-en-sí en un ser-para-otro. No hay, pues, una identidad fija e inamovible que active desde afuera (un más allá de lo real-efectivo) el proceso. El impulso hegeliano no nace de la voluntad sino de la reflexión.

El motor del movimiento dialéctico material, para Bloch, es la necesidad insatisfecha<sup>124</sup>. La inquietud que genera la necesidad implica “la fundamental

---

<sup>119</sup> Cf. Hegel, G. W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. cit., pp. 229-231. Concretamente nos referimos a §138, §139 y §141.

<sup>120</sup> §138. *Ibidem*, p. 229.

<sup>121</sup> § 139. *Ibidem*.

<sup>122</sup> Cf. §141. p. 231.

<sup>123</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 125.

<sup>124</sup> Cf. *Ibidem*, p. 137 y p. 475.

contradicción con un límite que tropieza”<sup>125</sup>, que impulsa a lo «finito» a rebelarse contra su estado actual. El elemento utópico resultante en este conflicto se da en la simultaneidad de la presencia y la ausencia. La dinámica inmanente de lo real expresa, en la interpretación blochiana, una preferencia de la contradicción frente a la identidad inerte en la que “cada contradicción no es necesariamente dialéctica de por sí”<sup>126</sup>. En el conflicto también hay interrupciones.

Mientras que Hegel concibe la dimensión histórica como “un proceso dialéctico ininterrumpido de rupturas”<sup>127</sup>, un continuo avance de «aquí y ahora», en el que la totalidad —la del todo (*Ganze*) inexistente— es la meta coordinadora del movimiento de lo real, la *dialéctica interrumpida* de Bloch asume el corte, la brecha abierta que permite la irrupción de lo aún-no-contenido en el proceso intencional, tendencial, histórico.

[En Hegel] no existe separación alguna entre el camino y la meta final; lejos de ello la totalidad de ésta se encuentra en todos y cada uno de los momentos del camino, a condición de que sea éste, realmente, un camino y no un callejón sin salida.<sup>128</sup>

La simultaneidad de la presencia/ausencia del todo en cada uno de los momentos del proceso conlleva, a nuestro juicio, una teleología inmanente en el motivo dialéctico que, desde una óptica materialista no mecanicista, es, en cierto modo incompatible con la posición blochiana y, por tanto, no puede asumir. Según Bloch, el cierre circular de la lógica de la reflexión hegeliana impide la apertura del camino novedoso, todavía no trazado. En la constelación hegeliana de conceptos, lo nuevo aparece como siempre-de-nuevo de forma apriorística dentro de la historia.

2. La disrupción es propia del acontecimiento. La ficción de la linealidad histórica como narrativa de los hechos no deja de ser ficcional por mucho que la línea recta se convierta en curva. Todo lo que acontece es interrupción brusca, efectúa un «entre» preñado de posibilidades. El límite de lo real-posible queda abierto. Por ello, el proceso no puede ser apriorístico. La negación de la negación es histórico-productiva. Y, efectivamente, en la identidad/diferencia de la producción no sólo hay repetición, también hay novedad o, al menos, hay posibilidad de que la haya.

---

<sup>125</sup> *Ibidem.* p. 133.

<sup>126</sup> *Ibidem.* p. 141.

<sup>127</sup> *Ibidem.* p. 119.

<sup>128</sup> *Ibidem.* p. 138.

Para Bloch, la «astucia de la razón» hegeliana se torna, en Marx, en la fuerza del proceso de producción<sup>129</sup>, que acaba imponiéndose en el quiasma del acaecer histórico. Las contradicciones que operan desde el «entre» del devenir de lo real-material constituyen la historia de la lucha de clases. Así, en el enfoque marxiano-engelsiano<sup>130</sup>, la dialéctica material solamente se completa cuando el factor de la contradicción subjetiva irrumpe junto con las contradicciones objetivas. Esto es, la comprensión del devenir histórico desde la lógica reflexiva de la dialéctica.

Mas esta lógica no está exenta de rasgos esquizoides. El rostro jánico de Hegel se le presenta a Bloch en forma de incompatibilidad entre el pensador del acaecer (*Geschehen*) y el regente de lo acaecido (*Geschichte*):

El primero piensa dialécticamente el devenir también en el pasado. El segundo elimina el devenir del futuro por no ser susceptible de recordarse como el pasado, ni de saberse en contemplación.<sup>131</sup>

La historia (*Geschichte*), en tanto que forma parte del despliegue del espíritu (*Geist*) hegeliano, aniquila el porvenir excluyendo la categoría de lo «nuevo» (*Novum*) de la lógica reflexiva. Hegel no concibe el saber si no es contemplativo. La ecuación íntegra entre el ser y el pensar se traslada aquí entre el devenir y el saber. La historia, en la dialéctica idealista, se presenta como un ser devenido que deviene: “Hegel bloquea continuamente lo nuevo [...] limitándose a lo nuevo *que existió ya en el pasado*”<sup>132</sup> apagando “de un soplo la llama del progreso dialéctico”<sup>133</sup>. En el pensamiento hegeliano no hay espacio para el futuro. Podríamos decir que sólo hay pasado y «aquí y ahora». Hegel pone fin a las conmociones de la dialéctica en su propia época.

El surgimiento de lo nuevo es uno de los problemas centrales que encierra la lógica de la reflexión hegeliana. Para Bloch, se trata de una categoría constituyente de la función utópica ya que la proyección desiderativa se dirige hacia el porvenir. De ahí que se refiera a Hegel como el «gran anticuario». La novedad se manifiesta como contrapuesta a lo ya-

---

<sup>129</sup> Cf. *Ibidem*. p. 221.

<sup>130</sup> El empeño de Marx y, sobre todo, de Engels por aplicar el método dialéctico al conjunto de lo real persiste a lo largo de toda su obra. Muestra de ello es *La dialéctica de la naturaleza*, en la que Engels se propone interpretar los nuevos descubrimientos científicos en las diferentes ramas de la ciencia bajo el marco dialéctico mientras Marx se halla inmerso en la redacción de los manuscritos de *El Capital*.

<sup>131</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., pp. 212-213.

<sup>132</sup> *Ibidem*. p. 214.

<sup>133</sup> *Ibidem*. p. 120.

conocido pero siempre dentro del despliegue de lo lógico-real, es decir, ya contenida apriorísticamente en la lógica reflexiva. No hay, pues, posibilidad de que surja algo todavía-no-contenido en el devenir histórico.

Desde una posición diferente a la blochiana, pero complementaria, el hegeliano Žižek afirma que “la dialéctica de Hegel no es otra narración teleológica más, sino precisamente un esfuerzo por evitar la ilusión narrativa de que hay un proceso continuo de crecimiento orgánico de lo Nuevo a partir de lo Viejo”<sup>134</sup>. Su interpretación niega la circularidad retroactiva de la lógica reflexiva situando la totalidad en cada uno de los momentos del proceso:

Las formas históricas que se siguen una tras otras no son figuras sucesivas dentro del mismo marco teleológico, sino re-totalizaciones sucesivas, y cada una de ellas crea («postula») su propio pasado (así como proyecta su propio futuro). En otras palabras, la dialéctica de Hegel es la ciencia de la fractura entre lo Viejo y lo Nuevo.<sup>135</sup>

Así, Žižek postula un marco de proyección hacia lo pasado y lo futuro en cada uno de los momentos caracterizando el movimiento dialéctico como un “redoble autorreflexivo”. Este enfoque resulta interesante en la medida en que rompe con la linealidad progresiva que, a menudo, atribuimos al pensamiento hegeliano. La dialéctica hegeliana pone de manifiesto cada una de las rupturas (interrupciones) mediante la aparición de lo nuevo como corte o fractura que se da dentro de lo ya-conocido (lo viejo) «entre» lo ya-conocido-en-sí y lo ya-conocido retroactivamente postulado por lo nuevo. En este sentido, podemos leer:

Esta fractura redoblada es la causa de que cada forma nueva surja como una *creación ex nihilo*: la Nada a partir de la cual surge lo Nuevo es la fractura misma entre lo Viejo en sí y lo Viejo-para-lo-Nuevo, la fractura que hace imposible cualquier explicación del surgimiento de lo Nuevo en términos de una narración continua.<sup>136</sup>

Por un lado, coincidimos con Žižek en que la irrupción de lo nuevo hace estallar, fractura, cualquier tipo de *continuum* lineal en los procesos históricos. A este respecto, en nota a pie de página, Žižek apunta al relato marxiano de la «llamada acumulación

---

<sup>134</sup> Žižek, S.: *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015. p. 303.

<sup>135</sup> *Ibidem*. pp. 303-304.

<sup>136</sup> *Ibidem*. p. 304.

originaria» como explicitación de la brecha para enfrentar la brutalidad caótica del auge del capitalismo<sup>137</sup>. Asimismo, compartimos su explicación de la dialéctica hegeliana como redoble autorreflexivo en el que la nada (*Niemand*) funda un nuevo momento re-totalizado. Pero, por otro lado, no podemos asumir, con Bloch, que el carácter disruptivo de la novedad se dé ya contenido en el interior de lo ya-conocido. Žižek dirá que podemos conocer las cosas antes de la llegada de lo nuevo pero no lo nuevo en sí. Y ese es, precisamente, el flanco por el que dirige sus ataques Bloch a la dialéctica hegeliana. En el ser lógico-real hegeliano todo está ya contenido en el abismo (*Abgrund*) fundador de cada uno de los momentos del proceso dialéctico. Las posibilidades están ya prefiguradas de antemano en la lógica reflexiva. Lo nuevo que brota en cada fractura y viraje del acaecer (*Geschehen*) es lo nuevo *dentro* de la historia (*Geschichte*).

Hemos afirmado que en Hegel el motivo dialéctico es un redoble autorreflexivo. Cabe preguntarse ahora por qué. Henrich, en su estudio *Entre Kant y Hegel*, desarrolla una clave interpretativa para acceder al núcleo que esconde la lógica hegeliana. Su argumentación es la siguiente: dado que la negación es relacional, si el movimiento comienza por la negación y no hay nada más que negación, la negación sólo puede negarse a sí misma. Así, pues:

*La negación autónoma sólo puede ser una negación de la negación. Esto significa que la negación autónoma es originalmente autorreferencial: para tener sólo negación, tenemos que tener la negación dos veces [...] No tenemos, en primer lugar, alguna proposición particular, después la negación de ella, y luego una ulterior negación de la negación, que nos devuelva la proposición.*<sup>138</sup>

Si aceptamos la clave de Henrich para entrever el mecanismo de la lógica reflexiva hegeliana, nos encontramos que la negación originaria que da comienzo al curso dialéctico es la negación de la negación. El punto final es el punto de partida. Se trata de una muerte productiva. Cada momento del proceso se convierte en su opuesto (autonegación) precisamente al aferrarse a lo que es, al negarse en su reconocimiento como alteridad. Ahí reside la transgresión de la negación de la negación.

---

<sup>137</sup> Cf. *Ibidem*, p. 304.

<sup>138</sup> Henrich, D.: *Between Kant and Hegel. Lectures on German idealism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2008. pp. 317-318.



En este punto creemos que radica el sentido del «descubrimiento del todavía-no-ser» (*Noch-Nicht-Sein*) blochiano, que describe en *Espíritu de la utopía* y desarrolla de un modo más metódico en la segunda parte de *El principio esperanza*<sup>139</sup>. En el origen se encuentra la negación autónoma; un *no* efervescente, indeterminado, que se presenta como carencia y huida de esta carencia, como *impulso* hacia lo que falta. Este *no* ontológico se traduce, en Bloch, como hambre, que es el impulso acuciante. Resulta conveniente señalar la distinción entre el *no* (*Nicht*) y la *nada* (*Niemand*). El primero es indeterminado, negación pura, mientras que la *nada* está determinada. «Entre» el *no* y la *nada* surge toda la aventura de la determinación. En este sentido, el hambre, como impulso, no atañe a la *nada*, que es aniquilamiento, sino al *no-tener*. Las privaciones constituyen “la repulsión del no ante la nada”<sup>140</sup>.

El *no* es, como primer momento de una dialéctica materialista, el origen intensivo de la materia. Pero la negación abre paso a la segunda categoría ontológica: el *todavía-no*. Éste hace referencia a la *tendencia* de lo estructural, a la posibilidad real-objetiva immanente de la materia: al pensamiento utópico. El mundo se concibe como un experimento en el cual se desarrolla el proceso en posibilidad. El «*todavía-no*» está siempre unido al proceso dirigiendo la indeterminación propia del «*no*». Esta tendencia produce el espacio de aparición de lo nuevo, del porvenir como anticipación concreta. Es el lugar de las imágenes desiderativas y de la función utópica. La posibilidad real-objetiva opera como potencia activa en la modificación del proceso histórico.

El *no* se muestra también [...] como *todavía-no*: camina histórica-acontecientemente hacia éste. Como *todavía-no* el *no* atraviesa lo llegado-a-ser y lo trasciende; el hambre se convierte en fuerza de producción en el frente, abierto una y otra vez, de un mundo inconcluso. El *no* como *todavía-no-procesual* convierte así la utopía en el estado real de la inconclusividad, del ser sólo fragmentario en todos los objetos.<sup>141</sup>

El devenir ontológico blochiano culmina en un tercer estadio del ser: la «*nada*», o bien el «*todo*». La postulación de dicha culminación del proceso, ya sea como aniquilación negativa o como afirmación positiva del porvenir, manifiesta un claro

---

<sup>139</sup> Cf. Bloch, E.: GU-2, pp. 237-287 y el cap. 15 de *El principio esperanza*, Vol. 1, ed. cit., pp. 148-218.

<sup>140</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. 1, ed. cit. p. 359.

<sup>141</sup> *Ibidem*. p. 361.

hegelianismo onto-teleológico de Bloch. Tanto la «nada» como el «todo» expresan la latencia (negativa o positiva) del proceso tendente del «todavía-no».

La posibilidad real-objetiva estriba en la brecha «entre» el «todo» absoluto y la «nada» absoluta. Porque incluso la «nada», que es aniquilamiento, no escapa a la posibilidad en tanto categoría ontológica (ser-nada). La seducción hegeliana de la circularidad cerrada del ser impregna el planteamiento blochiano hasta el punto de que, a pesar de concebir la realidad como inacabada, como proceso que está siendo y que aún-no-es, la noción de «todo» presupone una realización plena del ser en la culminación-superación del proceso. A nuestro juicio, el *totum* utópico de Bloch como cierre del devenir surge, por un lado, de la necesidad de establecer un fundamento ontológico del principio esperanza, y por otro lado, como consecuencia de una concepción mesiánica de la dimensión histórica subyacente<sup>142</sup>.

La identidad/diferencia de la negación autónoma en la dialéctica interrumpida blochiana expresa su aniquilación en forma de muerte productiva. Como en un juego de espejos, la simultaneidad de la presencia y la ausencia es el factor-fuerza que pone en marcha el desarrollo dialéctico.<sup>143</sup> Esta danza traza una teoría del movimiento no mecánico, como sería en el caso de la física newtoniana, “sino de un movimiento cualitativo-productivo, de un movimiento de la historia real, en el que brota, de modo necesario y mediado, *algo nuevo*.”<sup>144</sup>

3. El enfoque anti-mecanicista de la dialéctica blochiana fue tildado por Habermas, en un artículo de 1960, como “materialismo especulativo”<sup>145</sup> propio de “un Schelling marxista”. Más allá de las críticas descalificativas que dirige Habermas contra Bloch resulta interesante abordar el fondo de su argumentación, a saber, las limitaciones del método dialéctico. El teórico de la acción comunicativa acusa a Bloch de querer integrar la historia en un marco suprahistórico poniéndolo en relación con el sistema trascendental schellingiano de las edades del mundo (*Weltalter*): “el libro de la historia queda traducido

---

<sup>142</sup> Ambas hipótesis serán justificadas más adelante en los capítulos referidos a la relación entre dialéctica y esperanza y al problema de una concepción teleológica de la historia, respectivamente.

<sup>143</sup> Cf. Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., pp. 144-145.

<sup>144</sup> *Ibidem*. p. 65. La cursiva es mía.

<sup>145</sup> Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, p. 143. Nos referimos aquí al artículo “Un Schelling marxista”. Se trata de un texto que revela el poco interés que tenía Habermas por la obra de Bloch. En él emplea calificativos como “gnóstico”, “estilo ya viejo”, “romántico”, “ortodoxia salomónica” o “*cultural lag*” para referirse a los planteamientos blochianos en lo que concierne al motivo dialéctico.

a una mineralogía de las edades del mundo”<sup>146</sup>. Empero en la obra de Bloch no hallamos rastro de tal principio suprahistórico; no hay un «afuera» de la historia, como hemos visto. De hecho, Bloch critica el «historizar» metafísico de Schelling<sup>147</sup> y, en su estudio sobre el tránsito hegeliano de la idea lógica a la filosofía de la naturaleza, señala que el “desgarro violento” entre la idea y la naturaleza tiene su precedente en Schelling: “en este punto falla más abiertamente que en cualquier otro lo necesariamente lógico”<sup>148</sup>.

Habermas, situando a Bloch entre el misticismo de Franz von Baader y la caduca tradición de un “nuevo romanticismo”<sup>149</sup>, añade el problema del «infundamento» (*Abgrund*) a-lógico del mundo y la doctrina schellingiana de la potencia a la interpretación materialista de la dialéctica en la especificación de la naturaleza. “La filosofía de la naturaleza se convierte en naturaleza de su filosofía”<sup>150</sup>, concluye Habermas. En este asunto, consideramos que, otra vez desatinado, asigna una carga excesiva a la concepción de la naturaleza en el conjunto del pensamiento blochiano hasta el punto de reducir éste a aquella.

En efecto, el sentido histórico del romanticismo penetró con cierta fuerza en las primeras obras blochianas dotando de potencia (*dynamis*) a lo real-material mediante un análisis cualitativo no mecanicista que lo acerca más a la tradición apócrifa del materialismo<sup>151</sup> que al enfoque cuantitativo de Galileo, Newton y sus epígonos. Ahora bien, Bloch no concibe la «naturaleza» ni de forma idílica, como Rousseau, ni creadora (alma del mundo), como Shaftesbury, ni emanadora, como Schelling, ni como el Proteo que se metamorfosea, en Hegel. Bloch, partiendo de la distinción spinoziana entre *natura naturans* y *natura naturata*, designa en la potencia material de la primera el lugar donde alumbra lo nuevo.

---

<sup>146</sup> *Ibidem*. p. 131. Asimismo, un poco más adelante, leemos: “En los *Manuscritos de París* encuentra Bloch la fórmula para la resolución racional de una utopía todavía cautiva de mito: el socialismo promete tanto una naturalización del hombre como una humanización de la naturaleza.” (*Ibidem*. pp. 134-135). El texto blochiano al que hace referencia Habermas es el siguiente: “Marx, con toda la concreción de su análisis, y precisamente por eso, no les ha cerrado a las tendencias su espacio abierto ni dejado simplemente en la vaguedad el objetivo de la organización. [...] La crítica de la *Fenomenología* hecha por Marx en los *Manuscritos de París* llama a la adecuación futura entre sujeto y objeto «naturalización del hombre, humanización de la naturaleza»”. (Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 103).

<sup>147</sup> En *Sujeto-Objeto* afirma: “[El historizar metafísico de Schelling] el cual se creía presente en el origen genético de todas las cosas y se imaginaba poder dejarse arrastrar por las corrientes del devenir del universo”. Cf. Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit. p. 66.

<sup>148</sup> *Ibidem*. p. 191.

<sup>149</sup> Habermas, J.: *op cit.*, p. 132.

<sup>150</sup> *Ibidem*. p. 143.

<sup>151</sup> Nos referimos a la corriente materialista que avanza desde la izquierda aristotélica, pasando por Paracelso, Böhme, Spinoza, Goethe, hasta Hegel y Engels. Véase *infra* cap. 3.1. “La izquierda aristotélica”.

Tanto el Bloch de *Espíritu de la utopía* como el Lukács de *Historia y conciencia de clase* coinciden en señalar las limitaciones del método dialéctico aplicado a las llamadas «ciencias naturales»<sup>152</sup>. La dialéctica materialista es, ante todo, la explicitación metódica de la lucha de clases y, por lo tanto, su espacio de intervención se ajusta al ámbito social e histórico. El intento engelsiano de *La dialéctica de la naturaleza* no deja de ser un exceso desafortunado. Según Bloch, en esta obra Engels abraza en muchos aspectos la filosofía de la naturaleza hegeliana<sup>153</sup>. Lukács, con mayor contundencia, niega la posibilidad de una dialéctica de la naturaleza. A propósito del *Antidürring*, el filósofo húngaro subraya cómo Engels describe la formación de conceptos propia del método dialéctico poniéndola en contraposición con la “metafísica”; cómo se disuelve la rigidez de los conceptos y define la dialéctica como un constante proceso de fluyente transición de una determinación a otra, una ininterrumpida superación de las contraposiciones, su mutación recíproca; y que, por lo tanto, hay que sustituir la causalidad unilateral y rígida por la interacción. Pero, y ahí viene la crítica, “*la relación dialéctica del sujeto y el objeto en el proceso histórico* no es aludida siquiera, y mucho menos, por tanto, situada en el centro de la consideración metódica, como le correspondería”<sup>154</sup>.

Para Lukács, también para Bloch, el idealismo sucumbe a la ilusión que consiste en confundir el “proceso mental de reproducción de la realidad con el proceso de construcción de la realidad misma”<sup>155</sup> obviando el carácter histórico de los «hechos», que son producto de una determinada época histórica, esto es, productos del capitalismo. Así, las contradicciones, en la dialéctica materialista, “*pertenecen inseparablemente a la esencia de la realidad misma, a la esencia de la sociedad capitalista*”<sup>156</sup>. No hay, pues, ningún principio metafísico o metahistórico en la dimensión histórica. El único fundamento de lo real es lo material. La totalidad no es abstracta como en Hegel o Schelling. La totalidad es concreta en tanto concentración de múltiples determinaciones. Tampoco existe mistificación alguna de la naturaleza como emanación oculta. Si cabe hablar de lo «natural» es siempre como una categoría de lo social. Las categorías, en la dialéctica materialista, son las formas de existencia concretas que exigen un proceso de

---

<sup>152</sup> Ambas obras, escritas casi paralelamente, tienen como objetivo principal reivindicar la herencia hegeliana en la génesis del pensamiento de Marx y Lenin frente a la ortodoxia marxista, en cuyos debates se descartaba todo lo proveniente de Hegel por su carácter idealista. En esta misma línea, también encontramos la obra de Karl Korsch *Marxismo y filosofía* (1923).

<sup>153</sup> Cf. Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 197.

<sup>154</sup> Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2013, p. 92.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 101.

composición y recomposición en cada uno de los momentos históricos así como en los diferentes contextos socioculturales.<sup>157</sup>

El propósito de Engels fracasa sólo parcialmente en la medida en que el método dialéctico se pretenda aplicar al ente «naturaleza» como objeto independiente de las relaciones sociales al modo de los filósofos idealistas<sup>158</sup>, como una especie de entidad previa a la historia. Si atendemos, por el contrario, a su contribución anti-mecanicista expresada en términos dialéctico-productivos, descubrimos en *La dialéctica de la naturaleza* algunas claves para comprender la distinción blochiana entre la corriente fría (*Kälterstrom*) y la corriente cálida (*Wärmerstrom*) del marxismo<sup>159</sup>.

Engels toma de Hegel la crítica a la concepción mecánica de la naturaleza a partir de la transformación de la cantidad en cualidad. El enfoque cuantitativo de la realidad material tuvo su mayor expresión en el materialismo francés del siglo XVIII (La Mettrie, Diderot, Helvétius, Holbach) contra el que dirige Hegel sus ataques equiparando «materialismo» a «mecanicismo»<sup>160</sup>. Dicho enfoque estriba en la comprensión aislada de los fenómenos naturales y de los objetos de investigación, desligados entre sí, sin considerar las transformaciones de su desarrollo. Para el materialismo mecanicista, los procesos están regidos por la necesidad intrínseca de una teleología material. El resultado, como es sabido, es la matematización y mecanización del mundo. La incorporación del método dialéctico a las llamadas «ciencias naturales» que se propone Engels tiene como objetivo cuestionar la determinación inflexible del mecanicismo. “Todo movimiento incluye movimiento mecánico [...] pero este movimiento mecánico no agota el movimiento en su conjunto”<sup>161</sup>. La dialéctica hegeliana ofrece la disolución de la rigidez

---

<sup>157</sup> Compárese, al respecto, las siguientes afirmaciones de Bloch y Lukács: “Las categorías son, en Marx y Engels, las formas de existencia que revisten en cada sociedad las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.” (Bloch, E.: *Sujeto-Objeto, el pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 153). “Las categorías expresan formas de ser, condiciones de existencia.” (Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*, ed. cit., p. 94).

<sup>158</sup> En el “Prólogo” del *Anti-Dühring*, Engels asevera: “Los filósofos de la naturaleza se comportan, respecto de la ciencia natural conscientemente dialéctica, como los utopistas respecto del comunismo moderno.” Citado en Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 197. Más adelante, en referencia a este fragmento de Engels, Bloch dirá que salvó la dialéctica hegeliana “haciéndola pasar por la concepción histórico-materialista de la naturaleza y de la historia.” (*Ibidem*. p. 281).

<sup>159</sup> Esta distinción aparece en numerosos pasajes de *El principio esperanza* aunque la aborda específicamente en el capítulo dedicado a la noción de «posibilidad» (“Lo «en lo posible» y el «ente en la posibilidad»; corrientes fría y cálida en el marxismo”, pp. 247-253). Asimismo, a ella dedica la quinta parte (“Zum Kälterstrom-Wärmestrom in Naturbildern”) de *El problema del materialismo, su historia y sustancia* (MP, pp. 316-376).

<sup>160</sup> Cf. Engels, F.: *Dialéctica de la naturaleza*, Madrid, Akal, 2017, p. 202.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p.201.

de las categorías suficiente como para introducir variabilidad y contingencia en los fenómenos estudiados.

La transformación de cantidad en cualidad, y viceversa, ocupará también un lugar reseñable en el *Anti-Dühring*<sup>162</sup>. ¿En qué momento una suma de dinero o valor de cambio se transforma en capital? Si bien parece obvio que en los procesos químicos, una suma variable de los distintos elementos da lugar a sustancias cualitativamente distintas o que el agua, si alcanza 0°C, se transforma cualitativamente en hielo; no toda suma cualquiera de dinero es transformable en capital, “sino que para esa transformación hay que presuponer la existencia de un *determinado* mínimo de dinero o valor de cambio en las manos del propietario particular de dinero o mercancías”<sup>163</sup>. La determinación de la cantidad es, pues, fundamental para el cambio cualitativo.

En función de la interpretación de esa «determinación» diferenciamos la corriente fría y la corriente cálida del marxismo. Para Bloch, la primera considerará que las condiciones económico-materiales determinan necesariamente el desenlace histórico. Frente a la inercia teleológica, el marxismo cálido incorpora la expectativa como modo de lo real-material afrontando cada determinación histórica como forma de posibilidad contrafáctica. La corriente fría focaliza sus esfuerzos en un análisis riguroso de las “*inescapables determinaciones*” de lo real, mientras que la segunda ilumina la teoría-praxis revolucionaria en virtud de su “*inagotable plenitud de expectativa*”<sup>164</sup>. Ambas cuestionan el marco epistemológico del materialismo francés del XVIII y su concepción estática de la materia. El movimiento dialéctico introduce dinamismo entre las determinaciones de lo real y las posibilidades de su transformación. En estas aperturas está latente la función utópica.

La propuesta blochiana pasa por la articulación del análisis económico-político marxiano con el componente utópico-excedente inherente al proceso histórico. El resultado: una dialéctica histórico-material que, en la manifestación propia del capitalismo, se resuelve inmanentemente a través del *novum* utópico. Una dialéctica

---

<sup>162</sup> Utilizando como *sparring* a Dühring, Engels defiende las tesis económico-políticas marxianas asentando el materialismo dialéctico como único método de aproximación a lo real. Al respecto, véase especialmente “Dialéctica. Cantidad y cualidad”, en Engels, F.: *Anti-Dühring*, México D. F., Grijalbo, 1964, pp. 110-120.

<sup>163</sup> La frase es de Marx, en *El Capital* (p. 313 de la segunda edición alemana). Citado en Engels, F.: *Anti-Dühring*, ed. cit., p. 115. La cursiva es mía.

<sup>164</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. 1, ed. cit., p. 251. Un poco más adelante, Bloch matiza que “esta diferencia [entre las corrientes del marxismo] ha sido comprendida como una diferencia entre la indagación de las condiciones del momento de acuerdo con la medida de lo posible y la indagación de las perspectivas del ente-en-la-posibilidad.” (*Ibidem*). Sobre la relación materia-posibilidad, véase *infra* 3.1. “La izquierda aristotélica”.

materialista que está plagada de rupturas, tensiones y revoluciones. Las contradicciones socioeconómicas del marco capitalista no conducen inexorablemente a la victoria socialista. Tal mecanicismo es la traducción filosófica de lo que el economicismo representa en el nivel de la teoría social. El socialismo no es un *continuum* del capitalismo. No hay un condicionamiento lógico interno del devenir histórico. La dialéctica interrumpida, procesual, no lineal, nos enseña a concebir la historia como *maelström*, no como yunque.

### 1.3. LA ENCICLOPEDIA INACABADA

Una pluma traza una semicircunferencia perfecta sobre un papel tomando como punto de partida el límite de la hoja. Se aproxima cuidadosamente la figura abierta sobre una superficie especular. El recorrido tintado se cierra sobre sí definiendo un adentro y un afuera, una interioridad y una exterioridad. Su infinitud no es la de una línea recta indefinida; el círculo, como las relaciones, no tiene ni principio ni fin.

Tarde o temprano se dieron cuenta que había tantos lados que el polígono sería un círculo.

Bryson de Heraclea

La lógica de la reflexión hegeliana atraviesa la totalidad de lo real conteniendo su potencial. No hay vía libre ni punto de fuga en la arquitectónica del sistema. Todo se explica a través de él quedando en y para sí comprendido. El imperecedero fuego de la dialéctica se apaga de un soplo dejando la historia a oscuras en la habitación pétrea donde tan sólo se escucha el canto del gallo del cementerio. No hay lugar para el porvenir en la fortaleza de la razón absoluta. Tampoco para lo nuevo, entendido como lo que todavía-no-es, hay espacio en el gran anticuario. La diferencia es ya identidad, y viceversa. Nada escapa al sistema totalizador, ni siquiera la «nada». Como en *Waterfall* de Escher, el panlogismo omniabarcante queda, sobre sí, cerrado. Se produce así lo que Villacañas denomina “el gran rodeo del idealismo”<sup>165</sup>.

El sistema hegeliano, según la interpretación de Bloch, se construye como un círculo de círculos (*Kreis von Kreisen*) completamente cerrado a la posibilidad del surgimiento de lo nuevo. La marmórea corteza de lo lógico-real anula la dinámica proyectiva del pensamiento del todavía-no. Así, podríamos decir, de acuerdo con Gimbernat, que la anamnesis hegeliana caracteriza la idea como quietud –la totalidad en movimiento aparece estática– lo cual contradice, al menos en parte, la procesualidad de la dialéctica.<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> Según Villacañas, era preciso construir un sistema filosófico cerrado e inexpugnable porque sólo así la razón podría asegurar su triunfo en ámbitos más tangibles, como la vida religiosa y moral. Cf.: Villacañas, J. L.: *La filosofía del idealismo alemán*, Vol. I, Madrid, Síntesis, 2001, p. 32.

<sup>166</sup> Cf. Gimbernat, J. A.: *Utopía y esperanza*, ed. cit., pp. 43-47.



En el presente capítulo, dedicado a la problemática derivada de una concepción sistemática del ejercicio filosófico, nos proponemos explorar (1) las pretensiones del sistema hegeliano y su complejidad cerrada en relación con el panlogismo apriorístico que caracteriza al idealismo alemán del XIX, para profundizar en lo que Bloch denomina (2) «el hechizo de la anamnesis» y sus implicaciones filosóficas en la supresión de lo nuevo. Por último, (3) nos preguntaremos hasta qué punto la solución blochiana del «sistema abierto» es heredera de un romanticismo criptomaterialista. Hoy, que la filosofía parece haber abandonado cualquier aspiración sistemática, procede analizar sus pretensiones, que se hallan siempre entre el no-saber y el saber-absoluto.

1. Seis años separan la publicación de los *Fundamentos de la Doctrina de la ciencia* (1794) de Fichte y el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) de Schelling. Un propósito les une: cartesianizar a Kant. La búsqueda de un único «principio» sobre el que disponer un sistema que atrape lo nouménico. Fichte tiene vueltos los ojos hacia el fuego parisino y la guillotina todavía afilada. Schelling fija su mirada en la naturaleza originaria. El sistema del titán de Jena se orienta hacia la moral y la praxis subrayando la absoluta libertad constituyente de la subjetividad. En la filosofía trascendental schellingiana, el binomio libertad/necesidad obtiene su reconciliación en el idilio estético. En 1801, Hegel se pronuncia:

Para que la identidad absoluta sea el Principio de un sistema entero es necesario que sujeto y objeto estén puestos, *los dos*, como sujeto-objeto. En el sistema de Fichte, la identidad sólo se ha constituido como un sujeto-objeto subjetivo. Esto precisa, para su complemento, de un sujeto-objeto objetivo, de modo que el Absoluto se expone en cada uno de los dos, se halla con plenitud en los dos como síntesis suprema de la aniquilación de ambos en la medida en que están contrapuestos como su absoluto punto de indiferencia, los incluye en sí, los gesta y se gesta a partir de ellos.<sup>167</sup>

La ubicación de la naturaleza (*Natur*) dentro de la arquitectónica del sistema especulativo supone el marco general de la diferencia o separación entre el idealismo subjetivista fichteano y el idealismo objetivista schellingiano. Influidos por Reinhold y su empeño por disponer de un único principio a partir del cual desarrollar un sistema, Fichte

---

<sup>167</sup> Hegel, G. W. F.: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989. pp. 71-72.

introduce en las entrañas del *noúmeno* kantiano una *identitas oppositorum* que marcará en adelante el pensamiento de lo Absoluto haciendo coincidir la dimensión moral y natural sólo de manera subjetiva<sup>168</sup>. El sistema completo de los fenómenos deriva desde una multicausalidad que opera mediante la libertad originaria en base a unas leyes racionalizables. El deber filosófico sustituye al deber religioso revelado. La relación entre moralidad y naturaleza llevan a Fichte a configurar la emergencia del Yo como subjetividad libre absoluta y a la interpretación moral de la Revolución francesa. La naturaleza aparece en Fichte como orden contrapuesto (no-Yo) generado por la autoproducción autónoma del Yo absoluto, mientras que el derecho de revolución se pretende justificar desde la acción del Yo como primer principio de espontaneidad. La acción originaria (*Tathandlung*) conlleva la autoposición del Yo absoluto metahistórico como fundamento del ser y de la conciencia y, por tanto, la separación del no-Yo y del Yo. El resultado de este sistema de relaciones entre el Yo y el no-Yo será, para Hegel, la lógica. O dicho de otro modo, la *praxis* fichteana del espíritu (*Geist*) humano no sólo se manifiesta como historia de la filosofía sino también como ciencia de la lógica.

Por su parte, desde una posición crítica hacia el idealismo moral fichteano, Schelling desarrolló un sistema en el que la noción de naturaleza adquiere una genuina relación con la identidad entre necesidad y libertad. Así, en el *Sistema del idealismo trascendental*, la libertad aparece como producción consciente mientras la necesidad no es sino producción inconsciente. A diferencia de Fichte, la subjetividad no aparece como exigencia moral absoluta sino como necesario resultado de la naturaleza. La naturaleza aspira a la autoconciencia y la subjetividad aspira a la naturalidad. Para Schelling, la naturaleza (no-Yo) ocupa un lugar preeminente como forma-límite interna a la conciencia en tanto se revela como instancia de la autoconciencia.

Desde diferentes puntos de partida, tanto Fichte como Schelling pretenden encorsetar la totalidad de lo real en la figura de un círculo onto-epistemológico que se cierra sobre sí. Alfa y omega coinciden tras la consecución del desarrollo procesual. El resultado del majestuoso vuelo de la lechuza de Minerva culmina en la misma rama. Hegel concatena ambos planteamientos con la pretensión que caracteriza la absolutización del saber. La *Fenomenología del espíritu* presupone una unidad global sintética del pensamiento filosófico que revela, a nuestro entender, una interpretación desde arriba del acaecer histórico trazado sobre un panlogismo apriorístico que justifica,

---

<sup>168</sup> Cf. Villacañas, J. L.: *op. cit.*, p. 55.

en cada momento, el estado de cosas existente. Como consecuente inventor de la historia de la filosofía, para Hegel “la última filosofía contiene las precedentes, abarca en sí todos los escalones previos, es producto y resultado de todas las precedentes.”<sup>169</sup>

La forma Enciclopedia<sup>170</sup> (*Enzyklopaedie*) adquiere en el sistema hegeliano su máxima ejecución. Las resonancias francesas (Diderot, D’Alembert) son integradas en el acorde final del idealismo. La interpretación moral fichteana de la revolución de 1789 conjugada con el empirismo metafísico schellingiano conforma la inmanente lógica de la reflexión que, en Hegel, sólo en la forma circular puede encontrar su representación:

Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la idea filosófica se contiene allí [en las partes] bajo una determinidad particular o elemento. Y porque el círculo singular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular.<sup>171</sup>

El Lukács de *Historia y conciencia de clase* verá aquí, al igual que Bloch, la problemática de un sistema cerrado que encierra varios sistemas intrincados unos en otros. Se trata, dirá, de “destruir la muerta arquitectura del sistema históricamente dado” con el objetivo de que “las tendencias sumamente actuales de su pensamiento vuelvan a ser eficaces y vivas”<sup>172</sup>. Dicho de otro modo, Lukács propone salvar la dialéctica procesual suprimiendo la quietud del sistema. Empero, como vimos en el primer capítulo<sup>173</sup>, la interpenetración hegeliana de lo dinámico (dialéctica) y lo estático (sistema) se resuelve indisolublemente en la exaltación de la forma circular como forma de la verdad<sup>174</sup>. Para Horkheimer, el problema radica en la presuposición idealista del conocimiento de la totalidad<sup>175</sup>. Desde su posición, cercana a la de Bloch en esta época,

---

<sup>169</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 332.

<sup>170</sup> Entendemos la significación circular contenida en el concepto «en-ciclo-pedia», del término griego ἐγκυκλοπαιδεία (*enkyklopaideía*) –que literalmente podríamos traducir como “educación en círculos”–, como un modo de producción de saberes cerrado, en el que se presupone el alcance sistemático como cierre-límite de la comprensión panlógica de lo real.

<sup>171</sup> G. W. F. Hegel: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §15, ed. cit., p. 117.

<sup>172</sup> Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*, ed. cit., p. 86.

<sup>173</sup> Véase *supra* p. 6.

<sup>174</sup> Cf. Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., pp 172-173.

<sup>175</sup> El texto de Horkheimer al que nos referimos es “Hegel y el problema de la metafísica”, un artículo de 1932 que aparece publicado en castellano en Horkheimer, M.: *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982. pp.121-136.

la cuestión es que Hegel “sigue aferrado a la idea de que o es totalmente imposible un saber seguro, o el saber del todo [...] ha de ser posible”<sup>176</sup>. El «conocimiento incondicionado» del idealismo presupone la identidad entre sujeto y objeto como requisito indispensable para la existencia de la verdad. Que la totalidad, como afirma Hegel, se presente como un círculo de círculos y que cada círculo singular sea en sí mismo totalidad revela que el resultado del automovimiento dialéctico (la identidad absoluta de sujeto-objeto) es algo de lo que se parte de antemano.

Contra la mítica redondez del principio *Hen kai pan* (uno es todo), Bloch articula una crítica hacia el sistema cerrado hegeliano basada en la interrupción dialéctica y en la apertura epistemológica hacia lo nuevo<sup>177</sup>, que es el irrenunciable punto de partida para el ejercicio filosófico. La tendencia del proceso a la identidad absoluta desenmascara el panlogismo propio de una arquitectura sistemática conclusa desde el inicio. Dicho panlogismo apriorístico cobra forma de enciclopedismo en el ámbito del conocimiento. Como en el sueño baconiano de la *Nueva Atlántida*, Hegel se propone recomponer el «saber absoluto» encerrado en la Casa de Salomón.

2. La circularidad del sistema hegeliano entraña una jerarquización genuina de los saberes. El «saber absoluto» es concebido, según la interpretación blochiana, como memoración (*Er-innerung*)<sup>178</sup>. El proceso dialéctico se halla preso en la mirada retrospectiva de Hegel bajo el « hechizo de la anamnesis». Para Bloch, la anamnesis provoca una insalvable quietud en el devenir de la totalidad de lo real suprimiendo de ella la esfera de lo que no ha sido ni es, pero puede ser:

Y siempre gracias a aquella anamnesis que según su perfectamente recordada arqueología de la verdad, ya antes de su entrada en el mundo, cambia el proceso del mundo mismo en una estática de la totalidad. Y precisamente esto constituye la contradicción fundamental en el sistema de Hegel que no está abierto, que ha estado cerrado desde siempre y que no existiría si realmente el proceso del mundo se hubiera ganado ya. *Quod autem non est demonstrandum.*<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> Horkheimer, M.: *op. cit.*, p. 123.

<sup>177</sup> “El círculo de Hegel no añade al alfa del cerca-de-sí y del impulso más que el omega del retorno mediado; no añade ningún nuevo contenido.” (Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 338). Véase también en *ibidem*, p. 427.

<sup>178</sup> Cf. Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 441-442.

<sup>179</sup> Bloch, E.: *Ibidem*. p. 449.

De raíz platónica<sup>180</sup>, la anamnesis hegeliana ancla en el área portuaria de la totalidad la producción de saberes. La rememoración como dispositivo epistemológico presupone la existencia de un todo lógico-real (lo Absoluto) cuyo desarrollo se expresa en el devenir de lo existente como retorno a sí. Si bien en Hegel, a diferencia de Platón, no existe ninguna supremacía del ser-en-sí (*eidos*), la lógica de la reflexión postula un retorno al en-sí precisamente porque el absoluto no tendría cabida si no fuese por la existencia del fenómeno y el devenir. Se trata, pues, de una anamnesis distinta. Es probable, como sugiere Bloch, que tenga más que ver con Proclo que con Platón<sup>181</sup>.

En todo caso, nos interesa señalar aquí cómo en el sistema hegeliano la esencia de lo cognoscible ha sido pensada como esencialidad conclusa según el criterio contemplativo derivado de una concepción del ejercicio filosófico que obtiene su célebre metáfora en el prólogo a la *Filosofía del derecho*<sup>182</sup>. El trasfondo de esta imagen hegeliana apunta al hacer filosófico como una actividad *post festum*, que dicta sentencia sobre lo acontecido. Si el búho de Minerva sale sólo al atardecer, la actividad filosófica tiene una mera función notarial, pues sólo levanta acta de lo ya ocurrido<sup>183</sup>. Con el fin de justificar epistemológicamente la aparición de la novedad (*novum*, lo que todavía-no-es) Bloch critica el cierre sistemático de Hegel a través de la fórmula de un «sistema abierto».

El carácter del pensamiento filosófico en el sistema abierto es anticipador, no meramente regresivo. De acuerdo con Gimbernat, “el sistema es abierto, porque lo nuevo no ha acontecido, sino que se encuentra presente como posibilidad en la realidad y en la reflexión sistemática.”<sup>184</sup> Así, siguiendo con la metáfora hegeliana del búho de Minerva, diremos con Frezel<sup>185</sup> que en Bloch el búho sale al alba. El carácter anticipador de la filosofía blochiana está íntimamente ligado a la irrupción de «lo nuevo» como categoría del pensamiento. La filosofía, en otras palabras, no ha de mirar sólo hacia atrás desde la perspectiva del «siempre-lo-mismo» sino que está dirigida hacia adelante, hacia la

---

<sup>180</sup> Cf. Platón, *Menón*, 81B-82A.

<sup>181</sup> En el pensamiento emanantista de Proclo se distingue una tríada cíclica (*mone, proodos, epistrophé*) de la anamnesis cósmica que guarda similitudes con el círculo hegeliano. Cf.: Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 444.

<sup>182</sup> “Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso.” (Hegel, G. W. F.: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005, p. 63.).

<sup>183</sup> “Es más bien como actividad subversiva, como lenguaje de una realidad en trance de instaurarse la manera en que la filosofía, sin hacerse abstracta, puede aparecer *ante rem* como Aníbal *ante portas*. Si una gran filosofía enuncia el pensamiento de su tiempo, enuncia también lo que le falta a ese tiempo y lo que llegará a vencimiento en el mundo que viene.” (Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 349).

<sup>184</sup> Gimbernat, J. A.: *Utopía y esperanza*, ed. cit., p. 44.

<sup>185</sup> Citado en Gimbernat, J. A.: *op. cit.*, p. 45.

posibilidad de lo nuevo que todavía-no-es. La actitud del filósofo no es contemplativa sino militante, activa y utópica.

Como hemos visto, para Bloch la historia es concebida como un proceso abierto e inconcluso, latente de posibilidades y novedades que todavía-no han ocurrido. La apertura a lo nuevo es el irrenunciable punto de partida para el ejercicio filosófico. Pero, ¿puede haber una sistematización de la novedad, de lo aún-nunca-sido, o, por el contrario, sólo se puede sistematizar lo ya acontecido? ¿Puede, acaso, siquiera pensarse lo nuevo en-sí? En la sistemática hegeliana está claro que no. En el §259 de la *Enciclopedia*, a propósito de las dimensiones del tiempo, el presente en cuanto «ahora» es definido como singularidad excluyente y a la vez simplemente continuo hacia los otros momentos (pretérito y futuro)<sup>186</sup> atrapando el devenir, según la interpretación blochiana, en la nada-más-que-anamnesis<sup>187</sup> de la representación subjetiva. La disolución del devenir en Hegel niega el futuro en tanto que suprime el territorio de aparición de la novedad. En la anamnesis, lo futuro asoma como conmemoración ya contenida *ab initio* en la totalidad lógico-real. El gran anticuario cierra el sistema del mismo modo que parece poner broche a la historia con el ensalzamiento de la política del Estado prusiano en la *Filosofía del derecho*.

Una enciclopedia finalizada postula una realidad conclusa, carente de proyección futura y en la que el devenir se presupone logrado. En definitiva, un mundo sin pensamiento utópico. La categoría de «lo nuevo» va unida, en la obra de Bloch, a la distinción entre «futuro auténtico» y «futuro inauténtico». El primero se da en el *topos* del todavía-no-ser. Su novedad “todavía no se ha originado a pesar de que pueda existir en estado de latencia”<sup>188</sup>. El segundo no entraña ninguna novedad (“mañana saldrá el sol” o “este vino se agotará”) y a menudo se tiende a confundir bajo la forma de la anamnesis. El sistema cerrado de Hegel sólo puede contemplar un futuro inauténtico en su visión panlógica de la realidad. Teniendo en cuenta que “lo que es posible, no puede ser ya de otra manera; en estas condiciones y circunstancias no puede tener lugar otra cosa”<sup>189</sup>, el límite de la novedad queda acotado por la determinación de la posibilidad. En tanto que

---

<sup>186</sup> Cf. Hegel, G. W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. cit., p. 317.

<sup>187</sup> Cf. Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 448.

<sup>188</sup> Bloch, E.: *¿Despedida de la utopía?*, ed. cit., p. 36.

<sup>189</sup> Hegel, G. W. F.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar, 1982, p. 171.

“abstracción vacía de la reflexión-en-sí”, Hegel destierra la categoría de «posibilidad» del ámbito filosófico de un soplado y, con ella, la de *novum* y futuro<sup>190</sup>.

No extraña, pues, que para quien la filosofía siempre llega demasiado tarde para intervenir en el conjunto de lo real, la meta del saber (reminiscente) esté impuesta no menos que lo está el motivo dialéctico que lleva a esta ella. La lógica de la reflexión hegeliana alcanza en el «saber absoluto» un punto en el que no necesita ir más allá; esto es, lo real-racional queda atrapado en un sistema diseñado *a priori* sin lagunas sobre la monotonía ininterrumpida del método triádico. De este modo, Hegel pone término a un proceso que, por su morfología, se suponía inacabado: el monólogo del espíritu del mundo (*Weltgeist*) sobre sí mismo.

Las implicaciones políticas del panlogismo sistemático son inasumibles desde cualquier posición que se considere «marxista». La impotencia de la filosofía para transformar la realidad, los elementos reaccionarios de la concepción del derecho o la exaltación del Estado prusiano dan buena muestra de ello<sup>191</sup>. Para Bloch, las virtudes del método dialéctico chocan de bruces con el cierre sistémico y el hechizo de la anamnesis. De ahí que señale como “contradicción fundamental” en el pensamiento hegeliano el hecho de que, por una parte, afirme la realidad como devenir, atrapado en la procesualidad de la dialéctica, y, por otra, la idea como quietud y reminiscencia. Entendemos que la hipótesis blochiana del sistema abierto no deja de ser un conato de rescate del motivo dialéctico desechando aquellos elementos insalvables en el naufragio enciclopédico del perro muerto.

3. Habitualmente, entre los intérpretes, se acepta que Bloch es un filósofo sistemático<sup>192</sup>, aunque esto no es tan evidente. Resulta difícil imaginar que un pensamiento basado en la

---

<sup>190</sup> “Especialmente en filosofía, no hay que gastar palabras en mostrar que *algo es posible*, o que *lo es otra cosa*, ni tampoco para mostrar que algo, como se suele decir, es *pensable*. Quien escribe historia ha sido bien advertido inmediatamente para que no haga uso de esta categoría [posibilidad] que ya hemos declarado como no verdadera de por sí; pero la agudeza del entendimiento vacío se complace muchísimo con la pura imaginación de posibilidades, y más si son muchas.” (Hegel, G. W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§143), ed. cit., p. 234).

<sup>191</sup> Como acertadamente señala Udina i Cobo, la beligerancia de Bloch hacia los elementos reaccionarios del pensamiento hegeliano sufre variaciones en función del contexto político. En su estancia en Leipzig (DDR), donde la ortodoxia estalinista le acusa de revisionismo tras la publicación de *Sujeto-Objeto*, Bloch niega que se pueda convertir a Hegel en el filósofo del Estado prusiano. Sin embargo, en *Derecho natural y dignidad humana*, cuando ya se ha exiliado a Tübinga, no pierde ocasión de criticar la reaccionaria concepción del derecho hegeliana propia del filósofo del Estado prusiano. Cf. Udina i Cobo, J.: *op. cit.*, p. 331.

<sup>192</sup> Autores como Gimbernat hacen mucho hincapié en el “carácter sistemático” del pensamiento de Bloch. Desde nuestra óptica, no creemos que sea tan evidente la pretensión de sistematicidad. *El principio esperanza*, como obra culmen, no responde precisamente a lo que se espera de una obra sistemática. Aunque

irrupción de la novedad y de la posibilidad consiga ser sistemático, al modo en que lo es el de Hegel. El enciclopedismo divisa la realidad en su atardecer, entiende ésta como un proceso ya concluido, listo para ser explicado y comprendido. No es ésta la perspectiva de Bloch. La realidad tiene un carácter abierto e indeterminado. La historia no es el avance circular del Espíritu Absoluto; no hay un panlogismo intrínseco a lo que sucede. Se trata de pensar el devenir como un proceso inconcluso, lleno de rupturas e interrupciones, avances y retrocesos. La historia no es concebida como un desarrollo progresivo. Frente al enciclopedismo que presupone lo realizado como ya logrado, Bloch centra su atención en lo que todavía no ha sido realizado, en lo que todavía-no-es. Su enfoque parte de la experimentación fragmentaria de lo real. A diferencia de Gimbernat, que interpreta que Bloch opta por el “avance no coagulado” del proceso dialéctico “ordenado” en base a su finalidad<sup>193</sup>, consideramos que es en el fragmento donde lo inacabado encuentra su conformación. La dialéctica materialista adquiere sentido en el límite de lo fragmentario. La totalidad reflexiva hegeliana no es sino la recomposición frágil e inestable, incompleta e inacabada, de los fragmentos esparcidos en el devenir. Y faltan piezas en el *puzzle* de lo real.

El problema de la sistematización blochiana radica, a nuestro juicio, en la postulación de un *ultimum* que organiza y cohesiona el proceso desde el final. Bloch acaba siendo más hegeliano que el propio Hegel. Cuando analiza las diversas formas de sistematización, distinguiendo entre ordenación, deducción y desarrollo<sup>194</sup>, acaba encerrando su concepción sistemática abierta bajo el yugo teleológico de la desembocadura del proceso.

---

es cierto que Bloch habla de un sistema abierto, creemos que se trata más de marcar su ruptura con Hegel (y su sistema cerrado) que de crear una filosofía sistemática en el sentido hegeliano. De hecho, Udina i Cobo señala entre las modificaciones más sustanciosas de las dos ediciones de *Sujeto-Objeto* la insistencia en la sistematicidad abierta. (Cf. Udina i Cobo, J. M.: *op. cit.*, p. 335).

<sup>193</sup> “El tipo de pensamiento no enciclopédico destaca por su actitud pionera, no es coagulado, discurre a través de la cultura, del tratamiento de las cuestiones límites, seduce por la capacidad de ver determinados fines como destellos luminosos, pero carece de la capacidad de comprender la totalidad del proceso. En contraposición, el tipo de pensamiento enciclopédico destaca por su capacidad de no desatender ningún material de la reflexión, aun cuando en una primera percepción le pueda parecer secundario. Bloch propugna un tercer camino; éste se configura como el avance no coagulado y a la vez complejo de la dialéctica y su contenido contextual, que se encuentra en proceso y que se ordena a la finalidad del proceso mismo.” (Gimbernat, J. A.: *op. cit.* p. 44).

<sup>194</sup> Cf. Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., pp. 428-432. Los sistemas por ordenación serían aquellos en los que la totalidad se encuadra de forma externa, como en un dispositivo. En los sistemas deductivos el principio impera desde el comienzo, mientras que en los de desarrollo opera desde el final.



El sistema abierto y, así, posible, o mejor dicho, el único posible, se mantiene coherente, de *manera teleológica*, por la totalidad utópica de la sustancia como sujeto, del sujeto como sustancia, no haciendo los dos más que uno. Tal es, únicamente, el todo de la materia.<sup>195</sup>

El único sistema abierto es el que no tiene fin. El sistema blochiano, entendido como un *totum utopicum*, adolece de la teleología que cuestiona en el sistema hegeliano. La identidad sujeto-objeto, bajo los parámetros dialécticos, sólo puede ser interpretada al mismo tiempo como diferencia. La crítica blochiana a la «finalidad» entendida como fijación de un objetivo final rígido no es coherente, según nuestra visión, con la noción de «*ultimum*», que aniquila toda forma de novedad.

Pero termina sólo porque así como lo *ultimum* representa la postrera, es decir, la más elevada novedad, la repetición (la representatividad constante de la meta de la tendencia en todo lo nuevo progresivo) se intensifica hasta la postrera, más elevada y más fundamental repetición: la identidad. Y es que esta novedad triunfa en lo *ultimum* en razón del salto total fuera de todo lo anterior; un salto, empero, hacia la supresión de la novedad o identidad.<sup>196</sup>

Si bien es cierto que, para Bloch, la desembocadura del proceso no es entendida como final de la utopía sino como ser-en-tanto-utopía, la perspectiva apocalíptica de un *ultimum* no hace sino trufar la apertura sistemática dotando de una inercia teleológica a un proceso dialéctico que se considera interrumpido. El Bloch hegeliano que cuestiona la fascinación por el cierre de las sistematizaciones propone, a su vez, la disolución del *novum* en un *ultimum* que todavía-no-es. ¿Se trata, entonces, de un sistema abierto? ¿Tal vez un sistema transitorio, como propone Holz<sup>197</sup>?

Nuestra respuesta es que no hay tal sistema. O al menos, no hay un sistema en los términos clásicos que exigen los criterios de ordenación, derivación y desarrollo del conjunto de los fenómenos en base a un fundamento organizador. La expedición blochiana a través de la realidad inacabada no exime la categorización de lo fragmentario. El *totum* utópico no puede ser sistematizable. Su mayor aproximación a lo que podría considerarse un sistema se da al final de su vida, en *Experimentum mundi*, y no en *El principio esperanza*, que, lejos de ser lo que algunos han considerado una “enciclopedia

---

<sup>195</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 435. La cursiva es mía.

<sup>196</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. 1, ed. cit., p. 245.

<sup>197</sup> Holz, H. H.: *op. cit.*, p. 27.

utópica”, se trata más bien de una exploración genealógica de la función utópica y sus múltiples manifestaciones.

Como en la experiencia caleidoscópica, los círculos apolíneos del sistema hegeliano cobran movimiento dibujando figuras abiertas no comprendidas en su quietud: “es la fluidez del concepto la que en Hegel se encarga de aportar de por sí una sistemática abierta”<sup>198</sup>. En referencia a Engels, Bloch afirma que el materialismo no es sólo la explicación del mundo por sí mismo sino un sistema de interrupciones. El límite de lo fragmentario se da en las condiciones materiales; la reconstrucción no viene dada de antemano en un fundamento pre-lógico del mundo. A nuestro juicio, la única interpretación plausible del *ultimum* blochiano (como límite dialéctico) es a través de lo que Blanchot denomina «experiencia-límite»: “la experiencia de lo que hay fuera de todo cuando el todo excluye todo afuera, de lo que queda por alcanzar cuando todo está alcanzado, y por conocer cuando todo es conocido: lo inaccesible mismo, lo desconocido mismo”<sup>199</sup>.

El *pathos* panlógico de la perfección (*Vollkommenheitspathos panlogischer*) que Bloch achaca al sistema hegeliano en *Espíritu de la utopía*<sup>200</sup> afecta también a la noción de *ultimum* como experiencia-límite. En tanto que inaccesible, la apertura del *novum* no puede encontrar su cierre. Como “experiencia de lo que hay fuera de todo cuando el todo excluye todo afuera”, el *ultimum* blochiano nos devuelve reflexivamente, como en un juego especular del *totum* utópico, al futuro latente que hay en el presente y en el pasado. O dicho de otra manera, nos sitúa en el «aquí y ahora» del límite de lo fragmentario cargado de futuro.

Si, como proponen las interpretaciones ateológicas de Hegel, la totalidad es la nada, “el saber absoluto es, en rigor, no-saber”<sup>201</sup>. La hipóstasis de la divinidad sería, en efecto, producto de ese no-saber. La identidad/diferencia del sujeto-objeto hegeliano encontrará su representación figurativa no en el sistema cerrado del gran círculo de círculos sino en la paradójica espiral algorítmica en la que los círculos están abiertos y cerrados al mismo tiempo.

---

<sup>198</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 437.

<sup>199</sup> Blanchot, M.: *La conversación infinita*, Madrid, Arenas Libros, 2008, pp. 304-305.

<sup>200</sup> Cf. GU-2, p. 229.

<sup>201</sup> Ezquerro Gómez, J.: *El espejo de Dioniso. La ateología hegeliana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017, p. 114.

## 1.4. JEROGLÍFICOS EN EL ESPACIO VACÍO DEL SIGLO XIX

El reloj de la filosofía no marca dos veces la misma hora. El ululato reverbera incesante en el laberinto temporal de los instantes resquebrajados. Su música es una canción de Dafne acorralada por Apolo. Lírica de resistencia y esperanza. Una fuga del pasado al presente. Una sonata del futuro al pasado. Sinfonía del alba y el ocaso en el mediodía. El vuelo silencioso del momento en el que se abraza la eternidad. (Esto es, la nada.)

Cabría pensar que en el alma,  
como en todas partes, el presente  
lleva en su entraña el futuro.

G. W. Leibniz

La producción filosófica en torno a la dimensión temporal ocupa gran parte de los escritos y debates del siglo XIX hasta el punto de convertirse en la problemática fundamental de la época. De Fichte a Bergson. Desde la revolución francesa hasta la revolución rusa de 1917, la cuestión de la temporalidad se sitúa en el centro de la reflexión. Las mismas nociones de «revolución», «cambio», «mutación», «proceso», «ciclo progresivo» o «evolución» remiten al carácter dinámico de una realidad inacabada en constante transformación. En un artículo sobre las «heterotopías», Foucault se refiere al siglo XIX como el siglo obsesionado con la temporalidad, que “encontró en el segundo principio de la termodinámica lo esencial de sus recursos mitológicos”<sup>202</sup>. La dimensión histórica se integra en la composición de los análisis filosóficos desplazando la quietud del ser, propia de la metafísica continental, en aras de un pensamiento del devenir. Como es sabido, para Hegel, la idea absoluta es el tiempo.

En el denominado “siglo de las revoluciones”, la preocupación por la temporalidad excede el ejercicio filosófico impregnando los campos discursivos de los diferentes ámbitos científicos. El tiempo, condición *a priori* de la sensibilidad kantiana, adquiere relieve y densidad en el acontecimiento histórico. La revolución de 1789 inaugura un discurso procedimental en el que lo subjetivo-colectivo encarna un papel

---

<sup>202</sup> “La gran obsesión del siglo XIX fue, como sabemos, la historia: temas del desarrollo y de la paralización, temas de la crisis y del ciclo, temas de la acumulación del pasado, gran sobrecarga de los muertos, enfriamiento amenazante del mundo.” (Foucault, M.: “Espacios diferentes” (“Des espaces autres”) (1967), en Foucault, M.: *Estética, ética, hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III, Barcelona, Paidós, 1999, p. 431).

transformador preeminente sobre la subjetividad atomizada, individualizada, solipsista. En el idealismo fichteano, la acción se impone sobre la contemplación (al menos discursivamente). Por su parte, el *Sturm und Drang* trata de colapsar el progresismo ilustrado y sus derivas neoclásicas. La modernidad eurocéntrica, inmune a toda la catástrofe generada, reproduce en su seno la pandemia del romanticismo.

Para Bloch, el presente se disputa, en buena medida, en el espacio vacío del siglo XIX, una época en la que la consolidación del capitalismo industrial, no sin resistencia, consigue imponerse con ayuda de la conformación de los nuevos Estados-nación y la instauración de sus modos de producción en grandes núcleos poblacionales. Las sombras de estos procesos contrastarán, bajo la óptica blochiana, con los relámpagos tormentosos de ciertos planteamientos que obtendrán su culminación en el Acontecimiento Karl Marx<sup>203</sup>. La obra de Bloch supone un intento decodificador de las tendencias históricas del siglo XIX.

A continuación expondremos una interpretación de dicho Acontecimiento en virtud de (1) la respuesta blochiana ante el panlogismo idealista, asociada a una concepción transformadora del pensamiento en la que (2) la anagnórisis reemplaza a la reflexión anamnésica en la crítica epistemológico-cultural desarrollando una nueva forma de comprensión de la temporalidad. En este sentido, dedicaremos el final del capítulo al estudio sobre (3) la noción blochiana de «acontemporaneidad», desarrollada especialmente en *Herencia de esta época*.

1. El poeta Lenz apuntó lo que acaso Fichte convirtiera en elemento central de su doctrina: “La acción, la acción es el alma del mundo; no el placer, ni el abandono al sentimiento, tampoco el abandono a la razón, sólo la acción.”<sup>204</sup> Algo similar escribe sin miedo Fausto en su gabinete de estudio, tras entrar con el perro de agua (Mefistófeles): “¡En el principio era la acción! (*im Anfang war die Tat!*)”<sup>205</sup>, exclamación reverberante a lo largo de todo su periplo que obtiene una nueva verbalización en el cuarto acto de la segunda parte de la obra de Goethe cuando Fausto se halla en las cumbres aéreas: “Todo radica en la acción (*Die Tat ist alles*), nada en la gloria”<sup>206</sup>. La acción es todo; la tendencia del motivo cobra mayor importancia que las consecuencias. La realización del pensamiento se antepone al

---

<sup>203</sup> Cf. Rodríguez García, J. L.: *Marx contra Marx*, Madrid, Endymion, 1996, p. 10.

<sup>204</sup> Lenz, J. M. R., citado en Berlin, I.: *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2014, pp. 90-91.

<sup>205</sup> Goethe, J. W.: *Fausto*, ed. cit., p. 95.

<sup>206</sup> *Ibidem*. p. 725.

pensamiento de la realización. La noción fichteana de «acción originaria» (*Tathandlung*) remite a una comprensión del ser humano en la que éste no aparece como actor sino como acción continua. La vida comienza con la acción. El sujeto consciente (yo) aparece como un efecto escindido de la *Tathandlung*, es decir, como un producto de la acción desplegada en la temporalidad.

El movimiento precede al sujeto. Éste se constituye en el viaje epistemológico del desarrollo procesual de la acción. Contra la metáfora hegeliana utilizada en el prólogo de la *Filosofía del derecho*, el vuelo de la lechuza de Minerva conlleva un proceso de subjetivación inmanente; no hay sujeto erigido *a priori*. Lo ya acontecido sólo puede despertar interés en el ejercicio filosófico, cuya función no es notarial, en la medida en que supone la búsqueda de la realización de lo no-realizado en lo todavía-no-realizado. En este sentido, el viaje de la *Fenomenología del espíritu* responde, en clave blochiana, al periplo fáustico en tanto desarrollo propedéutico<sup>207</sup>. La autoeducación del espíritu en el despliegue del mundo es contraria a una concepción conclusa de la filosofía. Para Bloch, tan necesarias son las hegelianas botas de siete leguas del concepto como la capa mágica de Fausto en el proceso de transformación subjetiva que conlleva el trayecto<sup>208</sup>. Como indica Zudeick, el motivo del viaje juega un papel filosófico decisivo en la obra de Bloch: “La experiencia que hace Fausto del mundo y de sí mismo se convierte [...] en el tema significativo de la filosofía de Bloch”<sup>209</sup>. La comparación del proceso dialéctico con el viaje del personaje de Goethe expresa, a nuestro juicio, la voluntad blochiana de introducir elementos utópicos en la lectura de la *Fenomenología* de tal modo que la novedad (*novum*) del viaje atravesase todo proceso de subjetivación<sup>210</sup>.

---

<sup>207</sup> “El gran interés de la *Fenomenología* era y es el *conocimiento real de sí mismo como conocimiento de la producción del hombre por su trabajo e historia*” (Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 98). Bloch describe tres motivos de procedencia social e ideológica que confluyen en esta obra hegeliana: 1) El sujeto revolucionario, tomado de la influencia de la Revolución Francesa, que se erige en medida de todas las cosas. Frente al *cogito* cartesiano o el yo kantiano, en Fichte, el yo cobra su máxima expresión y lleva consigo todo el despliegue exterior (no-yo). Hegel maneja una (triple) idea de sujeto como conciencia individual, conciencia histórica de la humanidad y espíritu del mundo. 2) La necesidad de las formas históricas conlleva la aparición de la razón histórica, en la línea de Giambattista Vico, quien asignó racionalidad al devenir histórico. La dialéctica hegeliana se concibe como teoría del movimiento cualitativo-productivo. No de un movimiento mecánico como en la física newtoniana sino de “un movimiento de la historia real, en el que brota, de un modo necesario y mediado, *algo nuevo*”. 3) El sentido histórico. Desde la primera época de Hegel, encontramos un sentido histórico concreto, heredero de la escuela romántica. Una modalidad especial de la naturaleza que conecta con la reivindicación de la *natura naturans* spinoziana. “El sentido histórico del romanticismo se adentró en esta especie de *natura naturans* como en un manadero donde alumbra *lo nuevo*, sin sentir, sin conciencia: el origen no está nunca al alcance del hombre”. (Cf. Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., pp. 65-66).

<sup>208</sup> Cf. *Ibidem*. pp. 59-60.

<sup>209</sup> Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 104.

<sup>210</sup> Sobre la relación entre *novum* y utopía, véase *infra* cap. 2.4. “Fantasías, ensoñaciones y proyectos desiderativos”.

Con el propósito de evitar que el yo se conciba como una representación completamente vacía, Fichte postula la producción del yo como principio de lo vivo, inaugurando un nuevo proceder filosófico reflexivo en el que la totalidad de lo real comienza con la acción. Así, Safranski afirma: “No es cuestión de que un yo se fundamente sólo contemplando; más bien, se produce en la reflexión, que a la vez es una actividad; él «se pone». Es decir, este yo no es un hecho, una cosa, sino un acontecimiento.”<sup>211</sup> La novedad tiene lugar precisamente en ese «ser puesto». El posicionamiento tiene un carácter activo. El yo «se pone» a sí mismo en el mismo instante en el que el objeto «es puesto». La relación sujeto-objeto en Fichte se traduce en una egología del ser desplegada en los telares móviles de la posibilidad. La autopoición del yo frente al no-yo radica en la acción.<sup>212</sup> La experiencia del tiempo juega un papel determinante en dicha autopoición. El pasado y el futuro se abren como posibilidad de interpretación y de esperanza, respectivamente.

Observamos, sin embargo, un paso decisivo en el devenir del idealismo alemán que consideramos crucial para comprender la divergencia entre el sistema fichteano y el hegeliano: el transcurso del egologismo al panlogismo. Con el propósito de erigir la identidad absoluta como principio del sistema, Hegel critica el subjetivismo de Fichte en tanto que incompleto, pues constituye la relación sujeto-objeto sólo de un modo subjetivo<sup>213</sup>. El yo (autoconciencia pura) como intuición trascendental subjetiva aparece fenoménicamente, en tanto identidad/diferencia, como intuición trascendental objetiva o no-yo (autoconciencia empírica) en la plenitud de la síntesis suprema que supone su aniquilación (*Aufhebung*). Dicho de otro modo, la lógica de la reflexión hegeliana halla en el principio absoluto de la identidad sujeto-objeto el único fundamento real (*Realgrund*). Tanto el yo como el no-yo son “apariciones fenoménicas de la razón intuyéndose a sí misma”<sup>214</sup>. El panlogismo hegeliano cierra la aventura de la posibilidad (y de la novedad) en aras de la necesidad onto-teleo-lógica. Si bien, en ambos planteamientos, se traslada la lógica de la reflexión a la posición originaria (al ser/logos originario), la pretensión sistemática fichteana resulta superable según la consideración

---

<sup>211</sup> Safranski, R.: *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets, 2009. p. 70.

<sup>212</sup> En este sentido, coincidimos con la interpretación de Benjamin, que señala una doble función del no-yo fichteano: “retrotraer a la unidad del yo en el conocimiento, introducir a lo infinito en el actuar”. Cf. Benjamin, W.: *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, en *Obras*, libro I, vol. 1, Madrid, Abada, 2010, p. 26.

<sup>213</sup> Cf. Hegel, G. W. F.: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, ed. cit., p.71.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 88.

de Hegel, como indica Rodríguez García, “al quedarse enganchado en la niebla místico-panteísta del Yo”<sup>215</sup>.

En este marco, Bloch elude las diferencias entre ambos planteamientos idealistas y los sitúa junto a las llamadas “filosofías de la acción” oponiéndolos a la concepción de la «teoría-praxis» marxiana:

Todavía menos analogía con el criterio de la *praxis* en Marx tienen aquellos «filósofos de la acción» surgidos en el ala izquierda de la escuela hegeliana, que, procedentes de Fichte y de Hegel, van luego a retornar, de nuevo, a Fichte. La misma «acción del hecho» de Fichte [...] iba a convertirse en vaporosidad. Al final sólo sirvió, con la elaboración del mundo del no-yo, no a la mejora de éste, sino a su total eliminación.<sup>216</sup>

Si bien, unas líneas más adelante, cita un fragmento de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin para referirse a una “supraordenación de la «idea práctica» sobre la «idea del conocimiento contemplativo»”<sup>217</sup> en la *Lógica* de Hegel, la crítica de Bloch al panlogismo de los sistemas idealistas surge a raíz de una interpretación literal de la undécima *Tesis sobre Feuerbach* en la que la exigencia del papel transformador de la *praxis* filosófica exige, a su vez, un pensamiento no culminado.

Al final de su *Lógica*, como al final de su *Fenomenología* y del sistema expuesto, Hegel retrotrae el mundo (el objeto, la cosa, la sustancia) casi tanto al sujeto como Fichte; con lo cual, al final, la verdad se ve coronada no por la *praxis*, sino por el «recuerdo», «ciencia del saber que se manifiesta», y nada más.<sup>218</sup>

Quebrantando la adecuación del fenómeno como manifestación íntegra del ser, Bloch encuadra la noción de «todavía-no-ser» (*Noch-nicht-sein*) para justificar que la *Aufhebung* no conduce la mirada hacia el pasado sino al frente; a la superación de la sociedad burguesa. De ahí que considere que antes de Marx no existe como tal una concepción de la *praxis* filosófica cuya teoría permita pensar la acción en términos epistemológicos no anamnésicos.

---

<sup>215</sup> Rodríguez García, J. L.: *Introducciones a Fichte*, Zaragoza, Ed. Libros Pórtico, 1982. p. 51.

<sup>216</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 319.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> *Ibidem*.

2. En esta línea, entendemos que, en la obra blochiana, la aporía a la que conduce la lógica de la reflexión es el hechizo de la anamnesis, cuya incapacidad epistemológica se manifiesta en las limitaciones del «aquí y ahora». Lo cual no significa que Bloch destierre la problemática del sistema sino que impugna cualquier intento de racionalizar la totalidad de lo real en un sistema concluso. El desplazamiento blochiano hacia la cuestión epistemológica<sup>219</sup> alcanza especial interés en la contraposición entre anamnesis y anagnórisis como formas antagónicas de conocimiento que parten de comprensiones opuestas de la temporalidad. Mientras que la reminiscencia de lo pasado se hace carne en lo presente mediante la lógica reflexiva, la anagnórisis anticipa la aparición espectral de lo que todavía-no-es en un pasado-futuro<sup>220</sup> concretado en el instante colmado.

De otro modo los puntos álgidos –puntos introducidos, por tanto, en la acción misma, de manera que esta se detiene sin que se produzca ninguna pausa– no tendrán lugar, o si lo tienen serán sólo del modo más esporádico, y se harán por ello más valiosos. Entre estos puntos álgidos hay un momento –y la palabra momento es característica de ello–, un instante, un impacto-instantáneo del volver a ver, de la anagnórisis al estilo del clasicismo griego. Un momento, por tanto, de revelación y reconocimiento mejor que del mero volver a ver, puesto que no se puede volver a ver sin reconocer.<sup>221</sup>

La anagnórisis, a diferencia de la anamnesis, no remite al recuerdo sino al reconocimiento. Se trata de un juego especular o un reencuentro preanunciado. Hay, por una parte, un elemento profético en la anagnórisis que anticipa el momento del reconocimiento que, a su vez, variará implacablemente el transcurso de la acción. Pensemos en el punto álgido del *Edipo rey* como expresión trágica del impacto que produce el reconocimiento. El destello espantoso del instante en el que Edipo reconoce a Yocasta conduce al desenlace fatal. Yocasta se suicida y su hijo y esposo, horrorizado, se arranca los ojos porque no quiere volver a ver. Las palabras proféticas de Tiresias previas a la anagnórisis impiden que el espectador se mantenga ajeno al proceso de reconocimiento. Hay, por otra parte, un elemento constructivo. El otro que uno es se reconoce, al tiempo, como otro. En la proyección desiderativa del reconocimiento, el

---

<sup>219</sup> ««Cognoscibilidad del mundo» significa también la posibilidad de transformación del mundo gracias al conocimiento y el difícil camino que la humanidad tuvo que recorrer y del que todavía le queda mucho trecho por andar.» (Bloch, E.: *¿Despedida de la utopía?*, ed. cit., p. 95).

<sup>220</sup> Sobre la expresión «futuro pasado», nos remitimos al texto de Koselleck. Cf. Koselleck, R.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

<sup>221</sup> Bloch, E.: *¿Despedida de la utopía?*, ed. cit., p. 150.



movimiento identidad/diferencia produce nuevas formas de subjetividad que todavía-no existían. La dialéctica del amo y el esclavo sólo puede resolverse mediante la autoconstrucción del esclavo como subjetividad limitante diferenciada del otro que es el amo. El efecto productivo resultante es la “conciencia de esclavo”.

Bloch encuentra tres ejemplos paradigmáticos de una representación de anagnórisis en el *Fidelio* de Beethoven, las *Valquirias* de Wagner y la *Electra* de Strauss como instantes de revelación en la música<sup>222</sup>. En su particular controversia con Hegel acerca de la jerarquización de las artes<sup>223</sup>, Bloch escribe en *Sujeto-Objeto* a propósito del *Fidelio*:

Se ve cómo la música es la única que crea el ámbito para la acción, los conflictos, las soluciones y los arquetipos de ella; la acción vista y hablada limitase a señalar con el dedo a la acción libre y sin nombre de la música. Hay en la música un *algo abierto* que va superándose a sí mismo, a lo que aún no ha llegado ninguna poesía.<sup>224</sup>

El tercer elemento que consideramos reseñable sobre la anagnórisis es la apertura. Frente al pensamiento anamnésico, cuya resolución remite a una concepción cerrada de la realidad en la que no hay posibilidad para la irrupción de la novedad, Bloch intuye en el deseo de reconocimiento una desaforada intención de transformación de lo dado. Sin este presupuesto, resulta difícil explicar su fijación por un pasaje del *Fausto* en el que el protagonista, en el gabinete de estudios, se dirige a Mefistófeles antes de cerrar el pacto con las siguientes palabras:

Si llegase a decirle a ese instante  
“¡detente, eres tan bello!”  
podrás entonces cargarme de cadenas,  
¡hundirme aceptaré de buen grado!  
que repiquen entonces por mí muerto las campanas  
y quedes tú liberado del servicio;  
deténgase el reloj, caigan las manecillas,

---

<sup>222</sup> Cf. Bloch, E.: *¿Despedida de la utopía?*, ed. cit., pp. 149-156.

<sup>223</sup> Bloch no acepta la relación jerárquica entre música y poesía que hay en la estética hegeliana. Como es sabido, Hegel establece un sistema de las distintas artes encuadrando las distintas obras de arte en tres niveles: a) lo espacial: arquitectura, escultura, pintura, b) el tiempo: música, y c) *opus magnun*: poesía.

<sup>224</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., pp. 268-269. La cursiva es mía.

¡que el tiempo para mí se haya acabado!<sup>225</sup>

El momento de la anagnórisis queda reflejado en ese instante (*Augenblick*) preciso en el que Fausto alcanza la cúspide de su periplo y sólo le queda, por tanto, aceptar su muerte. La exigencia del tiempo detenido no deja de ser otra expresión del *nunc stans* que conlleva la difícil obligación del *mantenerse*; la acción detenida en el cumplimiento de la esperanza.

En una concepción homogénea y vacía de la temporalidad, el presente queda prefigurado como *nunc fluens* o “ahora fluido” entre el pasado y el futuro, una suerte de término medio pasajero. La anagnórisis blochiana introduce un *detener sin pausa* que posibilita una lectura asincrónica del devenir histórico en términos no lineales. El proceso no avanza en un solo sentido ni con idéntica cadencia. Por el contrario, se trata de un proceso multiespacial con una rica variedad de ritmos fuertemente sincopados<sup>226</sup>.

3. En mayo de 1932 Bloch escribe lo que constituirá, a nuestro juicio, la parte central de la segunda parte de *Herencia de esta época* bajo el título de “Acontemporaneidad y obligación a su dialéctica”. Coincidiendo con las últimas maniobras nazis de ascenso hacia la toma de la cancillería, Bloch reflexiona de primera mano sobre el auge del fascismo alemán y los errores cometidos por el partido comunista (KPD)<sup>227</sup>. En lo que aquí respecta, cabe señalar que buena parte de la crítica blochiana dirigida a lo ocurrido en las primeras décadas del siglo XX tiene que ver con una mirada asincrónica de las tendencias históricas del romanticismo y las denominadas “filosofías de la acción”. La noción de «acontemporaneidad» hace referencia a la vivencia contradictoria de un presente que se resuelve insatisfactorio y, por lo tanto, impugnable.

Aquello que en virtud de nuestra condición de clase determinada genera una alienación temporal respecto al ahora que estamos viviendo. La enajenación de alguien que se percibe como “fuera de época” y sólo ejerce su acción como reacción hacia el presente. La consideración de que esta época no nos corresponde ya sea por una nostalgia hacia lo pasado o por una proyección hacia el porvenir nos convierte en seres acontemporáneos al mismo tiempo que sitúa la contemporaneidad en disputa. De hecho,

---

<sup>225</sup> Goethe, J. W.: *Fausto*, ed. cit., p. 123.

<sup>226</sup> Cf. Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., p. 358.

<sup>227</sup> En un capítulo posterior abordaremos las relaciones de Bloch con los movimientos comunistas. Véase *infra* cap. 3.5. “Un comunista sin partido”.

los efectos de las luchas actuales se miden en logros venideros como si existiera una fantasmagórica línea temporal continua.

En su comprensión de la relación de acontemporaneidades que favorecen el crecimiento del nazismo en los años veinte, Bloch se detiene en la juventud –unos por ausencia de futuro, otros por intereses de clase–, en el campesinado –anclado en formas precapitalistas y afectado por la crisis agraria– y en la población urbana –donde eclosionó un cóctel de miseria, xenofobia, patriotismo, deseo de subordinación e irracionalismo– para explicar por qué el contenido económico del fascismo de la clase media no es contemporáneo.

La democracia parlamentaria es el odiado garante de la libre competencia y la forma correspondiente a ésta. En este lugar, precisamente el Estado corporativo busca llevar la economía al estatus del capitalismo temprano; el gran capital se convierte en instrumento contra la lucha de clases y la clase media se convierte en salvación y expresión romántica y actual de su acontemporaneidad.<sup>228</sup>

Según la perspectiva blochiana, hay un pasado vivo de herencia romántica cuyas inercias latentes se manifiestan de forma clara en el fascismo. Es en la disputa del contenido heredado donde focaliza uno de los fallos del comunismo alemán de la época: “Todo eso ocurrirá mientras que la revolución no asuma y dé un nuevo nombre a ese pasado vivo”<sup>229</sup>. Bloch entiende que las fuerzas reaccionarias enganchan con ciertas capas poblaciones debido a un discurso que se dirige contra lo contemporáneo apelando arcaicamente a las aspiraciones pasadas no resueltas. El fascismo como retroceso asincrónico. Las supraestructuras que parecían superadas retornan de nuevo reviviendo a una clase que se ha hundido a partir de los restos no eliminados de una realidad desfasada. Los anacrónicos *Junker* vuelven a tomar protagonismo en la escena. La reacción contra el materialismo, entendido como pensamiento contemporáneo, se impone ideológicamente en una población que detesta su «ahora».

El presente está en disputa. El pasado también; pero no de un modo memorialista sino a través del sentido que se otorga al pasado vivo. Lo latente, para Bloch, es tan significativo como lo tendente. Hay un todavía no contemporáneo<sup>230</sup> que encuentra en lo

---

<sup>228</sup> Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., p. 116.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>230</sup> Cf.: *Ibidem*, p. 125.

asincrónico su campo de batalla. El rechazo del «ahora» puede desatar subjetivamente una ira acumulada en forma de discursos reaccionarios de odio o alentar posiciones revolucionarias. La pátina de otros tiempos en el actual puede apelar a un pasado irresuelto o a un futuro imposibilitado contenido en el ahora<sup>231</sup>. La problemática de la herencia cultural queda inaugurada. Absténganse las posiciones reduccionistas que optan o bien “porque el romanticismo conduce al fascismo” o bien “porque la Ilustración conduce al marxismo”. Los jeroglíficos que surgen en el espacio vacío del siglo XIX merecen ser descifrados con el riesgo que entraña la seriedad filosófica.

No resulta extraño que, en 1935, Lukács redactase una crítica de *Herencia de esta época* en la que cuestiona su interpretación del marxismo en clave de anticapitalismo romántico y compare a Bloch con el “socialdemócrata Herbert Marcuse”<sup>232</sup> teniendo en cuenta el distanciamiento teórico que, para entonces, ya habían alcanzado los viejos amigos de Heidelberg. La actitud detectivesca de Bloch consiste, efectivamente, en rastrear el hilo rojo que persiste en determinadas líneas revolucionarias que laten en el romanticismo y no pueden ser abandonadas al enemigo.

---

<sup>231</sup> Cf.: *Ibidem*, p. 126.

<sup>232</sup> En un informe crítico sobre *Herencia de esta época*, Lukács critica la “ideología anticapitalista romántica” de Bloch aseverando que su concepción del marxismo no puede ser sino “fundamentalmente falsa”, comparándolo con el “socialdemócrata Herbert Marcuse, que trata de oponer la *Lebensphilosophie* auténtica (la de Dilthey y la de Nietzsche) a la falsa, representada por los fascistas.” (Lukács, G.: “Es geht um den Realismus”, citado en Löwy, M. y Sayre, R.: *op. cit.*, p. 127).

## 1.5. ROMANTICISMO ANTICAPITALISTA

En el exilio todo es movimiento. La violencia de los colores vivos se ejerce sobre una lámina pretérita. Pintura seca. El porvenir del viento que aviva la gran ciudad en llamas. Las muecas caballerescas de la irracionalidad. La máquina hirió de muerte a la imaginación pero no agotó las posibilidades de la comunidad.

Finalmente, en lugar de la huera fantasía  
de falso reflejos del espíritu llena  
de un tiempo perdido en confusión sofista,  
construyamos una realidad tan verdadera,  
que otro mundo mejor, más puro y real sea.

K. F. Gutzkow

Afirmar que el pensamiento de Bloch está influenciado por el romanticismo es lo mismo que no decir nada. Ni los movimientos englobados bajo el término «romanticismo» conforman una unidad (narrativa, estilística, temática o pictórica) ni la obra blochiana se puede reducir a un «pensamiento». Más absurdo aún resultaría postular una unidad discursiva en lo que se refiere a los campos productivos (poesía, pintura, música, filosofía o política). Esa «enfermedad» romántica a la que se refería Goethe atraviesa la historia occidental, con su cadencia pandémica, desde la implantación de los modos de producción capitalistas hasta nuestros días. Bajo múltiples máscaras, en un baile carnavalesco donde el abrazo es del enemigo, las diferentes corrientes y expresiones de la enfermedad mutan en la expansión del contagio. Y Bloch también estuvo en esa danza festiva.

La resistencia a los procesos de subjetivación capitalistas es, tal vez, el único elemento que nos permite entrelazar tal amalgama de afecciones irreconciliables. Löwy y Sayre, en *Rebelión y melancolía*, esbozan una tipología de los movimientos románticos en la que distinguen seis vertientes diametralmente diferenciadas: romanticismo restitutionista, romanticismo conservador, romanticismo fascista, romanticismo resignado, romanticismo reformador y romanticismo revolucionario o utópico. Dentro de este último grupo distinguen, a su vez, entre romanticismo jacobino-democrático,

romanticismo populista, socialismo utópico-humanista, socialismo libertario y romanticismo marxista<sup>233</sup>.

En lo que concierne a nuestra investigación, nos centraremos en el «romanticismo revolucionario», cuyo elemento diferenciador es “la nostalgia del pasado precapitalista en la esperanza de un porvenir radicalmente nuevo”<sup>234</sup>. La novedad, como señala Berlin en *Las raíces del romanticismo*, “empezó a considerarse por sí misma una valiosa virtud artística”<sup>235</sup>. El genio romántico pretende asestar el golpe definitivo a la idea de «progreso» que caracteriza a la Ilustración a través de la erupción violenta de lo emotivo.

La influencia de esta vertiente del romanticismo es fácilmente observable en la escritura blochiana expresando mayor énfasis en sus primeras obras<sup>236</sup>. Aunque la apertura de la novedad y el anticapitalismo romántico serán motivos principales para Bloch a lo largo de toda su vida<sup>237</sup>. Focalizaremos nuestro estudio, en este apartado, (1) en la definición de aquello que denominamos «romanticismo anticapitalista» con el objetivo de explicitar la polémica marxista en torno a la herencia romántica y, en concreto, (2) abordar la disputa con Lukács a propósito del expresionismo como factor decisivo en su ruptura intelectual-afectiva con Bloch para, finalmente, (3) subrayar la potencia revolucionaria de las diferentes manifestaciones culturales que remiten al romanticismo a través de las categorías de «novedad» y «excedente cultural» así como el carácter contrafáctico del pensamiento utópico.

1. La vertiente anticapitalista del romanticismo revolucionario promete traer algo nuevo al mundo. La búsqueda de la autenticidad y la originalidad en el arte es el cometido de la creación romántica. El rasgo que distingue esta vertiente anticapitalista es, precisamente, que esa mirada vuelta hacia el pasado se dirige a la novedad del futuro que todavía-no es. Y se dirige hacia ella “rechazando tanto la ilusión de un retorno puro y simple a las comunidades orgánicas del pasado como la aceptación resignada del presente burgués y su mejoramiento por medio de reformas”<sup>238</sup>. Sus aspiraciones se configuran en base a la

---

<sup>233</sup> Cf. Löwy, M. y Sayre, R.: *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, pp. 71-102.

<sup>234</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>235</sup> Berlin, I.: *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2014, p. 11.

<sup>236</sup> Nos referimos aquí a *Espíritu de la utopía* (1919 y 1923), *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución* (1923) y *Herencia de esta época* (1935).

<sup>237</sup> “El sentido histórico del romanticismo se adentró en esta especie de *natura naturans* como en un manadero donde alumbraba *lo nuevo*, sin sentir, sin conciencia: el origen no está nunca al alcance del hombre.” (Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 66).

<sup>238</sup> Löwy, M. y Sayre, R.: *Rebelión y melancolía*, ed. cit., p. 88.

impugnación de los modos de producción capitalista o, en último término, al advenimiento de la abolición del capitalismo.

Lo joven y la exuberancia de la vida, el interés en el presente fugaz y el placer del instante pasajero se conjugan con la proyección utópico-desiderativa, que opera como dispositivo cualitativo de medición de las imperfecciones del presente, en una comunidad que aúna a los vivos, los muertos y los todavía-no-nacidos. La dimensión temporal adquiere el relieve de los acantilados calcáreos entrecruzando en la concavidad del «aquí y ahora» los ecos del pasado y el horizonte del porvenir. La *mirada fractal* del romanticismo anticapitalista se contrapone a la linealidad progresista de la ingenua concepción ilustrada del avance histórico. El arpegio diacrónico de la historia encuentra su acorde en la afinada satisfacción sincrónica del instante colmado.

La oposición entre los presupuestos del movimiento ilustrado (sujeto, autonomía, razón, progreso) y los postulados del romanticismo revolucionario no es exactamente tajante. El anticapitalismo romántico no se manifiesta como regresión nostálgica a las sociedades medievales (Müller, Tieck, Novalis) a través de la restauración de unos valores “naturales” tradicionalistas (Stahl, Schelling) o de la exaltación del nacionalismo (Fichte, Schlegel). Pero tampoco por medio de la resignación individualista (Dickens, Flaubert) ni de la aceptación del marco liberal burgués (Lamartine, Sainte-Beuve, Hugo) tras la desilusión napoleónica de los alcances de la revolución francesa. Más bien, en una línea jacobina-democrática, podríamos situar, como sugieren Löwy y Sayre<sup>239</sup>, a Stendhal, el Musset de la introducción a las *Confesiones de un hijo del siglo*, al Hölderlin de *Hiperión* y al Heine de *Sueño de una noche de verano*. En una posición más libertaria, encontramos a Landauer, cuya obra (*La revolución*) tiene un notable influencia en los escritos de juventud de Bloch.

La recepción de estos autores en la tradición marxista ha sido muy ambivalente. Exceptuando a Morris<sup>240</sup> y al propio Bloch, la mayor parte de pensadores seducidos por las temáticas del romanticismo guardan una distancia crítica infundida por el legado progresista del pensamiento ilustrado. La nostalgia de un pasado precapitalista parece no tener cabida en la concepción filosófica de la historia derivada de una dialéctica materialista. Sin embargo, con sutileza, se pueden rastrear pasajes de Marx y Engels en los que reverbera, con cierta intensidad, la influencia del romanticismo en su pensamiento

---

<sup>239</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>240</sup> Nos referimos aquí a la proyección ucrónica socialista que desarrolla William Morris en *Noticias de ninguna parte* (1890) con evidentes resonancias del romanticismo revolucionario.

o, al menos, un reconocimiento de la crítica social de los movimientos románticos hacia el presente capitalista<sup>241</sup>. En el apartado sobre el «socialismo feudal» del tercer bloque del *Manifiesto comunista*, a propósito de su surgimiento se postula un intento de reconciliación entre los “ecos del pasado” y los “rugidos del porvenir”<sup>242</sup>.

Influido por el estudio de Maurer sobre la *Mark* germánica, Engels propone como programa socialista para el ámbito rural un “renacimiento de la *Mark*”. En *El origen de la familia* agrega “no bajo su forma antigua sino bajo una forma rejuvenecida”<sup>243</sup>. En este mismo sentido podríamos encontrar sus análisis sobre la estructura de los clanes prehistóricos (*gens*) a partir de los estudios de Morgan o el papel socialista futuro que asigna Marx a la comunidad tradicional rusa (*obschtchina*) sin compartir los principios de los *narodniki*. No es arriesgado afirmar, en la línea de Löwy y Sayre, que existe cierta simpatía por las organizaciones sociales precapitalistas en algunos escritos de Marx y Engels<sup>244</sup>.

La consideración de la sociedad burguesa como una forma universalmente superior a la multitud de organizaciones sociales cuyos modos de producción difieren de los de la civilización industrial-capitalista supone una desastrosa simplificación teleológica de la lectura marxiana sólo comparable a la hipóstasis de las cuatro épocas hegeliana o de las edades del mundo schellingiana. Contra la ideología del progreso y de la economía política clásica, las críticas del romanticismo anticapitalista insisten en el *carácter a-teleológico* de la historia resaltando aquellos aspectos del proceso de industrialización que, lejos de conllevar un avance, suponen un retroceso para la población oprimida.

Desde las revueltas de los ludditas en 1811-1812 en el norte de Inglaterra hasta la campaña de los *narodniki* contra los *kuláks* en la primavera de 1874 en Rusia, el proceso de transformación económica y tecnológica auspiciado por el capitalismo industrial encontró numerosos detractores inspirados por el espíritu del romanticismo anticapitalista. La destrucción de máquinas, la reivindicación de los comunales y el surgimiento de colectividades autónomas respecto de la forma Estado son algunas de las respuestas más contundentes a la industrialización. Las políticas de cercamiento –la tierra

---

<sup>241</sup> Seguimos aquí los pasos de la investigación iniciada por Löwy y Sayre sobre la influencia del romanticismo en la obra de Marx. Cf. Löwy, M. y Sayre, R.: *op. cit.*, pp. 103-114.

<sup>242</sup> Cf. Marx, K. y Engels, F.: *Manifiesto comunista*, ed. cit., p. 44.

<sup>243</sup> Engels, F.: *El origen de la familia*, Madrid, Fundamento, 1970, p. 196.

<sup>244</sup> En este sentido, en el *Cuaderno Kovalevsky* puede reconocerse a un Marx anticolonial, que rompe con el etnocentrismo occidentalista. Cf. Marx, K.: *Escritos sobre la comunidad ancestral*, La Paz, Ítaca, 2015.



convertida en mercancía— de los comunales fueron un factor decisivo para la articulación de improvisadas formas de organización social resistentes al imperio del hambre y la desposesión que trajo la consolidación de la propiedad privada.

En un pasaje de los *Manuscritos* de 1844, Marx se refiere a la contradicción entre los viejos propietarios territoriales y los nuevos capitalistas expresada en la polémica entre los románticos (Möser, Sismondi) y los economistas políticos (Ricardo, Mill). “Esta oposición es extremadamente amarga y cada lado dice la verdad sobre el otro”<sup>245</sup>.

Aunque, como señala Serra, Löwy sobredimensiona la influencia del romanticismo en la obra de Marx<sup>246</sup>, resulta perfectamente plausible pensar que ciertos autores románticos ejercieron influjo en la composición del pensamiento marxiano. Obviamente, no nos referimos a la vertiente conservadora y reaccionaria que postula una imagen beatífica del pasado medieval y propensa a la fe cristiana y al germanismo sino a aquella que encuentra en los sueños de Heine o en la espontaneidad de Stendhal un marco crítico del capitalismo industrial. Como es sabido, Marx propuso a Heine formar parte de diversos órganos de publicación durante su etapa en París, a pesar de que el poeta romántico no era bien visto ni por los liberales ni por los “hombres de la revolución”<sup>247</sup>. En esos círculos, como apunta Safranski, permeables al romanticismo político, el término «romántico» era considerado un insulto. De hecho, Engels se refiere a Heine como el “nuevo Tannhäuser”, en referencia al mítico personaje medieval que también aparece en la obra de Tieck *El cuerno maravilloso del muchacho*.

La consideración peyorativa de lo «romántico» es producida por los efectos del romanticismo revolucionario. El anhelo de lo primitivo, la idealización de la naturaleza, el costumbrismo tradicionalista y el fervoroso nacionalismo eran elementos suficientemente reaccionarios como para que la lógica de la Ilustración se impusiese en todo aquel que pretendiese la transformación de la realidad existente a mediados del siglo XIX. Empero hallamos en dicha lógica un componente que enlaza ambos movimientos, a saber: la *autonomía de la comunidad*.

---

<sup>245</sup> Cf. Löwy, M. y Sayre, R.: *op. cit.*, p. 114.

<sup>246</sup> En *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Löwy estudia la dimensión romántica en el pensamiento de Marx. Anteriormente, Gouldner había señalado que el objetivo de Marx de superar la alienación es un objetivo romántico. La hipótesis de Löwy se basa en la negación del presente capitalista apelando a la unión entre el pasado precapitalista y el futuro socialista en los textos sobre la comuna rural rusa. Cf. Serra, F.: *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*, Madrid, Trotta, 1998, p. 37.

<sup>247</sup> El primer encuentro entre Marx y Heine tuvo lugar en París en diciembre de 1843. A partir de ahí, su relación se estrecha y en 1844 Heine publica *Alemania. Un cuento de invierno* a través de la influencia de Marx en la gaceta parisina. Cf. Safranski, R.: *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets, 2018. pp. 225-228.

Sirviéndonos de la distinción de Tönnies entre comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*), afirmamos que la crítica del romanticismo anticapitalista al proceso de socialización industrial se asienta sobre el proyecto de generar nuevas formas comunitarias que retoman la inspiración, en buena medida, en las organizaciones precapitalistas. La nostalgia de la *Gemeinschaft*, motivo recurrente desde Landauer a Buber, se orienta hacia el futuro en Lukács y Bloch.

Definimos, de aquí en adelante, el «romanticismo anticapitalista» blochiano como la vertiente de los movimientos románticos configurada a partir de una *mirada fractal* del acontecer histórico, crítica tanto con la idea de «progreso» como con la regresión pretérita, inscrita en una materialidad abierta, inconclusa, y, por tanto, *a-teleológica*, cuya forma de organización política se fundamenta en la *autonomía de la comunidad*.

2. El término «anticapitalismo romántico» fue acuñado por Lukács utilizándolo, por primera vez, en un artículo de 1931 sobre Dostoievski en el que califica al escritor ruso de “reaccionario” por convertir la problemática romántica de oposición al capitalismo en problemas “internos” o espirituales<sup>248</sup>. La lectura política del romanticismo como amalgama de movimientos críticos con la sociedad industrial se da en el terreno de lo cultural. Para Lukács, el referente precapitalista no es el comunismo primitivo ni una organización económica al margen de los modos de producción capitalistas sino ciertas configuraciones culturales: el universo grecolatino, el misticismo judío, cristiano e hindú y la espiritualidad literaria rusa. Como afirma Löwy, “la crítica romántica del capitalismo es sin duda el factor decisivo en la radicalización intelectual y política que va a conducirlo hacia el socialismo, primero bajo la forma del anarco-sindicalismo soreliano, luego del bolchevismo”<sup>249</sup>. Según la óptica del joven Lukács, el capitalismo se presenta como destructor de la cultura (*Kultur*). La confrontación entre la nueva *Kultur* capitalista y la vieja *Kultur* precapitalista constituye el núcleo de la problemática en torno a la «herencia cultural», que será central en las primeras décadas del siglo XX y que, de algún modo, queda perfectamente retratada en las posiciones antagónicas de Lukács y Bloch.

La aparición de las primeras vanguardias artísticas y la revolución rusa de 1917 abrirá en el seno del marxismo dos posiciones difícilmente conjugables: la de aquellos

---

<sup>248</sup> Löwy, M. y Sayre, R.: *op. cit.*, p. 124.

<sup>249</sup> *Ibidem.*, p. 121. Para un análisis detallado de la influencia del romanticismo en el joven Lukács y su camino hacia el marxismo entre 1909 y 1918, año en el que adhiere al Partido Comunista húngaro, véase Löwy, M.: *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, París, PUF, 1976.

intelectuales que defienden que el socialismo traerá una nueva *Kultur* liberadora, despojada de los mecanismos de dominación que caracterizan a toda forma de cultura anterior y, por tanto, no hay nada recuperable en las formas pretéritas; y la de aquellos que consideran toda forma de cultura como mecanismo de dominación y que sitúan el debate no en la negación de la *Kultur* previa a la revolución de octubre sino en la búsqueda de aquellos elementos culturales rescatables que apuntan a la construcción de nuevas configuraciones socio-culturales anticapitalistas. El marxismo heterodoxo optará por esta segunda vía mientras que la ortodoxia del Partido cerrará filas sobre la primera.

Para Lukács, la cultura nueva aportada por la revolución se liga a la cultura antigua de las sociedades precapitalistas. Frente a la dominación tiránica de la moda –en este sentido comparte la visión benjaminiana– y la “falsa novedad” de la mercancía, la revolución socialista conllevará una suerte de «restauración cultural». En esta línea interpretamos el análisis crítico de la cosificación que desarrolla en *Historia y conciencia de clase*<sup>250</sup>. Breines, en su ensayo “Marxism, Romanticism and the Case of George Lukács”, afirma que el joven Lukács trató de “devolverle al marxismo su dimensión romántica perdida”<sup>251</sup>. En cualquier caso, como es sabido, años más tarde Lukács renegará enfáticamente de sus obras de juventud alineándose con las posiciones ortodoxas que consideran el anticapitalismo romántico como una antesala del fascismo.

La polémica en torno a la «herencia cultural» alcanzará en los años treinta su máxima expresión con la publicación de *Herencia de esta época*. En su diagnóstico de la evolución política de la República de Weimar, Bloch critica las posiciones del Partido Comunista alemán (KPD) respecto a la atmósfera artístico-cultural de la Alemania de entreguerras precisamente por desatenderla, centrado en cuestiones economicistas, y dejarla en manos del nazismo. La herencia romántica “se le ofrece al capital” bajo “una nueva ideología nacionalista, la del Estado de sangre”<sup>252</sup>. El debate acerca del expresionismo sella el irreconciliable distanciamiento intelectual y afectivo entre Bloch y Lukács. Un año antes de la publicación de *Herencia de esta época*, Lukács había ligado el anticapitalismo romántico con el movimiento expresionista en su artículo “Grandeza y decadencia del expresionismo”, pero es a partir de la obra blochiana cuando Lukács se

---

<sup>250</sup> “Nos limitaremos a señalar los problemas fundamentales que resultan del carácter de fetiche de la mercancía como forma de objetividad y del comportamiento subjetivo correspondiente; la comprensión de ese problema es condición necesaria para una clara visión de los problemas ideológicos del capitalismo y de su muerte.” (Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*, ed. cit., p. 188).

<sup>251</sup> Breines, P.: Citado en Löwy, M. y Sayre, R.: *op. cit.*, p. 123.

<sup>252</sup> Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., p. 105.

esfuerzo por distinguir entre las “intenciones subjetivas” sinceras de ciertos artistas expresionistas y el “contenido objetivo” reaccionario de sus obras. Para Lukács, dado que Bloch asume la defensa del anticapitalismo romántico de un modo acrítico, su concepción del marxismo no puede ser sino “fundamentalmente falsa”<sup>253</sup>. Más tarde, en *El asalto a la razón*, Lukács vuelve a reducir el romanticismo anticapitalista a su componente reaccionario y oscurantista en lo que se podría entender como una revancha intelectual con sus primeros escritos y con la postura de su antiguo amigo.

Incluso marxistas (y esto no debe ser llamado) como Lukács han etiquetado al expresionismo en conjunto de un modo menos que reconocible. Lo denuncian como una expresión de una oposición pequeñoburguesa, de hecho incluso de un modo totalmente esquemático, como si se tratara de una *supraestructura capitalista*.<sup>254</sup>

Para Bloch, resulta completamente desconcertante acomodar a Marc, a Klee, a Chagall o a Kandinsky en el conformismo burgués. Contra Ziegler (pseudónimo de Kurella), que afirmaba que el expresionismo conduce directamente al fascismo, y frente al ensayo de Lukács mencionado, Bloch defiende la pintura expresionista y cuestiona el reduccionismo y la rigidez de la herencia clásica que caracteriza a sus interlocutores<sup>255</sup>. Niega que exista cualquier tipo de complicidad entre el expresionismo y el fascismo y dirige su crítica al “marxismo vulgar” del KPD y los soviéticos que llevaron demasiado lejos el paso del socialismo utópico al socialismo científico abandonando al enemigo el mundo de la imaginación. Así, desvincula la industria del *Thingspiel* —espectáculos teatrales de propaganda nazi— de Euringer y Goebbels como forma de falsificación efectiva del arte expresionista, que “contiene subjetivamente sombras arcaicas mezcladas con luces revolucionarias”<sup>256</sup>.

*Il filosofo dell'espressionismo*, como lo denomina Vattimo en el prefacio de la segunda edición italiana de *Espíritu de la utopía*<sup>257</sup>, encuentra en esta vanguardia una integración de «lo-que-ya-no-es-consciente» en «lo-que-todavía-no-es-consciente», una apertura utópica contrapuesta a lo que, según Bloch, Lukács considera “una totalidad ininterrumpida”, cerrada y racionalmente armónica<sup>258</sup>. La experimentación expresionista

---

<sup>253</sup> Cf. Löwy, M. y Sayre, R.: *op. cit.*, p. 127.

<sup>254</sup> Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., p. 240.

<sup>255</sup> Cf. *Ibidem.* pp. 247-248.

<sup>256</sup> *Ibidem.* p. 241.

<sup>257</sup> Vattimo, G., en Bloch, E.: *Spirito dell'utopia*, ed. cit., pp. VIII-IX.

<sup>258</sup> Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., p. 243 y p.252.

a través de la fragmentación e interpolación que podemos observar en las pinturas de Chagall o Marc remiten, en clave blochiana, al carácter interrumpido del devenir histórico. La intermitencia o el montaje son expresiones artísticas de la realidad inconclusa. Desde allí interpreta que los ataques lukacsianos a “los experimentos artísticos que tratan de romper una imagen del mundo (aunque esa imagen del mundo sea la del capitalismo)” se deben a que Lukács “tiene un concepto objetivo y cerrado de realidad”<sup>259</sup>. Lo que para éste aparece como descomposición subjetivista y decadencia, para Bloch es descubrimiento de algo nuevo en los espacios vacíos mediante un arte que descompone la coherencia superficial.

Frente al neoclasicismo ilustrado del imperio de la razón y los motivos grecolatinos, el espíritu del romanticismo anticapitalista conduce a Bloch a la defensa del movimiento expresionista como vanguardia anticipadora del porvenir. “No es que la herencia del expresionismo se haya agotado, es que todavía no ha empezado a disfrutarse de la misma”<sup>260</sup>.

3. Vattimo considera que *Espíritu de la utopía* es una suerte de manifiesto de la filosofía expresionista<sup>261</sup>. Casi en los mismos términos, Adorno afirma que la filosofía de Bloch es la del expresionismo<sup>262</sup>. Y poca duda cabe de ello si nos referimos exclusivamente a sus primeros escritos pero resulta excesivo si lo aplicamos al conjunto de la obra blochiana. La pasión antimoderna late con ritmo atenuado a medida que aumenta su aproximación al bolchevismo en un híbrido sintético que articula el empuje hacia el futuro de las vanguardias con el maximalismo antitécnico del romanticismo. En este hiato, Bloch resignifica el concepto de «utopía» dotándolo de un carácter novedoso, excedentario y contrafáctico que lo convierte no en “el filósofo del expresionismo” sino en “el filósofo de la utopía”.

El triple carácter de lo utópico hunde sus raíces en el romanticismo anticapitalista. La irrupción del *novum* como acontecimiento disruptivo de la temporalidad, la herencia de un excedente cultural revolucionario en lo pasado y la impugnación del orden fáctico existente dirigen la mirada blochiana hacia la posibilidad material de lo que todavía-no-

---

<sup>259</sup> *Ibidem*. p. 252.

<sup>260</sup> *Ibidem*. p. 257.

<sup>261</sup> Cf. Vattimo, G., en Bloch, E.: *Spirito dell'utopia*, ed. cit., p. IX. Por su parte, Zudeick recuerda que *Espíritu de la utopía* es un “libro sobre el *Sturm und Drang*, elaborado durante las noches y que incitaba contra la guerra.” (Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 57).

<sup>262</sup> Cf. Adorno, T. W.: “Blochs Spuren. Zur neuen erweiterten Ausgabe 1959”, en *Noten zur Literatur II*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, pp. 144-145. Citado en Löwy, M. y Sayre, R.: *op. cit.*, p. 215.

es. El devenir histórico se presenta inconcluso no sólo hacia adelante sino también hacia atrás. Dado que el pasado no es algo acabado y se halla en constante transformación, la función utópica compone una dimensión temporal heterocrónica, que interpola lo pasado y lo futuro en el «aquí y ahora».

Tanto en la revalorización de la noción de «utopía», peyorativa en su época y aún en la nuestra, como en la comprensión del devenir histórico, la influencia en Bloch del romanticismo libertario de Landauer es evidente:

Los elementos del pasado los tenemos en nosotros, los excrementos del pasado los divisamos detrás de nosotros. Ahora es completamente claro lo que afirmo. El pasado, vivo en nosotros, se precipita a cada instante en el futuro, es movimiento, es camino. [...] Estamos siempre en peligro de tomar precursores por antepasados, antepasados por rezagados, y un momento insignificante, conocido casualmente, por algo total, acabado.<sup>263</sup>

El pasado también es futuro. La nostalgia romántica de una comunidad (*Gemeinschaft*) se entremezcla en Bloch con el anhelo mesiánico de una nueva tierra (*Heimat*)<sup>264</sup>. El pasado, en tanto que es inacabado, está sujeto al devenir y, por ello, cambia. Uno de los reproches en *Espíritu de la utopía* al “romanticismo de la nueva reacción” consiste en la traición del espíritu de Frankenhäusen reemplazando el sueño comunitario del campesinado por el culto del feudalismo. Asimismo, el porvenir no es un lienzo vacío en el que se dibuja la nueva era. La precipitación del pasado en el futuro, esto es, las condiciones materiales, limita la posibilidad de apertura y novedad en el siguiente trazado.

La categoría de *novum*, que ocupa un lugar central en el pensamiento utópico blochiano, nos permite concebir lo real como inacabado abriendo, a la vez, el no diminuto problema que supone «pensar la novedad». Una novedad que nada tiene que ver con la moda mercantil del escaparate. Para abordar el horizonte de lo nuevo que se perfila en la irrupción del acontecimiento es necesario reinventar conceptos, recomponer el pasado y estallar la «oscuridad del instante vivido» (*Dunkelheit des gelebten Augenblicks*). Toda

---

<sup>263</sup> Landauer, G.: *La revolución*, Barcelona, Ned Ediciones, 2016, p. 41 y p. 44.

<sup>264</sup> En la mayor parte de las traducciones de las obras blochianas, los traductores suelen optar por traducir el término alemán «*Heimat*» por «patria». Consideramos que, en nuestro idioma, dicho término remite a unos significados que se ajustan más al término alemán «*Vaterland*». En el contexto de la filosofía blochiana, el concepto tiene cierta relevancia. De hecho, es la palabra que cierra *El principio esperanza*. Creemos que *Heimat* remite con mayor acierto a un espacio confortable, soñado en la infancia, y que sería más adecuado traducir como «hogar». En este caso, nos tomamos la libertad de traducirlo como «nueva tierra», que posee resonancias utópicas.

nueva interpretación del acontecimiento implica ruptura con la linealidad temporal. El proceso no es hermético. La imprevisión del propio acontecimiento es lo que define el carácter anticipatorio de la novedad. El mesías llegará cuando ya nadie lo espere.

Puesto que el pasado no es algo concluso, para Bloch, la aparición de lo nuevo, en el devenir histórico-material, eclosiona la fantasmagoría pretérita en forma de «excedente cultural» (*kultureller Überschuss*). Este fenómeno cobra mayor intensidad en las épocas revolucionarias, donde el ímpetu utópico-inmediato contra lo existente es más potente pero es extensible al conjunto de sedimentos históricos:

Y las floraciones del arte, de la ciencia, de la filosofía designan siempre algo más que la conciencia falsa que la sociedad tenía, en cada caso, sobre sí misma, y que utilizaba desde una posición concreta para su ornamentación. Estas floraciones, más bien, pueden ser independizadas de su primer suelo histórico-social, porque ellas mismas, en su esencia, no están vinculadas a él.<sup>265</sup>

Las producciones de la superestructura se reproducen socialmente incluso después de la desaparición de sus fundamentos socio-económicos a través de los arquetipos, la ideología, las alegorías artísticas o la simbología religiosa. El historiador formado en la escuela materialista blochiana no desaprovechará ningún elemento fragmentario del pasado en el que centellee, por lejana que sea, una chispa que apunte hacia el futuro. Con el propósito de construir una constelación utópica, Bloch desgaja las partículas histórico-productivas rechazando aquellos elementos obsoletos o reaccionarios propios de su determinación histórica. “Las ideologías no se agotan en la conciencia falsa de su base”<sup>266</sup>. El desprendimiento de los componentes pasados (defectuosos o magníficos) del acontecimiento susceptible de herencia cultural permite llenarlo de nuevo contenido en la posteridad.

El «excedente utópico» (*utopischer Überschuss*), entendido como la potencia revolucionaria de las diferentes manifestaciones culturales que remiten a épocas pretéritas, encuentra en el romanticismo revolucionario la fuente de inspiración milenaria y herética adecuada para el desarrollo de una crítica cultural del capitalismo y del modo de vida burgués. Frente a la momificación del pasado y la restauración de un orden precapitalista de tipo feudal que caracteriza las corrientes románticas conservadoras,

---

<sup>265</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 193.

<sup>266</sup> *Ibidem*.

Bloch transfigura el excedente anticapitalista en función de un *novum* todavía-no-realizado. Lo utópico es concebido como lo contrafáctico: lo opuesto al estado de cosas existente. Todo reformismo queda descartado como opción política del mismo modo que se rechaza cualquier intento regresivo hacia épocas pasadas. El presente es exilio y, por ello, la situación exige la búsqueda de un nuevo hogar (*Heimat*) radicalmente opuesto a lo dado. La expresión «realidad utópica» designa, en la obra de Bloch, una contraposición material a la facticidad empírica.

La “dialéctica pluritemporal y pluriespacial”<sup>267</sup> blochiana, material, interrumpida y abierta, nos instruye en la comprensión conflictiva de lo real. Cuando el conflicto es inevitable, la tendencia del motivo es más importante que las consecuencias. Lo utópico encarna la lucha contra lo fáctico alimentándose del «excedente amítico no elaborado» (*unaufgearbeiteter nichtmythischer Überschuss*) que reluce en las ruinas del pasado. Entre esa montaña de cadáveres a la que dirige su mirada el ángel de la historia benjaminiano, Bloch divisa aquellos elementos recuperables de la tradición de los oprimidos sobre los que construir una comunidad suficientemente autónoma como para dotarse a sí misma de nuevos modos de producción no capitalistas. En el exilio de la vida, nadie se puede permitir el asesinato de la imaginación. La utopía no es una huida del presente sino su absoluta alteridad: el espacio-tiempo producido como totalmente otro *hic et nunc*, aquí y ahora.

---

<sup>267</sup> Por utilizar el término de Löwy y Sayre. Cf. Löwy, M. y Sayre, R.: *op. cit.*, p. 222.



## PARTE SEGUNDA

### EL SUEÑO DE UNA COSA

¡Sueños! ¡Siempre sueños! Y mientras más ambiciosa y delicada es el alma, más los sueños la alejan de lo posible. Cada hombre lleva en sí su dosis de opio natural, incesantemente segregada y renovada y, desde el nacimiento a la muerte ¿cuántas horas podemos contar que hayan sido colmadas por el gozo positivo, por la acción lograda y decidida? ¿Viviremos alguna vez, alguna vez pasaremos a ese cuadro que ha pintado mi espíritu, ese cuadro que se te parece?

Ch. Baudelaire

#### El camino sin Freud

Alguien ya ha pasado antes por aquí... Éstas no son, exactamente, nuestras huellas; ni las huellas que imaginamos seguir... Si ya resulta arduo evaluar, en términos cualitativos, la repercusión de Freud en la literatura filosófica del siglo XX, no es menor tarea analizar su influencia en el ámbito marxista. La tópica generalización de la “atmósfera freudo-marxista” que caracterizó, principalmente, a parte de la denominada “Escuela de Frankfurt” —pensamos en Marcuse y Fromm, sobre todo— nos parece insuficiente. Al menos, en lo que respecta a Bloch no hace justicia. Ni por su posicionamiento filosófico-político ni por su lectura de las obras freudianas. Dado que consideramos que resulta imposible encajar al autor de *El principio esperanza* en la línea del freudo-marxismo por los motivos ya aludidos en la introducción de nuestra investigación, cualquier intento de sobredimensionar la influencia del psicoanálisis freudiano en la obra de Bloch nos parece pretencioso.<sup>268</sup>

Aun así, no pretendemos evadir la evidencia. La influencia de Freud en Bloch es palpable desde sus primeras obras. La especificidad de su materialismo se halla embebida por una atenta mirada a la problemática freudiana. El “descubrimiento” del «todavía-no-

---

<sup>268</sup> Desde una posición acorde con el materialismo histórico, la lectura blochiana del psicoanálisis freudiano es completamente parcial. La conjunción de las hipótesis de Freud y Marx resulta forzada para Bloch en base a que, además de que parten de paradigmas distintos, los impulsos “naturales” siempre tienen una limitación histórica y cultural.

consciente» (*Noch-Nicht-Bewußte*) en *Espíritu de la utopía*<sup>269</sup> supone el inicio de una innovadora relectura o, mejor, una reformulación de los textos freudianos desde un punto de vista rigurosamente politizado, marcado por el desastre de la Primera Guerra Mundial y la esperanza de la generación de un nuevo marco a partir del acontecimiento ruso de 1917, que continuará con constancia en el resto de la biblioteca blochiana. Las referencias explícitas a las obras de Freud inundan las páginas de nuestro autor, ya sea para apoyarse en sus hipótesis o para confrontarlas con las suyas<sup>270</sup>. Sin duda, tras Hegel, Marx y Engels, Freud es uno de los interlocutores principales en el desarrollo intelectual de Bloch. Las investigaciones freudianas acerca del fenómeno onírico influyen notablemente en la construcción de categorías centrales como «sueño diurno», «ensoñación», «oscuridad del instante vivido» o «conciencia anticipatoria». No se trata, por tanto, de una influencia colateral sino que se establece un diálogo crítico entre estos dos autores. Es así hasta el punto de que resulta imposible comprender el pensamiento blochiano sin apelar a Freud.

Ahora bien, esto no significa que Bloch sea “freudo-marxista”. Desde luego no en el sentido del artículo de Reich de 1929 “Materialismo dialéctico y psicoanálisis”<sup>271</sup>, en el que pretende aunar las teorías de la represión freudianas con las críticas a los modos de producción capitalistas marxianas, y que servirá de inspiración a Marcuse, con el que polemizaremos más adelante. La recepción del psicoanálisis en la obra de Bloch está, de hecho, muy marcada por la perspectiva de clase. No duda en acusar a Freud de “pansexualista”, únicamente preocupado por los problemas de la burguesía, o de tildar a Jung, cada vez que lo cita, de “furibundo fascista”.

Que no haya una apología explícita del psicoanálisis en los textos blochianos no merma la influencia de Freud en Bloch. Si nos referimos, en este apartado, a un “camino sin Freud” no es porque Bloch destierre o invalide sus investigaciones sino porque, aun reconociendo el carácter emancipador y la potencia de sus planteamientos, el proyecto teórico blochiano avanza por otros derroteros. El «principio de realidad» freudiano cierra la posibilidad de un pensamiento utópico. Y Bloch, como “buen” marxista, no está dispuesto a renunciar al «principio de esperanza». Por ello, no deja de recordar aquella frase que Marx le escribió a Ruge en 1943: “*der Traum von einer Sache*”<sup>272</sup>.

---

<sup>269</sup> Cf. GU-2. pp. 241-256.

<sup>270</sup> Para una interpretación blochiana de Freud, véase especialmente: Bloch, E.: *El principio esperanza*, vol. I, ed. cit., pp. 79-97 y pp. 107-117.

<sup>271</sup> Reich, W.: “Materialismo dialéctico y psicoanálisis”, en Hocquard, G., Reich, W. y otros: *Marcuse y el freudomarxismo. Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, México D. F., Ediciones Roca, 1973, pp. 48-102.

<sup>272</sup> La expresión “sueño de una cosa”, muy utilizada por Bloch, aparece en una carta de 1943 de Marx a Ruge: “Se llega a mostrar que el mundo está poseído, desde tiempo atrás, por el sueño de una cosa, de la

## 2.1. EL DIVÁN DE LA BURGUESÍA VIENESA

Solía apresurarse por Bergasse 19, en busca de un cómodo diván, la burguesía vienesa. Un letrado avisa: «Absténgase aquellas personas cuyos problemas psicológicos deriven de la hambruna o, en todo caso, de motivos económicos». Y mientras... bajo la ventana rota, el marco descuadrado y el cristal cortante, entonan una canción los que nunca han tenido nombre. Balbucean algo así como: Los lobos plateados sobre el árbol; la muerte de un sujeto. Coro al que no dudan en sumarse la heterodoxia marxista. La sexualizada interpretación del sueño de una cosa.

Dormir, según se sabe, es el más secreto de nuestros actos. Le dedicamos una tercera parte de la vida y no lo comprendemos. Para algunos no es otra cosa que un eclipse de la vigilia; para otros, un estado más complejo, que abarca a un tiempo el ayer, el ahora y el mañana; para otros una no interrumpida serie de sueños.

J.L. Borges

Tal vez la lectura blochiana de las obras de Freud no fue excesivamente bien recibida entre sus contemporáneos porque, de hecho, no fue tan optimista como aquellas que realizaron desde la Escuela de Frankfurt. Parece que Bloch fue uno de los primeros marxistas que otorgaron importancia y prestaron atención a las aventuras freudianas sin evitar, en todo caso, la confrontación. Algunos intérpretes como Gómez Sánchez<sup>273</sup> defienden que Bloch realiza una vaga interpretación de Freud así como una torpe y tópica crítica del psicoanálisis. En esta línea, Ludwig Marcuse escribe:

Los simplificadores ordinarios continuaban achacándole una y otra vez la afirmación de que todos los sueños tienen un significado sexual; y no vacilaban en hacerlo, aunque él lo contradujo expresamente y señaló que también las «urgencias del hambre y la sed, así como el anhelo de libertad» eran fuentes de igual valor.<sup>274</sup>

---

que sólo tiene que poseer la conciencia para poseerla realmente. Se mostrará que no es cuestión de dar carpetazo conceptual alguno entre el pasado y el futuro, sino que se trata de la perfección de los pensamientos del pasado.” Cf. *Obras de K. Marx y F. Engels* (OME), vol. 5, Barcelona, Crítica, 1978, p. 176.

<sup>273</sup> Cf. Gómez Sánchez, C.: “Psicoanálisis, ética, utopía (Bloch y Freud)”, *Anthropos* 146/147, 1993. pp. 118-126.

<sup>274</sup> Marcuse, L.: *Sigmund Freud. Su visión del hombre*, Madrid, Alianza, 1970, p. 56.

No estamos totalmente de acuerdo en este asunto. Si bien Bloch cae, en ocasiones, en una cierta reducción pansexualista del pensamiento freudiano<sup>275</sup>, también toma de él concepciones que van a ser fundamentales en su producción teórica. No es baladí que dedique la mayor parte de la segunda parte del primer volumen de *El principio esperanza* al psicoanálisis y a la discusión de sus nociones primordiales. Las principales críticas blochianas girarán en torno a un desacuerdo ontológico fundamental: el monismo materialista frente al dualismo freudiano. Como advierte Gómez Sánchez, “la importancia del dualismo para Freud residía en que sólo así podía explicar la existencia de una vida psíquica básicamente conflictiva.”<sup>276</sup> Dualismo que aparece en diferentes niveles y etapas de su obra (principio de placer/ principio de realidad, instintos de autoconservación/ impulsos libidinales, libido objetal/ libido narcisista, Eros/ Tánatos, etc.) y que son cuestionados desde una concepción materialista de la realidad como es la de Bloch. Antes de abordar las principales críticas de éste al psicoanálisis, es importante considerar algunos de los rasgos ineludibles que lo caracterizan y que Bloch, de algún modo, hereda en su construcción filosófica. Para ello, estudiaremos la lectura blochiana de Freud en base a (1) su comprensión del hambre como pulsión fundamental, (2) la contraposición epistemológica en torno a la noción de «sueño», que servirá a nuestro autor para poner énfasis en el carácter utópico de los denominados «sueños diurnos», y (3) el “descubrimiento” de la conciencia anticipadora y su relación con el principio esperanza.

---

<sup>275</sup> Acusar de pansexualismo a las investigaciones freudianas puede ser en cierta medida desmesurado, aunque más bien no lo parece. De hecho, en *Una teoría sexual*, Freud se propone precisamente demostrar que si bien no todo es sexualidad, sí hay sexualidad en todo. La crítica de Bloch en torno al pansexualismo se articula fundamentalmente por el desprecio que el psicoanálisis hace a la pulsión básica, que no es la libido sino el hambre. Eso le lleva, posteriormente, a considerar el psicoanálisis como un producto eminentemente burgués, completamente ajeno a los problemas derivados de la hambruna. La cuestión de fondo en este asunto es la problemática concepción de la sexualidad como un instinto. Gómez Pin, en *El psicoanálisis: justificación de Freud*, pone en tela de juicio la noción psicoanalítica de “instinto sexual”. En el ámbito humano, quizá sí en el animal, no se puede equiparar el hambre (autoconservación) a la libido (perpetuación) en el contexto de la sexualidad: “Contrariamente al hambre, la sexualidad no es la expresión de un instinto tendente a la conservación del organismo; la sexualidad no es tampoco el placer resultante de la satisfacción de una necesidad instintiva. El placer sexual puede apoyarse en, es decir aprovecharse de, las condiciones que posibilitan el placer alimenticio, pero no debe ser confundido ni con las unas ni con el otro. Amamantar a un niño puede –no es seguro que así sea– significar el darle la oportunidad de un goce sexual, pero no cabe hablar de todo ello si no tenemos un criterio distintivo de qué es lo sexual.” (Gómez Pin, V.: *El psicoanálisis: justificación de Freud*, Barcelona, Montesinos, 1988. p. 38).

<sup>276</sup> Gómez Sánchez, C.: *op. cit.*, p. 120.

1. Como es sabido, la hipótesis del inconsciente fue una de las piezas centrales de las investigaciones freudianas. Frente al preconscious, cuyo contenido no muestra resistencia en el acceso a la conciencia, en el inconsciente sí hay resistencia; hay olvido. Los deseos insatisfechos quedan sumergidos en el inconsciente mediante la represión de tal modo que el paciente no conoce las causas de su patología.

En Freud los deseos de la libido no satisfechos producen la psicopatía de los complejos y las neurosis. La curación se fundamenta en el conocimiento de la propia patología y el camino es la interpretación de los sueños.<sup>277</sup>

Lo inconsciente es, para Freud, el lugar de lo reprimido, de lo olvidado, de lo *no más sabido*. Se postula una conciencia reprimida<sup>278</sup> que censura los deseos de la libido insatisfechos brotando éstos en el mundo de lo onírico de múltiples formas. Frente a esta conciencia reprimida, se postula también una preconciencia que remite a una especie de antigua conciencia originaria, antes de ser reprimida. En el último Freud, hay otra acepción del inconsciente, situada en el yo, en la que lo preconscious ya no se halla en lo originario, más tarde reprimido, sino en el porvenir. Según Bloch, esta última acepción no queda homogeneizada en el sistema freudiano pero, sin embargo, es la que más le interesa, ya que, a partir de ésta, prologará su construcción propia de lo que denominará «conciencia anticipadora» (*antizipierendes Bewußtsein*). Bloch introduce un marcado carácter anticipador de modo que lo inconsciente se sitúa como la «preconciencia» (*Vorbewußtsein*) de lo que tiene que venir, de lo que alborea en el futuro.

Empero podemos afirmar que la lectura blochiana añade y tergiversa según sus propósitos el contenido de la obra freudiana. En *Über den Traum* (1901), texto inmediatamente posterior a *La interpretación de los sueños*, Freud sintetiza su pensamiento acerca del inconsciente y la representación onírica. En dicho escrito, se retratan las dos instancias que componen nuestro aparato psíquico: la primera es «el inconsciente» (*das Unbewußte*), que no “funciona paralelamente a la conciencia sino *contra la conciencia*”<sup>279</sup>, inserta en ella y a través de ella. La segunda instancia se halla abierta a la conciencia, ya que su contenido no ha sido extirpado por la censura. Por su

---

<sup>277</sup> Gimbernat, J. A.: *op. cit.* pp. 53-54.

<sup>278</sup> Siendo más precisos, debemos matizar, siguiendo la interpretación de Gómez Pin, que la conciencia no es la que reprime el inconsciente sino que ésta aparece precisamente como la expresión de que hay represión (cf. Gómez Pin, V.: *op. cit.* p. 116).

<sup>279</sup> Gómez Pin, V.: *op. cit.* p. 118.

parte, lo rechazado por la censura se encuentra en *estado de represión*. La hipótesis freudiana se basa en que la enigmática oscuridad y confusión de los sueños es debido a la existencia de una *censura*.<sup>280</sup> La represión (*Verdrängung*), que no supresión (*Unterdrückung*), es el proceso mediante el cual determinadas representaciones son rechazadas de la conciencia y mantenidas en el inconsciente.<sup>281</sup> De ahí que la elaboración de los sueños, para Freud, siempre se encuentra atravesada por los procesos de condensación (*Verdichtung*) y desplazamiento (*Traumverschiebung*) dando como resultado la distinción entre el contenido manifiesto del sueño (*manifestester Trauminhalt*) —el sueño tal como se recuerda— y el contenido latente (*latenter Trauminhalt*) —el material hallado en el análisis—. En Freud, reprimir equivale a extirpar de la conciencia. El inconsciente posee dos instancias; una represiva y otra represora. No hay, pues, una instancia anticipadora en los textos freudianos. Sostenemos que la lectura que Bloch hace de Freud es muy discutible en estos términos y se trata más de una “confusión” intencionada que de una interpretación vaga, como defienden algunos intérpretes.

El psicoanálisis de Freud, así como el de Jung o el de Adler, a pesar de sus diferencias, considera el contenido del inconsciente sólo como lo perteneciente al pasado en un proceso histórico-evolutivo, como lo sumergido y soterrado en la bodega del sujeto y tan sólo allí presente: “Si Bloch se interesa por el despuntar de lo nuevo, Freud procura descubrir los ardidés del deseo, regresivo y arcaico.”<sup>282</sup> Todo ello de forma que las pulsiones quedan mitificadas en una suerte de ídolo: la libido en Freud, el Dionisos originario en Jung o la voluntad de poder en Adler. La absolutización de estos “ídolos” “impide discutirlos como factores variables de las condiciones económicas y sociales.”<sup>283</sup> Bloch dirá que estas pulsiones evidencian una parcialidad de clase y que hay una más fundamental, olvidada en los divanes del psicoanálisis: el hambre.

Muy poco, demasiado poco se ha hablado hasta ahora del hambre. Y ello a pesar de que en seguida se ve que este agujijón posee un carácter muy originario o primario. [...] El estómago es la primera lamparilla a la que hay que echar aceite. Sus ansias son tan precisas, su instinto tan inevitable, que ni siquiera pueden ser reprimidos por mucho tiempo. [...] El psicoanálisis ignora así el agujijón del hambre, exactamente lo mismo que la hipocresía de la buena sociedad ignora la libido. Ésta es la limitación clasista de la investigación de los

---

<sup>280</sup> Cf. Freud, S.: *Los sueños*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1988. pp. 113-123.

<sup>281</sup> Cf. Gómez Pin, V.: *op. cit.* p. 127.

<sup>282</sup> Gómez Sánchez, C.: *op. cit.* p. 119.

<sup>283</sup> Gimbernat, J. A.: *op. cit.* p. 55.

impulsos fundamentales por parte del psicoanálisis; a ella hay que añadir otra de carácter nacional.”<sup>284</sup>

En pocas palabras, Bloch viene a sostener que el miedo al hambre es difícilmente un complejo de castración. Este desenmascaramiento ideológico del psicoanálisis se produce desde una perspectiva profundamente marxista. “Frente a la erótica freudiana, Bloch hace valer la económica de la alimentación.”<sup>285</sup> No es del todo cierto que el psicoanálisis, y concretamente Freud, olvide el hambre en su discurso, aunque sí queda desterrado como una subespecie de la libido en la fase oral. Podemos afirmar, con Bloch, que la autoconservación (*Selbsterhaltung*), garantizada por la satisfacción del hambre, no aparece en absoluto en el psicoanálisis como impulso originario. Bloch hace una interpretación del principio de Spinoza —“*Suum esse conservare*”— como lo inapelable del *appetitus* de todo ser.

Contra el privilegio freudiano de los impulsos de la libido y de la pulsión de muerte, Bloch sitúa el hambre como pulsión fundamental y establece, en torno a ella, una teoría materialista de los afectos y de los sentimientos. Las pulsiones que impulsan son los afectos, que poseen un carácter intencional y son un modo de ser.<sup>286</sup> Bloch distingue dos grupos de afectos; los saturados, en los cuales se incluyen la envidia, la codicia, la veneración, etc., y los afectos de expectativa, como el miedo, el terror, la esperanza, o la fe. Estos últimos hacen referencia a lo esperado, que a su vez puede ser deseado o no deseado. En los afectos de expectativa, el objeto de las pulsiones no es actualmente alcanzable ni se da en la actualidad, tienen un carácter anticipador y utópico. Así lo expresa Bloch:

[...] afectos saturados –como envidia, avaricia, respeto – son aquellos cuyo impulso es reducido, en los cuales el objeto del instinto se encuentra a disposición, si no a la disposición actual del momento, sí en el mundo a mano. Afectos de la espera –como miedo, temor, esperanza, fe – son , en cambio, aquellos cuyo impulso es extensivo, en los cuales el objeto del instinto no se encuentra a la disposición individual del momento, ni se halla

---

<sup>284</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit. pp. 94-95.

<sup>285</sup> Gómez Sánchez, C.: *op. cit.* p. 119.

<sup>286</sup> Gimbernat sugiere que hay una concepción existencialista (heredada de Kierkegaard) de los afectos, frente a la concepción hegeliana de éstos como abstracciones objetivas. (Cf. Gimbernat, J. A.: *op. cit.* p. 56.)

tampoco presto en el mundo a mano, de manera que puede dudarse todavía de su resultado o de que acaezca.<sup>287</sup>

Lo que diferencia a los afectos saturados de los afectos de espera es el carácter anticipador. Los afectos expectativos presuponen un impulso hacia delante, un todavía-no, algo que no ha acontecido aún, implican un futuro. Frente a la conciencia regresiva del psicoanálisis, basada en la búsqueda de lo arcaico y primigenio, Bloch erige la conciencia anticipadora, cuya espera activa está dirigida al frente. La esperanza se presenta como el deseo insatisfecho propio del «todavía-no-consciente» (*Noch-Nicht-Bewußte*).

Son demasiados los que esperan fuera. Al que no tiene nada y se conforma con ello se le quita además lo que tiene. Pero el impulso hacia lo que falta no cesa jamás. La carencia de aquello con lo que se sueña no causa menos, sino más dolor. Y ello impide acostumbrarse al estado de necesidad. Cualquier cosa que causa dolor, oprime y debilita, tiene que ser eliminada.<sup>288</sup>

El hambre es la pulsión fundamental y de ella surgen todos los afectos de la espera. El hambre es el resorte que los activa. Si el hambre se prolonga incesantemente aparecen los deseos de cambio, un “interés revolucionario”, un ánimo de cambiar las cosas tendentes hacia el objetivo de una vida mejor: así aparecen los pequeños sueños diurnos.

2. Si acaso Bloch pone especial atención en algún motivo concreto de los textos de Freud, tal cuestión es la referida a los sueños. Como es sabido, en la teoría freudiana, en los sueños “predomina singularmente el factor sexual como motivo de la censura”<sup>289</sup>. En ellos se puede desvelar el misterioso secreto de nuestra turbación. Un oscuro cofre del tesoro cuya llave reside en su interpretación, vía a través de la cual el psicoanalista consigue averiguar la patología del paciente o bien descubrir su trauma. Durante la noche se produce un relajamiento de la censura y hay una transacción de los contenidos latentes, reprimidos durante el estado de vigilia.<sup>290</sup> Pero también hay sueños diurnos... La

---

<sup>287</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 104.

<sup>288</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. II, ed. cit. p. 9.

<sup>289</sup> Freud, S.: *La interpretación de los sueños*, Vol. I, Madrid, Alianza, 2015, pp. 229-230.

<sup>290</sup> Cf. Freud, S.: *Los sueños*, ed. cit. p. 113. “Muchas de las ideas sobrantes como *restos diurnos* (*Tagesreste*) del trabajo mental despierto no llegan a exteriorizarse en el sueño más que por el auxilio de deseos eróticos reprimidos.” (*Ibidem*, p. 118).



prioridad freudiana por los nocturnos no evita que Bloch establezca una distinción entre unos y otros basada en la apertura hacia lo nuevo. Aunque Freud trata en diferentes lugares de su obra sobre los sueños diurnos<sup>291</sup>, el conjunto de su investigación onírica está orientada hacia aquellos que producimos en un estado durmiente.

Mientras que en los sueños nocturnos, siguiendo el postulado psicoanalítico, nos ponemos en contacto con lo pasado, en una regresión hacia lo ya-no-consciente (*das Nicht-Mehr-Bewußte*), los sueños diurnos blochianos pertenecen a la conciencia anticipadora, a lo abierto al porvenir, a lo todavía-no-consciente (*Noch-Nicht-Bewußte*).<sup>292</sup> Se revela evidente la indisposición de Bloch para aceptar que las ensoñaciones diurnas son meros precedentes de los sueños nocturnos, verdaderos portadores del contenido latente según Freud, para el cual las fantasías diurnas son el preámbulo, o como mucho la manifestación censurada, de los deseos inconscientes nocturnos. En *Über den Traum*, concibe los sueños diurnos como aquellas fantasías optativas que se hallan ya formadas en las ideas latentes y que son del mismo género que las empleadas en la elaboración del sueño nocturno.<sup>293</sup> Por tanto, para Freud, la única diferencia entre los sueños nocturnos y diurnos tiene que ver con la represión diurna y el relajamiento de la censura en el estado onírico. Bloch añade otra diferencia de carácter temporal. Frente a la regresión característica de los deseos insatisfechos de la libido freudiana, los pequeños sueños diurnos conjugan tanto el momento presente, como el pretérito y el porvenir.

Siguiendo a Freud<sup>294</sup>, Bloch asigna una tendencia antropológica hacia el sueño como satisfacción de los deseos:

Desde Freud sabemos con certeza, y ello es parte de su legado perdurable, que el sueño no es sólo protección del estado durmiente o simple opiáceo, sino, además, tanto por su impulso como por su contenido, satisfacción de deseos.<sup>295</sup>

---

<sup>291</sup> Véase concretamente: Freud, S.: *El poeta y los sueños diurnos*, en *Obras completas*, t. II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972, pp. 1343-1348.

<sup>292</sup> Aquí es pertinente introducir la crítica de Gómez Sánchez, presente en el artículo arriba citado, que básicamente consiste en que Bloch asume que todas las fantasías miran hacia delante, cuando existen deseos cuya meta se encuentra en el pasado, como si caminasen hacia delante con la cabeza vuelta hacia atrás.

<sup>293</sup> Cf. Freud, S.: *Los sueños*, ed. cit., p. 101.

<sup>294</sup> “*El sueño es la realización (disfrazada) de un deseo reprimido.*” (Freud, S.: *La interpretación de los sueños*, Vol. I, ed. cit., p. 201).

<sup>295</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit. p. 108.

Mas si en Freud encontramos una vieja y oculta satisfacción de deseos en el sueño nocturno, Bloch anuncia una suerte de satisfacción fabuladora y anticipadora en las fantasías diurnas. Antes de incidir en esta cuestión, conviene detenerse un momento en los aspectos fundamentales de la interpretación de los sueños freudiana. Gómez Pin precisa tres rasgos fundamentales: 1) El sueño es un lenguaje como transposición de un contenido latente en un contenido manifiesto. 2) Los términos del lenguaje que constituye el sueño son: a) equívocos: un mismo significante remite a varios significados; b) comparten con otros términos la función significativa (lo significado se dice de modo múltiple dentro del sueño); c) se trata de un lenguaje en el que la imagen significante no se reduce a lo acústico y que en la generalidad de los casos es de orden visual. 3) Lo que Freud llama ideas latentes y que siendo lo constitutivo del inconsciente no se rige por la conciencia, no se rige por el sometimiento al principio de contradicción.<sup>296</sup> Para Freud, en el período durmiente el yo lúcido se debilita y la censura se encuentra relajada sobre lo moralmente prohibido e inconveniente. En el estadio onírico sólo quedan restos cotidianos del estado de vigilia y representaciones inconexas a las que se asimila la fantasía. Debido a la debilitación del yo, el mundo externo y sus realidades y sus objetivos prácticos quedan bloqueados. Así, según la interpretación freudiana, el yo actual retorna al yo de la infancia y surgen sin censura todos los instintos e impulsos: todo deseo onírico es de procedencia infantil o, en todo caso, regresiva.

Ahora bien, la lectura blochiana, que parte de que los seres humanos no sólo sueñan durante la noche en tanto que a lo largo del día también mantienen deseos satisfechos y, a menudo, no satisfechos, concede un *topos* subjetivo a las ensoñaciones diurnas. A diferencia del sueño nocturno, el sueño diurno produce entusiasmo y fabulación, pero también proyección de un impulso hacia lo nuevo, una apertura hacia delante. No hay que subordinar, por tanto, el sueño diurno al nocturno: “*El castillo en el aire no es un estadio preliminar del laberinto nocturno, más bien se hallan los laberintos nocturnos como sótano de los castillos en el aire.*”<sup>297</sup>

En este sentido, Bloch apunta varios rasgos fundamentales y distintivos del sueño diurno que, como veremos más adelante, también caracterizarán la función utópica como actividad de la esperanza. 1) la vía libre: el sueño está a nuestra disposición; podemos detenerlo o controlarlo a nuestro antojo. 2) el ego mantenido: en el sueño diurno el ego no se encuentra tan debilitado como en el nocturno, aunque también se da cierta

---

<sup>296</sup> Cf. Gómez Pin, V.: *op. cit.* pp. 133-135.

<sup>297</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, *ed. cit.* p. 118.

distensión. 3) la mejora del mundo: el sueño diurno desea mejorar no sólo su situación particular sino también la de los otros. 4) no hay renuncia: el sueño despierto, que se halla abierto, sabe no ser renunciador y tiende hacia la satisfacción.<sup>298</sup> Vía libre, ego mantenido, mejora del mundo, ausencia de renuncia... remiten a una pasión utópica característica de la segunda mitad del siglo XIX. Encontramos un fragmento revelador en el que Bloch prefigura su distanciamiento respecto a Freud:

El sueño nocturno vive en la regresión, se ve inmerso sin elección en sus imágenes; el sueño diurno proyecta sus imágenes en el futuro, y no al azar, sino –aun en el caso de la más desbordada imaginación – conservando siempre la dirección, apuntando a lo objetivamente posible. *El contenido del sueño nocturno está oculto y deformado; el contenido de la fantasía diurna es abierto, fabulador, anticipador, y lo que hay en él de latente se encuentra hacia delante.*<sup>299</sup>

Resulta interesante apuntar brevemente un quinto rasgo de los sueños diurnos; a saber, el sueño diurno como estadio preliminar del arte. Ahondar en esta cuestión nos llevaría a plantear la teoría estética de Bloch, que abarca desde su filosofía de la música en *Espíritu de la utopía*<sup>300</sup> hasta sus reflexiones sobre el arte, constantes en la mayor parte de los volúmenes segundo y tercero de *El principio esperanza*. Baste, por el momento, con mencionar que el arte recibe del sueño diurno su carácter utópico y anticipador.

No podemos abordar la cuestión de la esperanza en la conciencia anticipadora sin hacer antes alusión al problema de la sublimación en la interpretación blochiana del psicoanálisis. Gómez Sánchez defiende que Bloch no desarrolla esa problemática y cae en el tópico de descalificar el psicoanálisis como producto burgués. En esa línea afirma

---

<sup>298</sup> A propósito de estos cuatro rasgos del sueño diurno, nos parece que se podría argüir que “1)” presupone una noción de libertad muy poco especificada por Bloch en la que un supuesto ego podría manejar a su antojo su ensoñación. En segundo lugar, para explicar “2)” recurre metafóricamente a la analogía entre sueño diurno y ensoñación producida por los efectos del hachís así como entre sueño nocturno y somnolencia producida por opiáceos, lo cual, a pesar de ser muy evocador, crearía problemas a la hora de definir la distensión producida en el ego en los sueños soñados despierto. “3)” representa el optimismo militante típicamente blochiano. No es difícil imaginar, por el contrario, sueños diurnos que no deseen una mejora del mundo y sean puramente egoístas y macabros. Por último, parece que “4)” implica una teleología implícita en los sueños diurnos que se acrecenta cuando se refiere a éstos como “viaje hasta el final”. Sin embargo, no creemos que sea así, ya que el hecho de que sean abiertos conlleva que no haya una meta definitiva ni última. De ahí que muchos sueños diurnos sean interrumpidos o frustrados una vez explicitada su consecución. En el próximo capítulo abordaremos esta cuestión con mayor profundidad.

<sup>299</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit. p. 131.

<sup>300</sup> Para una iniciación en este apasionante tema, véase, entre otros, el breve artículo de Polo i Pujadas, M.: “El pensamiento musical de Ernst Bloch”, *Anthropos*, 1993. pp. 116-118.

que “Bloch nos viene a decir que, en definitiva, el pesimismo o, al menos, el escepticismo freudiano, *no es más que* el producto del miedo de una clase amenazada.”<sup>301</sup> Y alude a continuación a una cita de Horkheimer así como a la inocencia de Marcuse para mostrar perspectivas mucho más agradecidas con el freudismo que la blochiana. Consideramos que esta apreciación de Gómez Sánchez no es del todo afortunada porque Bloch sí que presta atención a la sublimación, pero quizá tenga más que ver con la problemática derivada de la conciencia regresiva que con la caída en el tópico descalificativo del diván de la burguesía vienesa.

El problema surge cuando Bloch caracteriza los sueños diurnos como preludios del arte, asignándole a éste el carácter utópico de la conciencia anticipadora. Confundir esto con la noción de “sublimación” que maneja el psicoanálisis sería erróneo. Según Gómez Pin, “en una teoría psicoanalítica toda actividad social ha de ser considerada como modalidad *sublimada* de sexualidad.”<sup>302</sup> Si entendemos la sublimación como el resorte o mecanismo del yo consciente a través del cual los impulsos reprimidos del inconsciente se dirigen hacia actividades no censurables como pueden ser la ciencia, el arte o la religión, no tendremos duda en afirmar que a Bloch no le interesa este concepto freudiano, ya que cierra un anillo en torno a lo regresivo, como sucedáneo de lo primigenio. Gómez Sánchez parece que observa una apertura hacia el futuro (una conciencia no regresiva) en la sublimación y la define como el “proceso por el que la pulsión cambia el fin sexual primitivo por otro, ya no sexual, y apunta hacia objetos socialmente valiosos.”<sup>303</sup> Sin embargo, Bloch argumenta que en la conciencia regresiva del psicoanálisis no puede haber espacio para lo nuevo porque incluso la sublimación se halla recluida en la prisión de la libido. Los sueños diurnos se convierten en sustitutos o sucedáneos de la satisfacción de los deseos reprimidos. Nada escapa al círculo de los instintos de la libido. Incluso el goce del artista, del científico o del religioso, según el psicoanálisis, es una satisfacción de los deseos primigenios (nunca novedosos) de la conciencia reprimida. En esta dirección escribe Bloch:

El inconsciente es en Freud tan sólo una zona a la que puede relegarse algo. [...] El inconsciente del psicoanálisis no es *nunca* un *todavía-no-consciente*, un elemento de progresión, sino que consiste, más bien, en regresiones. [...] *en el inconsciente de Freud*

---

<sup>301</sup> Gómez Sánchez, C.: *op. cit.* p. 121.

<sup>302</sup> Gómez Pin, V.: *op. cit.* p. 31.

<sup>303</sup> Gómez Sánchez, C.: *op. cit.* p. 121.

*no hay nada que sea nuevo. [...] Freud mantiene la conciencia clarificadora, pero una conciencia que se encuentra rodeada por el anillo del ello, por el inconsciente fijado de una libido fijada. Ni siquiera las creaciones artísticas más productivas llevan fuera de esta fijación. Se trata sólo de sublimaciones de la libido encerrada en ella misma: la fantasía es el sucedáneo de la satisfacción de los instintos.*”<sup>304</sup>

Creemos que estos fragmentos sostienen nuestra tesis sobre por qué Bloch entiende que incluso la sublimación freudiana no escapa a la conciencia regresiva que perpetúa la ausencia de un *novum*. Si todo remite, en el fondo, a una represión de la libido sexual y gira todo en torno a los impulsos primigenios, toda forma de satisfacción por medio de una proyección hacia algo se convierte en mero sucedáneo. De ahí que en Freud los sueños diurnos no sean nunca continuación de los nocturnos y éstos se evaporen rápidamente hacia el olvido al despertar. Para Bloch, son los sueños soñados despiertos, lo todavía-no-consciente, lo que constituye la apertura hacia el futuro, hacia lo nuevo; es la conciencia anticipadora.

3. Lo anterior no significa, como se puede ver, que Bloch deseché o menosprecie a Freud. Éste aparece constantemente como principal interlocutor en el descubrimiento del «todavía-no-consciente» (*Noch-Nicht-Bewußte*). El reproche fundamental que Bloch dirige contra el psicoanálisis consiste en el olvido que éste tiene respecto a las condiciones materiales de una época concreta. Siguiendo a Gimbernat, “si para Freud la realidad burguesa permanece como dato indiscutible, para Bloch la fantasía tiene poder de transformar la realidad.”<sup>305</sup> Así, frente al arcaísmo de los sueños nocturnos y de la conciencia regresiva, la conciencia anticipadora está dirigida hacia delante y los sueños diurnos figuran la posibilidad de lo nuevo. Del mismo modo, frente a lo que ocurre en el «ya-no-consciente» (*das Nicht-Mehr-Bewußte*) freudiano, en el «todavía-no-consciente» reside un alborear de lo que aún no es presente.<sup>306</sup>

De hecho, la esperanza no sólo es, como dijimos arriba, un particular afecto de la espera sino además un principio epistemológico consciente y sabido como función utópica. Su contenido son las anticipaciones de una realidad posible.

---

<sup>304</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit. p. 84.

<sup>305</sup> Gimbernat, J. A.: *op. cit.* p. 60.

<sup>306</sup> Bloch establece un correlato objetivo entre lo «todavía-no-sido» (en un plano ontológico) y lo «todavía-no-consciente» (en un plano epistemológico).

El *contenido del acto* de la esperanza es, en tanto que clarificado conscientemente, que explicitado escientemente, la *función utópica positiva*; el *contenido histórico* de la esperanza, representado primeramente en imágenes, indagado enciclopédicamente en juicios reales, es la *cultura humana referida a su horizonte utópico concreto*.<sup>307</sup>

La noción de «función utópica» aparece en Bloch como punto de contacto o articulación entre el sueño y la vida, entre los sueños diurnos de la conciencia anticipadora y las condiciones materiales de la realidad histórica. La esperanza, en tanto que afecto positivo de la espera es un afecto práctico, militante, cuyo polo opuesto será la desesperación. El hambre, como impulso fundamental de todo ser, conduce a la esperanza, dado que el principio de autoconservación acarrea la negativa de privación, esto es, al afecto de espera más importante. Pero además, la esperanza, en tanto que elemento anticipador y función utópica, “*no es tomada sólo como afecto, como contraposición al miedo (porque también el miedo puede anticipar), sino esencialmente como acto orientado de naturaleza cognitiva* (y aquí lo opuesto no es el temor, sino el recuerdo).”<sup>308</sup> El carácter cognoscitivo y anticipador de la esperanza es la base de la oposición entre conciencia regresiva, propia del psicoanálisis, y conciencia anticipadora.

Si merece la pena la investigación blochiana del «todavía-no-consciente» es porque influye y está comunicada con la posibilidad abierta de lo «todavía-no-llegado-a-ser». Los «sueños diurnos» (*Tagträume*) o sueños soñados despiertos son las imágenes de una vida mejor, deseada y anticipada. Sobre la base de una ontología de lo que todavía-no-es, la función utópica rebosante de esperanza se alza como el alba que ilumina el conocimiento contenido en lo «todavía-no-consciente». Sólo en el descubrimiento de lo «todavía-no-consciente» adquiere tanta importancia el principio esperanza como función utópica, como espera activa y positiva. Los sueños diurnos conducen al «todavía-no-consciente» porque están cargados de futuro, porque se hallan abiertos al frente, a la posibilidad real objetiva, a la superficie de lo utópico.

Bloch distingue dos clases de utopía en virtud de la adecuación entre las condiciones materiales de la realidad y las proyecciones de la conciencia anticipadora. Denomina, en primer lugar, «utopía inmadura» a aquella utopía en la que lo fantástico, lo ensoñado, no se halla de ningún modo relacionado con la posibilidad. En segundo

---

<sup>307</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit. pp. 183-184.

<sup>308</sup> *Ibidem*. pp. 35-36.

lugar, llama «utopía madura» a aquella en la que el todavía-no-consciente corresponde a la posibilidad de lo real: es la utopía concreta.<sup>309</sup>

No exento de críticas, el pensamiento de Bloch se traduce, en algunos pasajes de *El principio esperanza*, en una filosofía del porvenir, que espera algo mejor, por supuesto, pero que no implica que ese “algo mejor” vaya a acontecer. Precisamente por su carácter abierto, el «todavía-no-consciente» como clase de conciencia anticipadora está impregnado de futuro, pero no desembarazado de regresiones e interrupciones. La función utópica es el motor hacia lo que «aún-no-es» pero puede ser objetivamente posible que sea. Como espera militante y activa, podemos intuir que, para Bloch, sin esperanza no hay acción posible y, mucho menos, posibilidad de cambio de la situación dada. Por ello, como advierte en el prólogo de su obra principal, tenemos que aprender la esperanza no sólo como opuesta al miedo o la desesperación, sino también como opuesta al recuerdo, esto es, como embrión de lo nuevo que es materialmente posible que acontezca, como instancia revolucionaria.

---

<sup>309</sup> Esta cuestión será abordada en el cap. 2.4. “Fantasía, ensoñaciones y proyectos desiderativos”.

## 2.2. SUEÑOS SOÑADOS DESPIERTO

Pongamos que no existe división del trabajo. Los poetas limpian letrinas en su turno de dos a tres. ¡Encomiable esterilización! Conforme acaba el concierto, los antes músicos ahora son bedeles de un edificio antiguo en el que no entra nadie. Los pintores que divisaban lienzos a punto de conjugar colores ahora se ponen a recoger las heces en forma de acuarelas que han dejado los transeúntes junto a las farolas. ¡El cuadro lo terminará el siguiente! La especialización ha sido abolida. El único sujeto productivo y reproductivo es la comunidad; el único objeto producido y reproducido. Nunca más habrá policías.

El loco es un sujeto que sueña despierto.

I. Kant

Según relata Zudeick, “Bloch fue en el semestre de invierno de 1908/1909 a ver a Simmel y le dijo: «Acabo de doctorarme en Würzburg y me he concedido como recompensa venir a Berlín y verle a usted, señor profesor». El señor profesor contestó fríamente al joven doctor: «¿Considera usted, señor doctor, que doctorarse es un mérito tan grande como para que usted necesite una recompensa?». El coloquio parecía haber concluido, pues no había nada más que hablar. Pero Bloch habló al profesor del gran descubrimiento que, a los 22 años, o sea un año antes, le había sobrevenido como un rayo: el descubrimiento de lo «todavía-no-consciente» —65 años más tarde Bloch aún lo señalará como su «único y primer pensamiento original».<sup>310</sup> La admiración del joven Bloch por Simmel y la *Lebensphilosophie* no durará muchos años. La posición política del “apasionado cocinero de sopas”<sup>311</sup> ante la primera guerra mundial decepcionó enormemente a nuestro filósofo provocando una ruptura a partir de la cual ya no habría entendimiento alguno<sup>312</sup>. Ahora bien, el “descubrimiento” blochiano lo acompañó toda su vida impregnando cada una de sus obras a través de ese componente anticipador.

---

<sup>310</sup> Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 39.

<sup>311</sup> Tal y como recuerda Karola Bloch (cf. Bloch, K.: *Aus meinem Leben*, Pfullingen, Neske, 1981, p. 46), Simmel cocinaba cada viernes una nueva sopa a la que había que encontrar un imaginativo nombre adecuado.

<sup>312</sup> Desde Heidelberg, Bloch escribe a Simmel: “Usted nunca ha buscado una respuesta definitiva a nada, jamás. Lo absoluto le resulta a usted completamente sospechoso e inaccesible, incluso la aspiración a un absoluto le resultaba inaccesible. ¡Dichoso usted! Por fin lo ha encontrado. ¡El absoluto metafísico es ahora



Freud —y la escuela psicoanalítica— habían tratado sobre lo «no-consciente». Los métodos psicoanalíticos pretenden, precisamente, recuperar aquellos elementos irreverentes, prófugos o expulsados de la conciencia que afloran en el inconsciente. Bloch denomina a este inconsciente freudiano «lo ya-no-consciente» (*das Nicht-Mehr-Bewußte*) y plantea, nunca de un modo excluyente, una instancia complementaria que se ocupa de proyectar en el presente tanto lo que no ha acontecido —lo perdido— como lo que aún está-por-venir. Tal instancia, «lo todavía-no-consciente» (*das Noch-Nicht-Bewußte*), encuentra su correlación onto-epistémica con lo que «todavía-no-es» (*Noch-Nicht-Sein*). De este modo, se pretende fundamentar una ontología de lo no-acontecido; un pensamiento del *novum* que adquiere su expresión desiderativa en forma de *sueños soñados despierto*. En el estado de vigilia también afloran deseos que no pueden ser reprimidos. Los «sueños diurnos» (*Tagträume*) son fruto de la «función utópica» (*utopische Funktion*) en la medida en que ésta opera contrafácticamente respecto a la materialidad de los hechos bajo el disfraz de la esperanza. Impulsos no-conscientes, sueños diurnos, espera activa... En el presente capítulo abordaremos (1) la definición blochiana de la «conciencia anticipadora» (*antizipierendes Bewußtein*) en base a los impulsos (*Triebe*) humanos y a su limitación histórica para, a continuación, indagar en (2) la caracterización de los denominados «sueños diurnos» señalando aquellos rasgos que nos resultan más problemáticos, así como en (3) la espera activa como mecanismo teleológico-político que desplaza la afección por el presente hacia una temporalidad pasada-futura. Lo acontemporáneo genera una nebulosa en la conciencia anticipadora en la cual las proyecciones desiderativas, transfiguradoras de lo real, ofrecen una resolución en el campo de lo metaempírico. Vayamos por partes.

1. En el prólogo de *El principio esperanza* leemos:

Desde el descubrimiento del subconsciente por Leibniz, a través de la psicología romántica de la noche y el pasado originario, hasta el psicoanálisis de Freud, lo único que se ha delineado e investigado esencialmente hasta hoy ha sido el «crepúsculo hacia atrás». Se creyó haber hecho un descubrimiento: todo lo presente está cargado de memoria, de un pasado situado en el sótano de lo ya-no-consciente. No se descubrió, en cambio, que en el

---

par a usted la trinchera alemana!” (Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 41). Cf. también Marchand, J.: “Cambiar el mundo hasta su reconocimiento. Entrevista con Ernst Bloch”, en *op.cit.*, pp. 21-22.

presente, incluso en lo recordado, hay un impulso y una ruptura, una incubación y una anticipación de lo que todavía no ha llegado a ser.<sup>313</sup>

En el presente hay un impulso anticipatorio que genera quebradura; un corte de la temporalidad que abre una posibilidad a lo aún-no-acontecido. ¿Acaso se trata de un impulso intemporal? Parece que no. Lo cierto es que provoca, según Bloch, una ruptura del *continuum* lineal y homogéneo en la que se teje el límite del acontecimiento «aún-no-acontecido». La posibilidad no se juega tanto en el diván de lo «ya-no-consciente» como en el quicio de lo «todavía-no-consciente». Los impulsos alborean en el «aquí y ahora», lejos quedan los laberintos subterráneos de la burguesía vienesa. La instancia anticipadora de la conciencia humana no cesa. Bloch nos empuja hacia delante frente al “crepúsculo hacia atrás” de la conciencia regresiva del psicoanálisis freudiano. No hay novedad en la luz titilante de las estrellas sino en la estancia vacía del amanecer. Los “búhos apasionados de una Minerva trastornada”<sup>314</sup> tratan de comprender la aurora del nuevo acontecimiento.

La conciencia anticipadora blochiana se caracteriza tanto por su capacidad de proyección como por la limitación histórica de sus impulsos. La necesidad (*Bedürfnis*) acucia. Ni siquiera el imperturbable artista del hambre de Kafka<sup>315</sup> es capaz de sobrevivir indefinidamente. Para Bloch, el impulso de autoconservación (*Selbsterhaltung*) también está mediado históricamente<sup>316</sup>. Nuestros organismos, máquinas desiderativas, fantasean con la culminación de la insatisfacción manifiesta precisamente porque no hay impulso que permanezca invariable. Contra el universalismo antropológico y las mitologías que postulan la idea de un “humano primigenio” o un “hombre natural”, Bloch defiende el carácter histórico de las pulsiones: “La supuesta «naturaleza del hombre», en el sentido de la rígida ciencia de los impulsos fundamentales, ha sido recriada y rehecha cien veces en el curso de la historia”<sup>317</sup>. Cualquier alusión a las “pulsiones primitivas” o “primarias” no deja de ser, en este sentido, una reconstrucción interesada al servicio de una época, clase o cultura determinada<sup>318</sup>.

---

<sup>313</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 35.

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>315</sup> Cf.: Kafka: “Un ayunador”, en *El libro del hambre*, Barcelona, Sirpus, 2003, pp. 15-33.

<sup>316</sup> Cf.: Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 96.

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>318</sup> Así, Bloch sostiene que el arcádico y bondadoso “hombre natural” de Rousseau satisfacía los deseos de la Ilustración del mismo modo que la visión freudiana está atravesada por la hipocresía del siglo victoriano o, en el caso de Jung, “una fantasmagoría fascista cultivada en tubos de ensayo mitológicos” (*Ibidem*).

El carácter anticipador de nuestros deseos está, por tanto, limitado históricamente. En el caso de la hipótesis blochiana del «todavía-no-consciente» parece obvio que la constante referencia al futuro y al porvenir cumple una función fundamental: sostiene la ficción del fin del capitalismo. El futuro niega el capitalismo. El futuro es el *topos* contrafáctico del capitalismo del siglo XX. De ahí que la instancia sea anticipadora y no regresiva. La apelación al porvenir le permite a nuestro autor dibujar la apertura de la posibilidad anticapitalista.

Los acontecimientos venideros arrojan sobre esta burguesía sólo su *sombra* anticipada, nada más que sombras; la sociedad capitalista se siente negada por el futuro. Más que nunca, en la burguesía falta la motivación material para una separación de lo todavía-no-consciente y lo ya-no-consciente. Con la represión como concepto principal y la sublimación sólo como concepto accesorio —para los sucedáneos, para las ilusiones de esperanza—, todo psicoanálisis es necesariamente retrospectivo.<sup>319</sup>

En *El «yo» y el «ello»*, Freud hace referencia al mecanismo de la represión como axiomática del inconsciente: “Lo reprimido es para nosotros el modelo de lo inconsciente”<sup>320</sup>. Aquí sitúa Bloch la barrera que el psicoanálisis levanta ante el «todavía-no-consciente» y el cierre regresivo sobre lo «ya-no-consciente».

En la llamada psicología profunda la barrera reviste, finalmente, un carácter absoluto; es decir, allí donde la regresión psicoanalítica es utilizable ideológicamente para el conjuro de «la sangre y el suelo». El inconsciente de C. G. Jung se traslada tanto más enteramente al sótano de la conciencia cuanto que sólo en él puede aspirarse el opio con el que la burguesía narcotiza la utopía.<sup>321</sup>

El denominado “descubrimiento” del «todavía-no-consciente» cumple en la obra de Bloch un doble cometido epistemológico-político. Por un lado, Bloch constituye una instancia anticipadora sobre la que fundamentar las proyecciones desiderativas que apuntan a lo que «todavía-no-es», contrapuesta a la instancia regresiva del recuerdo/olvido, y por tanto permite pensar la novedad fuera del marco de lo que ya-ha-sido. Por otro lado, abre la posibilidad a un escenario anticapitalista situado en los albores

---

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>320</sup> Freud, S.: *El «yo» y el «ello»*, en *Obras completas*, Vol. XV, ed. cit., p. 2702.

<sup>321</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 173.

del porvenir quebrando la lectura lineal de la historia mediante las proyecciones contrafácticas realizadas desde el «aquí y ahora».

El presente blochiano, no tan desemejante y distante del nuestro, vaticina la decadencia de la clase burguesa y la posibilidad de un giro en los procesos histórico-políticos. La irrupción de la novedad se comprende, en este contexto, desde una espera activa que encuentra sus anclajes teórico-prácticos en la hipótesis de la conciencia anticipadora. Por ello, Bloch comparte una concepción del saber que no está vinculada a lo que ha llegado a ser sino a la tendencia de lo que va a venir. Lo «ya-no-consciente» se comprende como latencia que tiende, en los sueños soñados despierto, hacia algo nuevo.

Sólo nuestro presente posee las presuposiciones económico-sociales para una teoría de lo todavía-no-consciente, y en estrecha relación con ello, de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser en el mundo<sup>322</sup>.

El todavía-no-consciente blochiano gravita sobre una concepción acontemporánea del devenir en la que pasado, presente y futuro quedan definitivamente entrelazados, no de un modo lineal y progresivo sino como tejidos superpuestos sincrónicamente. La correspondencia ontológica del «todavía-no-consciente» no es, pues, el ser (*Sein*) ni el ser-ahí (*Dasein*) sino el todavía-no-ser (*Noch-Nicht-Sein*)<sup>323</sup>.

La pregunta por el sentido de la experiencia de los impulsos —limitados históricamente— descansa sobre la tesis de una realidad inacabada, irremediamente abierta cuya tendencia viene marcada por la novedad del acontecimiento que todavía-no-es. A diferencia de lo «ya-sido», que posee un carácter estático, lo «aún-no-sido», acorde a los estratos de la posibilidad, adquiere dinamismo en los sueños diurnos. La historia se presenta, desde la comprensión blochiana, como un “conjunto polirrítmico”<sup>324</sup>, no monolineal, en el que lo utópico, entendido como «actualidad contrafáctica», penetra el presente. La conciencia anticipadora, activada por la función utópica, alberga los contenidos de la esperanza.

---

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>323</sup> “*Lo todavía-no-consciente en su totalidad es la representación psíquica de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser en una época y en su mundo, en la frontera del mundo*” (*Ibidem*, p. 162).

<sup>324</sup> Cf. Gimbernat, J. A.: *op. cit.*, p. 15

2. Cuando en el capítulo anterior introdujimos la distinción fundamental entre los «sueños diurnos» y los «sueños nocturnos»<sup>325</sup> apenas nos detuvimos en los rasgos característicos que, según Bloch, diferencian al «ensoñador» (*Träumerischer*) diurno del «soñador» (*Träumender*) nocturno. Dedicaremos las siguientes líneas a ahondar en los aspectos que consideramos más problemáticos de esta distinción.

En *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, Freud concibe los sueños diurnos como “las producciones más conocidas de la fantasía” o “satisfacciones imaginadas de deseos ambiciosos, vanidosos, eróticos, las cuales florecen tanto más cuanto más la realidad llama a la paciencia o a la restricción” de modo que “tales sueños diurnos constituyen el núcleo y el modelo de los sueños nocturnos”<sup>326</sup>. Según la teoría freudiana, las fantasías nocturnas no son más que ensoñaciones diurnas deformadas por la actividad anímica durante el estado durmiente. La noción de «día del sueño» (*Traumtag*), que maneja en *La interpretación de los sueños* para referirse al “exclusivo privilegio del último día anterior al sueño”<sup>327</sup>, ejemplifica, a nuestro entender, el enlazamiento entre lo acaecido durante la vigilia inmediata y el desplazamiento del contenido del sueño como un fenómeno de la “deformación onírica”<sup>328</sup>. Se establece así una conexión directa entre las ensoñaciones diurnas y los sueños en la que éstas se disponen como antesala reprimida de las fantasías nocturnas. Y es en este punto donde Bloch, por motivos que ya hemos señalado, se esfuerza en distanciarse de Freud caracterizando los sueños diurnos en base a cuatro rasgos distintivos.

El sueño que se sueña despierto tiene como primer rasgo el de no ser oprimente. El sueño está a nuestra disposición; el yo se dispone a un viaje hacia lo desconocido o lo detiene cuando quiere. Por muy distendido que se encuentre el que sueña, no es arrastrado y dominado por sus representaciones, porque éstas no son suficientemente independientes para ello.<sup>329</sup>

La disposición de la ensoñación a nuestra voluntad no está exenta de problemas. ¿Hasta qué punto la subjetividad produce las proyecciones desiderativas o, efectivamente, se constituye como producto de ellas? ¿Realmente hay una conciencia plena del deseo?

---

<sup>325</sup> Véase *supra* cap. 2.1. “El diván de la burguesía vienesa”.

<sup>326</sup> Freud, S.: *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, en *Obras completas*, ed. cit., p. 2355.

<sup>327</sup> Freud, S.: *La interpretación de los sueños*, Vol. I, ed. cit., 206.

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>329</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 119.

¿No es acaso la insatisfacción misma lo que genera conciencia de la insatisfacción? El primer rasgo que apunta Bloch presupone un control sobre lo deseado que, a nuestro juicio, no se halla fundamentado con suficiente precisión. Nuestro autor postula una conciencia anticipadora no oprimente que obvia los procesos de subjetivación —incluidas las proyecciones desiderativas— que la constituyen en tanto instancia anticipadora.

En segundo lugar, “en el sueño diurno el ego no se encuentra tan debilitado como en el sueño nocturno, pese a la distensión que también allí tiene lugar”<sup>330</sup>. Ligado al primer rasgo, Bloch apela al mantenimiento del yo como característico de las ensoñaciones diurnas frente a la relajación de la conciencia en el estado durmiente. Para ello, recurre a la metáfora de los efectos del opio (sueño nocturno) y el *haschisch* (sueño diurno) en relación con las figuras mitológicas de Morfeo y Fantaso, respectivamente<sup>331</sup>. Mientras dormimos, el yo queda escindido en todas las representaciones oníricas. No ocurriría así en las ensoñaciones, donde la subjetividad no rompe sus conexiones con la vida y el mundo vigil. De nuevo, consideramos poco precisa la definición blochiana de «distensión», sobre todo cuando líneas después afirma que “el yo se convierte para sí mismo en una ilusión, en una ilusión liberada de censura, y participa en la posibilidad de relajamiento que parece iluminar todas las ilusiones”<sup>332</sup> para concluir que la distensión nocturna es inmersión mientras que la diurna es ascensión con el vuelo de la pasión. El esfuerzo blochiano por distanciarse de Freud es cada vez más evidente. Frente a los contenidos reprimidos que afloran del inconsciente cuando soñamos dormidos, la función utópica actúa durante la vigilia generando ilusiones y construyendo imágenes desiderativas de un modo consciente y sabido. De hecho, para Bloch, “los sueños diurnos no experimentan, por tanto, ninguna censura por un ego moral como los sueños nocturnos”<sup>333</sup>. ¿Significa esto que la función utópica se activa al margen de los procesos de subjetivación y de los mecanismos de censura? ¿Cómo articular esta «razón utópica» con la limitación histórica de los impulsos?

La intensificación utópica es vinculante y común. El tercer rasgo que caracteriza a los sueños diurnos es, según Bloch, la mejora del mundo: “es la amplitud humana lo que los diferencia. El que duerme se encuentra a solas con sus tesoros mientras que el ego del ilusionado puede referirse a otros”<sup>334</sup>. Si, a menudo, comprendemos las

---

<sup>330</sup> *Ibidem*.

<sup>331</sup> Volveremos sobre esta cuestión. Véase *infra* cap. 2.5. “Experimentación fragmentaria”.

<sup>332</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 120.

<sup>333</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>334</sup> *Ibidem*, p. 123.

representaciones oníricas como una suerte de introversión, un descenso hacia la lobreguez de las aguas profundas del inconsciente; la función utópica blochiana apunta a lo colectivo, donde el factor subjetivo se disuelve en la comunidad. Al margen de los proyectos desiderativos personales, motivados por una esperanza de mejora particular, Bloch destaca la tendencia del sueño diurno a la transformación del mundo. La vieja consigna marxiana —expresada en la undécima *Tesis sobre Feuerbach*— reverbera ferozmente en forma de optimismo militante, actitud epistemológico-política que Bloch no abandonará a lo largo de toda su obra y vida. Sin embargo, la problemática noción de «transformación del mundo», dada su indefinición, se asienta en la dificultad de configurar un proyecto común en el que sea posible articular la multitud de deseos individuales con el deseo de la multitud. En las antípodas de la literatura distópica, cuyos mundos se rigen por una arquitectura social totalitaria<sup>335</sup>, Bloch parece obviar las particularidades de los proyectos utópicos en aras de una generalización de los sueños diurnos como deseos de mejora colectiva, descartando así las ensoñaciones egoístas y anticomunitarias como mero efecto de los procesos de subjetivación capitalistas.

La proyección desiderativa de la transfiguración del mundo adquiere, en cuarto lugar, un compromiso colectivo. “El sueño despierto, es decir, abierto, sabe no ser renunciador. Rechaza el hartazgo ficticio y el espiritualizar los deseos”<sup>336</sup>. La alusión explícita a la apertura por parte de Bloch contrasta con la sentencia consecutiva: “La fantasía diurna arranca, como el sueño nocturno, de deseos, pero los lleva radicalmente hasta el final, tiende hacia el lugar en el que alcanza satisfacción”<sup>337</sup>. Se presupone en estas líneas un proceso teleológico contrario a los postulados iniciales. La anfibología blochiana adquiere un punto determinante. La apertura sistémica que hemos defendido en toda la primera parte de nuestra investigación podría quedar en entredicho si afirmáramos que la noción de «*ultimum*» fuera equivalente a la de «*telos*». Mas no puede ser así. Defendemos que en el reino de la posibilidad no cabe la teleología o, al menos, no de forma explícita. Cuando Bloch enuncia «un viaje hasta el final» (*Fahrt ans Ende*) se refiere más al compromiso militante de llevar a cabo el proceso que al fin del proceso.

---

<sup>335</sup> Como se puede ver en *Un mundo feliz, 1984, Fahrenheit 451* o *Nosotros*, las proyecciones desiderativas de un mundo mejor acaban convirtiéndose en sociedades totalitarias. Pero... ¿Acaso no se encuentran estos rasgos totalitarios en la isla de *Utopía*, en la *Ciudad del sol* o en la *Nueva Atlántida*? Sobre esta cuestión, véase Rodríguez García, J.L.: *Postutopías*, Zaragoza, PUZ, 2020, pp. 175-196.

<sup>336</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 127.

<sup>337</sup> *Ibidem*.

Y, a pesar de ello, la imagen preliminar de lo posiblemente real comparte elementos teleológicos<sup>338</sup>.

3. La fragua de Hefesto espera el regreso de una Afrodita noctámbula. La introducción secreta de la esperanza en el cofre áureo que un Zeus vengador le otorgó a Pandora queda simbolizada mitológicamente en la llave de la curiosidad. Semejante agujijón proporciona el motivo principal para la afirmación de la vida. La «espera activa» (*tätige Erwartung*) opera, en la obra blochiana, como mecanismo teleológico-político de cumplimiento de los proyectos desiderativos diurnos. Una vez abierta la caja, lo único a lo que agarrarse es el compromiso de Hefesto.

La bendición de, al fin y al cabo, un dios; una esperanza común que pone de relieve la apuesta blochiana de la posibilidad anticapitalista. La dimensión histórica, comprendida sincrónicamente, juega un papel decisivo en la interpretación cultural de la teoría freudiana. Los sueños soñados despierto, en tanto agentes proyectantes, despliegan afectos colectivos que performan la realidad. La vida —la buena vida— queda supeditada a la obligación moral de impugnación del presente. La utopía se resuelve como el único *topos* habitable: el lugar deseado, el único lugar habitable.

La distinción blochiana entre los «afectos saturados» (*Gefüllteaffekte*) y «afectos expectativos» (*Erwartungsaffekte*) —ya se ha dicho— radica en la asignación de la dimensión temporal. Los primeros irrumpen irremediabilmente en el momento producido mientras que los segundos se proyectan en la indeterminación contrafáctica. Entre estos últimos, Bloch concede especial atención a la «espera activa», comprendida como inclinación epistemológico-política no sólo opuesta al temor y a la desesperación sino fundamentalmente al recuerdo y a la nostalgia cuya reacción paralizante impide el pensamiento de la novedad. “El «no» frente al mal existente, el «sí» a la situación mejor imaginada, se convierte para el que padece en *interés revolucionario*”<sup>339</sup>. La afirmación de los sueños diurnos conlleva la negación de la actualidad. Ese “interés revolucionario” del que habla Bloch viene relacionado con el aspecto activo de la espera. No se trata, pues, de esperar pasivamente como quien espera un milagro sino que el mecanismo de la esperanza exige una intervención militante; un factor subjetivo que decante la ensoñación en política de parte: “una fuerza explosiva contra la prisión de la miseria”<sup>340</sup>.

---

<sup>338</sup> Sobre esta problemática en la obra blochiana, véase *infra* cap. 4.1. “La pátina del gran anticuario”.

<sup>339</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 105.

<sup>340</sup> *Ibidem*.



Este impulso de ampliación hacia delante (*Selbsterweiterungstrieb nach vorwärts*) que es la espera activa (*tätige Erwartung*) parte siempre de una carencia. La “falta de...”, el “hambre de...”, es, para Bloch, el elemento motor del dispositivo de la satisfacción fabuladora. La insatisfacción presente produce, a través de la ensoñación diurna, un marco imaginario de novedad. En este sentido, a propósito de un fragmento de *El Capital* en el que Marx distingue entre el trabajo de una abeja y el de un obrero<sup>341</sup>, Bloch señala el carácter anticipador de las producciones humanas. Una anticipación que se da, justamente, en el plano de lo imaginario. Una proyección que tiene lugar, podríamos decir, idealmente, antes de su consecución material. “Y precisamente en este punto se constituye lo peculiar del deseo en los afectos de la espera, en todos los que surgen del hambre, lo que los incita, lo que, dado el caso, los desvía y los apaga, pero también los activa y los pone tensos hacia el objetivo de una vida mejor: se constituyen sueños diurnos”<sup>342</sup>.

Tal vez podría deducirse del texto de Bloch que esta “ampliación hacia adelante” se traduce en un sucedáneo escapista de las condiciones materiales dadas. El territorio de lo utópico oscila entre la pregunta kantiana —¿qué me cabe esperar?— y el programa posthegeliano de una filosofía futura. Según nuestro criterio, la posición blochiana se mantiene sobre el presupuesto de que, efectivamente, los sueños diurnos no alcanzarán jamás su consecución en la esfera de un ideal deliberativo. El requerimiento de una “vida mejor” sólo adquiere sentido en base a la actividad de una función utópica que requiere de la autoorganización de un factor subjetivo militante.

Entendemos, asimismo, la espera activa como mecanismo teleológico-político de doble desplazamiento. Por un lado, desplaza la afección por el presente hacia una *memoria del futuro* y, por otro lado, traslada el porvenir a una *situación presente contrafáctica*, desarrollando un pensamiento del límite y de la posibilidad. La tensión metaempírica de la materialidad de los hechos remite a la inmanencia del «aquí y ahora». La transfiguración de lo real, característica de la instancia anticipadora blochiana, proporciona una interrupción de la temporalidad lineal así como una comprensión de los procesos históricos no historicista. De acuerdo con Traverso<sup>343</sup>, Bloch desarrolla una filosofía política de la anticipación en el que la “teleología marxista no se formulaba

---

<sup>341</sup> Cf.: Marx, K.: *El Capital. Crítica de la economía política*, Vol. I, Siglo XXI, Madrid, 1975, p. 216.

<sup>342</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 106.

<sup>343</sup> Cf. Traverso, E.: *La melancolía de la izquierda. Después de las utopías*, Barcelon, Galaxia Gutenberg, 2019, p. 134.

necesariamente en términos de causalidad determinista”<sup>344</sup>. En la misma sintonía, Marcuse, años después, manifestará en *Eros y civilización* que la función de la memoria (no alienada) es “preservar las promesas y potencialidades que el individuo traiciona e incluso proscribe”<sup>345</sup>.

El primer desplazamiento remite a una orientación de la memoria hacia el futuro; la espera activa se postula como una «contramemoria» en oposición a la memoria alienada, en la que el deseo irrealizado se halla, asimismo, olvidado. La preservación de las promesas pasadas introduce una relación con lo pretérito basada en la esperanza. Alejada de las regresiones de la culpa y el pecado, la hipótesis blochiana de la conciencia anticipatoria nos emplaza a la construcción del recuerdo futuro de los movimientos emancipatorios. Se trata, por utilizar la expresión de Geoghegan, de “rememorar el futuro”<sup>346</sup>. Una rememoración que, como indica Traverso, implica “un elemento clave de su imaginación utópica”<sup>347</sup> dentro del marco de la teleología marxista. En su función anticipatoria, la espera activa opera rememorando un futuro que «todavía-no-es» mediante la recuperación de aquellos elementos de la tradición revolucionaria que, tendencialmente, atraviesan la actualidad.

La promesa efectuada de transformar “este mundo” en “otro mundo” es la raíz de la espera activa. La apuesta clara de Bloch por materializar el fantasma del comunismo a partir de las condiciones materiales dadas necesita de esta instancia utópico-anticipatoria. Se nos presenta, así, una espectralidad contra-memorística que no entiende la historia como una suma de acontecimientos pasados sino como un *Maelström* pasado-futuro: un huracanado torbellino sin principio ni fin. Por ello, consideramos que la apelación a un *telos* carece de sentido. El carácter abierto de la espera activa blochiana impide la forzosidad de un cierre.

La rememoración del futuro no puede darse, efectivamente, sin un segundo desplazamiento. El espacio utópico del porvenir se sitúa en un presente contrafáctico. El viento esperanzador sopla en el «aquí y ahora». El movimiento del pasado-futuro apunta hacia el instante sincrónico del ahora. Sólo en el ahora surgen las proyecciones anticipatorias. La función utópica elabora sus ensoñaciones desde el presente. Ahora bien, la fantasmática presencia del pasado-futuro requiere, a su vez, de una instancia también

---

<sup>344</sup> *Ibidem*.

<sup>345</sup> Marcuse, H.: *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968, p. 31.

<sup>346</sup> Cf. Geoghegan, V.: “Remembering the Future”, en *Utopian Studies*, vol. I, nº2, 1990, pp. 52-68.

<sup>347</sup> Traverso, E.: *op. cit.*, p. 137.

fantasmática: el «todavía-no-consciente». Bloch nos enfrenta a la espectralidad utópica en el terreno de lo metaempírico.

Porque sólo en el descubrimiento de lo todavía-no-consciente adquiere su rango la espera, sobre todo la espera positiva: el rango de una función utópica, tanto en el afecto como en la representación y en el pensamiento.<sup>348</sup>

La espera activa es siempre espera de lo que «todavía-no-es» pero puede llegar a ser. El segundo desplazamiento no supone, pues, un movimiento del presente hacia el futuro sino a la inversa. Lo que se desplaza hacia adelante en el «todavía-no-consciente» es “algo que no ha existido ni ha sido consciente en el pasado y, por tanto, en sí, un alba hacia delante, hacia lo nuevo”<sup>349</sup>. El espacio de aparición de la novedad es un horizonte contrafáctico.

En este punto reside uno de los aspectos más problemáticos del pensamiento de Bloch. En no pocos pasajes de su obra<sup>350</sup>, encontramos un privilegio de la temporalidad futura como propia del terreno de lo utópico, lo cual supone una cierta “teleología de la novedad” que enturbia la afección por un presente contrafáctico. El futuro juega el papel de lo indeterminado frente a las limitaciones materiales del presente. Comprendemos, así, la espera activa como una suerte de mecanismo teleológico-político que sostiene la esperanza de transformación de la realidad. No obstante, sostenemos, como venimos explicando, que la única temporalidad posible en la que se efectúa la función utópica es el ahora. La espera activa no acerca el presente al futuro (que «todavía-no-es» y nunca será) sino el futuro al presente por medio de las construcciones desiderativas contrafácticas. La invitación al viaje se realiza desde el «aquí y ahora», desde la oscuridad del instante vivido.

---

<sup>348</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 147.

<sup>349</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>350</sup> Tómese como ejemplo el siguiente pasaje: “Ambas intenciones de futuro, tanto la de los afectos de la espera como la de las representaciones de la espera, llegan por su naturaleza a un todavía-no-consciente, es decir, a una clase de conciencia que hay que designar, no como saturada, sino como anticipadora. Si contienen auténtico futuro, todos los sueños soñados despierto conducen a este todavía-no-consciente, al terreno de lo-no-llegado-a-ser e insaturado; en una palabra, al terreno utópico.” (*Ibidem*, p. 147).

### 2.3. LA OSCURIDAD DEL INSTANTE VIVIDO

Un teorema obtuso. La noche en ciernes. El límite de la existencia. El niño cronofóbico de Nabokov, alejado de la fiesta de su cumpleaños, cavila acerca de su nacimiento. No espera el precipicio que a sus pies espera sino una explicación: un relato convincente que le explique por qué ha nacido. No espera el espíritu córvido del sentido que le muestre la muerte, no, él no ha decidido venir al mundo. Y se halla aquí, junto al resto, con la sensación de un embrión que no quería ser concebido. Los peores placeres son los que se sustentan en la desdicha del «érase una vez». No espera narraciones que apelen a los motivos de su creación. Contempla el mar, callado, junto al silencioso confirmar de los pájaros que asienten. La enfermedad mortal es la que nunca te mata.

Mira el niño, llorando en los pañales;  
todavía es justo; y, sin embargo, ya está ahí la angustia  
ante una acción de la que él nada sabe, pero sabe  
que tiene que realizarla en sus sueños.

W. H. Auden

Las ensoñaciones diurnas confrontan directamente con lo vivido. La mirada interpretativa se alza sobre lo ya-acontecido con la suavidad cazadora del búho. El suceso encuentra su narración en el orden de las palabras. El discurso sobre lo pretérito ofrece la cerradura del experimento. La oralidad y la escritura otorgan dicho cierre: son formas luminosas que ponen fin al baile. La filosofía, así entendida como actividad *post festum*, sólo puede levantar acta sobre lo ocurrido. Pero, ¿y lo que está ocurriendo? La actualidad gira en torno a un eje oscuro e imprevisible: abierto. El relato, como en el cuento de Poe, deviene descenso al *Maelström*. En el «ahora» (*Jetzt*) se juega todo. Y, sin embargo, ¿dónde está *ahora* el ave de Minerva?

El planteamiento blochiano acerca del instante (*Augenblick*) resulta interesante a la hora de abordar la temporalidad presente-futura que abren los sueños diurnos. La oposición entre lo vivido y lo (en)soñado cobra relieve biográfico en la literatura blochiana. La confianza militante en el fin de los modos de producción capitalistas y la (futura) instauración de una sociedad sin clases condujeron a nuestro autor a una visión optimista del porvenir en la que las limitaciones manifiestas del presente quedan

oscurecidas ante la luminaria de lo que aún-está-por-llegar. Se entiende, por ello, el contrapunto desiderativo para con su actualidad. En este contexto, Bloch formula la noción —un tanto kierkegaardiana, como veremos— de «oscuridad del instante vivido» (*Dunkelheit des gelebten Augenblicks*).

Tal y como expresa Bloch en el vigésimo capítulo de *El principio esperanza*, la cualidad anticipadora se da entre dos polos: el «oscuro instante» (*dunkler Augenblick*) y la «abierta adecuación» (*offene Adäquatheit*) o «adecuada apertura» (*adäquate Offenheit*)<sup>351</sup>. Como si de una aguja imantada se tratase, la brújula utópica de Bloch atraerá magnéticamente ambos polos hasta hacerlos coincidir. El lugar de llegada es bien sabido: Utopía; el de partida se halla oscurecido por las corrientes discontinuas del «ahora». Es momento de abordar qué entiende Bloch por «oscuridad del instante vivido» para explicitar las potencialidades y limitaciones de su concepción del presente.

No toda espera es positiva y esperanzadora. Las promesas alentadoras se entrecruzan, a menudo, con vaticinios temidos que, al igual que éstas, son esperados pero de forma negativa. Recordemos que la angustia (*Angst*) también forma parte, en la clasificación blochiana, de los afectos de la espera. Del mismo modo que sucede con los contenidos de la esperanza, los contenidos de la angustia se proyectan hacia lo venidero. Los sentimientos de displacer activados en una situación angustiosa corresponden a una afección devaluadora del presente que anticipa lo esperado negativamente. La novedad se entiende así no como una vereda esplendorosa e ilusionante sino como un angosto camino hacia la desesperación.

Comenzaremos este apartado analizando (1) el concepto de «angustia» que maneja Bloch en su confrontación con la interpretación freudiana de los «sueños de angustia» (*Angstträume*) y su relación con la «satisfacción de deseos» (*Wünscherfüllung*). La que resulta ser una noción central en la filosofía de la existencia de Kierkegaard y, posteriormente, en el existencialismo heideggeriano, adquiere, según Bloch, una dimensión afectiva cuyos efectos paralizantes conducen a un nihilismo político plagado de desastrosas consecuencias. Se impone, entonces, (2) un inevitable desplazamiento de la oscuridad del instante vivido hacia la apertura (*Offenheit*) de una temporalidad presente-futura en la que abordaremos la concepción del «ahora» como fracción y ruptura a través de la cual se abre espacio lo utópico. Retomaremos, por último, (3) nuestra crítica a la tendencia teleológica que profesa Bloch en su énfasis por la afirmación de una

---

<sup>351</sup> Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., pp. 338-369.

desembocadura del proceso. Un proceso que, como ya se ha dicho, se presupone abierto desde el inicio.

1. A propósito de uno de los cuentos de los hermanos Grimm en el que se narra cómo un joven solitario emprende un periplo desventurado repleto de situaciones angustiosas, Kierkegaard consigna que “todos han de aprender a angustiarse”<sup>352</sup>, matizando, líneas después, “angustiar de la debida forma”<sup>353</sup>. La filosofía de la existencia del pensador danés podría resumirse como «educación de la angustia». Si el presupuesto del teólogo luterano es que, efectivamente, lo único que hay es la nada en la finitud de la existencia humana, no extraña que sea la angustia el afecto fundamental del ánimo<sup>354</sup>. Sobre ella cimienta Kierkegaard la posibilidad (*Möglichkeit*), “la más pesada de todas las categorías”<sup>355</sup>, en tanto que “la angustia es la posibilidad de la libertad”<sup>356</sup>. Esta afirmación, como es sabido, tendrá fuerte repercusión en las corrientes existencialistas del siglo XX. Sin embargo, en lo que a nuestra investigación concierne, no interesa tanto la concepción de la angustia como “realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad” sino como “categoría del espíritu que sueña”<sup>357</sup>. En los sueños (nocturnos y diurnos), la angustia se manifiesta de un modo especial que abordaremos de inmediato. En este aspecto, Bloch se distancia, una vez más, de la lectura psicoanalítica de la angustia que realiza Freud así como confronta directamente con las tesis existencialistas heideggerianas.

Según la interpretación blochiana, Freud inserta de tres maneras diferentes los sueños de angustia en la teoría de la satisfacción<sup>358</sup>. O bien debido a la interrupción del

---

<sup>352</sup> Kierkegaard, S.: *El concepto de la angustia*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1965, p. 279.

<sup>353</sup> *Ibidem*.

<sup>354</sup> “¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente eso: ¡nada! Y ¿qué efectos tiene la nada? La nada engendra la angustia.” (*Ibidem*, p. 90). En la línea de esta afirmación, trazamos una conexión con la concepción freudiana de la angustia. En esa suerte de “apología de Freud” titulada *Sigmund Freud – Sein Bild vom Menschen*, Ludwig Marcuse escribe: “el objeto de la angustia es la nada” (p. 185). Según su interpretación, la angustia es el conocimiento del miedo insuprimible. Así, defiende que en Freud hay una conexión directa entre angustia y represión ligada a una fisiología de la angustia (cf. Marcuse, L: *Sigmund Freud*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 170-171).

<sup>355</sup> Kierkegaard, S.: *El concepto de la angustia*, ed. cit., p. 280. Nótese aquí cierta influencia kierkegaardiana en la obra de Bloch. Como tendremos tiempo de explicar en la tercera parte, la noción de «posibilidad» y el análisis de sus diversos estratos ocupa un espacio muy significativo en el materialismo blochiano, como así lo muestra el capítulo decimotercero de *El principio esperanza*.

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>357</sup> *Ibidem*, pp. 90-91.

<sup>358</sup> “En primer lugar, un sueño puede interrumpirse, en cuyo caso subsiste la incitación penosa que lo ha provocado: la satisfacción del deseo ha fracasado”. En segundo lugar, “un sueño puede convertirse en sueño de angustia precisamente porque ha tenido lugar en él la satisfacción del deseo”. En tercer lugar, “el origen último de la angustia, según Freud, sería el acto de nacimiento”. (*Ibidem*, pp. 112-113).

sueño y su consecuente frustración de la satisfacción del deseo, o bien, por el contrario, debido a la satisfacción del deseo a través de un sueño no deformado ni censurado, en cuyo caso el proceso de la angustia ocupa el lugar de la censura, Freud establece una relación directa entre los sueños de angustia y la satisfacción del deseo. Pero es en la tercera vía donde la angustia se manifiesta ligada al hecho mismo de nacer: el camino angosto a través del útero y la interrupción de la respiración interna provoca, para el psicoanalista, la primera situación angustiosa cuyo origen está situado en la separación de la madre y el desamparo de la exposición al mundo. El acto del nacimiento constituye, para Freud, la primera situación angustiosa: fisiologización de la angustia. Este abandono primario, que en sujetos neuróticos y melancólicos se desarrollará posteriormente como miedo a la muerte<sup>359</sup>, tiene como consecuencia, según Bloch, la transformación inconsciente de los deseos reprimidos en fobias<sup>360</sup>. La angustia se resuelve como un afecto vacío, desprovisto de objeto de deseo.

En su última época Freud expresaba esto diciendo que no es la represión la que provoca la angustia, sino la angustia la que provoca la represión; es decir, que la angustia se da antes de la libido estancada y constituye el estancamiento. En sus últimos años también, Freud señalaba incluso, muy por encima de la vivencia interna y originaria del acto del nacimiento, que “una situación instintiva temida es referible, en último término, a una situación externa de peligro”.<sup>361</sup>

Cuestionando el marco de la denominada «conciencia regresiva del psicoanálisis», Bloch sostiene que la angustia, en tanto afecto de la espera, se orienta hacia lo venidero y no surge debido a elementos primigenios sino a factores socioeconómicos que operan en el presente. Por ello, afirma que “la angustia no se explica de modo narcisista-regresivo, sino por el hacha que pone fin a la vida en el futuro”<sup>362</sup>, esto es, por la espera negativa que nos sitúa ante un vaciamiento de cualquier objeto de deseo.

En este sentido, consideramos que la angustia se halla íntimamente relacionada con la esperanza en el intercambio fantasmático de aquellas fantasías de satisfacción de deseos que no remiten al pasado. “Lo que produce la angustia y, finalmente, la

---

<sup>359</sup> Cf. Freud, S.: *El «yo» y el «ello»*, en *Obras completas*, ed. cit., p. 2727.

<sup>360</sup> Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 113.

<sup>361</sup> *Ibidem*, pp. 114-115.

<sup>362</sup> *Ibidem*, p. 115.

desesperación es *el contenido aniquilado del deseo, un contenido que llega a convertirse en su contrario.*”<sup>363</sup> El origen de la angustia no sería así de índole regresiva —el acto del nacimiento como primera opresión— dado que la angustia se manifiesta incrustada en la situación social existente como aniquilación del deseo. Para Bloch<sup>364</sup>, a diferencia de la interpretación freudiana, la eliminación de las condiciones materiales dadas como factor desencadenante de la angustia supone, asimismo, la supresión del contenido referencial negativo de aquello que provoca la angustia. En otros términos, la angustia no es causada por el trauma del nacimiento sino por la angosta situación que el cuerpo atraviesa en la actualidad. La aniquilación de todo proyecto desiderativo en el «ahora» nos empuja al abismo de la desesperación.

La reflexión blochiana acerca de la angustia como afecto de la espera encuentra un segundo enemigo político: el nihilismo de la metafísica heideggeriana. Inspirado en los escritos de Kierkegaard, Heidegger desarrolla una comprensión temporal del ser en la que otorga a la angustia un carácter originario ligado a la finitud de la existencia humana. Desvinculada de la esperanza y otros afectos de la espera, según Bloch, Heidegger “hace de la angustia algo en sí, la «esencia» indiferenciada en todo, el «encontrarse fundamental» existencial”<sup>365</sup>, no de un modo traumático o regresivo, como en el caso de Freud, sino proyectivo: la proyección del «ser-para-la-muerte» (*Sein-zum-Tode*). El ser arrojado al mundo carece de esperanza. La configuración humana del mundo se proyecta, en la literatura heideggeriana, desde la angustia existencial<sup>366</sup>. Según Bloch, el

---

<sup>363</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>364</sup> Cf.: *Ibidem*, p. 143.

<sup>365</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>366</sup> Como se puede apreciar con claridad en los epígrafes §§ 73-76 de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Heidegger parte del *lóγος* como *comportamiento* esencial del ser humano, de modo que la configuración de mundo tiene que ver con el fundamento de la posibilidad interna de *lóγος*. Según el planteamiento heideggeriano, el ser humano “está abierto a...”, pero no como el “estar abierto a...” del animal que es un “absorbido por...” que lo cautiva en el anillo de la sensibilidad. El “estar abierto a...” del humano es una *apertura al mundo*, un “estar ofrecido a...”, es un *estar abierto al ente prelógico*. La apertura al mundo es el *libre ofrecerse, dejándose vincular* (frente al ser perturbado del animal) a aquello que está dado como ente. El *comportamiento fundamental* es un ofrecerse a algo vinculante, esto es, *ser libre*. Para que haya comportamiento ha de haber libertad. La manifestabilidad antepredicativa tiene que ser un *suceder* tal que en ese *suceder* acontece un determinado *dejarse vincular*. Cuando Heidegger habla de la “estructura primordial del acontecer fundamental” debemos entenderla como ese “proyecto (original) de mundo”. Este acontecer o proyecto original posibilita fundamentalmente todo configurar en el comportamiento humano. “*Proyecto es proyecto de mundo. El mundo impera en y para un dejar imperar del carácter del proyectar*” (p. 428). El proyecto descubre el ser de lo ente, posibilita lo posible. “En el proyecto impera el mundo” (p.431). El proyecto es aquel acontecer originalmente simple que unifica en sí lo contradictorio: vincular y separar. El proyecto es también el referirse en que surge el “en tanto que”, que da expresión a que lo ente se ha hecho manifiesto en su ser; la diferencia ontológica ha acontecido. Según el planteamiento heideggeriano, en el acontecer, el proyecto se configura mundo; brota algo y se abre a posibilidades. Lo ente se abre al *ser-ahí (Dasein)* porque existimos. Al animal, que no existe, no puede abírsele. El ser humano se encuentra entre un “no poder permanecer” y un “no poder



«encontrarse fundamental» de la angustia nos sitúa directamente “ante la nada, ante la base fundamental del ser abismal, del destino a la muerte de todo ser-en-el-mundo.”<sup>367</sup>

Podemos situar la crítica blochiana al planteamiento heideggeriano en dos planos diferenciados. Por un lado, en el plano ontológico, donde Bloch acusa a Heidegger de “diletantismo metafísico”<sup>368</sup> precisamente por desarrollar una ontología-hermenéutica de la angustia en la que absolutiza el «encontrarse fundamental» de un modo nihilista, trasladando la existencia humana a la estancia vacía de la nada que desactiva cualquier proyección utópica. En segundo lugar, en el plano político, Bloch resalta la “ignorancia sociológica” del autor de *Ser y tiempo* que refleja el punto de vista del pequeñoburgués normalizando las lógicas de una sociedad capitalista cuyas “únicas alternativas ante la crisis permanente son la guerra y la producción bélica”<sup>369</sup>.

En definitiva, la analítica existencial del *Dasein* es rechazada por Bloch porque implica una absolutización de la angustia de todo ser arrojado al mundo que desemboca en una apertura individual sobre la cual resulta extremadamente complicado configurar un proyecto colectivo esperanzador y en la que el sometimiento a la realidad dada impide imaginar una sociedad contrafáctica dado que, según Heidegger, el ser humano se sitúa entre un “no poder permanecer” y un “no poder moverse del sitio”; un angustioso «entre» que bloquea la realización de las ensoñaciones diurnas. “Ningún «análisis existencial» —dice Bloch— si realmente es un análisis del *existere* y no del *corrumpere* —podrá jamás descubrir la esperanza como una «decisión anticipada de la muerte»”<sup>370</sup>. La *esperanza* es de este modo concebida tanto como contraconcepto del *recuerdo*, en su función anticipadora, como contraconcepto de la *angustia*, en tanto afecto expectativo<sup>371</sup>.

---

moverse del sitio”: la esencia de su ser es un salir de sí mismo, sin pese a todo abandonarse. El *ser-ahí* (*Dasein*) lo arroja a sus posibilidades y lo mantiene *sometido* a lo real. En este “arrojar”, el ser humano es un *tránsito*, entendido como esencia fundamental del acontecer. En este tránsito, el ser humano se encuentra *extasiado* y *ausente* (no presente). Empero, *existente* en la ausencia. De este modo, se encuentra *traspuesto* y *provisto* de lo real, teniendo así la posibilidad de *estremecerse*. Sólo donde se da la peligrosidad del estremecerse puede darse la bienaventuranza del asombrarse, que no es, para Heidegger, sino el despertar del filosofar. (Cf. Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007).

<sup>367</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 143.

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>369</sup> *Ibidem*.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>371</sup> Cf. *Ibidem*.

2. La prematura muerte de Else von Stritzky<sup>372</sup> supuso para el autor de *Espíritu de la utopía* un golpe frontal decisivo en la construcción de su pensamiento. La influencia de la mística cristiana en Bloch es palpable, en buena medida, debido a su relación con la creyente evangélica de Riga<sup>373</sup>. Conforme se apagó la sonrisa de Else von Stritzky, y su mirada de un azul de acero, Bloch conceptualiza el «ahora» como una plena oscuridad materialmente acontecida<sup>374</sup>. Lo que antes era una mera hipótesis intuitiva, ahora deviene problema filosófico. La preocupación circunstancial de Benjamin es significativa a este respecto<sup>375</sup>. A decir verdad, el paréntesis de la pérdida y el duelo dura poco tiempo. Su actividad productivo-filosófica prosigue: el manuscrito de *Thomas Müntzer* aparece publicado en otoño de 1921 en la editorial de Kurt Wolff de Múnich presentada públicamente como una suerte de coda de *Espíritu de la utopía*<sup>376</sup>.

Sin embargo, en el estudio sobre la figura del teólogo revolucionario, predomina un análisis marxista de la experiencia social reprimida en la que la oscuridad del instante vivido no se lee como pura tragedia individual sino como “la suma de [las] angustias y aspiraciones, expresadas en sueños y mitos”<sup>377</sup>. De acuerdo con Delhoysie y Lapierre:

La angustia y la neurosis no hacen más que poner de relieve la ausencia de comunicación, o lo que es lo mismo, la magnitud de la tragedia de una sociedad inhumana, tema del que Freud no habla. Para el psicoanálisis, angustia y neurosis son problemas individuales que no plantean ninguna cuestión social. Los profetas milenaristas, por el contrario, dotaban a la angustia de una racionalidad histórica que la transformaba en una tragedia social y colectiva. La certidumbre con la que los milenaristas se lanzaron al asalto del mundo se basaba en una experiencia común.<sup>378</sup>

---

<sup>372</sup> Else von Stritzky murió el día 2 de enero de 1921. Utilizamos aquí la denominación habitual de su apellido, a pesar de las distintas variaciones. En el *Álbum para Else Bloch-von Stritzki* se lee “Stritzki”, en el acta matrimonial, sin embargo, se lee “Strizky”. Más allá de la cuestión nominativa, consideramos que la intervención de Else von Stritzky es determinante en la composición de *Espíritu de la utopía* y de su obra posterior, *Thomas Müntzer: teólogo de la revolución*.

<sup>373</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 92.

<sup>374</sup> El 26 de enero de 1921 Bloch escribe a Lukács: “Desde que ha muerto Else, siento mi vida acabada. Todo lo que pueda suceder hasta que la vuelva a encontrar, es una pequeña recuperación.” (*Ibidem*, p. 93).

<sup>375</sup> “La mujer de Ernst Bloch, una de las personas que más hemos estimado, ha muerto en Múnich. Le hemos invitado a nuestra casa, pero aún no ha respondido si acepta a venir”, escribe Benjamin a Scholem (*Ibidem*, p. 94). Bloch nunca acudió a tal encuentro.

<sup>376</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>377</sup> Delhoysie, Y. y Lapierre, G.: *El incendio milenarista*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2008, p. 11.

<sup>378</sup> *Ibidem*, pp. 11-12. No obstante, conviene matizar que el Freud de *El malestar de la cultura* sí aborda, aunque desde una perspectiva burguesa, diría Bloch, la “cuestión social”: la represión —con todas sus consecuencias— es inherente a la *Kultur* y a la civilización. Como es sabido, esta tesis es defendida por Herbert Marcuse en *Eros y civilización*.

Si bien podríamos aceptar que entre los heterogéneos movimientos milenaristas de los que tratan Delhoysie y Lapierre, la oscuridad del instante vivido no se enfoca de forma individual sino como “racionalidad histórica” o experiencia común, Bloch no asigna ningún valor emancipador a la angustia –sea individual o colectiva–. De hecho, la función utópica blochiana se erige, precisamente, como construcción desiderativa común opuesta a la aniquilación del deseo que acarrea la angustia.

La función utópica se presenta, en este sentido, como una lanzadera que une presente y futuro en la imprevisible estación del «ahora». La oscuridad del instante vivido, estancia homogénea y vacía, adquiere luminosidad y movimiento a través de la penetración de los elementos desiderativos. La temporalidad presente-futuro no se sostiene sobre la representación de un horizonte lineal sino sobre el vértice agudo del ángulo de la posibilidad real-material. Esto significa: el ahora como momento de apertura; la apertura como condición de posibilidad del ahora.

Decimos: *el ahora como momento de apertura*. ¿Apertura a qué? No se trata de un “estar abierto a...” en el sentido heideggeriano de un “estar abierto al ente prelógico” o de una apertura al mundo. Estamos ante la más pura alteridad: la forma de la pregunta inconstruible (*die Gestalt der unkonstruierbaren Frage*) que ocupa la parte, a nuestro juicio, central de *Espíritu de la utopía*<sup>379</sup>. “*Die Frage nach uns ist das einzige Problem, die Resultante aller Weltprobleme*”<sup>380</sup>. De ahí que Bloch afirme:

No tenemos ningún órgano para el yo o nosotros: éstos están, para nosotros mismos, en la mancha amarilla, en la oscuridad del instante vivido, que en último término es la nuestra propia, lo que nos resulta desconocido, enmascarado, desaparecido.<sup>381</sup>

De qué modo la mancha amarilla se extiende ante nuestro asombro o cómo se produce el suave deslizamiento de la oscuridad a la apertura es un tributo fantasmático que el lector del joven Bloch puede aceptar no sin cierta resignación. Sin embargo, en el capítulo vigésimo de *El principio esperanza*, se resuelve del siguiente modo: “lo que más

---

<sup>379</sup> Cf. GU-2, pp. 209-287. A propósito de esta cuestión, Zudeick afirma que “la suposición de que la oscuridad del instante vivido podría quedar iluminada precisamente y ante todo por la pregunta no construable y, por tanto, que la oscuridad de lo inmediato desaparece con la pregunta por nosotros mismos, con lo que la solución del enigma no está en ningún más allá divino, sino en la proximidad humana más cercana. Y a partir de ésta prosigue Bloch hacia la siguiente suposición: que la solución del enigma podría estar en lo utópico.” (Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 65).

<sup>380</sup> GU-2, p. 260. (“La pregunta por nosotros es el único problema, la resultante de todos los problemas del mundo”).

<sup>381</sup> GU-2, p. 371s. Utilizamos la traducción al castellano extraída de la obra de Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 63.

oscuro permanece es, en último término, el «ahora» mismo en el que nosotros, como sujetos de vivencias, nos encontramos. [...] Pero lo que se agita en el «ahora» se precipita, a la vez, constantemente hacia adelante”<sup>382</sup>.

En base a dicha agitación llegamos a nuestra segunda afirmación: *la apertura como condición de posibilidad del ahora*. Para Bloch, el carácter abierto de la realidad funciona como *a priori* onto-epistemológico que permite la comprensión del “oscuro instante” como precipitación hacia el futuro. Este tránsito se da a través de la figura literaria del viaje. Ulises, Fausto o don Quijote son diferentes arquetipos del salvaje periplo del deseo en el que lo aparentemente regresivo esconde un *novum*. Ni Penélope, ni Gretchen, ni Dulcinea son exactamente *telos* que alcanzar. La metamorfosis que avanza desde la oscuridad del instante vivido al instante pleno —¡Oh, detente, eres tan bello!— viene posibilitada por la condición abierta (*Offenheit*) del ahora (*Jetzt*). Ahora y apertura coinciden en el *Faktum* del instante vivido porque “lo abierto se da igualmente en las cosas, en su borde fronterero, allí donde el devenir todavía es posible” dado que “el «ahora» del impulso sólo tiene sitio entre cosas inconclusas, para realizar, para hacer manifiesto, de modo creciente, su contenido.”<sup>383</sup>

Bajo nuestro criterio, Bloch plantea una concepción gnoseológica del proceso histórico-material a partir de una comprensión temporal del «ahora» que huidizamente se escurre entre el yunque del dogmatismo economicista y la pátina idealista del pensamiento dialéctico. Su originalidad reside, a pesar de los elementos que en seguida abordaremos, en concebir el «ahora» no como un tránsito contingente entre el presente y el futuro sino como plena oscuridad del instante en el que florece la posibilidad de lo aún-no-acontecido.

3. El camino utópico no tiene fin. La noción blochiana de *ultimum*, como ya adelantamos previamente<sup>384</sup>, presenta serias dificultades que pretendemos exponer ahora. El problema del fin del proceso histórico-productivo (sea cíclico-triádico o lineal-homogéneo) reside en la narración literaria de la existencia geográfica de una desembocadura:

La fuente se caracteriza por la *oscuridad del ahora*, de donde surge lo realizado, la desembocadura por la *apertura del trasfondo objetivo* hacia el que va la esperanza. [...]

---

<sup>382</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, vol. I, ed. cit., p. 339.

<sup>383</sup> *Ibidem*, pp. 339-340.

<sup>384</sup> Véase *supra* cap. 2.2. “Sueños soñados despierto”.

en el realizar mismo hay algo inmaduro y todavía no realizado, y por ello se debilita; esta inmadurez se hace patente en la oscuridad del instante vivido. [...] en el trasfondo objetivo o correlato hay apertura, realmente-posible todavía decidible, hay utopía como determinabilidad fronteriza de los objetos mismos.<sup>385</sup>

Desde el hegelianismo de Bloch, este fragmento podría resultar impugnable, ya que los dos momentos, alfa y omega, fuente y desembocadura, coinciden en el realizar mismo del instante del proceso. Se produce una devaluación del «ahora» en aras de una exaltación del “trasfondo objetivo” que encubre una visión teleológica del proceso que nos resitúa ante un espejismo de culminación. O no. Prestemos atención al siguiente pasaje:

Desembocadura, de todas maneras, designa un momento de situación final, que quiere decir algo más que apertura adecuada, que se da, más bien, como *adecuación* abierta. [...] la adecuación abierta no se pone de manifiesto en experiencias del proceso del mundo en *curso seguido*, con una desembocadura experimentada, sino en la experiencia breve, rara, de una *detención anticipada*.<sup>386</sup>

Frente a la frecuente postura de los intérpretes de un Bloch finalista o teleológico<sup>387</sup>, que vaticina una realización consumada de la desideración utópica en un futuro no demasiado alejado, consideramos la prevalencia de una apertura, que se traduce en una concepción de la temporalidad fragmentaria<sup>388</sup>, ligada a una breve y extraña experimentación de la “detención anticipada” (*antizipiertes Stillehalten*). Lo utópico surge, afirmamos, en el brotar de esta rareza. El proceso no se da sino con interrupciones, cortes o detenciones. Conviene atender a la afirmación ya expuesta: “la adecuación abierta no se pone de manifiesto en experiencias del proceso del mundo en *curso seguido*”. Si tampoco la linealidad-homogénea nos sirve para comprender la inconmensurabilidad de lo utópico y toda forma de adecuación (léase “apertura del trasfondo objetivo”) es abierta, resulta lógico concluir que no puede haber un proyecto utópico totalizante sino que toda pretensión utópica se muestra fragmentaria.

---

<sup>385</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 340.

<sup>386</sup> *Ibidem*, pp. 340-341.

<sup>387</sup> Cf. Ureña Pastor, M.: “Teleología inmanente de los «proyectos libres y conscientes de un mundo mejor»”, en *op. cit.*, pp.242-447.

<sup>388</sup> La noción de «temporalidad fragmentaria» será analizada posteriormente. Véase *infra* cap. 2.5. “Experimentación fragmentaria”.

En esta detención anticipada se experimentan, continúa Bloch, “las más concisas intenciones *simbólicas de un absoluto*, primeramente subjetivo, e incluso lírico, y, sin embargo, fundamentado de modo filosófico radical en la cosa misma, a saber: en un relámpago de estado final utópico.”<sup>389</sup> Pero —y aquí enraizamos nuestra hipótesis— “tales experiencias de una situación utópica final *no lo fijan* desde luego, ya que en este caso no serían experiencias de meras intenciones simbólicas, ni utópicas, ni utópicamente centrales. Pero sí afectan, de hecho, al *núcleo de la latencia*, como última cuestión, con un eco en sí misma.”<sup>390</sup> Esto significa, primero, que Bloch no concibe la desembocadura de un proceso teleológico fijado de antemano. En segundo lugar, las “intenciones simbólicas de un absoluto” no remiten a una respuesta ya dada, ni referible al mundo existente sino a lo que, en *Espíritu de la utopía*, Bloch designa como «forma de la cuestión inconstruible». Lo cual se comprende, terceramente, como latencia-tendencia de un proceso cuyo desenlace sólo puede ser abierto.

La cuestión inconstruible, absoluta, discurre así hacia el momento, hacia su oscuridad. No como iluminación, pero sí como alusión inconfundible a la oscuridad inmediata del «ahora», en tanto que su latencia material central se reproduce siempre en tales cuestiones asombrosas, en tales asombros interrogativos. Si el contenido de lo que se mueve en el «ahora» surgiera positivamente en el momento —un «mantente un instante, eres tan bella»—, entonces la esperanza pensada y el mundo esperado habrían llegado a su meta.”<sup>391</sup>

El correlato del *telos* del proceso es el fin del periplo fáustico. La concepción blochiana de la historia como un proceso repleto de interrupciones y rupturas nos sitúa ante una experimentación del instante anímico en el que el golpetear de su «ahora» tiende a la precipitación hacia delante. Dicha tendencia no hay que entenderla en clave transitiva sino, precisamente, como latencia sincrónica de la oscuridad vivida “en el tiempo que se anuda el preciso «ahora» y en el espacio que se anuda al preciso «aquí».”<sup>392</sup>

---

<sup>389</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 341.

<sup>390</sup> *Ibidem*. Las primeras cursivas son nuestras.

<sup>391</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., pp. 341-342.

<sup>392</sup> *Ibidem*, p. 347. Consideramos importante clarificar que la posición blochiana se aleja completamente de la doctrina del *carpe diem*: “El *carpe diem* en un gozo rápido, impensado, parece tan simple, tan extendido, y, sin embargo, es tan raro que, como el verdadero corte de la flor, no tiene lugar en absoluto. Nada es más fugitivo del presente que aquel *carpe diem* que parece sumergirse en el gozo del «ahora», nada menos cargado de ser, ninguna mayor trivialidad *ante rem*. [...] así como la curiosidad no es utópica, así tampoco domina al ser el *carpe diem*, que precisamente salta de un instante al otro, deshaciendo el día en el día.” (*Ibidem*, p. 345).

La temporalidad presente-futura constituye el núcleo de la oscuridad del instante vivido. Lo futuro contiene “él mismo tanto «ahora» *indominado*, es decir, tanta oscuridad, como el «ahora» mismo contiene todavía futuro *hermético*, es decir, novedad, y se precipita hacia ella” de manera que “la capacidad de futuro de la actualidad del «ahora» se prosigue continuamente” y “el futuro pertenece de tal manera a la actualidad.”<sup>393</sup> Se produce así, según el texto blochiano, una conexión entre la «oscuridad del instante vivido» y la «oscuridad del futuro»<sup>394</sup>.

Esta «oscuridad ampliada» no es otra que la incertidumbre inherente a una comprensión de la realidad abierta y, por tanto, de un proceso a-teleológico en el que la noción de «*ultimum*» sólo tiene cabida como proyección desiderativa de un *novum* “final”. En este sentido, defendemos que la desembocadura del proceso es precipitación abierta del mismo modo que en el contenido del instante oscuro florece la posibilidad ensoñada. Para Bloch, “la realización no causa nunca la impresión total de realización, porque en el factor-sujeto de la realización misma hay algo que todavía no se ha realizado en ningún punto.”<sup>395</sup> La realización no es una meta en el sentido de la llegada a un *telos*. La producción derivada de la función utópica no tiene fin. Siempre hay un “fragmento de no-llegada en la llegada.”<sup>396</sup>

---

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 349.

<sup>394</sup> Dicha conexión ya fue formulada en *Espíritu de la utopía* del siguiente modo: “La oscuridad se intensifica tan pronto como no sólo nosotros, sino también lo otro con las espaldas vueltas, permanece indeciso, tan pronto como nos volvemos a lo porvenir, el cual, en tanto que es, sobre todo, nuevo, no significa otra cosa sino nuestra *oscuridad ampliada*, [...] de tal suerte que todo el proceso universal quedaría reducido a una relación de movimiento entre dos realidades «separadas», sino que se tiene a *sí mismo* sólo como *esperanza*, como no-para-sí, y a nosotros en el oscuro no-acontecido, todavía no-real.” (Cf. GU-1, p. 372).

<sup>395</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 352.

<sup>396</sup> *Ibidem*.

## 2.4. FANTASÍA, ENSOÑACIONES Y PROYECTOS DESIDERATIVOS

El paso: puente entre lo inconsciente y lo consciente. El camino abierto para los caballos argentos que atraviesan el dulce vino del río. La tierra del laberinto quedó atrás, junto a las conchas y la incertidumbre de la elección de las mareas. Una puerta abierta de madera arcaica con el pestillo del límite averiado. Frontera abierta, deseo común: los desheredados cenarán esta noche a la cuenta del señor. Y conocerán su biblioteca; una biblioteca utopística. El único destructor de las ciudades utópicas, concluirán, es el ser humano. Nunca se domina la fantasía; lo que se domina es la relación entre fantasía y realidad.

Sólo la imaginación me dice lo que *puede ser*.

A. Breton

Como es sabido, en la mitología griega se habla de los *oniros* como aquellas criaturas que provocan nuestros sueños. Hesíodo, en la *Teogonía*<sup>397</sup>, los considera hijos de la noche (Nix), que, entre otros, engendró a Hipno y a la tribu de los sueños. Similar referencia encontramos en el libro III de *Sobre la naturaleza de los dioses* de Cicerón<sup>398</sup>. En el libro XI de las *Metamorfosis*<sup>399</sup> de Ovidio hallamos una referencia explícita a Morfeo. Cerca del país de los cimerios, en el palacio del sueño, se establece una relación infortunada entre el olvido y lo onírico: “sale de la profunda roca el riachuelo de la Lete, y, al deslizarse por él, el agua con su murmullo llama al sueño a las bulliciosas piedrecitas”<sup>400</sup>. Crecen las innumerables adormideras en el ajado remanso. Ovidio establece una jerarquización de la tribu de los sueños. Así, presenta a Morfeo como simulador de figuras humanas, Ícelon o Fobétor como simulador de animales y Fantaso, en último lugar, como el que “engañosamente convierte todas las cosas en tierra, roca, agua, madera y todo lo que carece de soplo vital”<sup>401</sup>. Más tarde, Luciano, en *Relatos verídicos* (II, 32-34), nos conduce a la isla de los Sueños, “oscura y de aspecto impreciso, asemejándose ella misma en cierto modo a los sueños, pues retrocedía cuando nos acercábamos, huía y se apartaba un buen trecho.”<sup>402</sup> Tras atravesar los bosques, cuyos

---

<sup>397</sup> Cf. Hesíodo: *Teogonía* (v. 212), Madrid, Alianza, 1986, p. 35.

<sup>398</sup> Cf. Cicerón: *Sobre la naturaleza de los dioses* (18, 45), Madrid, Gredos, 1999, p. 318.

<sup>399</sup> Cf. Ovidio: *Metamorfosis* (595-675), Madrid, Cátedra, 1999, pp. 617-620.

<sup>400</sup> *Ibidem.* (605), p. 618

<sup>401</sup> *Ibidem.* (640-645), pp. 619-620.

<sup>402</sup> Cf. Luciano: *Relatos verídicos* (II, 32-34), Madrid, Gredos, 1996, p. 19.



árboles son altas adormideras y mandrágoras, “un río corre allí cerca, al que ellos llaman Noctámbulo” (*Nyktíporos*, «el que avanza en la noche») y “hay dos fuentes junto a las puertas, llamadas Dormilona (*Negretos*) y Todanoche (*Pannychía*)”<sup>403</sup>. En el palacio de Hipno<sup>404</sup>, Luciano hablará de dos tipos de sueños: uno derivado de Sueñopesado (*Taraxiōn*), que alude a la perturbación del sueño agitado, y otro descendiente de Fantasión (*Phantasiōn*), que claramente hace referencia a la fantasía<sup>405</sup>. Esta concepción dualista de los sueños permanecerá a lo largo de la historia de la cultura occidental.

Tanto las ensoñaciones como las proyecciones desiderativas son productos, según Bloch, de una función fantasiosa de libre configuración<sup>406</sup>. El fantasear (*das Phantasieren*)<sup>407</sup> entremezcla lo soñado y lo vivido, aunando lo deseado y lo posible, en forma de una composición material tal que, por utilizar términos freudianos, reajusta el principio de placer al principio de realidad sin anularlo en la transformación. Mientras que para Freud:

Con la introducción del principio de realidad una manera de actividad mental fue aislada; se le dejó fuera de la experimentación de la realidad y permaneció subordinada tan solo al principio de placer. Esta manera de actividad es la *fantasía* [*das Phantasieren*], que empieza a funcionar en los juegos infantiles y después, afirmándose bajo la forma del *soñar despierto*, abandona su dependencia de los objetos reales.<sup>408</sup>

Para Bloch, ni hay aislamiento de la actividad fantasiosa en la conformación de la realidad ni hay abandono de la realidad material en el ejercicio fantasioso. La fantasía, entendida de un modo contrafáctico, constituye un elemento central en la composición fabuladora de las proyecciones utópicas.

Por ello, comenzaremos el capítulo (1) desgranando la relación fantasía-utopía a partir de una lectura confrontada entre la perspectiva blochiana y la defendida por Marcuse en la segunda parte de *Eros y civilización*<sup>409</sup>, con el objetivo de desentrañar el

---

<sup>403</sup> *Ibidem*.

<sup>404</sup> *Hýpnos* en griego significa «sueño» como estado, frente a *óneiros*, que es «sueño» como visión.

<sup>405</sup> Cf. Luciano, *op.cit.*, p. 19.

<sup>406</sup> Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 120.

<sup>407</sup> Escogemos el término *das Phantasieren* (el fantasear) frente al término habitual, *die Phantasie* (la fantasía), que comúnmente remite a la ficción y se opone a lo real-material. El adjetivo *fantastisch* (fantástico) suele equiparse a *unwirklich* (increíble, irreal).

<sup>408</sup> Freud, S.: *Los dos principios del suceder psíquico*, citado en Marcuse, H.: *Eros y civilización*, ed. cit., p. 137.

<sup>409</sup> Véase especialmente el capítulo VII “Fantasía y utopía” en Marcuse, H.: *Eros y civilización*, ed. cit., pp. 137-152.

problema de la definición de lo «utópico». Una vez abordada la cuestión, nos ocupará (2) el acotamiento de la biblioteca utopística y la compleja tipología de proyectos desiderativos en la obra de Bloch para, por fin, señalar (3) los que consideramos elementos constitutivos de la biblioteca utopística a partir de la diferenciación entre «proyección desiderativa» y «pasión eutópica».

1. A propósito de la tesis freudiana de los dos principios del acontecer psíquico, Marcuse, siguiendo al autor de *El malestar de la cultura*, explica cómo la imposición del principio de realidad sobre el principio de placer supone el desarrollo de la función racional y la adquisición de facultades como la atención, la memoria y el juicio, esto es, cómo “llega a ser un *sujeto* consciente, pensante, engranado a una racionalidad que le es impuesta desde afuera”<sup>410</sup>. En la misma línea que el fragmento de Freud citado anteriormente, Marcuse afirma que la fantasía es la única actividad psíquica no sometida al principio de realidad:

Sólo una forma de actividad de pensamiento es «dejada fuera» de la nueva organización del aparato mental y permanece libre del mando del principio de la realidad: la *fantasía* está «protegida de las alteraciones culturales» y permanece ligada al principio de placer. Por lo demás, el aparato mental está efectivamente subordinado al principio de la realidad.<sup>411</sup>

La disgregación de la fantasía respecto al resto de procesos mentales parte de la cuestionable dicotomía razón/imaginación. Marcuse, al igual que Freud, considera la fantasía como un “proceso mental separado”<sup>412</sup>, un puente entre el inconsciente y la consciencia cuyo valor reside en la potencia transfiguradora de lo real a través de imágenes desiderativas. “Como un proceso mental independiente, fundamental, la fantasía tiene un auténtico valor propio, que corresponde a una experiencia propia —la superación de una realidad humana antagónica.”<sup>413</sup>

---

<sup>410</sup> Marcuse, H.: *Eros y civilización*, ed. cit., p. 27.

<sup>411</sup> *Ibidem*.

<sup>412</sup> “La *fantasía*, como un proceso mental separado, nace y al mismo tiempo es dejada atrás por la organización del ego de la realidad dentro del ego del placer. La razón prevalece; llega a ser poco agradable, pero útil y correcta; la fantasía permanece como algo agradable, pero llega a ser inútil, falsa —un simple juego, una forma de soñar despierto [...] la realidad actúa de acuerdo con las leyes de la razón, que ya no están relacionadas con el lenguaje de los sueños.” (*Ibidem*, pp. 138-139)

<sup>413</sup> *Ibidem*, p. 140.

A diferencia de Bloch, Marcuse asigna una “separación” sustantiva entre el proceso psíquico de elaboración fantasioso y la experimentación de dicho proceso como opuesto a lo real. Así, define la fantasía por su agradable inutilidad. La función utópica, entendida de este modo, se presenta bajo el prisma de una quimérica imposibilidad. La subyugación de lo real-racional sobre el principio de placer, ligado a la fantasía, impide la más mínima modificación de las condiciones materiales a través de nuestra potencia imaginativa. La interpretación marcuseana reedita el pesimismo freudiano en tanto que asigna un carácter únicamente regresivo a las ensoñaciones diurnas: “La imaginación preserva el «recuerdo» del pasado subhistórico.”<sup>414</sup> Con la oposición fantasía/realidad queda desactivada la capacidad transformadora de la conciencia anticipadora blochiana. No es de extrañar, por tanto, las siguientes aseveraciones de Marcuse:

En la teoría de Freud la liberación de la represión es un asunto del inconsciente, del *pasado* humano subhistórico e inclusive subhumano, de procesos primarios biológicos y mentales; consecuentemente, la idea de un principio de realidad no represivo es un asunto de retrogresión. Que tal principio puede llegar a ser una realidad histórica, un problema de desarrollo de la conciencia, que las imágenes de la fantasía puedan referirse a un *futuro* inconquistado de la humanidad antes que a su pasado (malamente) conquistado; todo esto le parece a Freud, a lo más, una agradable utopía.<sup>415</sup>

La apelación a un “pasado subhistórico” ignora, a decir de Bloch, la limitación histórica de los afectos y anula, en efecto, toda pretensión emancipadora de las proyecciones desiderativas encorsetándolas en una mitológica “naturaleza humana” primigenia. La visión freudiana, secundada por el autor de *Eros y civilización*, reduce las ensoñaciones diurnas a un mero juego de niños basado en la oposición al principio de realidad.<sup>416</sup>

---

<sup>414</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>415</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>416</sup> Glover, en *Freud o Jung*, señala, a nuestro juicio, adecuadamente las limitaciones regresivas del pensamiento freudiano e incide en el carácter expectativo de la imaginación en un sentido muy próximo a Bloch: “Con más énfasis que Freud, él [Jung] ha insistido en la fuerza cognoscitiva de la imaginación. De acuerdo con Jung, [...] la fantasía es por encima de todo la «actividad creadora de la que salen las respuestas a todas las preguntas contestables»; es «la madre de las posibilidades, en la que todos los opuestos mentales tanto como los conflictos entre el mundo externo y el interno están unidos». La fantasía ha construido siempre el puente entre las irreconciliables demandas del objeto y el sujeto [...] El carácter simultáneamente retrospectivo y expectante de la imaginación es establecido así claramente; mira no sólo hacia atrás, hacia un pasado aborígen dorado; sino también hacia delante, hacia todas las posibilidades todavía irrealizadas, pero realizables”. (Glover, E.: *Freud o Jung*, citado en Marcuse, H.: *Eros y civilización*, ed. cit., pp. 143-144).

Dicha obra marcuseana persiste en el requerimiento de un “pasado subhistórico” que encubre una noción peyorativa de lo utópico anclada en una concepción de lo realizable como mera variante de un principio de actuación dominante, efecto de los modos de producción capitalistas:

La relegación de las posibilidades reales a la tierra de nadie de la utopía es en sí misma un elemento esencial de la ideología del principio de actuación. Si la construcción de un desarrollo instintivo no represivo es orientada no hacia el pasado subhistórico, sino hacia el presente histórico y la civilización madura, la misma noción de utopía pierde su significado.<sup>417</sup>

Y, sin embargo, como el propio Marcuse reconoce más adelante, “las aspiraciones utópicas de la imaginación han llegado a estar saturadas de realidad histórica. Si los logros del principio de actuación sobrepasan a sus instituciones, también militan contra la dirección de su productividad —contra la subyugación del hombre por su trabajo.”<sup>418</sup>

El reconocimiento de la potencia fantasiosa y de la imaginación como herramientas de transformación de lo real aproxima la postura de Marcuse a la de Bloch. Para éste, la fantasía objetiva (*objektive Phantasie*) constituye un elemento central del pensamiento filosófico<sup>419</sup>. Desde el optimismo militante blochiano, no se dibujan estrictas líneas de disociación entre la racionalidad y la fantasía.<sup>420</sup> Bloch defiende la presencia de un componente fantasioso que no remite a un pasado subhistórico, instintivo, inconsciente, sino que se puede determinar históricamente<sup>421</sup>. La intervención de la fantasía objetiva en lo real-material es un presupuesto de la filosofía blochiana que, a diferencia de la lectura freudiana de Marcuse, encuentra en el inconsciente una tendencia anticipadora<sup>422</sup>. La preconización de la novedad es una constante blochiana que, a

---

<sup>417</sup> Marcuse, H.: *Eros y civilización*, ed. cit., p. 145.

<sup>418</sup> *Ibidem*, p. 150. Resulta importante resaltar que, según la interpretación de Marcuse, para Freud “las relaciones libidinales libres son esencialmente antagonistas a las relaciones de trabajo”. La hipótesis de Marcuse parte de que “la liberación de Eros podría crear nuevas y durables relaciones de trabajo”. (*Ibidem*, p. 149)

<sup>419</sup> Ya en los *Jugendmanuskript*, de 1902, Bloch afirma: “*das Ding an sich ist die objektive Phantasie*” (la cosa en sí es la fantasía objetiva). Este relámpago juvenil reverberará con diferentes matices a lo largo de su obra. Cf. Bloch, E.: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985. Nos referimos, especialmente, a los textos y artículos recogidos en PA, pp. 74-189.

<sup>420</sup> Algunos intérpretes, como Gómez Heras, hablan de “razón utópica”. En nuestro caso, preferimos evitar tal denominación, dado que supone una reiteración, pues consideramos que lo utópico forma parte constituyente de la racionalidad.

<sup>421</sup> Cf. PA, p. 125.

<sup>422</sup> Cf. “Conclusio: Das Novum im Unbewußten, Objektive Phantasie” en PA, pp. 122-131.

menudo, complica el desarrollo de una tipología de los proyectos desiderativos en nuestro autor.

Fruto de la producción fantasiosa, las ensoñaciones diurnas esgrimen su *topos* en una temporalidad presente-futura en forma de un cúmulo de expectativas cuya realización material se halla supeditada a un factor subjetivo que escapa de la forma-sujeto, esto es, de la realización individualista de la desideración. De ahí el carácter objetivo que Bloch proporciona a la fantasía en tanto fabulación colectiva o confabulación a partir de la materialidad de los hechos. Este cúmulo conforma un proyecto que adquiere, para Bloch, su concreción en la propuesta marxiana: la utopía concreta.

2. Cuando atravesamos *El principio esperanza* transitamos por un enciclopédico pasaje de las utopías. Podríamos definir esta obra de Bloch como un archipiélago del pensamiento utópico<sup>423</sup>. O bien como una justificación de su teoría del «todavía-no-consciente» desarrollada en profundidad. Esa “paz para trabajar en la obra” (1938-1949) de la que habla Zudeick<sup>424</sup> es, en realidad, un nuevo exilio con hedor a derrota. Lo que en su inicio se titulaba *Dreams of a better Life* acabó constituyendo el núcleo de lo que, a día de hoy, se considera su obra magna.<sup>425</sup> La lectura de *El principio esperanza* implica, sin duda, una sugerente incursión en la constelación conceptual blochiana de la que hay que saber salir para analizar, en cierta medida, el alcance de su pensamiento.

El problema de la delimitación de lo «utópico» nos enfrenta a una triple distinción conceptual que no siempre está clara en la obra blochiana. Discernimos así, por un lado, entre «ensoñaciones» o «sueños diurnos» (*Tagträume*) y «proyecciones de un mundo mejor» (*Grundrisse einer besseren Welt*) y, por otro lado, entre estas dos formas de «fantasía utópica» (*utopische Phantasie*) y la «función utópica» (*utopische Funktion*). Abordaremos de inmediato la primera diferenciación para tratar, en la última parte del capítulo, la segunda.

No toda proyección desiderativa es una proyección utópica. Y no toda proyección utópica forma parte de la biblioteca utopística. El mundo en el que la fantasía utópica tiene un correlato se impone. El deseo a menudo no se ajusta a la realidad. Incluso los más pequeños sueños diurnos se ven frustrados y quedan insatisfechos. No digamos, pues,

---

<sup>423</sup> Del pensamiento utópico, habría que añadir, “occidental”, puesto que todas las referencias a otras culturas son elaboradas a partir de un criterio occidentalista.

<sup>424</sup> Cf. “Paz para trabajar en la obra. Once años en EEUU”, en Zudeick, P.: *op. cit.*, pp. 164-184.

<sup>425</sup> *Ibidem*, p. 170.

las elevadas proyecciones utópicas de la modernidad. Por ello, es importante no confundir las ensoñaciones particulares, referidas a la materialización del deseo concreto, próximo, con las proyecciones desiderativas de un mundo mejor, de un mundo-otro, radicalmente contrafáctico<sup>426</sup>.

La estructura de *El principio esperanza* responde a las distintas concepciones de la fantasía utópica a través del análisis de infinidad de manifestaciones y representaciones culturales. Dividida en cinco partes, la obra comienza con un “Informe” (*Berich*) dedicado a los «pequeños sueños diurnos» (*kleine Tagträume*), una colección de tópicos deseos materiales cotidianos cuya potencia utópica es, digámoslo así, de muy baja intensidad. La segunda parte (*Grundlegung*) se ocupa de la fundamentación teórica de la conciencia anticipadora (*Das antizipierende Bewußtsein*). Es, propiamente, la justificación filosófica de la teoría del «todavía-no-consciente»<sup>427</sup>. En tercer lugar, Bloch se ocupa de analizar la “Transición” (*Übergang*) de las ensoñaciones diurnas cotidianas a lo que denomina «imágenes desiderativas en el espejo» (*Wunschbilder im Spiegel*). Aquí encontramos una amplia recopilación de configuraciones culturales que reflejan cómo, a menudo, “la clase dominante desea los deseos de los débiles”<sup>428</sup>. Se trata, entonces, de unas ensoñaciones diurnas dirigidas, unas ilusiones que responden mayormente a los intereses de la burguesía —se analizan las incitaciones del vestir, la función de los escaparates, la fuerza de la fábula, el papel del viaje, el baile, la fabricación de sueños a través del teatro y el cine— pero también cómo estos dispositivos, en manos del pueblo, constituyen formas de producción cultural popular. “Todo ello o bien conjura una vida mejor, como en la industria del esparcimiento, o pinta en realidad una vida mostrada esencialmente”<sup>429</sup>. Las proyecciones desiderativas dan paso, en la parte cuarta (*Kronstruktion*), a las «proyecciones de un mundo mejor» (*Grundrisse einer besseren Welt*); a las utopías esbozadas a lo largo de la historia y que llenan los estantes de la biblioteca utopística<sup>430</sup>. Esta parte supone una extensa clasificación de todo tipo de

---

<sup>426</sup> Una de las dificultades que puede encontrar el lector no iniciado de Bloch es la sobreabundancia del calificativo “utópico” (*utopische*) que se aplica a todas las esferas del conocimiento humano hasta el punto de que se puede caer en la trivialización de pensar que para Bloch todos los elementos de la realidad humana participan de un componente utópico.

<sup>427</sup> A ella dedicamos el primer capítulo de esta segunda parte de la investigación, por lo que no incidiremos más en esta cuestión en el presente capítulo.

<sup>428</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 37.

<sup>429</sup> *Ibidem*.

<sup>430</sup> Coincidimos con la posición de J.L. Rodríguez García expresada en *Postutopía* (Cf. Rodríguez García, J.L.: *Postutopía*, ed.cit., p. 78) de que es necesario acotar la biblioteca utopística y definir, exactamente, qué obras consideramos parte de la literatura utópica. En este sentido, concebimos que ésta es un producto específico de la modernidad. No cabría incluir en ella, por tanto, textos de la Antigüedad como el episodio

utopías: médicas, sociales, técnicas, arquitectónicas, artísticas... Bloch recorre desde las ilusiones de la salud y la desaparición de la miseria hasta los paisajes desiderativos descritos en la pintura, la poesía o la música, pasando por los grandes utopistas del Renacimiento (Moro, Campanella), las utopías federativas (Owen, Fourier) y las centralistas (Cabet, Saint-Simon) del siglo XIX, los castillos proletarios en el aire de Weitling y las comunidades anarquistas ideales (Proudhon, Bakunin) hasta las novelas del futuro y “utopías totales” después de Marx (Bellamy, Morris, Carlyle, George) para acabar con una lectura del marxismo como anticipación concreta.

De esta suerte, [Marx] fundamenta, por primera vez, como una dialéctica material la dialéctica de la historia, que conduce a tensiones, utopías y revoluciones. Fundamenta y corrige las anticipaciones de las utopías por medio de la economía, por las transformaciones immanentes de las formas de producción e intercambio, y supera así el dualismo cosificado entre ser y deber ser, entre experiencia y utopía.<sup>431</sup>

La propuesta marxiana, según Bloch, constituye la más perfecta culminación de las proyecciones utópicas: la utopía concreta (*konkrete Utopie*). A diferencia de la posición de Mannheim<sup>432</sup>, cuyo criterio taxonómico para la literatura utópica parte en virtud del orden de la fantasía política, distinguiendo así entre cuatro modelos: quiliástica, liberal humanitaria, conservadora y socialista-comunista, para Bloch lo utópico excede el terreno de las fantasías políticas e impregna las distintas esferas de los saberes humanos en tanto que entiende el mundo como un laboratorio utópico<sup>433</sup>.

La quinta parte del tratado blochiano, titulada *Identität*, está dedicada a las «imágenes desiderativas del instante colmado» (*Wunschbilder des erfüllten Augenblicks*) que cobran fuerza en la plenificación del presente, en el que “el momento vivido nos pertenezca, y nosotros a él, y que pueda decirsele: «No te vayas aún»”<sup>434</sup>: la plenitud de la vida en el aquí y ahora. A diferencia de las proyecciones desiderativas abordadas en la

---

de los feacios de *La Odisea* o *La República* de Platón, ni textos medievales como *La ciudad de Dios* de Agustín de Hipona. Bloch, por el contrario, ve restos utópicos muy anteriores a la obra de Tomás Moro.

<sup>431</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. II, ed. cit., p. 197.

<sup>432</sup> Cf. Mannheim, K.: *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 1966. La referencia a Müntzer como ejemplo de utopía quiliástica demuestra que Mannheim ha leído tanto *Espíritu de la utopía* como *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Volveremos sobre esta cuestión más adelante. Véase *infra* cap. 3.2. “Frankenhausen”.

<sup>433</sup> “Lo utópico coincide tan poco con la fantasía política, que es precisa la totalidad de la filosofía (una totalidad a veces totalmente olvidada) para entender adecuadamente en su contenido lo que se expresa con la palabra utopía.” (Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 39).

<sup>434</sup> *Ibidem*, p. 40.

primera y tercera parte, las imágenes desiderativas remiten al ámbito de la religión (y su fantasía de la salvación), de la moral (con el consiguiente ideal del bien supremo) y a la música (“el arte que hace canto y melodía la más profunda intensidad, el *humanum* utópico en el mundo”<sup>435</sup>). De nuevo, la plenitud fáustica reaparece como plenitud del instante vivido.

El amalgama de fantasías, ensoñaciones y proyecciones desiderativas que procura Bloch en *El principio esperanza* se sustenta sobre una concepción onto-epistemológica del devenir como proceso latente-tendente hacia la novedad que encuentra en la intervención humana, auspiciada por el carácter proléptico de la función utópica, la consecución del sueño marxiano.

3. La obra recientemente publicada de J.L. Rodríguez García, *Postutopía*<sup>436</sup>, supone una de las investigaciones contemporáneas más lúcidas e interesantes para desentrañar la problemática de lo utópico. Inmerso en la biblioteca utopística y rodeado de locuaces y prestigiosos interlocutores, el autor inicia una conversación acerca de los límites del concepto de «Utopía» que le lleva a la diferenciación de dos nociones («proyecto utópico» y «pasión eutópica») y al posterior análisis de los elementos constitutivos de las proyecciones utópicas para acabar señalando las principales fallas del pensamiento utópico que, sintéticamente, tienen que ver con una comprensión de la temporalidad que devalúa el presente en aras de una consecución futura del proyecto utópico.

En este sentido, resulta especialmente útil para nuestro estudio la controversia que establece Rodríguez García con la obra blochiana. Nos referiremos, en este apartado<sup>437</sup>, a dos aspectos fundamentales: a) la equiparación del *principio esperanza* a la *pasión eutópica*, y b) el problema del teleologismo implícito en el proyecto utópico.

La distinción entre «pasión eutópica» y «proyecto utópico» corresponde a la ya aludida diferenciación que hemos establecido entre «función utópica» y «fantasía utópica».<sup>438</sup> Y más adecuadamente, añadimos ahora, entre «principio esperanza» y

---

<sup>435</sup> *Ibidem*.

<sup>436</sup> Cf. Rodríguez García, J.L.: *Postutopía*, ed. cit.

<sup>437</sup> Más adelante, en el capítulo dedicado a Marx, retomaremos algunas de las cuestiones planteadas e indagaremos en la interpretación blochiana de Marx a propósito de la conexión entre la función utópica y lo real-posible. Véase *infra* cap. 3.3. Asimismo, dedicaremos unas páginas a la cuestión de la devaluación del presente en el pensamiento blochiano. Véase *infra* cap. 4.3. “El presente en disputa”.

<sup>438</sup> En el prólogo de *El principio esperanza* se puede leer: “Y es que la plenitud de la fantasía humana, junto a su correlato en el mundo —y siempre que la fantasía se hace técnica-concreta—, sólo puede ser investigada e inventariada por la función utópica; de igual manera que no puede ser controlada sin el materialismo dialéctico.” (Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 39).



«proyección utópica». La «pasión eutópica», reconoce el autor de *Postutopía*, equivale a la noción blochiana de «principio esperanza»<sup>439</sup>. Si bien es cierto que la noción de «esperanza» remite a la espera, esto es, a una temporalidad futura, la «pasión eutópica» actúa *por* y *desde* el presente. En este sentido, preferimos hablar de la «función utópica», que Bloch define como “la actividad consciente y sabia en lo todavía-no-consciente”<sup>440</sup>:

El mismo todavía-no-consciente tiene que ser en su acto *consciente* y, por su contenido, *sabido*: como aurora aquí, y como algo alboral allí. Y con ello se llega al punto en el que precisamente la esperanza, ese peculiar afecto de la espera en el sueño hacia delante, no aparece ya [...] como un mero movimiento circunstancial del ánimo, sino *consciente-sabida*, como *función utópica*.<sup>441</sup>

Ahora bien, conviene distinguir entre la función utópica y sus contenidos manifestados en representaciones de la fantasía. Entre estos contenidos encontramos el conjunto de ensoñaciones diurnas y, por tanto, los proyectos utópicos que Rodríguez García define con precisión en base a tres rasgos: I) las proyecciones utópicas se constituyen en la modernidad occidental, II) los proyectos se construyen sobre una concepción lineal, horizontal y progresiva de la temporalidad, y III) la cuestión utópica está limitada por la conjunción inseparable de la pasión eutópica y la proyección temporal.<sup>442</sup> Esto supone un alejamiento del presente en aras de una priorización del futuro que genera, ciertamente, no pocos problemas teóricos en el pensamiento blochiano que abordaremos en su debido momento.

Con la intención de delimitar los textos que encuentran cobijo en la biblioteca utopística, pues coincidimos en que no toda literatura fantástica ni toda construcción de una ciudad ideal responde a los parámetros de lo utópico, Rodríguez García considera que los textos tienen que certificar la consolidación de la pasión eutópica, plantear una contrafacticidad respecto del mundo real-fáctico y proyectar un vínculo presente-futuro<sup>443</sup>. El carácter proléptico de la función utópica condena todo contenido fantástico

---

<sup>439</sup> “De más está advertir que, cuando Bloch habla del principio esperanza, está usando un concepto que nosotros hemos traducido como *pasión eutópica*... Si he eludido la terminología blochiana es porque el concepto de esperanza incluye en sí mismo una noción de temporalidad con la que vamos a polemizar.” (Rodríguez García, J.L.: *Postutopía*, ed. cit., p. 200). Cf. también *Ibidem*, p. 47. De acuerdo con este planteamiento, hemos preferido, por la misma razón y en la medida de lo posible, utilizar el término “función utópica” y no “principio esperanza”.

<sup>440</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 179.

<sup>441</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>442</sup> Cf. Rodríguez García, J.L.: *Postutopía*, ed. cit., pp. 68-69.

<sup>443</sup> Cf. *Ibidem*, p. 78.

a un horizonte de expectativas. Pese a la perseverancia blochiana por rastrear huellas de lo utópico en toda actividad humana, el principio esperanza presupone un teleologismo difícilmente conjugable con una visión abierta e interrumpida de la realidad. La vinculación presente-futuro se expresa claramente en la obra de Bloch en la categoría de «frente» (*Front*). “La filosofía de la esperanza inteligida se encuentra [...] en el frente del proceso universal, es decir, en el sector óptico [...] de la materia móvil y utópicamente abierta.”<sup>444</sup> Sumido en la tradición hegeliano-marxista, Bloch mantiene una concepción triádica del proceso histórico sostenida sobre una temporalidad lineal que debilita la actuación de la función utópica en el presente desplazando los contenidos de la esperanza, los sueños diurnos, hacia una temporalidad futura que todavía-no-es. Dirigir la mirada hacia el futuro implica no dirigirla hacia el ahora. Las proyecciones utópicas fijan un fin sólo alcanzable en el porvenir. En tanto que ensoñaciones contrafácticas, se les atribuye la negación del presente. Paradójicamente, las limitaciones de la función utópica blochiana residen en el marco de temporalidad que la configura. Por ello, Rodríguez García se plantea explorar la pasión eutópica en el marco de otra temporalidad.<sup>445</sup>

Diremos, así, que el teleologismo implícito en las proyecciones utópicas no es necesariamente un atributo derivado de la función utópica. Ésta actúa bajo la forma del deseo en múltiples planos y en diferentes temporalidades. En virtud de la elaboración de su marco de experimentación, se podrá comprender la potencia del impulso utópico. Las limitaciones sociohistóricas de la fantasía utópica no se corresponden con el alcance de la función utópica. Los sueños diurnos no se construyen en el mañana; acontecen *desde y por el ahora*, cuya experimentación siempre es fragmentaria.

Todo sueño diurno serio apunta a este doble fundamento como a su suelo patrio; es la experiencia todavía inencontrada, la experiencia todavía-no-experiencia en toda experiencia llegada a ser hasta ahora.<sup>446</sup>

En su búsqueda de la «experiencia todavía inencontrada», como veremos de inmediato, Bloch se aventura en la «experimentación de la todavía-no-experiencia» (*die erfahrene Noch-Nicht-Erfahrung*) a través de lo fragmentario.

---

<sup>444</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 242.

<sup>445</sup> Cf. Rodríguez García, J.L.: *Postutopía*, ed. cit., pp. 208-209.

<sup>446</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 369. El texto en alemán es: “Jeder solide Tagtraum meint diesen Doppelgrund als Heimat; er ist die noch ungefundene, die erfahrene Noch-Nicht-Erfahrung in jeder bishergewordenen Erfahrung”.

## 2.5. EXPERIMENTACIÓN FRAGMENTARIA

Marsella: la ciudad de Monticelli. El dios del vino descuartizado mientras la alegría tonal de sus fragmentos consigue hacer reverberar la copa insatisfecha. Suena la *Simphonie fantastique* de Berlioz. Los violines del primer movimiento —*Réveries-Passions*— anuncian que Fantaso no se somete ante Cronos. Lo queremos todo, dice, en el jardín de lo fragmentario. Morfeo, también en escena, mira para otro lado. Uno no quiere despertar, el otro jamás abandonará la ensoñación diurna. Dionisos, sacudiendo la cabeza y su embriaguez, empuña su espada ditirámica. Es la espada del presente. En el porvenir se escuchan los cañones. En el pasado, el arsenal mojado de la melancolía. Marsella, esa ciudad que no es exactamente francesa. Alguien ha manchado el jardín.

No es posible embriagarse,  
como tampoco es posible calmar la sed,  
con etiquetas de una botella.

Paul Valéry

Si nos pusiéramos hegelianos, como acostumbra Bloch, diríamos que *Les paradis artificiels* (1860) de Baudelaire es la síntesis de *Confessions of an English Opium-Eater* (1821) de Thomas de Quincey y *The Hasheesh Eater* (1857) de Fitz Hugh Ludlow. Sería, eso sí, una síntesis superadora en toda regla. Las narraciones autobiográficas de los autores británico y estadounidense poco tienen que ver con la del poeta parisino, no sólo por el contexto socio-político sino por la expresividad del lenguaje. La prosa poética baudeleriana explora la intensidad profunda de la fatalidad; el desastre placentero que ya ha tenido lugar bajo el efecto de las drogas.

*Los paraísos artificiales* marcan el inicio de una literatura del exceso inducido, de la ensoñación entreabierta, del motivo de la puerta<sup>447</sup>. En la embriaguez de Baudelaire se perciben atardeceres azules-rosados, sensaciones climáticas cambiantes y objetos externos que nos hacen olvidar nuestra propia existencia confundiéndonos pronto con ellos<sup>448</sup>. La influencia posterior de sus planteamientos es, hoy en día, incalculable. Sin pretensión psicoanalítica alguna, Baudelaire establece dos tipos de fenómenos de

---

<sup>447</sup> Cf. “El motivo de la puerta”, en Bloch, E.: *Huellas*. Madrid, Tecnos, 2005, pp. 127-131.

<sup>448</sup> Cf. Baudelaire, Ch.: “El teatro de Serafín”, en *Los paraísos artificiales*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 166.

ensoñación nocturna: la aventura onírica que se presta a las “preocupaciones, deseos y vicios [...] llenos de vida ordinaria”<sup>449</sup> y el sueño absurdo, imprevisto, jeroglífico. Pero asegura: “no hay nada similar en la embriaguez del haschisch”, pues “aquella no será, ciertamente, sino un inmenso sueño, gracias a la intensidad de los colores y a la rapidez de los conceptos”<sup>450</sup>. Este tipo de ensoñación diurna fascinará a Benjamin y a Bloch, entre otros, a finales de los años veinte, que explorarán los efectos del uso experimental de la droga para la producción de textos.

La distinción blochiana entre «sueños diurnos» y «sueños nocturnos», que hemos abordado en capítulos anteriores, adquiere nuevas dimensiones, en este capítulo, que nos sitúan ante la problemática epistemológica de la comprensión de una subjetividad experimental y fragmentaria. Sostenemos que toda la obra de Bloch no se encuentra en el paradigma decimonónico de la sistematicidad (abierta). Por el contrario, se trata de un proyecto teórico que se asienta en lo fragmentario y en una concepción romántico-anticapitalista de la sensibilidad; tan próxima a la postura benjaminiana que sus obras se aproximan en una aventura común y, efectivamente, fructíferamente compartida.

La puesta en cuestión de la subjetividad fenomenológica moderna a partir de (1) la experimentación con *haschisch* en Marsella junto a Benjamin, nos conducirá, en este capítulo, a repensar una forma de espacialidad-otra, correlativa a (2) la reformulación de otras temporalidades, inspiradas en Bachelard y alejadas de la concepción judeo-cristiana (lineal-homogénea) de la temporalidad, con el fin de presentar (3) una escritura filosófica fragmentaria, que consideraremos paradigmática en *Huellas*, obra clave para entender lo que denominamos «experimentación fragmentaria».

1. Poco o nada se ha hablado del viaje a Marsella que Bloch y Benjamin, junto a los médicos Jöel y Fränkel, realizaron en enero de 1928<sup>451</sup>. La omisión de este episodio —muy común entre los intérpretes— no responde, a nuestro juicio, a la insignificancia del mismo sino a la inusual elucidación que se desprende de sus impresiones. El cuestionamiento de la subjetividad moderna (kantiana) así como de los factores de la

---

<sup>449</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>450</sup> *Ibidem*.

<sup>451</sup> Cf. Benjamin, W.: *Haschisch*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 45-118. A este respecto, Zudeick recuerda que “las “últimas señales de amistad” entre Bloch y Lukács fueron, pues, muy débiles a principios de los años 20; en ese sentido, Walter Benjamin vino a llenar un doloroso vacío para Bloch, incluso en el ámbito no estrictamente filosófico. En 1928 ambos tomaron parte en experimentos con hachís que, supervisados médicamente, fueron evaluados luego en la *Zeitschrift für Neurologie*.” (Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 110).

espacialidad y la temporalidad impregna las notas que hoy se conservan de aquellos protocolos que realizaron nuestros comedores de *haschisch*<sup>452</sup>.

Bloch, viendo en París a Benjamin envuelto en un desánimo enfermizo, accede a viajar hacia la ciudad portuaria del sur de Francia<sup>453</sup>. El viaje adquiere varios significados. Tan solo la idea de encerrarse en un hotel, en habitaciones contiguas, para comer *haschisch* bajo supervisión médica resulta sugestiva a finales de los años veinte. Podemos imaginar, casi recobrando sus rostros, a Bloch exclamándole a Benjamin tras la segunda sesión de ingesta de la droga: “No, no tomo nada. No voy a comer nada, ni aunque usted haga versos yámbicos.”<sup>454</sup> La experimentación con el *haschisch* tuvo, por lo visto, distintos resultados en ambos amigos.

Según relatan Eiland y Jennings, Benjamin estaba participando en un experimento que implicaba la embriaguez producida por drogas junto a los médicos Ernst Joël y Fritz Fränkel, quienes llevaban a cabo una investigación sobre narcóticos, desde finales de 1927<sup>455</sup>. La participación de Bloch en las dos primeras sesiones de experimentación nos ofrece un testimonio muy poco estudiado de lo que, benjaminianamente, podríamos denominar «dialéctica de la embriaguez» (*Dialektik des Rausches*). Seducidos por la lectura de *Les paradis artificiels* de Baudelaire, los cuatro amigos se adentran en el reino del *haschisch* con el propósito de explorar las implicaciones epistemológicas derivadas del consumo de la sustancia. Más allá de las investigaciones médicas, Benjamin y Bloch hacen hincapié en el carácter experimental del proyecto intelectual en su conjunto<sup>456</sup>.

En busca de una embriaguez creativa, nuestros filósofos se sumergen en una escritura fantasiosa y fragmentaria en la que se entrecruzan mínimas descripciones de formas, figuras, colores y sensaciones estrafalarias con reflexiones más o menos disparatadas que ponen de relieve “una simultánea expansión y concentración de los poderes de la percepción”<sup>457</sup>. “La embriaguez de hoy es a la de ayer como Calvino a

---

<sup>452</sup> “En seguida cobran vigencia las pretensiones que sobre el tiempo y el espacio hace el comedor de *haschisch*. Es sabido que son absolutamente regias. Para el que ha comido *haschisch*, Versailles no es suficientemente grande y la eternidad no dura demasiado.” (Benjamin, W.: “Haschisch en Marsella”, en *Haschisch*, ed. cit., p. 29 y p. 75).

<sup>453</sup> Cf. Eiland, H. y Jennings, M. W.: *Walter Benjamin. Una vida crítica*, Madrid, Tres Puntos Ediciones, 2020, p. 396.

<sup>454</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 110. Compárese también con: Benjamin, W.: *Haschisch*, ed. cit., p. 59.

<sup>455</sup> Cf. Eiland, H. y Jennings, M. W.: *op. cit.*, p. 395. Cf. también Scholem, G.: *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, Península, 2007, pp. 106-107 y p. 269.

<sup>456</sup> En el ensayo de 1929 sobre el surrealismo, Benjamin “subraya la función propedéutica de las sustancias embriagadoras para lograr una «iluminación profana» de las energías revolucionarias dormidas en el mundo de las cosas cotidianas, e invoca una dialéctica de la embriaguez.” (*Ibidem*, p. 396).

<sup>457</sup> *Ibidem*. La mayor parte de los registros de los experimentos, bajo la forma de «protocolos», parecen anotaciones escritas en estado de embriaguez. Otros, sin embargo, pueden ser reelaboraciones posteriores

Shakespeare. Esta es una embriaguez calvinista” —anota Bloch en el protocolo llevado a cabo el 15 de enero de 1928—, “ciertas cosas toman la palabra sin pedir permiso [...] Hay cosas que colaboran a mi depresión al depreciarse su materia. Se convierten en maniqués. Muñecos sin vestir, esperando mis proyectos, están por allí desnudos; todo en ello es instructivo como en un fantasma”<sup>458</sup>. En estos testimonios, se reproducen conversaciones risueñas, que cada cual recoge a su manera, sentimientos encontrados en anotaciones inacabadas, frases aparentemente interrumpidas... que nos ayudan a recomponer, a pesar del carácter estrepitosamente fragmentario de los textos, cómo fue la experiencia vivida.

Desde una mirada clínica, en “*Der Haschisch-Rausch*”, artículo publicado en la *Klinische Wochenschrift* en 1926, Jöel y Fränkel dan cuenta de los principales signos de que la droga comienza a hacer efecto:

El espacio se ensancha, se hace escarpado el suelo, se presentan sensaciones atmosféricas: vaho, opacidad, pesadez del aire; los colores se vuelven más claros, más luminosos; los objetos son más bellos o más toscos o amenazadores... Todo lo cual no se realiza en una evolución continua, sino que lo típico es más bien un cambio ininterrumpido del estado de vigilia al del ensueño, un permanente ser arrojado y zarandeado, que termina por ser agotador, entre mundos de consciencia enteramente diversos; este hundirse o emerger puede ocurrir en pleno proceso...<sup>459</sup>

Dos anotaciones que consideramos fundamentales. La primera tiene que ver con el “cambio ininterrumpido del estado de vigilia al del ensueño”, que tanto seduce a Bloch y que le lleva a confrontar, en el capítulo 14 de *El principio esperanza*, la iluminación diurna que encuentra su fantasía en el delirio del *haschisch* con los efectos de los opiáceos, que asimila a los sueños nocturnos: “el *opio* aparece coordinado al sueño nocturno, mientras que el *hachís* aparece coordinado al sueño diurno, ese sueño apasionado que fantasea en libertad.”<sup>460</sup> Frente a la adormidera, cuya narcosis anestesia la sensibilidad e induce al letargo, Bloch encuentra en la experimentación con el *haschisch* un símil de las ensoñaciones diurnas: “para el soñador de hachís avezado el

---

en base a apuntes o recuerdos. En una carta a Scholem fechada el 30 de enero de 1928, Benjamin le anuncia que lleva idea de elaborar un libro sobre el *haschisch* en el que se combinen sus observaciones filosóficas con sus experiencias bajo el influjo de la droga. Otro de los proyectos que Benjamin jamás terminó.

<sup>458</sup> Benjamin, W.: *Haschisch*, ed. cit., pp. 57-59.

<sup>459</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>460</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 120.

mundo entero se convierte en su música preferida”, y, citando a Lewin<sup>461</sup>, prosigue: “el individuo cree tener ante sí desintrincados y próximos a la realización proyectos complicados y cuya realización le había parecido, hasta entonces, imposible”<sup>462</sup>.

La función utópica, alimentada por el *haschisch*, halla veredas abiertas en el discontinuo cambio ininterrumpido del estado de vigilia al del ensueño. Queda rota la continuidad, cualquier interpretación progresiva de la historia y del pensamiento; muñecos desnudos anhelando una producción fantasiosa, fantasmagórica, de la realidad material establecida. La función utópica conlleva la impugnación del presente, de un presente continuo concebido como linealidad homogénea, de una temporalidad entendida horizontalmente, como un progreso sucesivo aplastante.

La segunda consideración significativa del sugerente fragmento de Jöel y Fränkel tiene que ver con la espacialidad. Su múltiple transfiguración y la irrupción de “sensaciones atmosféricas” afectan, de manera directa, a la comprensión de la subjetividad. No nos referimos a las alucinaciones como alteraciones perceptivas producidas por la droga sino a la presencia de un elemento fabulador en toda composición de la realidad. Del mismo modo que la memoria juega un papel fundamental en la conformación de lo real-fáctico, la facultad imaginativa recoge las sensaciones e impresiones elaborando el contenido de lo que procesamos como efectivamente real. Si, con frecuencia, asociamos las alteraciones espaciales a efectos visuales o percepciones “erróneas”, los estados de embriaguez ponen de manifiesto la pluridimensionalidad espacial desplegando, como en un abanico de mano en proceso de apertura, las diferentes fuentes y ribetes de cuanto nos rodea. “Volvamos —apunta Benjamin— sobre el fenómeno del espacio como buhonero: se percibe simultáneamente la posibilidad de todas las cosas sucedidas potencialmente en este espacio.”<sup>463</sup> La fantasía diurna inducida por el *haschisch* genera una espacialidad de lo posible análoga a la experimentación fragmentaria del *flâneur*, con la mirada embriagada puesta sobre la fantasmagoría de la ciudad.<sup>464</sup> Heterotopías, espacios otros, construidos sobre la liquidez de un presente variante. La simultaneidad de una experiencia que Bloch halla en los sueños diurnos, en las pequeñas ensoñaciones, y en todo proyecto de un mundo-otro mejor. Teniendo en cuenta que la espacialidad es, por lo que vamos a defender, el actuante fundamental de la

---

<sup>461</sup> Cf. Lewin, L.: *Phantastica: Narcotic and stimulating drugs: their use and abuse*, Berlin, Stilke, 1927.

<sup>462</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., pp. 120-121.

<sup>463</sup> Benjamin, W.: *Haschisch*, ed. cit., p. 56.

<sup>464</sup> Cf. Eiland, H. y Jennings, M. W.: *op. cit.*, p. 396.

función utópica, los protocolos de experimentación con *haschisch* en Marsella representan un documento único que revela la proximidad de las posturas de Bloch y Benjamin acerca de la utilización de las drogas como verificación del componente onírico en lo real-material y su consiguiente crítica al objetivismo científicista.

La espacialidad fragmentaria encuentra su correlato temporal en una comprensión de la temporalidad discontinua, no lineal; el tiempo de los sueños, tal y como ocurre con los espacios ensoñados, es un tiempo interrumpido donde las imágenes oníricas no suceden bajo la forma de una cronología ni de una circularidad. Si en los sueños y en la embriaguez no hay pasado, presente y futuro, ¿por qué los iba a haber en la vigilia? Se trata de una percepción sincrónica de la realidad en la que los acontecimientos no acaecen de forma necesariamente sucesiva sino entremezclada y superpuesta, como en un acorde o un lienzo impresionista.

2. Hay unos textos de Bachelard que llaman especialmente nuestra atención y nos permiten reevaluar la función utópica bajo otro marco de temporalidad ajeno al de Bloch. En *La poética de la ensoñación*, Bachelard se aproxima desde una perspectiva fenomenológica a la cuestión onírica a partir de la imaginación poética. Tanto el enfoque del objeto de investigación como las conclusiones distan, como decimos, enormemente de los planteamientos blochianos, pero resulta pertinente para nuestro estudio la exploración de la función utópica en las temporalidades no-lineales bachelardianas. En una compilación póstuma publicada en 1970 bajo el título de *El derecho de soñar (Le droit de rêver)*, hallamos un fragmento sobre el «instante poético» y el «instante metafísico» que merece ser tratado. En él desarrolla la noción de «tiempo vertical»:

Y ese tiempo vertical es lo que el poeta descubre cuando desecha el tiempo horizontal, es decir el devenir del prójimo, el devenir de la vida, el devenir del mundo.

He aquí entonces los tres órdenes de experiencias sucesivas que deben desligar al ser encadenado en el tiempo horizontal:

- 1) acostumbrarse a no referir su propio tiempo al tiempo de los demás: romper los marcos sociales de la duración;
- 2) acostumbrarse a no referir su propio tiempo al tiempo de las cosas: romper los marcos fenomenológicos de la duración;
- 3) acostumbrarse –difícil ejercicio – a no referir su propio tiempo al tiempo de la vida, a no saber si el corazón late, si crece la dicha: romper los marcos vitales de la duración.



Sólo entonces se alcanza la referencia autosincrónica, en el centro de sí mismo, sin vida periférica. De pronto se borra toda horizontalidad plana. El tiempo ya no corre. Brota.<sup>465</sup>

En este pasaje queda perfectamente retratada una concepción de la temporalidad diametralmente opuesta a la blochiana. O no... ¿Acaso no se asemeja demasiado a la definición del «instante colmado»? La exigencia de Bachelard para alcanzar el instante poético implica la ruptura con los marcos sociales, fenomenológicos y vitales de la duración. ¿No pretenden las proyecciones utópicas esta triple ruptura en el momento de su consecución satisfactoria? ¿No es, acaso, una línea vertical la que pone fin a la horizontalidad de la aventura fáustica?

No parece que Bloch haya leído a Bachelard ni viceversa y, sin embargo, resulta llamativo el extraño parecido que hay entre la noción de «tiempo vertical» y la de «*ultimum*». Ambas combaten el tiempo lineal horizontal, progresivo, y ponen fin al proceso. Para Bachelard, “el fin es la *verticalidad*, la profundidad o la altura; es el instante estabilizado en que las simultaneidades prueban ordenándose que el instante poético tiene una perspectiva metafísica.”<sup>466</sup> Bloch, por su parte, sostiene que en el *ultimum* se produce la supresión de la novedad y, por lo tanto, del proceso histórico:

El surgir dialéctico de este contenido total es caracterizado no por la categoría de *novum* sino por la categoría *ultimum* [...] así como lo *ultimum* representa la postrera, es decir, la más elevada novedad, la repetición (la representatividad constante de la meta de la tendencia en todo lo nuevo progresivo) se intensifica hasta la postrera, más elevada y más fundamental repetición: la identidad. Y es que la novedad triunfa en lo *ultimum* en razón del salto total fuera de todo lo anterior; un salto, empero, hacia la supresión de la novedad o identidad.<sup>467</sup>

En dos planos divergentes, el teleologismo hegeliano que se desprende del fragmento de Bloch parece coincidir con el instante pleno de la creación poética en Bachelard. Por diferentes vías, ambos pensadores buscan la ruptura de la temporalidad horizontal en un momento final del proceso; sea la realización de la utopía concreta, sea el instante colmado de la creatividad. La “referencia autosincrónica” bachelardiana se

---

<sup>465</sup> Bachelard, G.: *El derecho a soñar*, México D. F., FCE, 1985, p. 229.

<sup>466</sup> Bachelard, G.: *op. cit.*, p. 227.

<sup>467</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., pp.

asemeja considerablemente a la “identidad terminal” blochiana en el sentido de que ambas nociones remiten a un “salto total fuera de todo lo anterior”.

Hay tres modos de escapar a la tríada pasado-presente-futuro mediante el suicidio cronológico: el «tiempo vertical», el «tiempo intermediario» y el «tiempo-ahora»<sup>468</sup>. A propósito de los grabados de Flocon, en un texto denominado —como la colección del grabador— “Castillos en el aire”<sup>469</sup>, Bachelard explora “el espacio-tiempo del proyecto”<sup>470</sup>, manifestando otra concepción temporal que llama “tiempo intermediario”<sup>471</sup> que viene a suponer una “contracción temporal presente-futuro”<sup>472</sup> que conjuga, con exactitud, con la función utópica blochiana. El interregno temporal proporciona el espacio de lo utópico.

La proyección utópica se configura a partir de la contracción temporal presente-futuro. La espacialidad contrafáctica de la utopía, heterotópica por definición<sup>473</sup>, se diseña de acuerdo a una «temporalidad intermediaria» que posibilita materialmente su realización<sup>474</sup>. Frente al “salto total fuera de todo lo anterior”, esta forma de temporalidad habita lo fragmentario, la contingente embriaguez del ahora proyectada sobre el vecino porvenir. De igual modo que las ensoñaciones diurnas blochianas, “los castillos en el aire son bloques de porvenir”<sup>475</sup> que, según la interpretación de Bachelard, se captan en las láminas de Flocon “un tiempo suspendido entre el presente y el futuro”<sup>476</sup> que da muestra de “una tensión del presente hacia el porvenir, una contracción temporal *presente-futuro*”<sup>477</sup>. Esta forma intermediaria de temporalidad es propiamente característica de los sueños diurnos.

La inmediatez del deseo —y de toda proyección desiderativa— participa de esta forma de temporalidad. Lo deseado, en Bloch, se ofrece en el estadio temporal intermedio de la oscuridad del instante vivido y el porvenir. En el bosque de la ensoñación bachelardiana, “nada es nocturno. Las aves de la noche no vendrán a anidar en los

---

<sup>468</sup> Esta última modalidad temporal, el *Jetztzeit* o tiempo-ahora será abordada en el capítulo sobre Benjamin. Véase *infra* cap. 3.4. “El enano y el autómeta”.

<sup>469</sup> Cf. Bachelard, G.: *op. cit.*, pp. 101-123.

<sup>470</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>471</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>472</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>473</sup> Cf. “Los *topoi* utópicos (d) los heteroespacios”, en Rodríguez García, J.L.: *Postutopía*, ed. cit., pp. 88-94.

<sup>474</sup> Todo el proyecto político blochiano se asienta sobre los estratos de la posibilidad (*Möglichkeit*). Para un análisis de los estratos de la posibilidad en Bloch, véase *infra* cap. 3.1. “La izquierda aristotélica”.

<sup>475</sup> Bachelard, G.: *op. cit.*, p. 103.

<sup>476</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>477</sup> *Ibidem*.

desvanes”<sup>478</sup>. El búho de Minerva, de nuevo, saldrá al amanecer. Bloch continúa borrando los elementos regresivos del sueño nocturno resaltando aquellas funciones anticipadoras del pensamiento humano plasmadas en las proyecciones desiderativas en suspensión entre el presente y el futuro.

No obstante, en esta temporalidad fragmentaria, el pasado juega un papel fundamental. El «excedente utópico» (*utopischer Überschuss*) de las expresiones y representaciones culturales pasadas inunda el presente-futuro de forma que la oposición memoria/anticipación resulta inadmisibile. La conciencia anticipadora blochiana se nutre, precisamente, de este excedente para la construcción de proyecciones presente-futuras. La memoria y la imaginación se caracterizan por la construcción de una proyección temporal que, de facto, no es; ya sea porque ya-no-es o porque todavía-no-ha-sido<sup>479</sup>. La función utópica es una función eminentemente epistemológica. La construcción de la experiencia está sobrecargada de las espacialidades y de las temporalidades inherentes a las condiciones materiales concretas en las que se halla la subjetividad proyectiva.

3. Huellas... Vestigios de lo utópico fragmentario. El excedente no puede ser totalizante; *El principio esperanza* se asemeja cada vez más a una cacharrería de utopías, y su autor a un buhonero utopizante. Pero nuestra mirada siempre apunta hacia atrás... Dedicado inicialmente a la pintora Henriette Linda Oppenheimer, en 1930, aparece *Huellas* (*Spuren*)<sup>480</sup>, una verdadera anomalía en el conjunto de la literatura blochiana que guarda cierta similitud con *Calle de sentido único* (*Einbahnstraße*) de Benjamin, publicado dos años antes. De hecho, Scholem habla de una subordinación del texto de Bloch con respecto a los relatos fragmentarios benjaminianos, delatando que incluso habría copiado algunas cosas<sup>481</sup>. Más allá de esta controversia innecesaria, que responde a la aversión de Scholem hacia Bloch<sup>482</sup>, estas obras manifiestan una concepción de la escritura

---

<sup>478</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>479</sup> Según las actuales tesis del físico teórico italiano Carlo Rovelli (cf. Rovelli, C.: *El orden del tiempo*, Barcelona, Anagrama, 2018), la temporalidad es una perspectiva humana, fruto de la “ignorancia”, que nos sirve de medida, en sentido aristotélico, para el cambio de las cosas que nos afectan. Desde esta perspectiva, Marina Garcés afirma que “nosotros somos el tiempo” y lo es porque “el cerebro, en la insuficiencia de su perspectiva, trabaja como una memoria para unir los procesos dispersos que componen la experiencia”, lo cual convierte al cerebro en una “máquina del tiempo” que “recuerda para anticipar”, lo que le lleva a concluir que “la memoria crea el futuro”. (Cf. Garcés, M.: *Escuela de aprendices*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020, p. 161).

<sup>480</sup> Oppenheimer y Bloch estuvieron casados entre 1922 y 1928. La dedicatoria apareció tan sólo en la primera edición. Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, pp. 99-100.

<sup>481</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 120. Cf. también Scholem, G.: *Historia de una amistad*, ed. cit., p. 253.

<sup>482</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 135.

fragmentaria, en las que se hibridan las iluminaciones turgentes, las constelaciones materiales profanas y las alegorías anticipatorias que evocan cierto espíritu del surrealismo.

Compuesta por una colección de notas de carácter aforístico escritas entre 1924 y 1926, *Einbahnstraße* —que bien podría haberse titulado *Asja-Lacisstraße*<sup>483</sup>— fue calificada por Bloch, según relata Scholem, como «filosofía en forma de revista»<sup>484</sup>. La apuesta decidida por una escritura fragmentaria y la utilización de un “lenguaje instantáneo” las encontramos, ya desde el inicio, en el primer texto, “La gasolinera”, en el que Benjamin sentencia que “la verdadera actividad literaria no puede aspirar a desenvolverse en el marco literario” demandando que sólo puede nacer del “riguroso intercambio entre acción y escritura”, pues “ha de plasmar, en folletos, opúsculos, artículos periodísticos y carteles, las modestas formas que corresponden mejor a su influencia en comunidades activas que el pretencioso gesto universal del libro”<sup>485</sup>. Podemos suponer que la situación sociopolítica de la segunda década del siglo XX así como la innovación discursiva de las vanguardias, sobre todo del surrealismo, inducen intensamente en Benjamin el replanteamiento de la escritura filosófica decimonónica tradicional<sup>486</sup>. La vindicación de lo fragmentario y lo inconcluso aparece explicitada en “El reloj regulador”:

Para los grandes las obras concluidas son menos importantes que aquellos fragmentos en los que el trabajo les lleva toda su vida. Pues solo al más débil, al más disperso, le produce una alegría incomparable la conclusión, y se siente con ello devuelto a la vida. Al genio cualquier cesura, los más duros golpes del destino, le sobrevienen como el duce sueño en el cielo de su taller. Y el círculo mágico de este él lo traza en el fragmento. «El genio es cielo».<sup>487</sup>

---

<sup>483</sup> En la dedicatoria de la obra, Benjamin escribe: “Esta calle se llama calle de Asja Lacis, nombre de aquella que, cual ingeniero, la abrió en el autor.” (Benjamin, W.: *Calle de sentido único*, ed. cit., p. 7).

<sup>484</sup> Cf. Scholem, G.: *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, ed. cit., p. 217. Cf. también Bloch, E.: “Forma de revista en la filosofía”, un texto escrito en 1928 que finalmente se incluye en *Herencia de esta época* (ed. cit., pp. 334-337). En la misma línea, Zudeick transcribe el texto de *Tagträume* (p. 49), en el que Bloch dice: “Un cuadro extraordinario, en el que no se han reunido nada más que aforismos y curiosidades —y todo ello ordenado en forma de calle. Se presentaban aquí los más nuevos modelos de primavera de la metafísica, con giros del todo asombrosos y con una forma especial de presentar la filosofía.” (Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 106).

<sup>485</sup> Benjamin, W.: *Calle de sentido único*, ed. cit., p. 9.

<sup>486</sup> Convendría matizar que, efectivamente, cuando hablamos de “escritura filosófica decimonónica tradicional” estamos pensando en la filosofía del idealismo alemán y sus epígonos. Obviamente, excluimos la escritura de Nietzsche dentro de esta denominación.

<sup>487</sup> Benjamin, W.: *Calle de sentido único*, ed. cit., p. 13. La última frase citada es un guiño al último verso del poema “Bajo un retrato de Adolf Menzel” de Theodor Fontane.

El carácter inconcluso de lo real-material, que analizamos en la primera parte<sup>488</sup>, se expresa en una escritura abierta, fragmentaria, que apela constantemente a la interrupción de la ensoñación diurna. Cuando Bloch analiza en 1928 este “modelo de modo surrealista de pensamiento” en el que “cada una de sus frases produce una sensación de novedad”<sup>489</sup> no tiene duda de que ha encontrado un buen paradigma de ruptura con el pensamiento sistemático totalizante: “En Benjamin estos actos se convierten en filosóficos, se convierten en una forma de interrupción, en una forma de improvisación y en repentinas miradas de reojo a pequeñas peculiaridades y fragmentos que no ambicionan ningún tratamiento sistemático”<sup>490</sup>.

Y no sólo interpreta los textos de Benjamin como “un pequeño experimento formal” en el que nos ofrece un “fotomontaje”<sup>491</sup> de instantáneas del viaje por la calle de sentido único sino que Bloch se suma, con su estilo particular, a esta propuesta de escritura fragmentaria. Las *Huellas* blochianas no pretenden fijar la instantánea. Más bien se trata de incidir en el borde del relato, de la fotografía abierta, que apunta hacia otros fragmentos precisamente por el carácter inconcluso del límite de lo fragmentario. En un ejercicio estilístico singular, que recuerda desde los relatos jasídicos hasta el expresionismo y la nueva objetividad (*die neue Sachlichkeit*), la prosa blochiana nos enfrenta a casi un centenar de narraciones carentes de moraleja cuya función primordial es interrogar y problematizar experiencias cotidianas de su tiempo. De ahí que la mayor parte de los textos que componen *Huellas* no encuentren cierre ni conclusión alguna. Como indica J. Jiménez en el prólogo a la traducción española<sup>492</sup>, los rastros que persigue Bloch no son los mismos que expresen el cráneo del detective o el psicoanalista, pues “trabaja con los indicios que el lenguaje nos da para ir más allá del estado aparentemente quieto y estable del mundo. En un caso, la pregunta es *de dónde*, en el otro es *a dónde*”<sup>493</sup>. Los interrogantes de las huellas blochianas no pretenden reconstruir el caso, no remiten a lo que ha pasado, sino a lo que puede pasar. Para Bloch, el indicio de averiguación es

---

<sup>488</sup> Véase *supra* cap. 1.3. “La enciclopedia abierta”.

<sup>489</sup> Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., p. 334.

<sup>490</sup> Y continúa: “El epigrama, la instrucción, el diálogo, el tratado han sido formas no sistemáticas y anteriores a la creación de los sistemas. Ahora, al desaparecer el principio *a priori* racional y burgués, también desaparece el sistema, el cual había cimentado y desarrollado su coherencia idealista en este principio de razón. El sistema teórico cerrado perece de un modo análogo a cómo lo hace el cálculo abstracto y cerrado de la burguesía.” (*Ibidem*, p. 335).

<sup>491</sup> *Ibidem*.

<sup>492</sup> Cf. Bloch, E.: *Huellas*, ed. cit., p. 16.

<sup>493</sup> *Ibidem*.

anticipatorio. Los vestigios tienen lugar en el tiempo intermediario del presente-futuro y del futuro-presente.

Algunos estudiosos de los procedimientos estilísticos en las distintas obras de Bloch coinciden en subrayar la preeminencia del ensayo frente al tratado o la monografía, géneros literarios que reflejan una pretensión de cierre de una realidad conclusa<sup>494</sup>. El propio autor reconoce en *Experimentum Mundi* que la serie de sus obras completas sobre el «todavía-no-ser», desde *Huellas* hasta su obra final, debe mantenerse en consonancia con el sistema abierto, con sus interrupciones, detalles y montajes<sup>495</sup>. En este sentido, Gómez-Heras señala que el ensayo es característico de las épocas de crisis transicional en el que se vislumbra la posibilidad de una nueva época<sup>496</sup>. Pero la peculiaridad de *Huellas*, a diferencia de los textos anteriores y posteriores, radica en que evita también el género ensayístico. La excepcionalidad de esta obra subyace, a nuestro juicio, en la expresividad fragmentaria del detalle. En el texto “Lo reconozco”, Bloch afirma: “tenemos que prestar atención ante todo a lo pequeño”<sup>497</sup>, enlazando perfectamente con la desiderativa benjaminiana expresada en “Cervecería”, que apuesta por “estar a gusto en el detalle”<sup>498</sup>.

A través de la experiencia fragmentaria, Bloch “toma acontecimientos insignificantes como si fueran vestigios y ejemplos”<sup>499</sup>, pequeños trazos de la vida, para elaborar un compendio de historias singulares “que seguían la trama y la urdimbre de los vestigios, éstas forman segmentos que compartimentan el cuadro”<sup>500</sup>. Sin abandonar la tesis central del pensamiento blochiano (“algo completamente desconocido está apuntando a lo venidero”<sup>501</sup>), *Huellas* teje un cúmulo de múltiples narraciones aparentemente inconexas mediante la técnica del montaje: “El conjunto de elementos de

---

<sup>494</sup> Sobre el estilo filosófico-literario de Bloch, resultan verdaderamente interesantes las aportaciones de Kübler (cf. Kübler, R.: “Die Metapher als Argument. Semiotische Bestimmung der Blochschen Sprache”, en EBW, pp. 271-283), Holz (cf. Holz, H.H.: *Logos spermatikos*, ed. cit., pp. 19-64), Drews (cf. Drews, J.: “Expressionismus in der Philosophie”, en EBW, pp. 24-30), Opolka (cf. Opolka, U.: “Héritage et réalisme –Ernst Bloch dans le débat sur l’expressionnisme”: UMEB, pp. 80-82), Gómez-Heras (cf. Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, ed. cit., pp.43-53), y Ureña Pastor (cf. Ureña Pastor, M.: “Estilo filosófico y literario”, en *¿Un futuro sin dios?*, ed. cit., pp. 44-65).

<sup>495</sup> “Statt dessen ist die wirkliche Bauparole unserer Novum gärender, versuchen Zeit und Welt mitten im Zusammenhang, ja kraft seiner die Offenheit zum Noch-Nicht, also das offene System. Dem muß sich die gesamte hier vorliegende Werkreihe zum Noch-Nicht, von den Spuren bis zumExperimentum Mundi, gemäß halten, samt Unterbrechung, Details, Montage.” (EM, p. 28).

<sup>496</sup> Cf. Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, ed. cit., p. 47.

<sup>497</sup> Bloch, E.: *Huellas*, ed. cit., p. 25.

<sup>498</sup> Benjamin, W.: *Camino de sentido único*, ed. cit., p. 87.

<sup>499</sup> Bloch, E.: *Huellas*, ed. cit., p. 25.

<sup>500</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>501</sup> *Ibidem*, p. 74.

esta noche es montaje, aleja lo que está cercano, acerca lo que está lejano, como es ponderado de los cuadros de Max Ernst y de Chirico”<sup>502</sup>. O dicho de un modo sintético, la filosofía del montaje de *Huellas* se asienta sobre “la fragmentación de lo múltiple”<sup>503</sup>.

Y, sin embargo, no podemos obviar que, a pesar de la experimentación fragmentaria que une a Bloch y a Benjamin en los textos referidos, persiste en el primero una vocación teleológica que es totalmente cuestionable en base a sus propios principios de apertura:

Es constitutivo como un montaje que construye auténticos tramos de calle, de tal modo que no es la intención lo que muere sino el fragmento de la verdad y es utilizado para la realidad, incluso la calle de dirección única tiene una meta.<sup>504</sup>

Incluso en la calle onírica benjaminiana, Bloch vislumbra una tendencia que atraviesa las imágenes desiderativas. El teleologismo impregna toda su interpretación. El pasaje del «tiempo intermediario», por largo que sea, conduce al patio del «tiempo vertical». Y, mientras tanto, la embriaguez...

En el último texto de *Calle de sentido único*, “Al planetario”, Benjamin especula sobre la intervención de la técnica en la relación entre el ser humano y la naturaleza en la antigüedad y en la modernidad concluyendo que la técnica no es el dominio de la naturaleza sino “el dominio de la relación entre la naturaleza y la humanidad”<sup>505</sup> afirmando que “el trato antiguo con el cosmos se consumaba de otro modo: en la embriaguez”, para aseverar que “la embriaguez es la única experiencia en la que nos cercioramos de lo más próximo y de lo más remoto, y nunca de lo uno sin lo otro [...] en comunidad”<sup>506</sup> porque “sólo en la embriaguez de la procreación supera lo vivo el vértigo del aniquilamiento”<sup>507</sup>. En una línea similar, Bloch mantiene una visión romántica de la naturaleza establecida sobre la “embriaguez plenamente brillante, pero también impenetrable”<sup>508</sup>, que puede acaecer con la subversión de lo real-fáctico y la inmersión en otras temporalidades y espacialidades, en la experimentación fragmentaria de la realidad material y en las ensoñaciones: en el sueño de una cosa.

---

<sup>502</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>503</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>504</sup> Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., p. 337.

<sup>505</sup> Benjamin, W.: *Calle de sentido único*, ed. cit., p. 91.

<sup>506</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>507</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>508</sup> Bloch, E.: *Huellas*, ed. cit., p. 78.

## PARTE TERCERA

### LA MATERIALIDAD DE LOS HECHOS

El objeto del hombre en dios es su propia actividad. Pero justamente porque considera su propia actividad como algo objetivado, diferente de sí mismo, y el bien como un objeto, así también recibe necesariamente el impulso, la fuerza motriz, no de sí mismo, sino de este objeto. Contempla su esencia fuera de sí y la considera como el bien mismo; se comprende de manera inmediata, pues es una tautología, ya que para él el impulso al bien proviene de donde él mismo ha puesto el bien.

L. Feuerbach

#### El camino de Marx

Si cabe la posibilidad de hablar de un singular «materialismo blochiano» es, acaso, debido a su específica concepción de la «materia»<sup>509</sup>, que rehúye tanto las posiciones idealistas como las mantenidas por los materialistas mecanicistas, situándose en la periferia del materialismo histórico marxiano y del materialismo dialéctico engelsiano. O mejor, en la heterodoxia del marxismo, en constante oposición a las críticas dirigidas por la ortodoxia que formula la lectura canónica del Partido.

Nuestro enfoque interpretativo de la obra blochiana parte de la materialidad de los hechos. Su particular “marxismo heterodoxo” induce a una comprensión de la materia cargada de posibilidad. Una materia que todavía-no-es, dinámica y proyectiva. En cierto modo, se trata de una materia fantasmática y utópica, impregnada de deseos insatisfechos.

---

<sup>509</sup> En la lengua alemana moderna encontramos dos términos que en castellano traducimos como «materia». La palabra, de raíz germana, «*Stoff*» y el término de origen latino «*Materie*». En su uso corriente y, según el contexto, pueden ser intercambiables. Sin embargo, la precisión del lenguaje filosófico nos exige hilar más fino. Así, los términos derivados del latín suelen comprenderse como cultismos. La noción de «materialismo» (*Materialismus*) remite inequívocamente a la palabra «*Materie*». En la obra de Bloch, hallamos la utilización de ambos términos dependiendo del énfasis y el tono que el autor quiera dar a la expresión. Por ejemplo, obsérvese la diferente utilización en expresiones como «desarrollo dialéctico-material» (*dialektisch-materielle Entfaltungen*) y «materia de la esperanza» (*Stoff der Hoffnung*). En adelante, sólo subrayaremos aquellas referencias en las que Bloch emplee el término «*Stoff*», por lo que si no hacemos referencia explícita, se comprenderá que la palabra alemana es «*Materie*» o sus distintas derivaciones.



La apertura, entendemos, es el elemento constitutivo de lo real-material. La ontología blochiana del todavía-no-ser pretende enraizar con una tradición soterrada que parte del aristotelismo, a través de la filosofía árabe y judía<sup>510</sup>, hasta la modernidad. El materialismo blochiano se articula como ontología de la potencia, como filosofía de la historia no culminada y como estudio de la posibilidad.

Frente al materialismo determinista y al economicismo fatalista, la visión blochiana repara en la historia aún-no-acontecida, en la indeterminación del devenir histórico y en la posibilidad de lograr aquello que, en las revoluciones pasadas, quedó frustrado. De ahí que Bloch interprete la figura de Thomas Münzer como precursor del marxismo y perciba en las revueltas campesinas del siglo XVI, como también hizo Engels, el espíritu emancipador que debe ser invocado en posteriores levantamientos populares.

Bloch retoma el camino de Marx. De un Marx, como veremos, sesgado e intencionadamente adulterado, en un camino que busca distanciarse de las lecturas reformistas y ortodoxas de los principales teóricos del socialismo alemán de comienzos del siglo XX. Sus posiciones heterodoxas le acercan a autores como Benjamin, Korsch o el primer Lukács, con los que comparte no sólo afinidades intelectuales.

En el último capítulo de esta tercera parte, analizaremos, prestando atención a los hechos biográficos, aquellos acontecimientos que marcaron la obra intelectual de Bloch. Las desavenencias con la forma-Partido lo convertirán en un comunista sin partido, un pensador perseguido en el Este y en el Oeste, que vaga por Europa y por América sin encontrar un hogar en el que sentirse, por fin, como en casa, y que, sin embargo, no pierde la esperanza en la transformación utópica del mundo a pesar de la materialidad de los hechos.

---

<sup>510</sup> Cf.: Bloch, E.: *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1966.

### 3.1. LA IZQUIERDA ARISTOTÉLICA

La obra del estagirita se rompió y, en su desgarró, fantasearon muchos al calor de un nuevo dios. Cada vez que se crea una novedosa divinidad muere una multitud. Toda invención está manchada de sangre. Los inventos, como las fábricas o los hospitales, están cuidadosamente diseñados para que la gente muera. Los vivos, a diferencia de los muertos, no saben muy bien a qué se dedican. Alá es pequeño.

*The cistern contains,  
the fountain overflows.*

W. Blake

La peculiaridad del «materialismo blochiano» reside en una lectura “adulterada” de Aristóteles en torno a los conceptos de «materia» y «posibilidad». A partir de una reformulación de la interpretación arábica de los textos aristotélicos, Bloch presenta una tradición filosófica subrepticia, la denominada «izquierda aristotélica» (*die Aristotelische Linke*), en la que se revela una concepción de la realidad material distinta a la canónica.<sup>511</sup> La hipótesis de Bloch, discutida por algunos estudiosos medievalistas contemporáneos<sup>512</sup>, consiste en que la noción aristotélica de «potencia» (*dynamis*) permite pensar la «materia» como agencia activa y no meramente como receptáculo pasivo de la «forma». De este modo, cabría la interpretación de un materialismo aristotélico dinámico no mecanicista.

Tejiendo un hilo intertemporal e intercultural, Bloch establece una conexión entre las construcciones teórico-filosóficas de Avicena, Avicibrón, Averroes, Bruno, Spinoza y Schelling, reivindicándose heredero de una tradición subterránea de pensamiento que

---

<sup>511</sup> Cf. Bloch, E.: “Avicenna und die Aristotelische Linke”, en MP, pp. 479-546. El texto, aparecido en 1952 en una edición aparte, quedó recogido como apéndice en *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1972).

<sup>512</sup> Ramón Guerrero sostiene que la interpretación blochiana de los textos de Avicena es imprecisa y defiende que no cabe hablar de una “izquierda aristotélica”, a no ser que incluyamos en ella al miembro más destacado de la “derecha aristotélica”, Tomás de Aquino. En la misma línea, se encuentra G. Verbeke, que, en su introducción a la edición del Avicenna Latinus: *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, afirma: “*Le spiritualisme de la psychologie d’Avicenne ne peut être mis en question, et pourtant il l’a été dans un ouvrage de M. Ernst Bloch, Avicenne und die Aristotelische Linke. L’ouvrage de M. Bloch ne presente, á nos yeux, aucune valeur scientifique.*” (Cf. Ramón Guerrero, R.: “De nuevo sobre la «izquierda aristotélica». Materia y posibilidad en el Al-Fârâbî y Avicena”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Nº extra 1, 1992, pp. 965-986).

concibe la materia de un modo dinámico y activo, permitiendo así la “explicación del mundo desde sí mismo”<sup>513</sup>, sin recurrir a agentes externos y separables de lo real-material. Una comprensión adecuada del planteamiento blochiano acerca del «problema del materialismo» (*das Materialismusproblem*) exige (1) una aproximación a los libros de la *Metafísica* aristotélica con el objetivo de esclarecer hasta qué punto la exégesis de la «izquierda aristotélica» incorpora elementos que no se hallan en el texto del estagirita. Habrá que estudiar, además, si estos “añadidos” de los intérpretes materialistas de Aristóteles difieren significativamente de las doctrinas del filósofo griego o si, por el contrario, se tratan de una reelaboración “naturalista” que se explica, como sostiene Ramón Guerrero, en base a la situación socio-cultural en la que se lleva a cabo un intento de “secularización en un mundo esencialmente religioso”<sup>514</sup>. Una vez hayamos explicado las principales pautas de la interpretación blochiana de la noción de «dynamis», (2) abordaremos el espacio central que ésta ocupa en la obra de Bloch en tanto que es comprendida como «posibilidad real-objetiva», esto es, como soporte y garantía ontológica de la especulación utópica. En virtud de cómo se entienda la relación materia-posibilidad en el ámbito marxista, Bloch discernirá entre un «marxismo frío», determinista, exclusivamente economicista, y un «marxismo cálido», por el que él abogará. Cerraremos nuestro capítulo explicando (3) los «estratos de la posibilidad» (*die Schichten der Kategorie Möglichkeit*), tal vez la categoría más importante del aparato teórico blochiano y, sin la cual, resulta imposible introducirse en su materialismo profano.

1. Las variaciones en los libros que componen la *Metafísica* de Aristóteles constituyen un problema para todos aquellos intérpretes de la obra.<sup>515</sup> El problema radical es la significación múltiple del ser. Esto es lo que hace que determinados libros de la *Metafísica* respondan a diferentes definiciones del ser. Grondin, apoyándose en la prolija investigación de Aubenque, distingue cuatro perspectivas acerca de la *Metafísica* aristotélica. Así, en el libro IV (Γ) aparece como *ontología universal*, que trata del ser en cuanto ser. En el libro I (Α), se entiende como una ciencia de las primeras causas y de los primeros principios, además de su teoría de las causas: una *aitología*. En el libro VI (Ε),

---

<sup>513</sup> “[...] es hier immerhin mit Materialismus zu tun zu haben, generell also mit der Erklärung der Welt aus sich selbst.” (MP, p. 373).

<sup>514</sup> Ramón Guerrero, R.: *op. cit.*, pp. 984-985.

<sup>515</sup> Véase Aubenque, P.: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Escolar y mayo Editores, 2008, y compárese con Grondin, J.: “Cap. III. Aristóteles: los horizontes de la filosofía primera” en *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006.

se observa una *teología* que trata de las causas primeras como inmóviles y separadas de la materia. Finalmente, en el libro VII (Z) cabría hablar de *ousiología*, ya que Aristóteles presenta una ciencia de la substancia. En lo que sigue trataremos sólo esta última perspectiva, pues creemos que está estrechamente relacionada con la interpretación que posteriormente realizará la izquierda aristotélica.<sup>516</sup>

Para Aristóteles, en el libro Z, pensar el ser se entiende como pensar la substancia. Apuntaremos brevemente algunos rasgos significativos de la *ousía* aristotélica. La noción de “substancia”, en la mayoría de los fragmentos del libro Z, se utiliza para designar la “quididad”, “que algo es lo que siempre fue”. También, la substancia se utiliza para designar un universal, como la especie y el género. Pero no olvidemos que la palabra “substancia” proviene de la misma raíz que sujeto (*hypokeimenon*), “lo que subyace”.

*Ousía* es el “lo que es”, la quididad, y además la unidad objetiva en la cual subyace la unidad de significación de las palabras.<sup>517</sup> La substancia no puede ser predicado de otra cosa, porque “de ella, al contrario, se predicán todas las demás cosas”.<sup>518</sup>

Por otra parte, la *ousía* tiene que cumplir dos requisitos: “ser separable” y “ser un esto”. “Separable” en el sentido de que es por sí misma, mientras que “ser un esto” se traduce en ser un ente particular, un “algo concreto”. Aristóteles enumera tres posibles substancias: la materia, la forma y el compuesto de materia y forma. La materia no puede ser substancia ya que no existe de manera autónoma, no es por sí misma. La materia primera se da como pura posibilidad, sin forma y, por tanto, sin ser “algo concreto”. El compuesto de materia y forma conlleva el problema de la sustancialidad por separado de los componentes.<sup>519</sup> Por lo tanto, sólo nos queda la forma (*eidos*). De ahí que Grondin pronostique la caída de Aristóteles en el platonismo, una suerte de exaltación de la forma como substancia. Sin embargo, frente a Platón, para Aristóteles sólo existe lo determinado, un “algo” que es. Precisamente, para poder decir de algo “lo que es”, su quididad, tiene que tratarse de la forma. Aristóteles emplea aquí a veces el término *eidos* que, evidentemente, nos recuerda inmediatamente a Platón. Podemos decir, con Grondin, que se mantiene un notable privilegio del *eidos* en la filosofía aristotélica.

---

<sup>516</sup> Justificamos esta decisión en base a que la noción aristotélica de «materia» es prácticamente despreciada o, en todo caso, supeditada a la noción de «forma» tanto en su *aitiología*, donde únicamente queda relacionada con la «causa material», como en su *ontología* y *teología*, donde se manifiesta una clara priorización de lo formal sobre lo material.

<sup>517</sup> Nótese que, en la *Metafísica* de Aristóteles, aparece muy estrecha la relación entre ser y significación.

<sup>518</sup> Aristóteles, *Met. Z*, 3, 1029 a, 7, p. 284.

<sup>519</sup> Si el compuesto de materia y forma fuera substancia, habría que remontarse a los componentes por separado en busca de una substancia primera.

Aquí podemos divisar cómo la ousiología del libro Z va tornando a lo largo de las páginas hasta llegar a la teología del libro Λ, o mejor, onto-teología. En este libro, se abandona el pensamiento del ser como substancia y aparece un discurso sobre el Primer Motor, que tiene una función física (mueve los astros) y ontológica: es ser en acto. Este ser que es acto puro, como es sabido, sólo puede realizar la actividad más elevada: pensar. Puesto que se trata de un ser por sí, no podrá sino pensarse a sí mismo e ignora todo del mundo y de lo que no es él mismo.

Por ello, aunque parece que Aristóteles rechaza las ideas de Platón por conjeturar una separación entre el mundo inteligible y el mundo sensible, según Grondin, siguiendo las reflexiones de Gadamer, es Aristóteles el verdadero filósofo de la separación ya que, para Platón, lo divino y la idea está presente en todo. Si cabe hablar de una inmanencia platónica de las ideas, también puede hablarse de trascendencia radical de lo divino en Aristóteles<sup>520</sup>. El proyecto de la constitución onto-teológica de la metafísica, como advirtió Heidegger, queda inaugurado en la tradición metafísica por Aristóteles.

Como es fácil apreciar, según lo dicho, en Aristóteles no hay una ontología materialista, al menos en su *Metafísica*. Hay una notable preeminencia de la forma. La materia sin forma es lo puramente indeterminado, lo que no es. Todo lo que es tiene forma. Hay una asociación, por tanto, entre la materia y el ser en potencia, por un lado, y la forma y el ser en acto, por otro. El ser que es Acto Puro, por excelencia, es sólo forma. La materia queda relegada a un segundo plano, en sí no es todavía una cosa determinada, mientras que la forma es lo que designa algo como cosa determinada. La materia es posibilidad, potencialidad; la forma es realidad, actualidad.<sup>521</sup> No obstante, esta idea de la materia como posibilidad cobrará importancia en la interpretación del pensamiento aristotélico.

En el libro IX (Θ), Aristóteles se ocupa de los sentidos del ser como ser en potencia y ser en acto. Al abordar los múltiples significados de la potencia (*dynamis*) como capacidad y posibilidad, Aristóteles asigna a la materia esas mismas cualidades. Compárense los siguientes fragmentos con lo sostenido en lo que resta de capítulo, pues indican en qué dirección Bloch rescata la concepción materialista en el aristotelismo posterior:

---

<sup>520</sup> Cf. Grondin, J.: “Aristóteles: los horizontes de la filosofía primera”, en *op. cit.*, pp. 114-115.

<sup>521</sup> Cf. Aristóteles, *Acerca del alma (De anima)*, Madrid, Gredos, 1983.

[...] cabe que algo pueda ser, pero no sea, y pueda no ser, pero sea. [...] Algo es posible o capaz [*dynatón*] cuando no resulta ningún imposible al realizarse en ello el acto cuya potencia o capacidad [*dynamis*] se dice que posee.<sup>522</sup> [...] tiene potencia en la medida en que es potencia de actuar, y ésta no es potencia de modo absoluto, sino bajo *determinadas condiciones* en que quedarán excluidos los impedimentos exteriores.<sup>523</sup>

Como ya anticipamos, cuando Bloch se refiere a la «izquierda aristotélica»<sup>524</sup> está trazando una línea de intérpretes que no conduce a Tomás de Aquino sino a Giordano Bruno. Forman parte de dicha línea, entre otros, Avicena, Avicibrón, Averroes y Bruno, aunque en algunos momentos también incluye a Spinoza. Tal corriente se caracteriza por reivindicar el naturalismo de Aristóteles. Mientras la «derecha aristotélica» pone un fuerte énfasis teísta en el *nous* aristotélico, Avicena y sus continuadores apuestan por naturalizar el *nous*. De hecho, según Bloch, para Avicena, el dios es un *corpus coeleste*, algo material: “La misma potencia divina queda sumida por la potencialidad activa de la materia.”<sup>525</sup> Mientras en Aristóteles, como hemos mostrado, la materia como ser en potencia (*dynamei on*) es lo indeterminado, y la forma es la única que tiene un papel activo, en autores como Avicena o Averroes, la forma se convierte en inmanente modo de ser de la materia:

Las formas son configuraciones materiales y el movimiento hacia éstas, hace que no sólo el movimiento sea —según la profunda frase de Aristóteles— una “entelequia incompleta”, sino también que la entelequia acuñada en cada caso se conciba a su vez como incompleta todavía, como forma sujeta a un proceso sin terminar y, al mismo tiempo, por ello como sucesión de formas experimentales, extractadas, de la materia.<sup>526</sup>

De este modo, Bloch distingue entre la materia primera como posibilidad (*dynamei on*), lo que sólo puede darse en relación con algo con forma, y la materia segunda, la materia hecha mundo, fruto de la expresión “*kata to dynaton*”, ser en la medida de la posibilidad. Este rasgo activo de la materia se da para Bloch, sobre todo, en la *Metafísica* de Avicena, donde lo posible se alza como condición previa de lo real. La

---

<sup>522</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1047a20-26.

<sup>523</sup> *Ibidem*. 1048a17-20. Las cursivas son nuestras.

<sup>524</sup> Sobre el término «izquierda aristotélica», cf. Bloch, E.: *Avicena y la izquierda aristotélica*, ed. cit., pp. 28-29.

<sup>525</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>526</sup> *Ibidem*, p. 59.

corriente “izquierdista” del aristotelismo modifica la relación materia-forma de modo que la materia se concibe como activa y no sólo en sentido mecanicista. Quedan parcialmente suprimidos los elementos pasivos tanto en la noción de «materia» como en la de «posibilidad» y «potencialidad».

[La materia es] la que condiciona todo —“en la medida de lo posible” — y principalmente la que tiene todas las disposiciones —en cuanto “ser en potencia”, en cuanto “posibilidad objetiva”. [...] Todo ello en virtud del “*dynamei on*” (del “ser en potencia”) que funciona en virtud de la *posibilidad objetiva real, cuyo sustrato está constituido por la materia de la existencia en su totalidad*, la cual todavía está inconclusa dentro de sus horizontes.<sup>527</sup>

El gran mérito que Bloch atribuye a la izquierda aristotélica reside en la activación de la materia, esto es, en la inclusión de todas las formas en ella. De este modo, la materia no se contempla como algo pasivo. Tal es la interpretación que, según nuestro autor, inaugura Avicena.<sup>528</sup> Siguiendo a Lomba Fuentes, “la potencia puede dividirse en dos clases: potencia activa, en la medida en que el ser en potencia, y potencia pasiva, en cuanto puede recibir la acción de otro ser”<sup>529</sup>.

Cuando Bloch menciona el ser en potencia como aquello que tiene todas las disposiciones no sólo se refiere al carácter activo y disposicional, sino también anticipatorio y latente.<sup>530</sup>

Y es lo que aún está latente en la disposición del mundo en su totalidad, lo que por fin explica el esforzado proceso y la abundancia de formas con que lo latente se va abriendo camino hacia el exterior, se manifiesta.<sup>531</sup>

---

<sup>527</sup> *Ibidem*, pp. 58-59.

<sup>528</sup> Por el contrario, el arabista Ramón Guerrero sostiene que la tesis de Bloch no se ajusta a los textos de Avicena. En el artículo arriba citado, afirma: “La materia aviceniana no parece estar tan «cargada de energía» como supuso Bloch. No hay en el filósofo musulmán una «incipiente exaltación de la materia», no más que en el mismo Aristóteles. (Ramón Guerrero, R.: *op. cit.*, p. 984). Para Ramón Guerrero, el pensamiento de Avicena es heredero del de Al-Fârâbî, que no introduce, asegura, cambios significativos en la comprensión de la materia y la forma respecto del de Aristóteles.

<sup>529</sup> Lomba Fuentes, J.: *Avicena esencial*, Barcelona, Montesinos, 2009, p. 34. Derivada de la distinción aviceniana entre «substancia» y «accidente», continúa Lomba, “al sustrato le llama materia y a lo que recibe para ser lo que es, forma.” (*Ibidem*, p. 35), remitiéndose a un fragmento del *Libro de la ciencia. Metafísica* de Avicena en el que se habla de cuatro clases de substancia: “1) Materia; en cuanto que [por ejemplo] es el principio por el cual es naturaleza ígnea. 2) Forma: por la que hay una realidad de naturaleza ígnea. 3) Unión [de las dos: forma y materia], resultando así el cuerpo ígneo. 4) Por ejemplo, el alma que subsiste independientemente del cuerpo o bien [también] el intelecto.” (*Ibidem*, p. 109).

<sup>530</sup> Cf. Bloch, E.: *Avicena y la izquierda aristotélica*, ed. cit. p. 63.

<sup>531</sup> *Ibidem*.

Empero, desde la perspectiva de Bloch, tanto en la izquierda aristotélica como en Hegel la posibilidad es circular y el proceso es estático. “No hubo concepto para el nacimiento de lo nuevo a partir de la posibilidad objetiva real, a partir de la materia en cuanto sustrato de esta posibilidad.” Ha de ser el materialismo histórico-dialéctico el que realice la apertura a la novedad, en tanto que posibilidad objetiva real. En la materia mecánico-estática no hay proceso ni dialéctica. Lo latente requiere de una apertura para su expresión. Bloch aparece como un continuador de la izquierda aristotélica combinando, en su proyecto filosófico, la tradición materialista con su desiderata política. El carácter anticipatorio y latente puebla de novedad al concepto de «*dynamis*» aristotélico, pues “también la materia tiene su utopía; en la posibilidad objetiva real, ésta deja de ser abstracta.”<sup>532</sup>

2. Bloch considera que hay dos concepciones distintas de la materia aristotélica que dan lugar a lo que denomina “corriente fría y cálida del marxismo”<sup>533</sup>. Por un lado, la materia como τό ἐξ ἀνάγκης, ser según posibilidad, que define lo ya condicionado y, por otro, la materia como δύναμις, ser en posibilidad, que define lo materialmente abierto y lo aún no decidido. La primera hace referencia al materialismo mecanicista o marxismo frío, mientras que la segunda responde al materialismo dialéctico o marxismo cálido.<sup>534</sup> Bloch reniega del materialismo mecanicista o materialismo “vulgar”, en el que no hay lugar para la aparición de lo nuevo sino que todo está predeterminado. No hay lugar tampoco para la libertad ya que presupone un estricto determinismo. El autor de *El principio esperanza* subraya que el concepto de materia mecánica en Aristóteles está subordinado al concepto mucho más amplio de *dynamis*. Lo expresa del siguiente modo:

τό ἐξ ἀνάγκης es completado y ampliado por κατά τό δυνατόν, es decir, por el ente *de acuerdo con la posibilidad*, según la medida de la posibilidad. Materia, por tanto, es, hacia este lado, el lugar de las condiciones según cuya medida se expresan las entelequias, y τό ἐξ ἀνάγκης no significa, por tanto, sólo mecánica, sino mucho más ampliamente, la conexión constante de las condiciones.<sup>535</sup>

---

<sup>532</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>533</sup> Cf. “Zum Kältestrom – Wärmestrom in Naturbildern”, en MP, pp.316-376.

<sup>534</sup> Véase también: Bloch, E.: “Lo «en lo posible» y el «ente de la posibilidad»; corrientes fría y cálida en el marxismo”, en *El principio esperanza*, vol. I, ed. cit., pp. 247-253.

<sup>535</sup> *Ibidem*, p. 249.



La noción aristotélica de «*dynamis*» es fundamental en Bloch para entender su pensamiento de la posibilidad. Materia y posibilidad van unidas porque, para Aristóteles, la materia no es sólo κατά τό δυνατόν, ser de acuerdo con la posibilidad, lo condicionante de acuerdo con la medida de lo posible, sino también τό δύναμει όν, el ente en posibilidad inagotable del que pueden surgir infinitas configuraciones. Como hemos visto arriba, en Aristóteles este concepto de materia es meramente pasivo, mientras que en Bloch, a través de la interpretación de la izquierda aristotélica, adquiere un carácter activo y latente. Así, “el *totum* utópico se halla implícito en el δύναμει όν.”<sup>536</sup> De acuerdo con Martínez Martínez, “la materia presenta un aspecto utópico que Bloch resume en su noción de *totum*, de todo, entendido como aquel estado utópico último y final hacia el que avanzaría la materia.”<sup>537</sup>

Hacemos hincapié en la íntima relación entre materia y posibilidad porque son dos conceptos claves para comprender el pensamiento de Bloch. “La posibilidad real no es otra cosa que la materia dialéctica.”<sup>538</sup> La ontología materialista del «todavía-no-ser» (*Noch-Nicht-Sein*) encuentra su punto arquimédico en la noción de «posibilidad». Bloch distingue cuatro estratos de la categoría de posibilidad.<sup>539</sup> En un primer nivel sitúa *lo formalmente posible*, que se refiere a lo decible, en el ámbito del lenguaje. Se trata de un poder-ser puramente formal. Después formula *lo posible cosal-objetivo* (*das sachlich-objektiv Mögliche*), limitado por el ámbito del conocimiento, en el que la posibilidad aparece como hipótesis abierta e inconclusa. Este estrato de la posibilidad designa “siempre una gradualidad de la fundamentación científico-objetiva, de acuerdo con la *cognoscibilidad* científica incompleta de las condiciones objetivamente presentes.”<sup>540</sup> El tercer nivel es el de *lo posible en la cosa y de acuerdo con el objeto* (*das sachhalt-objektgemäs Mögliche*). Este poder-ser “no se refiere a nuestro conocimiento de algo, sino a este algo mismo, en su poder-devenir de una u otra manera.”<sup>541</sup> Este nivel hace referencia a la potencia (poder activo, poder-hacer) y a la potencialidad (poder pasivo, poder ser hecho). El cuarto estrato es el de *lo posible real objetivo* (*das objektiv-real*

---

<sup>536</sup> *Ibidem*.

<sup>537</sup> Martínez Martínez, F.J.: “Materialismo y marxismo en Ernst Bloch”, en *Anthropos* 146/147, ed. cit., p. 103.

<sup>538</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>539</sup> Esta distinción se expone, detalladamente, en el cap. 18 de *El principio esperanza*. Cf. Bloch, E.: “Los estratos de la categoría «posibilidad»” en *El principio esperanza*, vol. I, ed. cit., pp. 268-295. A su análisis crítico dedicaremos el final del presente capítulo.

<sup>540</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, vol. I, ed. cit., p. 271.

<sup>541</sup> *Ibidem*, p. 274.

*Mögliche*).<sup>542</sup> Mientras que el estrato anterior remite a un poder-ser determinado estructuralmente, esto es, condicionado parcialmente por su propia estructura en tanto que objeto determinado, el cuarto estrato de la posibilidad se trata de un poder-ser en el que las determinaciones de la realidad lo ligan a la aparición de lo nuevo. Esta concepción de lo posible real objetivo encuentra su horizonte en el *to dynamei on* aristotélico:

Es una posibilidad que no se agota como la de la bellota en la realización conclusa de la encina, sino que no ha madurado todavía la totalidad de sus condiciones y determinantes de las condiciones, tanto externas como internas. Y en la totalidad inagotable del mundo mismo: la materia es la posibilidad real para todas las formas que se hallan latentes en su seno y se desprenden de ella por medio del proceso. En este amplio concepto de posibilidad real tiene su lugar el *dynamei on* (ser-en-posibilidad), tal como Aristóteles determinó la materia.<sup>543</sup>

En una apuesta singular por desvirtuar totalmente a Aristóteles, retorciendo la lógica del silogismo “S es P” para convertirlo en un anticipador “S todavía-no es P”, Bloch postula una noción de «posibilidad» albergada dentro de lo real-material. La materia es, así entendida, posibilidad real-objetiva de todas las formas que están ya latentes en ella. Del mismo modo que la obra blochiana establece un correlato entre el «todavía-no consciente» y el «todavía-no acontecido», el principio esperanza concuerda con el principio materia. El materialismo blochiano, abierto y no mecanicista, se constituye como teoría-praxis que aspira a alcanzar la posibilidad real-objetiva de transformación de las condiciones materiales dadas. En esto consiste el denominado “marxismo cálido” o “materialismo hacia adelante”. La *dynamis* es el soporte de la utopía concreta:

Como teoría cálida, el marxismo está referido únicamente a aquel ser-en-la-posibilidad positivo, no sometido a ningún desencantamiento, que abarca la realización creciente de lo a realizar, ante todo dentro del ámbito humano.<sup>544</sup>

---

<sup>542</sup> Para una aproximación a la polémica distinción entre el tercer y cuarto estrato de la posibilidad, véase Gimbernat, *op. cit.*, pp. 66-72.

<sup>543</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, vol. I, ed. cit, p. 280.

<sup>544</sup> *Ibidem*, p. 252.

3. La materia es el espacio donde se inscribe inmanentemente lo posible. Los cuatro estratos de la categoría «posibilidad» ya apuntados brevemente merecen, ahora, ser atendidos con mayor profundidad, ya que consideramos que el estudio de dicha categoría, en el conjunto de la aventura filosófica blochiana, supone el fundamento ontológico de la función utópica. Por ello, dedicaremos lo que resta de capítulo a examinar en qué consiste y qué relevancia tiene esta estratificación de lo posible.

Bloch destaca el olvido —intencionado según dice— de lo posible por buena parte de la lógica y de la filosofía (occidental). Su análisis comienza con la distinción entre dos tipos de posibilidad: formal y real. Lo «formalmente posible» (*das formal Mögliche*) no tiene aquí mayor interés. El puede-ser formal se refiere a lo que es posible pensar. No todo lo decible es pensable. De ahí que Bloch separe entre lo que es decible, pero no hay nada posible en ello, salvo que es posible enunciarlo (por ejemplo: “un hombre y es”), esto es, un *desatino* sin significación, y lo que es pensable. Es fácil advertir lo ilimitado que puede ser lo meramente posible de pensar. Este puede-ser formal engloba tanto las proposiciones con significación como aquellas en las que la significación se contradice (como en la oración “subió a un barco que ya había zarpado”). Estas últimas son *contrasentidos*, diferenciándolos así de los *desatinos* sin significación. No prestaremos mayor atención a lo formalmente posible ya que ni el propio Bloch se detiene mucho en ello, relegándolo al ámbito de la lógica y de la gnoseología.

Muy diferente es el interés por la posibilidad real. Aquí se distinguen tres niveles o estratos de lo posible: «lo posible objetivo-cósico»<sup>545</sup> (*das sachlich-objektiv Mögliche*), «lo posible en la cosa y de acuerdo con el objeto» (*das sachhaft-objekt-gemäß Mögliche*), y «lo posible real-objetivo» (*das objektiv-real Mögliche*). A su vez, conviene diferenciar claramente entre los dos planos en los que la posibilidad está operando. Lo posible «objetivo-cósico», del mismo modo que lo «formalmente» posible, se mueve en un plano gnoseológico y hallará su protagonismo en la teoría del conocimiento (científico)<sup>546</sup>. Por su parte, tanto el tercer como el cuarto estrato de la posibilidad se sitúan en un plano

---

<sup>545</sup> En la traducción de *El principio esperanza* de González Vicén, este posible aparece como «real-objetivo» y el último estrato (*das objektiv-real Mögliche*) como «lo posible objetivamente real». No entraremos en la polémica discusión acerca de qué traducción es más adecuada. Aunque la terminología empleada por González Vicén es la más extendida en castellano, preferimos mantener la de otros autores por dos motivos. Primero, se adecúa más a la formulación en alemán. Y segundo, no genera malentendidos.

<sup>546</sup> En este sentido, Martínez Martínez señala: “Estos dos niveles de la posibilidad formal y la posibilidad objetivo-cósica, son niveles gnoseológicos de la posibilidad, es decir, que se sitúan al nivel del conocimiento de los objetos. Además de estos niveles, tendríamos otros dos situados al nivel del objeto conocido, que no serían ya aproximaciones gnoseológicas sino ontológicas de la posibilidad.” (Martínez Martínez, F.J.: *op. cit.*, p. 103).

ontológico, conformándose la noción de «posibilidad» como una noción específicamente ontológica. Pero vayamos en primer lugar con lo posible «objetivo-cósico».

El puede-ser no sólo se da en el pensamiento sino también en el ámbito del conocimiento. Este posible, en tanto conocimiento, no es algo ilimitado, “sino algo que puede nombrarse en cada momento y un algo señalable gradualmente de acuerdo con las condiciones conocidas.”<sup>547</sup> Según Bloch, lo posible objetivo-cósico expresa grados del saber-conocer. Este nivel se sitúa en el conocimiento (científico) de los objetos. Lo posible aquí no está unido a la cosa, pero es algo real; algo conocido de acuerdo con la cosa. Creemos que Bloch se está refiriendo a los juicios de conocimiento *fundamentados* científicamente. Se trata de una posibilidad *fundada* real-objetiva.

La *fundamentación* ocupa aquí el lugar de la condición o del fundamento real, de tal manera, empero, que la fundamentación, es decir, la *condición gnoseológicamente existente para una manifestación afirmativa*, válida realmente, no se da ella misma completamente.<sup>548</sup>

Lo posible real es condicionalidad parcial, esto es, sólo *conocimiento-comprensión (Kenntnis-Erkenntnis)* parcial-real de la condicionalidad. La condicionalidad tiene que ser parcial porque las condiciones reunidas totalmente no hacen presumible (realmente posible) la ocurrencia de un fenómeno, “sino *incondicionalmente cierta*”<sup>549</sup>. Lo posible «objetivo-cósico» se expresa a través de juicios científicos. Bloch diferencia, según su grado de certeza, dos tipos de juicios. Si la certeza es mayor, estamos frente a un «juicio hipotético» (*das hypothetischen Urteil*), que presupone unas premisas no confirmadas en su totalidad. El «juicio problemático» (*das problematische Urteil*), por su parte, es aquél en el que la certeza es menor, ya que silencia las premisas y presupone otras desconocidas: “El juicio problemático es, por tanto, el juicio propiamente desarrollado de la posibilidad como determinación modal real: P está ordenado al *modus* del puede-ser S.”<sup>550</sup>

Hay que anotar, en este punto, que Bloch presupone una gradualidad de la fundamentación científico-objetiva, según la *cognoscibilidad* científica incompleta de las condiciones objetivamente presentes. Y es incompleta teniendo en cuenta que la

---

<sup>547</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 270.

<sup>548</sup> *Ibidem*.

<sup>549</sup> *Ibidem*.

<sup>550</sup> *Ibidem*, p. 271.

inducción, por amplia que sea, no contiene la totalidad de condiciones, y su expresión, según Bloch, siempre será un juicio sobre la posibilidad objetivo-cósica. Dado que lo real es incompleto, por su carácter abierto, tampoco el conocimiento deductivo puede ser más completo que la cosa, siempre inconclusa. La posibilidad, como vemos, no sólo tiene lugar en el ámbito de los juicios de conocimiento, sino que estructura ontológicamente la cosa misma: la materia.

Avancemos hacia el tercer estrato de la posibilidad: lo posible «en la cosa» y «de acuerdo con el objeto». Este posible real no se refiere al conocimiento de algo sino a este algo, en su poder-devenir de una u otra manera. Lo posible en la cosa ya no se enfrenta a lo conocido insuficientemente, sino a la insuficiencia de los fundamentos condicionantes *que se muestran*.<sup>551</sup> Así, Bloch concibe este posible como un *comportamiento determinado objetivo-estructural*:

Lo posible en la cosa es lo condicionado parcialmente en-la-cosa, de acuerdo con el género estructural, el tipo, la conexión social, la conexión según leyes de la cosa. Lo condicionado parcialmente aparece [...] como una apertura más o menos determinada estructuralmente, fundamentada estrictamente en el objeto, y sólo así comunicada al conocimiento hipotético o problemático.<sup>552</sup>

Conviene insistir en que este nivel de lo posible nos sitúa en el nivel del objeto conocido, no del conocimiento de los objetos. Este estrato analiza la realidad en tanto que parcialmente condicionada, la posibilidad de los objetos en su devenir. Bloch asume uno de los problemas fundamentales de los neokantianos: cómo la realidad afecta al conocimiento. Mientras que el problema de la objetividad es estrictamente gnoseológico, el «en la cosa» afecta al objeto del conocimiento. Se trata de un problema categorial teórico-objetivo. Al igual que los neokantianos, Bloch distingue entre el objeto del conocimiento y el conocimiento mismo. El posible «en la cosa» no corresponde al proceso gnoseológico metódico porque es un *resultado* del conocimiento. Su forma es la *definición real*, que está referida exactamente al objeto real, y representa el objeto según su lado objetivo estructural.<sup>553</sup> A través de esta distinción entre objeto y «objeto» real<sup>554</sup>,

---

<sup>551</sup> Cf. *Ibidem*. p. 274.

<sup>552</sup> *Ibidem*. p. 276.

<sup>553</sup> Cf. *Ibidem*. p. 275.

<sup>554</sup> En esta distinción es evidente la influencia de Meinong y su teoría del objeto: se trata de diferenciar entre *Gegenstand* (el objeto de conocimiento; el objeto real conocido que se sitúa como el lugar de las categorías y el nivel de la realidad en movimiento) y *Objekt* (la objetividad cognoscitiva, el objeto en tanto

Bloch afirma que la posibilidad puramente estructural de la disposición del objeto para algo no es lo mismo que esta misma disposición real. Defendemos que este nivel de lo posible se da, en Bloch, como escapatoria de la necesidad estructuralmente conclusa, de lo condicionado plenamente sin más, como una evasión ante la determinación de la *causa sui* que aparece, por ejemplo, en Spinoza y San Anselmo.

La condicionalidad parcial está subdividida, a su vez, en dos clases: las condiciones (parciales) internas y externas. Las primeras hacen referencia a la «posibilidad activa» (*aktive Möglichkeit*): «potencia» (*Potenz*). Las segundas a la posibilidad pasiva: «potencialidad» (*Potentialität*)<sup>555</sup>. Asimismo, el «poder-ser-distinto» (*Anders-Seinkönnen*) puede subdividirse en «poder-hacer-algo-distinto» (*Anders-Tunkönnen*) y «poder-hacerse-algo-distinto» (*Anders-Werden-Seinkönnen*). Aunque Bloch afirma que ambos modos de poder-ser se dan entrelazados, pues no hay un poder activo de la capacidad y de su disposición sin la potencialidad en un época, una sociedad, unas condiciones materiales dadas, y viceversa<sup>556</sup>, consideramos importante subrayar el problemático sometimiento de la potencia respecto a la potencialidad. Es problemático, principalmente, porque el condicionamiento parcial (potencialidad) acota restrictivamente todo impulso de potencia o posibilidad activa de modo que el factor subjetivo (la figura política de la posibilidad activa) siempre se halla limitado por las condiciones materiales parciales.

No menos problemática es la distinción entre el tercer y cuarto estrato de la posibilidad, ambos ontológicos. Desde nuestro punto de vista, el punto crucial que difiere entre lo posible «en la cosa y de acuerdo con el objeto» y lo posible «real-objetivo» tiene que ver con el grado de mediación, esto es, con la intervención del ser humano como posibilidad real-objetiva en la configuración de las cosas: “El hombre es así la posibilidad real de todo lo que se ha hecho de él en su historia, y sobre todo, lo que todavía puede llegar a ser”<sup>557</sup>.

Este cuarto nivel de la posibilidad, al que hemos hecho ya referencia a propósito de la interpretación blochiana de la izquierda aristotélica, es, quizá, el que más preocupe a Bloch. Incorporando la dimensión histórico-temporal a la materia-posibilidad que

---

que conocido). (Cf. Meinong, A.: *Teoría del objeto y presentación personal*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2008).

<sup>555</sup> Volveremos sobre esta cuestión cuando abordemos la problemática entre el factor subjetivo (potencia) y el factor objetivo (potencialidad) en la interpretación blochiana de las obras de Marx. Véase *infra* cap. 3.3. “A través de Marx”.

<sup>556</sup> Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 277.

<sup>557</sup> *Ibidem*, p. 280.

nuestro autor cree ver en la interpretación aviceniense de Aristóteles, Bloch aplica la potencia del *dynamis* on al materialismo histórico-dialéctico. Así, la “posibilidad real es el ante-sí categorial del movimiento material como un *proceso*; es el específico carácter delimitado *precisamente de la realidad en la frontera de su acontecer*.”<sup>558</sup> Según Martínez Martínez, la categoría de lo «posible real-objetivo» es “la apertura última, la apertura al *totum*”<sup>559</sup>. Esta apertura del devenir es el presupuesto ontológico para la acción política.

En el marco de la posibilidad «real-objetiva», el poder-hacer-algo-distinto (la potencia) tiene prioridad sobre el poder-hacerse-algo-distinto (la potencialidad), ya que el factor subjetivo, mediado con la cosa, con la realidad, la transforma al tiempo que la conoce. Pero la modificabilidad del mundo está limitada por la apertura determinada de la potencialidad, esto es, por las condiciones (externas-históricas) materiales dadas. Lo que significa que la potencia siempre se halla restringida por las posibilidades pasivas de la potencialidad. Es ahí donde cobra importancia la intervención humana como posibilidad activa de la materia (*dynamis*); la modificación del mundo exige que los seres humanos sean productores conscientes de su historia con el fin de ampliar la apertura de la potencialidad (pasiva), de las condiciones materiales parcialmente determinadas, en el ejercicio de su potencia (activa). Esta activación de la materia, a través de su inmanente posibilidad «real-objetiva», queda asegurada por una concepción ontológica abierta del devenir. Para Bloch, no hay anticipación real, o función utópica, sin materia. Ésta, entendida como *dynamis*, es *potentia* creadora y potencialidad limitante, pero siempre se halla en movimiento, latente y tendente, siempre dinámica: la utopía de la materia.

---

<sup>558</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>559</sup> Martínez Martínez, F.J.: *op. cit.*, p. 103.

### 3.2. FRANKENHAUSEN

Los desheredados se acercan arremolinados en torno al portador de la espada de Gedeón. Una vieja canción campesina va cobrando fuerza mientras los ladronzuelos verdugos de las escrituras, encabezados por el reformador de Wittenberg y sus príncipes aliados, se disponen a encharcar de sangre las tierras de Sajonia y Turingia. Un arcoíris luminoso —insignia del estandarte de los desposeídos— florece en el cielo apocalíptico. Ahora es el momento propicio. En Allstedt se escucha un rugido: ¡Martillead, pink, pank, pink, pank, sobre el yunque de Nemrod!

Volveremos multitud sin número  
vendremos por todos los caminos  
espectros vengadores surgiendo de las sombras  
vendremos estrechándonos las manos.  
La muerte llevará el estandarte  
la bandera negra veló de sangre  
y púrpura florecerá en la tierra  
libre bajo el cielo llameante

L. Michel

La fascinación del joven Bloch por la figura de Thomas Müntzer adquiere significado en tanto que construye y ejemplifica su concepción de la herencia cultural. En la línea iniciada por Engels en 1850 con *La guerra de los campesinos alemanes*, Bloch considera que la sublevación del campesinado en el siglo XVI constituye el hito más relevante de la revolución preburguesa. *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución* fue publicado en 1921<sup>560</sup> y, a menudo, se ha visto como una suerte de coda al *Espíritu de la utopía*. Sin embargo, este ensayo supone una ruptura con sus escritos anteriores. Si bien se halla impregnado de un romanticismo anticapitalista, el valor de esta obra excede la temática precedente anticipando uno de los debates más prolíficos del marxismo heterodoxo como es el relativo a la compleja relación entre el materialismo histórico y la teología. De hecho, el desafío de esta monografía sobre el enemigo del luteranismo y el catolicismo no tiene tanto que ver con la investigación sobre el personaje histórico y su

---

<sup>560</sup> El día 2 de enero de 1921 muere Else von Stritzky, compañera y primera esposa de Bloch. Como se puede deducir de la correspondencia entre Benjamin y Scholem, Bloch decide aislarse y rechaza reunirse con Benjamin. El manuscrito queda finalmente terminado en el lago Starnberger en julio y el libro aparece en otoño de ese año en la editorial Kurt Wolff de Múnich.



contexto como con la composición de las relaciones de poder y de producción en el marco teológico-político de los albores del capitalismo<sup>561</sup>.

Para explicar por qué creemos que la obra sobre el teólogo de Allstedt establece una comprensión de la guerra de los campesinos como preámbulo de la lucha de clases nos atendremos a (1) las implicaciones económico-políticas del reformismo protestante para después desarrollar (2) la interpretación blochiana de la propuesta política müntzeriana y, en concreto, su concepción antiestatalista, con el fin de plantear (3) la problemática derivada de instaurar un orden teocrático en lo que concierne a la tensión entre la teología y la revolución.

1. El espectro de Müntzer atraviesa el pensamiento de Bloch al compás del más antiguo sueño. “Los muertos regresan, y su hacer aspira a cobrar nueva vida con nosotros”<sup>562</sup>. En la subterránea historia de los movimientos revolucionarios, el legado de Müntzer ocupa un espacio de suma importancia por tratarse de uno de los primeros intentos de cortocircuitar el proceso en el que las transformaciones de las relaciones de producción del feudalismo que prometía la Reforma luterana acabasen en un nuevo avasallamiento hacia las clases desposeídas. El anticlericalismo del clérigo Müntzer no fue, sin duda, una excepción en los comienzos del siglo XVI pero su sombra permaneció oculta hasta

---

<sup>561</sup> El análisis sociológico de Weber recogido en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, subraya algunos aspectos fundamentales que han de tenerse en cuenta. Como es sabido, en este texto, Weber establece una correspondencia entre la aparición del capitalismo en Europa del norte y el predominio de la confesión protestante en tales territorios —entre los que destaca Alemania—. Weber señala que lo que denomina «espíritu del capitalismo» hace aparición antes que el propio sistema de producción capitalista (p. 112). El espíritu capitalista es un “fenómeno parcial en el desarrollo global del racionalismo” (p. 132), es decir, del incremento de la racionalización y de la consiguiente secularización o «desencantamiento del mundo» —esto es, “la eliminación de la magia como medio de salvación” (p. 180)—, que Weber analiza como la característica definitoria de la Modernidad. Entiende por espíritu del capitalismo, “aquella mentalidad que aspira a la ganancia legítima mediante el ejercicio sistemático y racional de una profesión (*Beruf*)” (p. 122). Expone que dicho espíritu está presente en la nueva concepción que de la religión —y por tanto, de la conducción de la vida— poseen los reformistas protestantes. La Reforma protestante se aleja del desdén a la usura o, en palabras de Virgilio, el «*auri sacri fames*» propias del ascetismo católico, y promulga una búsqueda de la salvación divina durante la propia vida a través de su dogma de la “doctrina de la predestinación”, que les lleva al ejercicio de su «ascetismo intramundano», cuya implementación y conceptualización variará en función de la secta protestante que lo tematice. Entiende por «ascetismo intramundano», la “racionalización de la conducción de la vida dentro del mundo en relación al más allá” (p. 223). Dicha racionalización proporciona un método conforme al cual actuar —que invita a la dedicación plena al trabajo y a la austeridad respecto a las ganancias—, que debería llevar a cabo cualquier persona digna de obtener la salvación divina, o que “le corresponde ese regalo de la gracia de Dios” (p. 219), y que en última instancia al revelarse contra el tradicionalismo católico, lo que hace es cambiar la “dominación eclesial sobre la vida” (p. 97) por otra forma de dominación económica y metódica. Cf. Weber, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo, 1998.

<sup>562</sup> Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, Madrid, A. Machado Libros, 2002. p. 11.

mediados del XIX<sup>563</sup>. Engels reprocha a Zimmermann no haber logrado presentar las contiendas religiosas y políticas de aquella época como un reflejo de la lucha de clases del momento<sup>564</sup> concibiendo la acción müntzeriana como una anticipación embrionaria de la futura clase revolucionaria y entroncando esta situación con los sucesos de 1848. En la misma línea descubrimos la monografía de Bloch con la peculiaridad de que, en este caso, el estudio pone mayor énfasis en la contraposición programática de Müntzer frente a las reformas de Lutero, Zwinglio y Calvino, (las cuales, con mayor o menor rapidez, se convirtieron en “iglesias” en el sentido piramidal y burocratizado que los mismos reformadores habían criticado en el catolicismo romano), que en los aspectos histórico-políticos de la guerra de los campesinos.

En lo que concierne a Zwinglio, que inicialmente había simpatizado con los anabaptistas, el análisis de Bloch no profundiza demasiado. Sus predicamentos subjetivistas y su posterior transcripción de la fórmula de la eucaristía, unidos a la reivindicación de virtudes como la aplicación, la economía y la honestidad instauraron, señala, la “mentalidad burguesa en el estado con carácter constitutivo”<sup>565</sup>. Aunque su doctrina no fue favorable a los príncipes, consolidó una institucionalidad eclesiástica anclada sobre el principio escriturario, del cual surgió un “dios para los burgueses”<sup>566</sup>.

Sobre Calvino, el “tesorero de dios”, podemos avanzar un poco más. Despojada de todos los escrúpulos paleocristianos hacia el trabajo, la doctrina calvinista hace de éste la única actividad grata incitando, además, a una cultura del ahorro para evitar que se consumieran los bienes acumulados. De este modo, afirma Bloch, “el ideal de pobreza de Calvino, aplicado únicamente al *consumo*, surtía un efecto de formación de capital,

---

<sup>563</sup> La primera edición de los tres tomos de la *Historia de la gran guerra campesina* de W. Zimmermann apareció en 1841-1843, la cual sirvió de material para el estudio de Engels en 1850, *La guerra de los campesinos alemanes*, que luego continuó Kautsky, dando inicio a las investigaciones sobre Thomas Müntzer. De hecho, a pesar de ocupar un lugar muy destacado en los movimientos religiosos y políticos del primer tercio del siglo XVI, la historiografía protestante lo ignoró hasta la segunda década del siglo XX. La obra de Bloch, publicada en 1921, tuvo una respuesta bastante beligerante por parte de Karl Holl al año siguiente en una conferencia pronunciada en Wittenberg en el que presentó a Müntzer como “discípulo infiel” de Lutero (“Luther und die Schwärmer” en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*). Dentro de la bibliografía dedicada a la figura de Müntzer destacamos, en los años cincuenta y sesenta, C. Hinrichs (*Luther und Müntzer*, 1952) y M. M. Smirin (*Volksreformation des Thomas Müntzer und der grosse Bauernkrieg*, 1956), E. W. Gritsch (*Reformer without a Church. A life and Thought of Thomas Müntzer 1488(?)–1525*, 1967) y, más adelante, en el último cuarto del siglo XX, las obras de W. Ellinger (*Thomas Müntzer. Leben und Werk*, 1975) y R. van Dülmen (*Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, 1987). Para una bibliografía más completa, véase la prolija “Introducción” de Lluís Duch a Müntzer, T.: *Tratados y sermones*, Madrid, Trotta, 2001. pp. 9-78.

<sup>564</sup> Cf. Engels, F.: *La guerra de los campesinos alemanes*, Madrid, Capitán Swing, 2009. La paráfrasis ha sido extraída del prefacio a la segunda edición de 1870.

<sup>565</sup> Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, ed. cit., p. 133.

<sup>566</sup> *Ibidem*.

mientras que el imperativo del ahorro forjaba su compromiso con respecto a la riqueza, entendida ésta como magnitud emancipada de modo abstracto y que se había de acrecentar por mor de sí misma”<sup>567</sup>. Se trata de una orientación estatalista de acuerdo con las incipientes ideas burguesas, a las cuales se halla apegado el calvinismo, así como una moral laboral impuesta por decreto divino en la que la transformación del mundo se da únicamente a través del trabajo<sup>568</sup>. Esta visión del hacer humano como actividad productiva nos sitúa en la antesala de la ética kantiana y del establecimiento de unos mecanismos de ahorro en el seno de las familias pobres que cobrará mayor protagonismo en el proletariado pauperizado del siglo XIX y perdurará en las clases más desfavorecidas en el XX hasta la actualidad mediante formas ya secularizadas. Ningún problema supone el desarrollo del capitalismo para la iglesia de Mammon.

Mas el enemigo auténtico de los sermones müntzerianos es Lutero, el reformador de Wittenberg, que puso su doctrina a merced de los príncipes y que, a partir de 1521, tuvo una absoluta fijación por la figura de Müntzer que sólo cesó una vez éste fue decapitado ante la puerta de la ciudad de Mühlhausen en 1525<sup>569</sup>. La confrontación entre ambas personalidades no sólo se dio en el ámbito teológico –la importancia de las escrituras, la interpretación de los evangelios, la experiencia de la fe, la relación entre la justificación y la santificación, el concepto de pecado, el proceder litúrgico, etc. – sino también en una aversión personal y, sobre todo, política. Desde el *Manifiesto de Praga*<sup>570</sup>, la disputa gira en torno a la función teológico-política del poder de los príncipes. Allí podemos apreciar la influencia de la mística alemana (Eckhart, Tauler) y las acusaciones a los “devoradores de la Escritura”<sup>571</sup> por establecer alianzas interesadas con los principados y ducados opresores así como la defensa del pobre pueblo (*volkleyn*) concluyendo que “¡Ha llegado puntual el tiempo de la cosecha! El mismo Dios me ha mandado a su cosecha. He afilado con esmero mi hoz.”<sup>572</sup>

---

<sup>567</sup> *Ibidem*. p. 134.

<sup>568</sup> “En definitiva, sólo los libros de contabilidad van con Dios, prosperan y hacen figura honrando a su majestad, de suerte que hasta la originaria noción calvinista de la divinidad [...] quedó reducida enseguida al paradójico relajamiento de un domingo sin vida.” (Bloch, E.: *op. cit.*, p. 138)

<sup>569</sup> Admitiendo su plena responsabilidad en la liquidación de Müntzer, Lutero afirma: “Yo he matado a Müntzer, he cargado sobre mí la muerte. Lo he hecho porque él quería matar a mi Cristo”<sup>569</sup>. (Brecht, M.: *Martín Lutero II*). Citado en Müntzer, T.: *op. cit.*, p. 48.

<sup>570</sup> De las cuatro copias manuscritas que nos han llegado, la autógrafa tiene la fecha de 1 de noviembre de 1521. Cf.: Müntzer, T.: *op. cit.*, p. 81.

<sup>571</sup> En referencia tanto a Lutero y sus seguidores como a los católicos, que se limitaban, según Müntzer, a una lectura “externa” de las escrituras.

<sup>572</sup> Müntzer, T.: *op. cit.*, p. 92.

Esta actitud adquiere mayor contundencia en el *Sermón a los príncipes de Sajonia*<sup>573</sup> en el que califica de serpientes a los curas y eclesiásticos indignos y de anguilas a los señores seculares y gobernantes haciendo hincapié en su mal uso de la espada, en referencia al despotismo arbitrario y al autoritarismo de los príncipes. Apoyándose en las enseñanzas de la ley divina, Müntzer afirma que debe matarse a los gobernantes impíos y a los curas y monjes corruptos<sup>574</sup>. Este discurso, que fue pronunciado ante las autoridades políticas territoriales, halló como respuesta una carta de Lutero a los duques de Sajonia en la que se apela a la intervención de los príncipes contra las “desviaciones y alborotos” de los anabaptistas y, en concreto, de Müntzer. Pero dicha misiva encontró rápida respuesta en un inequívoco escrito devastador contra Lutero y los príncipes que, al tratarse de una apología, tituló *Defensa bien fundamentada* en la que califica al reformador de Wittenberg como “doctor Mentiroso” y “adulador de príncipes impíos”<sup>575</sup> y asegura que “el pueblo entero (*gemeyn*<sup>576</sup>) tiene el poder de la espada y también la llave para abrir y cerrar” pues “la mayor abominación sobre esta tierra es que nadie se preocupe de los que pasan necesidad”<sup>577</sup> rechazando cualquier tipo de protección de los príncipes. La beligerancia en el tono de los discursos de Müntzer va en aumento conforme se acercan, cronológicamente, a la batalla de Frankenhausen. Así, en la *Manifestación explícita* (julio de 1524) encontramos una justificación teológica de la lucha armada contra los príncipes y en la *Proclama a los ciudadanos de Allstedt* (abril de 1525) de la cual Bloch, con cierta exageración, afirmaba que era “el manifiesto revolucionario más doloroso y furibundo de todos los tiempos”<sup>578</sup>, se cierran todas las vías de posible negociación al tiempo que se llama a las armas a toda la ciudadanía de Allstedt.

La moral luterana de las dos caras<sup>579</sup> es opuesta al afán de justicia entendida al modo müntzeriano. En su papel de ideólogo de los príncipes, Lutero justifica la realidad feudal, burguesa y agraria a través de un derecho de procedencia divina en el que la nueva jerarquía eclesiástica reformada debía continuar unida al Estado así como postula una

---

<sup>573</sup> Este sermón fue predicado en 1524 en la iglesias del castillo de Allstedt en presencia del duque Juan de Sajonia, hermano del elector Federico el Sabio, de su hijo Juan Federico, del canciller de la corte Gregor Brück, del consejero, del cobrador de impuestos, del síndico y del consejo municipal de la ciudad.

<sup>574</sup> Cf. Müntzer, T.: *op. cit.*, p. 117.

<sup>575</sup> *Ibidem.* p. 128.

<sup>576</sup> En alemán moderno, *Gesamtheit*.

<sup>577</sup> Müntzer, T.: *op. cit.*, p. 130.

<sup>578</sup> Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, ed. cit., p. 75.

<sup>579</sup> Nos referimos aquí a la separación de Lutero entre la justificación (por la fe) y la santificación (por las obras), repartida entre los dos testamentos: el dios legislador del Antiguo Testamento y el dispensador de gracia del Nuevo Testamento.

ética cimentada sobre la familia –y no sobre la comunidad– que otorga legitimidad al mundo burgués y patriarcal:

En la medida en que Lutero privó de ilusiones a la vida [...] estaba presentando al estado y su moral señorial (el estado de entonces, asentado sobre el capital de comerciantes y príncipes) como la más excelsa estructura moral y aun como única estructura moral del mundo y por encima de él.<sup>580</sup>

Del mismo modo que, siglos después, Hegel subordinaría el elemento ético subjetivo de la moral al elemento ético objetivo de la moral del Estado, Lutero puso todo su mensaje al servicio e interés de los poderes políticos del momento. Y no sólo su moral, pues también se ganó su confianza a través de los denominados “regalos bohemios”<sup>581</sup> lo cual favoreció una paulatina acumulación de capitales que amplió la gran brecha económica entre la aristocracia y los desposeídos generando una burguesía incipiente que, en función de sus intereses económico-políticos, se aliaba con unos o con otros.

2. Las constantes perversiones de la aristocracia y el clero, sumadas a los estragos producidos por las virulentas pestes, condujeron, a comienzos del siglo XVI, a una crisis de las instituciones religiosas y políticas en la que, frente a la inoperancia de la teología tradicional, el discurso de Thomas Müntzer fue ganando apoyos entre el campesinado y los mineros principalmente de Sajonia y Turingia. La temprana adhesión incondicional de Lutero a los príncipes territoriales permite una legitimación del nuevo *establishment* frente a las antiguas obediencias católicas de modo que el derecho a la predicación, tal como lo desarrolla a partir de 1522, constituye un engranaje más de la forma Estado. Ante el desencanto provocado por la vía luterana y la pérdida de los escasos derechos consuetudinarios, el campesinado alemán encuentra en el programa quiliástico-milenarista müntzeriano una posición radicalizada que ampara sus demandas y señala certeramente el origen del problema social: la propiedad privada.

---

<sup>580</sup> Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, ed. cit., 147.

<sup>581</sup> Como es sabido, en las primeras décadas del siglo XVI, buena parte de los bienes del clero regular fueron confiscados por los príncipes. Otros, sin embargo, fueron regalados directamente por Lutero en recompensa por sus favores: “Tenemos simplemente que arrancar nuestros corazones de los conventos, pero no atacar a estos [predica Lutero] ahora bien, si los corazones se han ausentado, de modo que las iglesias y conventos están desiertos, déjese hacer con ellos a los soberanos territoriales aquello que les venga en gana”. Citado en Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, ed. cit., p. 150. La denominación de Müntzer se explica debido a que estos “regalos” se empezaron a producir en el territorio de Bohemia.

Nuestros señores y nuestros príncipes se hallan en el origen de cualquier tipo de usura, de robo y de latrocinio, ya que se apoderan de todo lo que existe como si fuera de su propiedad. Los peces en el agua, los pájaros en el aire, las plantas en la tierra: todo tiene que pertenecerles. [...] Los mismos señores provocan que el pobre se convierta en enemigo.<sup>582</sup>

La apropiación de los bienes comunales por parte de la aristocracia, concretada en el sistema parcelario y la acumulación de grandes extensiones de tierras, polarizó aún más una sociedad ya de por sí estamental y desigualitaria. El campesinado, desposeído, y la población minera, célula germinal protoproletaria, hallaron en la máxima *Omnia sunt communia* el principio de acción y resistencia frente a la violencia inherente al imperativo de las leyes<sup>583</sup> principescas. La alianza clerical con los opresores, ya fuera en territorios regentados por príncipes católicos o recientemente convertidos al protestantismo luterano, obtuvo como respuesta una contundente sociedad secreta que organizó motines, revueltas y llegó a tomar diversos consejos municipales en diferentes núcleos poblaciones de lo que actualmente es el centro y sur de Alemania.

El espíritu de Allstedt irradiaba los movimientos campesinos<sup>584</sup>. En esa pequeña villa perteneciente al príncipe elector de Sajonia, Müntzer logró obtener un púlpito estable en la primavera de 1523 desde el que predicó contra la humillación y la explotación y comenzó a articular un movimiento para ponerles fin. En verano comenzaron las primeras acciones: el apedreamiento de Lutero en Orlamünde, territorio jurisdiccional de Karlstadt, y la destrucción de una capilla llevada a cabo por una partida de gentes de Allstedt en la localidad vecina de Mallerbach<sup>585</sup>. Tras ello, el consejo municipal recibió del príncipe elector la orden de proceder contra los insurgentes hasta el punto de que, a los pocos meses, las autoridades del principado se presentaron en el castillo de la localidad para pedir explicaciones a Müntzer, que les dedicó el arriba aludido *Sermón a los príncipes*.<sup>586</sup>

---

<sup>582</sup> Extracto de la *Defensa bien fundamentada*, en Müntzer, T.: *op. cit.*, p. 131.

<sup>583</sup> Cf. Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, ed. cit., p. 131.

<sup>584</sup> “Así, pues, es posible que, como afirma Engels, Müntzer acelerase y aun organizase, en efecto, la revolución desde Sajonia y Turingia, pasando por Francia y Suabia, hasta Alsacia y la frontera suiza.” (Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, ed. cit., p. 55.)

<sup>585</sup> *Ibidem*. p. 29.

<sup>586</sup> Véase *supra*, nota 13. El título original del sermón es *Exégesis de la diversa explicación dada al profeta Daniel, según la predicó en el castillo de Allstedt ante los directos duques en funciones y cabezas visibles de Sajonia Thomas Müntzer, servidor de la Palabra de Dios (Auslegung des andern vnterscheyds Danielis dess propheten gepredigt aufen schlos zu Alstedt vor den tetigen thewren herzcogen und vorstehern zu Sachssen durch Thomam Müntzer diener des wordt gottes)*.

En el invierno de 1523/1524 se fundó<sup>587</sup> la “Liga de los Elegidos”, una sociedad secreta organizada en torno a la figura de Müntzer cuyo objetivo era instaurar “el reino milenarista de los justos”. Sus miembros, alrededor de medio millar<sup>588</sup>, juraban estar dispuestos a tomar las armas por la causa revolucionaria y se hallaban distribuidos por diferentes pueblos y ciudades de modo que sus acciones estuviesen coordinadas desde los Montes Metálicos hasta Franconia y Suabia. Los emisarios de Müntzer, dirá Bloch, son “gentes que recorren el país evitando mostrarse en público y que a nadie dan cuentas de su misión”<sup>589</sup>, que básicamente tiene un doble cometido; extender la palabra müntzeriana entre las capas menesterosas de la sociedad e ir ganando posiciones en los diversos consejos municipales con el objetivo de sumar fuerzas de cara a una situación insurreccional. Frente a la centralización provincial de los príncipes, la propuesta de organización territorial de Müntzer, de raíz municipalista, ofrecía autonomía política a los consejos municipales respecto de la jerarquía eclesiástica y aristocrática permitiendo una gestión comunitaria de los recursos y, en particular, de las tierras.

Uno de los episodios exitosos<sup>590</sup> de las intervenciones de la Liga de los Elegidos tuvo lugar en Mühlhausen, Turingia, ciudad “libre” desde la implantación de la Dieta de Worms en 1521 y que, por tanto, no dependía de los duques de Sajonia. Tratándose de un centro industrial y comercial de gran importancia, Mühlhausen era un escenario ideal para poner en marcha el proyecto quiliástico-milenarista. En una situación de gran crisis económica, en 1523, el monje Heinrich Pfeiffer junto a Müntzer y otros miembros de la Liga organizaron una revuelta popular contra las oligarquías locales que fue reprimida con severidad y contrarrestada a los pocos meses pero que sirvió de impulso para la rebelión de febrero de 1525, en la que se consiguió imponer un nuevo consejo municipal. Las reivindicaciones del campesinado insurrecto tenían que ver, fundamentalmente, con el restablecimiento de los derechos comunes sobre los pastos, los ríos y los bosques, la reducción de tasas e impuestos, la libertad de la comunidad y la autonomía de los consejos.

---

<sup>587</sup> Cf.: Duch, L.: “Thomas Müntzer, el hombre y su tiempo” en Müntzer, T.: *op. cit.*, p. 33.

<sup>588</sup> R. van Dülmen, en *Reformation als Revolution*, señala que la idea de Müntzer es que la Liga de los Elegidos estuviese compuesta por miembros de todas las capas sociales con el objetivo de que la causa contase con aliados puntuales en la pequeña burguesía y en la nobleza. Cf.: Müntzer, T.: *op. cit.*, p. 33.

<sup>589</sup> Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, ed. cit., p. 39.

<sup>590</sup> En el primer intento, el éxito fue, en realidad, tan efímero que a los pocos meses tanto Müntzer como Pfeiffer se vieron obligados a huir de Mühlhausen. En el segundo intento, en 1525, se instauró el nuevo “consejo eterno”.

En tanto que sociedad secreta armada, la Liga de los Elegidos tiene una influencia considerable en la obra del joven Bloch, que le atribuye una función revolucionaria anticipadora de lo que en el siglo XIX serán las organizaciones secretas proletarias que, desde la clandestinidad, atentan de diferentes modos contra el orden burgués establecido. Consecuentes con la máxima *Omnia sunt communia*, los miembros de la Liga de los Elegidos pretenden resolver los graves problemas sociales derivados de la desigualdad económica a través de la expropiación de tierras y del establecimiento de un modo de producción comunitario, donde las relaciones de producción no se basan en la propiedad privada. La forma Estado emerge como enemigo a combatir. “El Estado es el diablo”<sup>591</sup> afirmará Bloch al comienzo de su estudio. Las relaciones de producción fundamentadas sobre la propiedad privada, con un marcado carácter productivo expansionista en el ámbito agrario y más aún en el industrial, facilitó “el auge de una centralización provincial, la ascensión de los príncipes territoriales en cuanto mayores terratenientes y, finalmente, en cuanto dueños del propio estado y representantes de la omnipotente «idea estatal»”<sup>592</sup>. Acaso pueda entenderse la demonización blochiana del estado como una exhortación juvenil impregnada de romanticismo anticapitalista, mas consideramos que es al estado (absoluto) prusiano idealizado por Hegel a lo que Bloch dirige sus críticas. Así, presenta a un Müntzer antiestatalista que postula una total comunidad de bienes, al modo primitivista, quedando suprimidas todas y cada una de las formas de potestad y en la que las leyes se reducen a términos de moralidad.

En la línea de John Ball, el sacerdote inglés que capitaneó la insurrección del campesinado contra Ricardo II, y de acuerdo con su célebre aseveración: “la tierra no pertenece a nadie, sus frutos pertenecen a todos”<sup>593</sup>, Bloch concibe a Müntzer como un pensador convencido de la necesidad de abolir la propiedad privada cuyo movimiento fracasó no por la inmadurez del momento histórico para dar entrada a los objetivos proletarios, que diría Engels, ni por falta de criterios economicistas, a los que aludía Kautsky, sino por la palmaria asimetría de fuerzas, que tuvo su máxima explicitación en la batalla de Frankenhausen.

Las continuas refriegas insurreccionales (ya fuera en forma de asaltos, motines o revueltas), en las que era partícipe una turba de población campesina y minera alentada por los miembros de la Liga de los Elegidos, no eran ajenas a los príncipes y, en alguna

---

<sup>591</sup> Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, ed. cit., p. 19.

<sup>592</sup> *Ibidem.* p. 110.

<sup>593</sup> Citado en Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. II, ed. cit., p. 31.



ocasión, llegaron a conocerlas con anterioridad, ya que habían introducido algún confidente entre los conspiradores, lo cual reforzó la alianza entre la aristocracia y el nuevo clero luterano. En 1525 Lutero escribió un panfleto titulado *Contra las bandas despojadoras y asesinas de los campesinos*<sup>594</sup> destinado a que los príncipes emprendieran acciones contundentes para reprimir al campesinado en el que podemos leer:

Por eso debe abatirse, estrangular y hacer servir la espada, a escondidas y en público. Que todos se acuerden de esto: nada es tan venenoso, nocivo y diabólico como el hombre sublevado, el cual tiene que ser liquidado como un perro rabioso. [...] Ahora, han llegado aquellos tiempos maravillosos en los que un príncipe puede ganar el cielo con la efusión de sangre mucho mejor que los otros con la plegaria.<sup>595</sup>

Un año antes, cuando Müntzer retornó a Allstedt, tuvo que hacer frente a las medidas represoras que le impusieron los duques de Sajonia, entre las que se encontraban la persecución y liquidación definitiva de la Liga de los elegidos, la clausura de la imprenta de Allstedt y la prohibición de predicamento. No es de extrañar, en esta tesitura, que en la *Manifestación explícita* (1524) Müntzer haga un llamamiento público y sin equívocos a la lucha armada contra los príncipes<sup>596</sup> del mismo modo que en la ya mencionada *Proclama a los ciudadanos de Allstedt* (1525).

El vigor revolucionario de las propuestas políticas müntzerianas sufrieron un duro golpe el 15 de mayo de 1525 cuando la turba campesina fue derrotada en Frankenhäusen por las numerosas tropas del landgrave Felipe de Hessen y Müntzer fue capturado, torturado y finalmente decapitado junto a Pfeiffer y más de medio centenar de prisioneros. Este acontecimiento desencadenó un sinnúmero de represalias sangrientas y despiadadas hacia el campesinado por parte de los príncipes en diferentes territorios al tiempo que propició un hito fundacional de las grandes derrotas de los movimientos revolucionarios.

3. “Vencidos marchamos a casa / Nuestros nietos lo harán mejor”<sup>597</sup> entonaban las gargantas desgarradas que lograron regresar a sus hogares. Aquellos cuerpos heridos y desmembrados canturreaban un himno de esperanza a pesar de la abrumadora derrota

---

<sup>594</sup> En alemán antiguo: *Widder dye räuberischen und mörderischen Rotten der pauern.*

<sup>595</sup> Lutero, M.: *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern.* Citado en Müntzer, T.: *op. cit.*, pp. 47-48.

<sup>596</sup> Cf. Müntzer, T.: *op. cit.*, pp. 149-150.

<sup>597</sup> Cf. Bloch, E.: *¿Despedida de la utopía?*, Madrid, A. Machado Libros, 2017. p.173. Cf. también en Zudeick, P.: *op. cit.*, ed. cit., p. 96.

sufrida. Una vieja canción campesina que acompañó a Bloch a lo largo de toda su vida. “La predicación de Thomas Müntzer [...] no era opio para el pueblo”<sup>598</sup> sino luminaria en la oscuridad del momento vivido; un soplo renovador de la mística especulativa de Gioacchino da Fiore, Eckhart y Tauler y del espíritu de Jan Hus devenido en vendaval apocalíptico de los movimientos anabaptistas y la toma de la ciudad de Münster.

La pulsión anticipadora de Müntzer aflora en la obra de Bloch bajo la forma de “utopía adventista-revolucionaria”<sup>599</sup> en la que lo teológico y lo político se incardinan en un discurso profético-materialista. Las escrituras bíblicas también entienden de clases. Los procesos históricos son procesos de composición de clases. Todo análisis que parta de la materialidad de los hechos deberá contemplar las posibilidades de transformación del fenómeno estudiado. Así, el acontecimiento «guerra de los campesinos» no se reduce a una serie de episodios ordenados cronológica y geográficamente en base a unas determinadas causas y con unas determinadas consecuencias del mismo modo que el acontecimiento «Thomas Müntzer» no se agota en su vida, obra y pensamiento. Si bien podríamos decir con Brecht que, en lo que concierne al aspecto social, con la guerra de los campesinos fueron extirpados —a las reformas protestantes— los dientes para morder, el espectro müntzeriano sigue todavía presente:

Como en el nuevo hacer, los muertos retornan así en un contexto significativo portador de nuevas indicaciones, y la historia, asimilada, supeditada a los conceptos revolucionarios de prolongada acción y traspasada de luminosidad, se torna función imperecedera en su plenitud testimonial referida a la revolución y al apocalipsis.<sup>600</sup>

Una historia conjurada tan sólo en base al recuerdo y a lo ya acaecido, carente de fecundidad, es un relato tullido sin proyección significativa. El pasado está ahí para inspirar horizontes. Bloch no vuelve a Müntzer; el espíritu de Allstedt retorna en los debates historiográficos del socialismo del XIX para manifestarse con mayor intensidad en las discusiones del marxismo heterodoxo en las primeras décadas del XX acerca de la filosofía de la historia.

La tendencia milenarista de los movimientos anabaptistas confía en la parusía de Cristo como fenómeno revolucionario extático comprendiendo la vida humana como un

---

<sup>598</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. III, ed. cit., p. 204. Cf. también en Bloch, E.: *Ateísmo en el cristianismo*, Madrid, Trotta, 2019. p. 113.

<sup>599</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. II, ed. cit., p. 78.

<sup>600</sup> Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, ed. cit., p. 17.

peregrinaje que avanza desde la opresión hacia la redención. La concepción teleológica-apocalíptica de la dimensión temporal apremia la realización del reino divino en la tierra. Bloch no es ajeno a esta sintomatología propia del judeocristianismo e introduce la noción de «lo completamente otro» (*das gänzlich Anderer*), tomada de Rudolf Otto, para articular la difícil relación entre lo teológico y lo político, entre mesianismo y utopía. En la parte final<sup>601</sup> de *El principio esperanza*, Bloch explica el carácter explosivo de lo religioso a partir de un dinamismo inherente al mesianismo humano-escatológico cuyo “*único substrato hereditario significativo en la religión*” es “*ser esperanza en su totalidad*”<sup>602</sup>. Lo «completamente otro», lo no-humano, es el rasgo característico del objeto religioso: el *mysterium fascinans*, lo numinoso, lo epatante. La tesis blochiana se resume en que el estremecimiento que provoca lo «completamente otro» rige las proyecciones de lo humano desde la religión. Movidas desde un “común todavía-no”<sup>603</sup> (*gemeinsam Noch-Nicht*), estas proyecciones, imágenes desiderativas religiosas, contienen una aportación mesiánica de una nueva tierra (*Heimat*):

Dios se convierte en el reino de Dios y el reino de Dios no contiene ya a Dios, es decir, esta heteronomía religiosa y su hipóstasis cosificada se disuelven totalmente en la teología de la comunidad, pero como una teología que *ha transpuesto ella misma el umbral de la criatura anterior, de su antropología y sociología*.<sup>604</sup>

En busca de un trascender sin trascendencia surge la crítica blochiana a la religión entendida como regresiva *re-ligio* (re-ligación, volverse a ligar con lo originario) alienante y asentada sobre la superior potestad divina. La esperanza que pueda haber en la religión, siempre que esté vinculada con la anticipación de un *novum* mejor, es contraria al autoritarismo y a los moralismos propios de la imposición religiosa. “*Lo mejor de la religión es que produce herejes*.”<sup>605</sup>

---

<sup>601</sup> Nos referimos concretamente al capítulo 53: “Creciente intervención humana en el misterio religioso, en el mito astral, *exodus*, reino; ateísmo y la utopía del reino”, en el que Bloch estudia aquellos elementos místico-religiosos que contienen algún elemento utópico. Cf.: Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. III, ed. cit., pp. 292-438

<sup>602</sup> *Ibidem*. p. 303.

<sup>603</sup> Cf. Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, ed. cit., p. 237.

<sup>604</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. III, ed. cit., p. 307.

<sup>605</sup> Bloch, E.: *Ateísmo en el cristianismo*, ed. cit., p. 18. En esta obra, Bloch reclama una lectura urgente y necesaria de la Biblia *sub specie* de su *historia de herejes*, ya que la Biblia está atravesada por una corriente de teocratizadora. La función religiosa aparece como anticipación del reino.

El contraste subversivo del fenómeno religioso comienza, precisamente, con la penetración en el abismo de lo «completamente otro»; en esta *hybris* apocalíptica que conecta la teología escatológica con la ateología revolucionaria, la irrupción de lo mesiánico con lo ateamente utópico del devenir humano. Dicha comprensión prometeica implica, en la lectura blochiana, una desteocratización de lo religioso, pues “no hay religión que viva de la única teodicea plausible, a saber: que no hay dios”<sup>606</sup>. Lo «completamente otro» se presenta en forma de seducción del instante colmado, aquello que exige, como en un motor aristotélico inmanente, la aniquilación del propio motor para la autoproducción de movimiento; *dynamei on* o *natura naturans*.

El numinoso secreto del reino, que apareció en los movimientos anabaptistas como místico-comunitario en la esperanza quiliástica, continúa siendo para Bloch el concepto central de lo religioso. Ahora bien, el trono está desierto. La hipóstasis de un reino divino conlleva la eliminación de la divinidad misma. El reino sólo subsiste sin teísmo. “La intención religiosa del reino en tanto que tal *implica ateísmo, un ateísmo al fin inteligido*”<sup>607</sup>. La única confianza milenarista posible en el reino venidero pasa por una fe en el reino de dios sin dios. En efecto, según Bloch, el ateísmo constituye la presuposición de la utopía religiosa: “*sin ateísmo no hay lugar para el mesianismo.*”<sup>608</sup>

De este modo, el impulso que nos guía hacia lo «completamente otro», repleto de una rica variedad de sustancias fantásticas en lo religioso, muta por medio de una transfiguración antropomórfica en la constitución mesiánica de una nueva organización social revolucionaria (un nuevo reino) capaz de generar nuevos modos de producción que pongan fin a la explotación y las desigualdades sociales. Lo divino deviene utópico. La mayor exigencia categórica del quiliasmo religioso es que el actual estado de cosas existente no es nuestro paradero definitivo sino que estamos buscando un mundo venidero<sup>609</sup>. Sobre las ruinas y los cadáveres de Frankenhauseen silban todavía sus mandíbulas rotas aquella vieja canción campesina que pretendía transformar las

---

<sup>606</sup> Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, ed. cit., p. 201.

<sup>607</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. III, ed. cit., p. 310.

<sup>608</sup> *Ibidem*. p. 312. En este sentido, el ateísmo mesiánico (en el cristianismo) es consecuente con la hegeliana «muerte de dios». El dios tiene que morir necesariamente para fundar lo que existe. La ausencia del dios hegeliano es el mundo. De ahí que Bloch afirme que “*sólo un ateo puede ser un buen cristiano, pero ciertamente también: sólo un cristiano puede ser un buen ateo.*” (Bloch, E.: *Ateísmo en el cristianismo*, ed. cit., p. 19). Esta misma tesis la repite Žižek en su obra sobre Hegel (Žižek, S.: *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015. p. 133). Para una interpretación onto-ateo-lógica de Hegel, véase Ezquerro Gómez, J.: *El espejo de Dioniso. La ateología hegeliana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017. Y, concretamente, para esta cuestión, véase el capítulo “Dos ateísmos mesiánicos” (pp. 97-115).

<sup>609</sup> Cf. Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, ed. cit., p. 255.

relaciones sociales. La gran exoneración político-económica latente en la teología de la revolución müntzeriana sigue viva en nuestros días. La infatigable llama del *Omnia sunt communia* sigue resplandeciendo bajo el cielo de un presente apocalíptico.

### 3.3. UN HEREJE EN EL MARXISMO

La muerte de toda obra filosófica tiene lugar cuando se convierte en manual. Y, al mismo tiempo, todo intento político deviene fallido si se desliga de la filosofía. Cuando el debate se atempera entre el reformismo y la revolución, los desheredados pierden. Y los desheredados no han dejado de perder. Quizá, en estas circunstancias, no sea inoportuno recordar las fantasmagóricas sentencias del perro muerto. Dialéctica de la derrota: eso que en términos capitalistas llaman “tristeza”.

Desgraciadamente, nosotros,  
que queríamos preparar el camino para la amabilidad  
no pudimos ser amables.  
pero vosotros, cuando lleguen los tiempos  
en que el hombre sea amigo del hombre,  
pensad en nosotros  
con indulgencia.

B. Brecht

Uno de los grandes peligros que acaece cuando el estudiante se aproxima a los autores marxistas de la primera mitad del siglo XX radica en la publicación de la bibliografía marxiana, o mejor, en la elaboración de una edición crítica de los textos que colman la biblioteca marxiano-engelsiana. Gran parte de los autores considerados, en la actualidad, bajo el calificativo de “pensadores marxistas” no tuvieron acceso a buena parte de los textos de los que hoy disponemos en el archivo MEGA<sup>610</sup> cuando escribieron sus obras en las primeras décadas del siglo pasado. Es el caso de Bloch, quien, en la redacción de *Espíritu de la utopía*, *Thomas Muntzer, teólogo de la revolución* y *A través del desierto*, no pudo contar con la lectura de textos destacados del joven Marx como *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844) o los *Manuscritos filosófico-*

---

<sup>610</sup> La compleja historia de la elaboración crítica de la obra de Marx y Engels abarca desde los primeros intentos por parte de Eleanor Marx y Edward Aveling con sus publicaciones en las últimas décadas del XIX (cf. *Revolution and Counter-Revolution in Germany in 1848* (1896), *The Eastern Question* (1897) y *Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century* (1899)), pasando por Mehring y su recopilación de los textos publicados entre 1841-1850, publicada a comienzos del siglo XX, *Gesammelte Schriften* (1902) y por las cribas y renunciadas de Bebel y Bernstein en la publicación de la correspondencia en 1913 (*Briefwechsel zwischen Engels und Marx*), hasta Riazánov, quien puso el empeño en la segunda década del siglo pasado para reunir todos los escritos en un proyecto denominado “*historisch-kritische Marx-Engels Gesamtausgabe*-MEGA”, que no obtuvo consecución debido a su ejecución en 1938 acusado de auspiciar “actividades contrarrevolucionarias”. Más tarde, en los años sesenta, hubo un nuevo intento por parte del Instituto marxista-leninista de la URSS y de la DDR, los archivos MEGA-2, cuyo primer volumen salió en 1975. Esta tarea fue retomada, ya en 1990, por la *Internationale Marx-Engels Stiftung*, con un propósito, en teoría, científico, al margen de los intereses de los partidos.

*económicos* (1844)<sup>611</sup>, que sí incorpora en obras posteriores como *El principio esperanza*. No extraña tampoco que la lectura de otras obras disponibles desde 1903 como *La ideología alemana* (1845-1846) y *Contribución a la crítica de la economía política* (1857-1858) sea parcial y no se ajuste a los textos originales<sup>612</sup>. Conviene advertir, por tanto, que el Marx que lee Bloch no coincide exactamente con el Marx que podemos conocer hoy.

En la obra de 1923, *Marxismo y filosofía*, que comparte el aliento hegeliano-marxista de *Espíritu de la utopía*, Korsch alude a la falta de interés por los textos marxianos a partir de la Segunda Internacional así como a la paradójica coincidencia entre los intelectuales burgueses y los dirigentes marxistas en el rechazo a la teoría-praxis marxiana:

Los profesores burgueses de filosofía se aseguraban mutuamente que el marxismo no poseía un contenido filosófico propio, y con ello creían haber afirmado algo grande *contra* él. Los marxistas ortodoxos, por su parte, se aseguraban también mutuamente que su marxismo, por su carácter, nada tenía que ver con la filosofía, y con ello creían afirmar algo grande *en favor* de él.<sup>613</sup>

El desinterés hacia la compilación y edición de la obra de Marx y Engels mostrado por buena parte de la “izquierda” en el período de entreguerras parece evidente. Habrá que comprenderlo, consideramos, no tanto como efecto sino como síntoma, por una parte, del conservadurismo reaccionario en el que se ve envuelta la sociedad alemana, y del surgimiento de una ortodoxia que pretende canonizar y sistematizar un pensamiento que es de por sí fragmentario, abierto e inconcluso, desde posiciones burocráticas de partido. Como acertadamente señala Musto, las discordancias, manipulaciones y supresión de fragmentos son constantes en las ediciones de Mehring, Kautsky y Bernstein<sup>614</sup>.

---

<sup>611</sup> *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* aparece recogida, por primera vez, en MEGA I/1.1, a cargo de Riazánov, en 1927. Los *Manuscritos de París*, por su parte, aparecen publicados en 1932 en *Der historische Materialismus*, a cargo de Landshut y Mayer, y en MEGA I/3, a cargo de Adoratsky, que reemplazó en sus tareas a Riazánov. Estas ediciones difieren tanto en el contenido como en el orden de las partes.

<sup>612</sup> *La ideología alemana*, escrita junto a Engels, aparece en 1903-1904 en *Dokumente des Sozialismus* en una versión manipulada y parcial a cargo de Bernstein. Habrá que esperar hasta 1932, donde aparece la edición crítica en *Der historische Materialismus* y en MEGA I/3. *Contribución a la crítica de la economía política* ve la luz en 1903, en *Die Neue Zeit*, a cargo de Kautsky, con notables discordancias con el original.

<sup>613</sup> Korsch, K.: *Marxismo y filosofía*, ed. cit., p. 19.

<sup>614</sup> Cf. Musto, M.: “La Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) y el redescubrimiento de Marx”, en: <https://www.marcellomusto.org/la-marx-engels-gesamtausgabe-mega-y-el-redescubrimiento-de-marx/325>

El primer objetivo de este capítulo consiste en (1) entrever qué Marx interpreta Bloch y hasta qué punto la heterodoxia blochiana es sostenible de acuerdo a los textos del autor de *El Capital*, prestando específica atención al capítulo decimonoveno de *El principio esperanza*, que dedica a una cuidadosa lectura de las *Tesis sobre Feuerbach* y la vinculación indisoluble entre teoría y praxis. Una vez atendidas estas cuestiones, trataremos de (2) plantear el contacto entre la función utópica y lo real-posible a la luz de los textos marxianos, asistiendo a la problemática relación potencia-potencialidad en lo que concierne a la tensión entre el factor subjetivo y el factor objetivo. El episodio concluirá con (3) un interrogante: ¿Es el marxismo realmente –como afirma Bloch en reiteradas ocasiones – una «utopía concreta» (*konkrete Utopie*)? ¿Acaso puede serlo, teniendo en cuenta el empeño tanto de Marx como de Engels por desligarse de los denominados “socialistas utópicos”? Veremos cómo, efectivamente, para Bloch no cabe otra posibilidad de concretar el proyecto utópico, alejándose de las vagas abstracciones irrealizables, que partir de las condiciones materiales dadas.

1. No es casualidad –en la obra de Bloch hay escasas casualidades – que tanto *Espíritu de la utopía* como *El principio esperanza* acaben con un capítulo dedicado a Marx. La elección de los títulos tampoco es arbitraria: “*Karl Marx, der Tod und die Apokalypse*” y “*Karl Marx und die Menschlichkeit; Stoff der Hoffnung*”. La muerte y el apocalipsis, en un caso, la humanidad, materia de la esperanza, en otro. La desavenencia entre ambos capítulos no sólo tiene que ver con el tono y el contenido del discurso sino también con las categorías utilizadas. Resultan especialmente significativas las últimas palabras. Si la obra de 1918 (también en la edición de 1923) acaba con el término *Gebet* (oración), el trabajo publicado en 1959 lo hará con *Heimat* (hogar, patria)<sup>615</sup>. Según declara Hans Mayer, buen amigo de Bloch y gran conocedor de su pensamiento, el joven Bloch se siente muy atraído por las categorías religiosas y concibe las tesis marxianas como una suerte de desenlace histórico<sup>616</sup>. En cambio, cuando escribe *El principio esperanza* ya no se refiere al acontecimiento Marx en términos de oración, muerte y apocalipsis, sino en otros bien distintos. El desplazamiento escatológico torna en aventura hacia el *novum*.

---

<sup>615</sup> Para una clarificación sobre este término, de difícil traducción a nuestra lengua, nos remitimos a la explicación que dimos en la nota a pie de página nº 264, en el cap. 1.5 “Romanticismo anticapitalista”.

<sup>616</sup> Cf. Mayer, H.: “Ernst Bloch, utopía, literatura” en VV. AA.: *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 11-27.



Una novedad anunciada, le parece a Bloch, en los textos de Marx. La posibilidad material de alcanzarla sustituye a la oración del mismo modo que la esperanza a la muerte.

Si en *Espíritu de la utopía* Marx es expresión del apocalipsis, fin de un todavía-no-es que se realiza en y a través del marxismo, en *El principio esperanza* el fin no es sino un comienzo. En un gesto dislocado, Bloch sitúa el génesis en el fin, no en un hipotético origen primigenio. Dirige así la mirada hacia el futuro, tiempo en el que inscribe la posibilidad de un mundo otro. El optimismo histórico que impregna la perspectiva blochiana no varía, sin embargo, en el planteamiento de ambas obras. De hecho, como afirma Mayer: “*El principio esperanza es permanentemente espíritu de la utopía.*”<sup>617</sup> Lo que varía, en definitiva, es la afinación en la entonación de los cánticos marxianos. De acuerdo con Zudeick, “la comprensión de Marx por parte de Bloch va siendo más exacta” a partir de la publicación de los manuscritos parisinos en 1932, “como también es evidente su esfuerzo por clarificar las tendencias secularizadoras de *Espíritu de la utopía*, al tiempo que la terminología marxista va siendo más intensa.”<sup>618</sup>

Y aun así, el Marx que lee Bloch es un Marx atravesado por Hegel. La mayor parte de los trabajos marxianos citados en *El principio esperanza* corresponden a escritos redactados en la cuarta década del siglo XIX<sup>619</sup>. Por esta razón, consideramos que el marxismo de Bloch, adolecido por su hegelianismo, posee un carácter herético que lo convierte en singular. La preponderancia de la dialéctica, despojada de sus elementos mitológico-idealistas<sup>620</sup>, y de la teoría-praxis, entendida como indisoluble herramienta para la transformación del mundo, tiene como resultado, en la interpretación blochiana, cierta desatención hacia las investigaciones económicas de Marx sobre los modos de producción capitalistas, a las que reserva poco espacio.

Una atención diferente le merece, a nuestro autor, unas pequeñas notas manuscritas de 1845 que aparecen en 1888 como apéndice a la reimpresión de la obra de

---

<sup>617</sup> *Ibidem*, pp. 18-19. En la misma línea, Gimbernat afirma que “en *Espíritu de la utopía* está ya anunciado y en germen lo que será su obra capital, *El principio esperanza*.” (Cf. Gimbernat, J.A.: “Introducción a Ernst Bloch, un filósofo marxista”, en VV.AA.: *En favor de Bloch*, ed. cit., p. 30).

<sup>618</sup> Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 101. Jörg Drews, en “Expressionismus in der Philosophie”, señala: “es como si, más tarde, se hubiera avergonzado de la abierta religiosidad de esos primeros trabajos, como si hubiera querido convertir en tabú la entusiasta piedad, en la que se reconocía a sí mismo y su propio pensamiento en *Espíritu de la utopía*”. El artículo de Drews está recogido en *Ernst Blochs Wirkung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, p. 30.

<sup>619</sup> Exceptuando las referencias a *El Capital* (cuyo libro primero se editó en Hamburgo en 1867, mientras que el segundo y el tercero, a cargo de Engels, en 1885 y 1894, respectivamente), *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (escrito en 1852) y *Crítica del programa de Gotha* (1875), el resto de las obras de Marx citadas en *El principio esperanza* fueron redactadas entre 1840 y 1848.

<sup>620</sup> Véase *supra*, cap. 1.2. “La dialéctica interrumpida”.

Engels *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* bajo la denominación de “Once tesis sobre Feuerbach”. A ellas dedica Bloch un capítulo completo en la segunda parte (“Fundamentación”) de *El principio esperanza*<sup>621</sup>. Como es sabido, el interés de Marx por la obra de Feuerbach es palpable en sus escritos de juventud. Los elogios y alabanzas que le consagra en los *Manuscritos filosófico-económicos* dan cuenta de ello. A pesar de las limitaciones del materialismo feuerbachiano, que Marx tacha de “materialismo burgués” o “contemplativo”, el joven pensador de Tréveris toma “la relación del hombre con el hombre” como principio básico de una filosofía materialista.<sup>622</sup>

Para Bloch, el «materialismo antropológico» (*anthropologischer Materialismus*) de Feuerbach facilita la transición del materialismo meramente mecánico al materialismo histórico<sup>623</sup>. De este modo, entiende que la visión marxiana incorpora un componente activo, la actividad humana y las fuerzas de trabajo, que no se encuentra en el materialismo feuerbachiano. Éste mantiene todavía la dicotomía clásica entre contemplación y acción, teoría y praxis. Tanto en un plano gnoseológico, como critica Marx en la primera<sup>624</sup> y quinta tesis, como en uno antropológico-político (tesis IV, VI, VII, IX y X)<sup>625</sup>. Marx introduce el elemento transformador de la praxis como actividad humana. El materialismo histórico-dialéctico profesa la «transformación del mundo» (*Weltveränderung*) desde sí mismo poniendo fin a la dicotomía teoría/práctica por medio de la unión entre teoría-praxis. “En tanto que ambas oscilan la una en la otra cambiante recíprocamente, la praxis presupone la teoría, del mismo modo que alumbra y necesita nueva teoría para la prosecución de una nueva praxis.”<sup>626</sup>

---

<sup>621</sup> Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., pp. 295-338.

<sup>622</sup> Cf. Marx, K.: *Manuscritos de París*, en OME, Vol. 5, p. 412. Convendría matizar que, mientras Feuerbach todavía conserva una noción contemplativa de «lo humano», en tanto genérico abstracto y aislado, obviando el proceso histórico concreto en el que se halla inserto, Marx introduce el conjunto de relaciones sociales cambiante históricamente y, sobre todo, la escisión social en dos conjuntos clasistamente antagonistas.

<sup>623</sup> Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 300.

<sup>624</sup> “El defecto esencial de todo el materialismo precedente (el de Feuerbach incluido) radica en que capta la cosa, la realidad, lo sensible, únicamente bajo la forma de objeto o de la contemplación y no como actividad sensorial humana, como praxis; no desde el sujeto. [...] Feuerbach se remite a las cosas sensibles, realmente distintas de los objetos del pensamiento, pero no asume la actividad humana misma como actividad objetiva.” (Marx, K. & Engels, F.: *Once tesis sobre Feuerbach*, Madrid, Alhambra, 1985. p. 106).

<sup>625</sup> Ante la problemática de la agrupación de las *Tesis*, derivada de su fragmentariedad y al tratarse de un texto inconcluso, Bloch opta por una cuádruple división: grupo gnoseológico (tesis V, I, III), que abordan la cuestión de la «intuición» y la «actividad» material; grupo histórico-antropológico (tesis IV, VI, VII, IX y X), en torno a la causa de la «autoalienación» y el «verdadero materialismo»; grupo de la teoría-praxis (tesis II y VIII); y la consigna (tesis XI). Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., pp. 301-332.

<sup>626</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 321.

Podría parecer, a primera vista, un tanto pretencioso afirmar que es precisamente el marxismo quien quebranta la separación entre filosofía teórica y práctica. Como bien sabemos, desde las confabulaciones pitagóricas, las recomendaciones de Sócrates o los viajes de Platón a Siracusa han sido muchos los filósofos que han intentado llevar a la práctica sus proyectos teóricos-políticos. Sin embargo, la originalidad que Bloch atribuye al pensamiento de Marx reside en el hecho de que, aunque en toda la filosofía siempre hay una finalidad práctico-social, en el materialismo histórico se da la mediación de la praxis en la teoría, esto es, la teoría no puede vivir su propia vida abstracta sin mediación práctica. En este sentido, recomienda Bloch, se debe entender la célebre undécima tesis de Marx: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos. De lo que se trata es de transformarlo.”<sup>627</sup>

No debería entenderse esta consigna de Marx sobre la teoría-praxis en un sentido pragmatista o utilitarista. La filosofía cuya pretensión es la modificación del mundo se fundamenta en una práctica real que no puede desarrollarse sin una filosofía crítica así como sin un marco social económico-político concreto. Lo que Marx reprocha al conjunto de la tradición filosófica precedente es que sus interpretaciones del mundo quedan relegadas al ámbito de la contemplación, frente a la praxis basada en el conocimiento no-contemplativo. Gnoseología y política se entrelazan en esta nueva concepción de modo que los sujetos que conocen las circunstancias materiales que les constituyen en tanto determinados sujetos pueden modificar tales circunstancias y así constituir nuevas formas de subjetividad.<sup>628</sup> En la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx señala el problema de la escisión entre filosofía práctica y filosofía teórica dirigiéndose a los prácticos (“no podréis superar la filosofía sin realizarla”) y a los teóricos (“no podréis realizar la filosofía sin superarla”). El verdadero potencial de la filosofía marxiana consiste, según Bloch, en la modificación radical de sus fundamentos. Una modificación que, en la unión de teoría-praxis, estrecha lo que está haciéndose con lo que todavía no ha llegado a ser. El entusiasmo blochiano por lo venidero, por el componente utópico que todo lo impregna, aparece en el marxismo concretado en la teoría-praxis. El conocimiento contemplativo sólo podía estar referido a lo pasado y

---

<sup>627</sup> Marx, K. & Engels, F.: *Once tesis sobre Feuerbach*, ed. cit., p. 109.

<sup>628</sup> Así, en la Tesis III leemos: “La teoría materialista de la modificación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias han de ser modificadas por los hombres y el mismo educador ha de ser educado a su vez. De aquí que se vea obligada a dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales se sitúa por encima de ella. La coincidencia de la modificación de las circunstancias con la de la actividad humana o modificación del hombre mismo sólo se puede concebir y entender de modo racional como praxis revolucionaria.” (Marx, K. & Engels, F.: *Once tesis sobre Feuerbach*, ed. cit., p. 107).

restringía el avance de lo nuevo. “El presente, en el que tiene su frontera el hacerse de lo nuevo, se convertía en una perplejidad.”<sup>629</sup> Por el contrario, el materialismo dialéctico-histórico, cuyo punto arquimédico es la teoría-praxis, tiene como fin la acción y lleva inserta la posibilidad real de la transformación real-concreta.<sup>630</sup>

Sin embargo, no podemos ser tan indulgentes con Bloch y su lectura de las tesis marxianas. Ni Marx es tan directo y clarividente como Bloch presenta<sup>631</sup>, ni Bloch dedica un análisis suficientemente crítico al conjunto de la biblioteca marxiana. Pues no es lo mismo que la emancipación del proletariado llegue por la lógica intrínseca del capital a que acaezca por el deseo o pulsión utópico-revolucionaria del factor subjetivo. Utilizando la terminología blochiana, aseveramos que el “marxismo cálido” es menos marxiano que el llamado “marxismo frío”. Esto es, el «excedente utópico» (*utopischer Überschuss*) que Bloch añade a la teoría-praxis no es comparable, en ningún caso, al saber científico que Marx requiere para la emancipación. Las condiciones histórico-materiales para la modificación del mundo cobran en Marx mucha mayor relevancia de la que Bloch está dispuesto a asumir. La ilusión blochiana de la posibilidad real-objetiva que propicie un nuevo orden social se halla muy mermada en los textos marxianos, basados en una concepción economicista de la sociedad. En otras palabras, lo nuevo, para Marx, está muy limitado por las variaciones históricas de las circunstancias dadas.

Por su parte, Bloch, que, en ocasiones, parece no estar dispuesto a aceptar una teleología inmanente al desarrollo histórico, se apropia de las *Tesis sobre Feuerbach* para descubrir una función utópica concreta en la teoría-praxis derivando el pensamiento marxiano en una filosofía anticipadora del porvenir. En el *Manifiesto comunista* podemos leer: “En la sociedad burguesa, el pasado domina sobre el presente. En la comunista, el presente sobre el pasado.”<sup>632</sup> Y Bloch añade: “Y el presente domina, *junto con el horizonte en él*, un horizonte que es el del futuro, y que da a la fluencia del presente el espacio específico, el espacio de un nuevo y mejor presente susceptible de ser creado.”<sup>633</sup> Ese horizonte abierto a lo nuevo es producto del excedente utópico en Bloch, y

---

<sup>629</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I., ed. cit., p. 334.

<sup>630</sup> En la misma línea que Bloch, situamos la postura de Korsch en *Marxismo y filosofía*, dirigida contra los marxistas ortodoxos de la socialdemocracia alemana, que mantienen la desvinculación entre teoría y praxis, asumiendo posiciones reformistas, no revolucionarias, en la práctica política. Para Korsch, restablecer la relación teoría-praxis significa restablecer la relación entre marxismo y filosofía, esto es, salvar la dialéctica. (Cf. Korsch, K.: *op. cit.*, p. 13).

<sup>631</sup> Para un profundo análisis de la problemática marxiana y de la diversidad de miradas que abren los propios textos marxianos, véase: Rodríguez García, J. L.: *Marx contra Marx*, Madrid, Endymion, 1996.

<sup>632</sup> Marx, K. & Engels, F.: *Manifiesto comunista*, Madrid, Alhambra, 1985. p. 75.

<sup>633</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I., ed. cit., p. 334.

consecuencia del saber proletario y modificación de las circunstancias en Marx. Lo que significa que la posibilidad real-objetiva de Bloch debe ser revisada teniendo en cuenta la situación histórica determinada que facilite la aparición del acontecimiento de lo nuevo sin obviar las restricciones materiales del momento histórico dado.

En este sentido, sostenemos que hay dos aspectos fundamentales de inspiración marxiana que suponen un problema central en la literatura blochiana. En primer lugar, la *limitación material de la posibilidad*. Se trata de un problema ontológico intrínseco a la concepción de la historia bajo la perspectiva de la dialéctica histórico-materialista. Pensar el futuro (la conciencia anticipadora) exige no sólo una justificación científica sino también una recreación utópica de lo venidero. Y desde el realismo resulta difícil mantener la importancia central que da Bloch al excedente utópico. ¿Cabe hablar de una teleología de lo nuevo? Mas Bloch defiende una visión no teleológica de la historia, repleta de interrupciones, retrocesos y revoluciones. De nuevo, aparece el problema de la apertura y el proceso abierto. ¿Cómo sostener una filosofía del porvenir a la vez que un análisis riguroso de las férreas condiciones materiales? ¿Acaso el futuro se halla sólo en parte abierto a la novedad? ¿O bien la modificación del mundo está más determinada de lo que Bloch estima? ¿Y si el ángel de la historia –según anuncia Benjamin en sus *Tesis*<sup>634</sup>– es arrastrado irresistiblemente *vuelto de espaldas* hacia el futuro?

En segundo lugar, una cuestión gnoseológico-política: la *problemática de las subjetividades y el excedente utópico*. Al tiempo que Bloch pretende huir de la concepción del sujeto (burgués) de la modernidad nos habla de una función utópica en un plano antropológico-político concreto (el marxista), lo cual indica que la *praxis* revolucionaria sólo podrá ser llevada a cabo por un grupo de sujetos sociales (el proletariado). El problema consiste en cómo articular los nuevos modelos de subjetividad concretos con una abstracta función utópica humana. Resulta evidente que todos los sueños diurnos no apuntan hacia la misma dirección. ¿O aceptamos que hay unos sueños más lúcidos y “verdaderos” que otros, o bien que no existe un lugar común (*Heimat*) al que llegar en el ejercicio de la teoría-praxis? ¿La llegada de lo nuevo (*novum*) es, entonces, dirigida? ¿Se convierte la función utópica en un imperativo moral?

2. En la carta a Vera Zasúlich del 8 de marzo de 1881, el último Marx cuestionará la “inevitabilidad histórica” de la evolución del capitalismo al socialismo, limitándola

---

<sup>634</sup> Cf. Benjamin, W.: “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p. 183.

expresamente a los países industrializados de Europa occidental<sup>635</sup>. De acuerdo con la lectura de Rodríguez García, parece que la respuesta de Marx insinúa que “puede transitarse desde la propiedad comunal de la tierra hasta el socialismo” de modo que “no es precisa la fortaleza de un proletariado concienciado para conformar las posibilidades del socialismo.”<sup>636</sup> Este planteamiento marxiano aflige directamente a la vinculación que Bloch establece entre lo real-fáctico y la posibilidad de realización del sueño diurno, basada en la potencialidad-posibilidad de la dimensión actual de las condiciones materiales dadas. “La vinculación real-práctico y sueño anticipatorio queda desposeída de su fortaleza.”<sup>637</sup> La tesis de Rodríguez García es contundente: “la relación blochiana sólo tendría sentido en el marco de una inevitabilidad histórica que reiterara idénticas glorias y semejantes pesares para alimentar el principio esperanza.”<sup>638</sup>

Si atendemos al teleologismo implícito que se desprende de *Espíritu de la utopía*, no hay lugar a dudas; la vinculación entre la potencialidad-posibilidad de realización y la potencia activa es inevitable: “*Daher lehrte Marx, wie nie mehr gesucht, erprobt werden dürfe als das gerade Mögliche, es handle sich jederzeit nur um den nächsten Schritt.*”<sup>639</sup> Ahora bien, la cuestión de la inevitabilidad histórica en *El principio esperanza* se aborda desde otra perspectiva. El proceso histórico carece de necesidad. El «marxismo cálido» blochiano evita cualquier caída en el determinismo histórico, o, dicho en sus términos, la utopía concreta también puede fracasar.<sup>640</sup> El contacto entre la función utópica (potencia) y lo real-posible (potencialidad) queda circunscrito en la indeterminación de la materialidad de los hechos.

La utopía avanza tanto en la voluntad del sujeto como en la latencia de tendencia del mundo en proceso: detrás de la ontología agrietada de un ahí supuestamente alcanzado, o incluso acabado. [...] La utopía no escamotea, empero, en lo realmente posible, *la alternativa abierta entre la nada absoluta y el todo absoluto.*<sup>641</sup>

---

<sup>635</sup> La carta aludida, así como los cuatro borradores de la misma, se incluyen en el volumen de la *Correspondencia* del MEGA en la edición a cargo de Riazánov. Véase también en Marx, K.: *Los borradores de Marx*, en Marx, K. & Engels, F.: *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rusa*, México, Pasado y Presente, 1980.

<sup>636</sup> Rodríguez García, J.L.: *Postutopía*, ed. cit., p. 205.

<sup>637</sup> *Ibidem.*

<sup>638</sup> *Ibidem.*

<sup>639</sup> GU-2, p. 299. Podríamos traducirlo como: “De ahí que Marx enseñó cómo nunca se debe buscar y probar más de lo que es precisamente posible, que en cualquier momento sólo se trataba del siguiente paso”.

<sup>640</sup> “El fracaso y el aniquilamiento son, sin duda, el riesgo constante de todo experimento procesual, el ataúd permanente junto a toda esperanza, pero son también el instrumento que quiebra toda estática inadecuada.” (Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 364).

<sup>641</sup> *Ibidem*, p. 365.

Desde una perspectiva marcada por el empeño de incorporar una dimensión utópica a la realidad económico-social, para Bloch, el descubrimiento de la ganancia como derivada de la producción de plusvalía no sólo es un rostro muy característico de la alienación humana, sino además una muestra de la anticipación concreta que estalla en forma de lo que todavía-no-es, de lo todavía no presente ni consciente pero ya anunciado en la propia inmanencia del devenir histórico.

La distinción blochiana entre «marxismo cálido» y «marxismo frío» estriba, precisamente, en la comprensión de la «inevitabilidad histórica» y del papel activo del «factor subjetivo». Recordemos que la «corriente fría» se caracteriza por ofrecer una suerte de teleología necesaria en la que el fin del capitalismo se presenta de un modo inexorable por el propio desarrollo económico-social. Se trata de una corriente mecanicista y fatalista basada en que las contradicciones socioeconómicas de la sociedad capitalista son de tal índole que la victoria socialista es un proceso inevitable. Un mecanicismo que es la traducción filosófica de lo que el economicismo representa en el nivel de la teoría social. Frente a esta concepción del tránsito como necesidad, la «corriente cálida» o «materialismo histórico no mecanicista» aboga por una concepción histórica procesual no lineal. Hay interrupciones, rupturas, retrocesos.<sup>642</sup> Los logros de una sociedad socialista no están históricamente predeterminados y tampoco los procesos hacia una sociedad sin clases son irreversibles. El socialismo no es un *continuum* de la sociedad capitalista. Lo nuevo, en tanto que novedad, siempre se halla amenazado por el fracaso y la reversibilidad. Bloch, posicionado en esta visión “cálida”, huye de todo condicionamiento lógico en el transcurso de la historia. El ser humano, como ser histórico por excelencia, tiene la capacidad de interrumpir el *continuum* de la historia introduciendo alteraciones y revoluciones en el devenir histórico mediante la acción y la espera activa (esperanza), esto es, a través de la función utópica.<sup>643</sup>

¿Acaso es, pues, el capitalismo una premisa necesaria de la sociedad comunista?<sup>644</sup> Las reflexiones del último Marx en torno a la cuestión rusa parecen sugerir

---

<sup>642</sup> Cf. Gimbernat, J. A.: *Utopía y esperanza*, ed. cit., pp. 49-50.

<sup>643</sup> Es discutible hasta qué punto en la obra de Marx podemos diferenciar claramente una corriente “fría” y otra “cálida”. Los análisis socioeconómicos de Marx y Engels en torno al trabajo y las fuerzas de producción en la sociedad capitalista expuestos en *El capital* parecen defender que la alienación humana conlleva inevitablemente la lucha de clases y ésta conduce a la imposición de una sociedad comunista. Habría, por tanto, más rojo frío del que Bloch quisiera. Además, la función utópica blochiana siempre se halla limitada por las condiciones materiales determinadas que, si bien no cierran por completo la apertura a lo nuevo, si reducen notablemente su manifestación acotando fuertemente la posibilidad de acción humana.

<sup>644</sup> Para un análisis detallado de esta cuestión, recomendamos el capítulo segundo “La controversia sobre el desarrollo del capitalismo en Rusia” del libro sobre el último Marx de Musto. Cf.: Musto, M.: *Karl Marx, 1881-1883: el último viaje del moro*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2020, pp. 65-95.

que no, frente a lo que se desprende de sus textos de juventud<sup>645</sup>. ¿No es indispensable, entonces, el proletariado para alcanzar el socialismo? ¿Cabe imaginar otro sujeto revolucionario?

Contra el “automatismo socialdemócrata, en el que se encierra la superstición de un mundo que va a hacerse bueno de por sí”<sup>646</sup>, dirige Bloch su concepción del «factor subjetivo», no exenta, a nuestro juicio, de problemas. La postura blochiana en este aspecto omite los posicionamientos marxianos acerca de la cuestión rusa. Nuestro autor se limita a un encaje materialista del proceder dialéctico resaltando la potencia activa del factor subjetivo, entendido como proletariado<sup>647</sup>, para transformar las condiciones objetivas en virtud de su potencialidad-posibilidad. El factor subjetivo “ha llegado a mediación con el factor objetivo de la tendencia social, de lo posible-real.”<sup>648</sup> De nuevo, el imperativo de la vinculación entre la proyección utópica y lo real-fáctico se impone en la lectura blochiana de Marx. Diremos, con Rodríguez García, que se trata de “una prodigiosa vinculación entre un pasado que se considera vivo [...] y un futuro que es la necesidad de ese pasado refulgente”<sup>649</sup>. Para Bloch, las contradicciones objetivas no bastan por sí solas para revolucionar el mundo penetrado en ellas, por lo que resulta imposible prescindir del factor subjetivo, con todas las dificultades que entrañan sus contradicciones.

La dimensión profunda del factor subjetivo se halla precisamente en su reacción, porque ésta no es sólo negativa, sino que, exactamente en el mismo sentido, contiene en sí *la presión hacia un logro anticipado, y representa esta presión en la función utópica.*<sup>650</sup>

Reaparece la problemática de la temporalidad inherente a una concepción dialéctica de los procesos históricos. Como señala Rodríguez García, “el sueño diurno se realiza, lo real-fáctico se supera en virtud del fortalecimiento de la subjetividad y tanto aquello como esta está virtualizado por la necesidad del proceder dialéctico, que tan sólo

---

<sup>645</sup> En el *Manifiesto comunista*, por ejemplo, declaró junto a Engels que las tentativas revolucionarias de la clase trabajadora, durante el feudalismo, estaban destinadas a fracasar “tanto por el débil desarrollo del proletariado mismo cuanto por la ausencia de las condiciones materiales de su emancipación, condiciones que surgen sólo como producto de la época burguesa.” (Cf. Marx, K. & Engels, F.: *Manifiesto comunista*, en *Obras* escogidas, vol I., ed. cit., p. 51).

<sup>646</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 186.

<sup>647</sup> “El factor subjetivo ha sido, no obstante, sólo aprehendido por el socialismo, a saber: como conciencia de clase proletaria. El proletariado se ha entendido como la misma contradicción activamente contradictente en el capitalismo, como aquella contradicción que más pesa sobre lo que, no debiendo ser, ha llegado a ser.” (*Ibidem*, p. 185).

<sup>648</sup> *Ibidem*.

<sup>649</sup> Rodríguez García, J.L.: *Postutopía*, ed. cit., p. 207.

<sup>650</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 186.



tiene sentido en el marco de otra noción de temporalidad”<sup>651</sup>, que no devalúe la potencia del presente priorizando la herencia de un pasado y proyectándose en un futuro que todavía-no-es. La concepción “cálida” del marxismo blochiano, caracterizada por el predominio de la fuerza motriz de la función utópica del factor subjetivo, desplaza la disputa por el presente hacia el frente manteniendo la ficción triádico-dialéctica de la consumación de la utopía concreta en un futuro posible ya anticipado.

3. Para tratarse de, como diría Gimbernat, un “hereje en el marxismo”<sup>652</sup>, la profusión de referencias marxianas en las obras de Bloch indica que nuestro autor sentía verdadera veneración por Marx<sup>653</sup>. Por un Marx, ya se ha comentado, adulterado por Hegel, desatendido en lo que respecta a sus análisis económicos posteriores<sup>654</sup>, y contorsionado hasta el punto de coincidir con la postura deseada por Bloch. El marxismo aparece así como el horizonte teórico en el que la esperanza fragua el camino.

En esa valiosa buhonería de las utopías que es *El principio esperanza* hay una que destaca por su propio brillo y ornamento; es el bello cristal a través del que se critican las demás. Se trata de la utopía concreta<sup>655</sup>. Desde las utopías clásicas del Renacimiento hasta las del siglo XIX no encontramos, según Bloch, un ápice de materialidad. Se trata de utopías abstractas y exóticas, que olvidan las condiciones materiales de la realidad,

---

<sup>651</sup> Rodríguez García, J.L.: *Postutopía*, ed. cit., p. 208.

<sup>652</sup> Gimbernat, J.A.: “Introducción a Ernst Bloch: un filósofo marxista”, en VV.AA.: *En favor de Bloch*, ed. cit., p. 34.

<sup>653</sup> Si atendemos a los índices onomásticos de las obras completas (*Gesamtausgabe*) de Bloch, encontramos numerosas referencias al autor de *El Capital*, con una tendencia ascendente en los escritos posteriores a la tercera década del siglo XX. Los tres tomos que registran más veces el nombre de Marx son, por este orden, *El principio esperanza* (PH), *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz* (PM) y *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (MP). Algunos de los trabajos críticos más destacados sobre el marxismo blochiano son: Horster, D.: *Marx und Bloch*, en *Es muss nicht immer Marmor sein. Ernst Bloch zum 90. Geburtstag. Erbschaft aus Ungleichzeitigkeit*, Berlín, 1975; Howard, D.: *Marxisme et philosophie concrète. Situation de Bloch*, en *Utopie-marxisme selon Ernst Bloch. Un système de l'inconstructible. Hommages a Ernst Bloch pour son 90° anniversaire publiés sous la direction de Gérard Raulet*, París, 1976; Vattimo, G.: *Origine e significato del marxismo utopistico (Materialismo e spirito dell'avanguardia)*, en *Il Verri*, n° 9, 1975; Förster, W.: *Das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Blochs – Einige Grundaspekte*, en *Ernst Blochs Revision des Marxismus. Kritische Auseinandersetzung marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie*, Berlín, 1957; Mainhofer, W.: *Ernst Blochs Evolution des Marxismus*, en *Über Ernst Bloch*, Frankfurt am Main, 1968; y Fergnani, F.: *Marxismo e utopia*, en *Rivista di Filosofia*, n° 4, 1969.

<sup>654</sup> Sirva de ejemplo el sumarisimo comentario que Bloch dedica a una noción básica en los análisis marxianos como es el concepto de «plusvalor» (*Mehrwert*), al que dedica poco más de una página y media. Cf. PA, pp. 278-279.

<sup>655</sup> Como afirma Gimbernat: “La nueva sociedad, sin clases, sin alienaciones mutuas de los hombres y en donde se ha logrado la supresión de la relación alienada del hombre con la naturaleza y su mundo, es el horizonte utópico que Bloch asume como continuación de K. Marx. En éste la reconciliación del hombre con la naturaleza es la utopía del fin, que se media en el marxismo con las realizaciones de la sociedad socialista, en donde se suprime la explotación que el capital efectúa sobre la clase trabajadora.” (Gimbernat, J.A.: *Utopía y esperanza*, ed. cit., pp. 65-66).

convirtiéndose así en ensoñaciones descriptivas que, por su lejanía e inaccesibilidad, marcan una importante escisión entre experiencia y utopía. De hecho, Marx y Engels se desligan intencionadamente de la tradición del socialismo utópico en virtud de incorporar el rigor científico al socialismo; un despunte marcado por los análisis económico-políticos frente a la exuberancia literaria y teológica anterior.

Por tanto, el marxismo no es una utopía sino la verdadera, esto es, mediada concretamente y mantenida abierta procesualmente... con Marx se supera el carácter abstracto de la utopía. La mejora del mundo acontece como trabajo en y con la dialéctica material de una sociedad entendida y conscientemente producida.<sup>656</sup>

Contra la literatura utópica clásica, Marx reivindica la participación activa y consciente del factor subjetivo en el proceso histórico para llevar a cabo una transformación revolucionaria de la sociedad capitalista<sup>657</sup>. Los análisis marxianos canalizan la función utópica en la experiencia de lo real a través de la dialéctica histórico-materialista. No se trata, por tanto, de imaginar una isla, prototipo espacial de la novedad contrafáctica, en la que todo funciona idílicamente. Marx “fundamenta y corrige las anticipaciones de las utopías por medio de la economía, por las transformaciones immanentes de las formas de producción e intercambio, y supera así el dualismo cosificado entre ser y deber ser, entre experiencia y utopía.”<sup>658</sup> Para Bloch, Marx significa el paso de la utopía a la ciencia en el socialismo. Dicho de otro modo, el materialismo histórico introduce el realismo, que no es otra cosa que la *unidad de la esperanza y el conocimiento del proceso*.<sup>659</sup> El utopismo onírico olvidaba por completo dicho conocimiento y se caracteriza por constituir un objetivo inalcanzable. No sólo las utopías del Renacimiento de Moro, Campanella y Bacon dan buena muestra de ello sino también los intentos socialistas y comunistas de Saint Simon, Fourier y Owen, entre otros, a pesar de que poseen diversos elementos críticos con la sociedad vigente, fueron —en palabras

---

<sup>656</sup> Bloch, E.: *Freiheit und Ordnung*, Nueva York, 1946, p. 138 y ss., citado en Gimbernat, J. A.: *Utopía y esperanza*, ed. cit., p. 64.

<sup>657</sup> “El factor subjetivo de su derrumbamiento se encuentra en el proletariado, creado como su contradicción por la sociedad capitalista, y que es consciente de constituir esta contradicción. El factor objetivo de su derrumbamiento se encuentra en la acumulación y concentración del capital, en la monopolización, en la crisis de superabundancia, que tiene su causa en la contradicción entre las formas de producción colectivas alcanzadas y las formas de apropiación privada mantenidas. Éstos son los nuevos rasgos fundamentales de una crítica económica inmanente; rasgos que faltan casi completamente en las antiguas utopías y que son característicos de Marx.” (Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. II, ed. cit., p. 196).

<sup>658</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. II, ed. cit., p. 197.

<sup>659</sup> Cf. *Ibidem*, p. 199.

de Marx y Engels— “incapaces de descubrir las condiciones materiales de la emancipación del proletariado y fueron en busca de la ciencia social, de las leyes sociales que las creasen”<sup>660</sup> con la intención de fundamentar sus *topos* cerrados. Los autores del *Manifiesto comunista* reprochan a fourieristas y owenistas que no alcanzaran a ver la actividad histórica autónoma del proletariado ni el movimiento político que le es propio convirtiéndose así sus proyectos utópicos en elucubraciones sociales particulares. Para Bloch, en el marxismo, por el contrario, el sueño está inserto en la consciencia del movimiento histórico, el “deber ser” se concibe como “poder ser” que está presente inmanentemente en el devenir histórico como posibilidad real-objetiva. Sin embargo, creemos, es difícil conjugar la apuesta blochiana del “poder ser” con el “tiene que ser” que parece desprenderse de los análisis económico-políticos de Marx.

El problema de la articulación entre la posibilidad real-objetiva de la materia y el determinismo de las condiciones materiales, entre la función utópica-abstracta y el proceso utópico-concreto, entre el “poder ser” y el “deber ser”, es abordado, en *El principio esperanza*, a través de las nociones de «tendencia» (*Tendenz*) y «latencia» (*Latenz*). Bloch se refiere al marxismo como utopía concreta “en su *tendencia*, como tensión de lo que ha llegado a su plazo de cumplimiento y es impedido; y en su *latencia*, como el correlato de las posibilidades objetivas reales en el mundo, aún no realizadas.”<sup>661</sup> Lo que aún no acontece, lo que todavía-no-es se encuentra latente en la apertura a la posibilidad material; la materia se halla siempre tendente hacia el *novum*, abierta a lo nuevo. La correlación entre la conciencia anticipadora, el todavía-no-consciente, y el todavía-no-llegado-a-ser desemboca, en la obra de Bloch, en la siguiente afirmación: “el marxismo *no es una anticipación (función utópica), sino el novum de un proceso concreto.*”<sup>662</sup> Pero este proceso concreto sólo puede ser entendido y realizado en el horizonte del futuro. Es la tendencia, según Bloch, lo que hace de la obra de Marx una filosofía crítica y afirmativa del porvenir. El futuro no debe ser entendido de un modo utópico-abstracto sino histórico-materialista concreto; un futuro como tendencia actuante desde el pasado y desde el presente, un futuro capaz de ser inteligible y figurable. El “realismo utópico” marxista de Bloch concibe la realidad como inacabada en tanto que tendente hacia el *novum* en el frente. En la ontología blochiana del todavía-no, las

---

<sup>660</sup> Marx, K. & Engels, F.: *Manifiesto comunista*, Madrid, Alhambra, 1985. p. 97. Véase concretamente el apartado sobre “El socialismo y comunismo crítico-utópicos”.

<sup>661</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. II, ed. cit., p. 199.

<sup>662</sup> *Ibidem*, pp. 198-199.

categorías de «*novum*» y «frente» son inseparables<sup>663</sup>. «Frente» (*Front*) es la fracción más adelantada del tiempo, allí donde se decide el tiempo próximo, el lugar donde alborea el futuro. *Novum* es la posibilidad real de lo todavía-no-consciente, de lo que todavía-no-es, activado por la tendencia. La materia, entendida de un modo no mecanicista, es el sustrato real de la posibilidad, en proceso abierto y nunca definitivo.

Bloch encuentra en “su” marxismo lo que no había hallado en la literatura utópica: un método, la dialéctica histórica, basado en una concepción materialista de la realidad, que le permite desplegar su antropología de la esperanza con el disfraz de “utopía concreta”. El marxismo le ofrece un análisis de las condiciones materiales, una historia de la alienación de la que los seres humanos puedan ser conscientes y una lucha militante, todas ausentes en las utopías abstractas.

Y sólo el marxismo ha impulsado la teoría práctica de un mundo mejor, no para olvidar el mundo existente, que es lo que ocurría en la mayor parte de las utopías sociales abstractas, sino para cambiarlo económica-dialécticamente.<sup>664</sup>

Resulta manifiesto que Bloch asume convenientemente los planteamientos marxianos para formular su concepción de la «utopía concreta». Cabe preguntarse, en este punto, si los análisis económico-políticos del Marx de la segunda mitad del siglo XIX y su participación en organizaciones protorrevolucionarias responden adecuadamente a dicha formulación.

La aseveración “el marxismo es un utopía concreta”, bajo nuestra óptica, implicaría, primero, situar el pensamiento de Marx y Engels como desenlace sintético de una tradición literaria utopística cuya resolución se explicita en el conocimiento científico de los modos de producción capitalistas. Segundo, se presupone una concepción unitaria de la obra marxiana, en la que el Marx maduro sólo afina, en sus análisis económicos, lo que ya había anticipado el joven Marx. Y tercero, se aventura una concreción-cierre de la dimensión utópica de lo real-fáctico en el instante colmado de la facticidad del socialismo.

---

<sup>663</sup> Esta cuestión será abordada desde una perspectiva crítica en el cap. 4.2. “El optimismo militante”.

<sup>664</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. III, ed. cit., p. 503.

### 3.4. EL AUTÓMATA Y EL ENANO

La vida se disputa en un tablero de ajedrez trucado. Una lucha entre cuerpos de desiguales figuras y dimensiones. Con diferentes estrategias, los peones se someten y se sublevan contra una corona con cruz que no reconocen. Los caballeros, siempre leales, giran alocados en derredor de las torres en formación de cacería. La reina tiene demasiado poder. Se mueve ágil pero no depende de ella la partida. El peligro, como siempre, está en los alfiles, a los que nadie conoce.

Esta concepción, a diferencia de la idealista, no busca una categoría en cada período, sino que se mantiene siempre sobre el *terreno* histórico real, no explica la práctica partiendo de la idea, sino explica las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por lo cual llega, consecuentemente, a la conclusión de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no pueden ser destruidos por obra de la crítica intelectual [...] sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales existentes.

K. Marx

En la primera de las *Tesis* «sobre el concepto de historia», Benjamin describe un artilugio filosófico imbatible. Inspirado en el ajedrecista autómata diseñado por Kempelen, que pasó tras su muerte a manos de Maelzel, al que Poe dedicaría uno de los cuentos que Baudelaire tradujo convirtiéndolo popular entre la intelectualidad parisina<sup>665</sup>, Benjamin relata cómo este muñeco, trajeado a la turca e inseparable de su pipa de narguile, vencía una y otra vez a sus prestigiosos oponentes. Ninguno de ellos sospechaba que, bajo la espaciosa mesa transparente, subyacía un sinfín de pistones, émbolos, poleas y otros mecanismos dirigidos por un maestro ajedrecista que se hallaba completamente oculto en el interior gracias a la ilusión visual generada por un complejo sistema de espejos. Este invencible artilugio filosófico, un híbrido de máquina y deseo, materia y

---

<sup>665</sup> Nos referimos, evidentemente, al cuento “El ajedrecista de Maelzel”. Cf. Allan Poe, E.: *Cuentos*, Madrid, Alianza, 1970.

utopía, es el compuesto resultante, según Benjamin, del encuentro entre el «materialismo histórico» y la «teología»<sup>666</sup>.

Podría considerarse la obra de Bloch como una réplica de semejante artefacto. Por supuesto, tratándose de una alianza desacralizada entre un «materialismo histórico» —dialéctico, utópico, indeterminista— y una «teología» bastarda, que no rehúye la crítica a la religión pero sí polemiza desenfadadamente con la voluntad ilustrada. “Tendrá que ganar siempre el muñeco que llamamos «materialismo histórico»”<sup>667</sup>, vaticina Benjamin, pero el componente esperanzador lo aporta la «teología», que al fin y al cabo es fruto de una pulsión utópica. Distanciándonos de cualquier interpretación de la tesis benjaminiana que haga referencia a una “teologización del marxismo” o a una “instrumentalización de la religión”, consideramos que la sugerencia de Benjamin apunta al núcleo de la reflexión blochiana. La función utópica es, precisamente, la conjunción entre lo material y lo desiderativo; el principio activo del factor subjetivo ante la fragilidad de las condiciones objetivas dadas.

No es difícil imaginar a ambos amigos recorriendo al atardecer las tabernas de Berlín, los cafés de París, los acantilados de Garmisch o las callejuelas de Capri y Positano conversando, con esa cierta socarronería que les caracteriza, sobre estas cuestiones<sup>668</sup>. Adorno recuerda que Benjamin, en un encuentro en 1923, le contó que él y Bloch “trabajaban juntos en el plan de un sistema de mesianismo teorético”<sup>669</sup>. Dieciséis años después es fácil suponer que tal proyecto mutase en otro bien distinto<sup>670</sup>. Y, sin embargo, aun tratándose de caminos divergentes, hay importantes coincidencias.

Una de las controversias significativas entre Bloch y Benjamin remite a la representación alegórica de la esperanza (*spes*) de Pisano en la puerta meridional del

---

<sup>666</sup> Llama nuestra atención que, en el texto original, Benjamin entrecomille «historischen Materialismus» pero no *Theologie*. Esto parece indicar, de acuerdo con la interpretación de Reyes Mate, que Benjamin realiza “un guiño al lector para decirle que no debe buscar su sentido en los manuales al uso”, distanciándose de la concepción de Korsch o Lukács. (Cf. Reyes Mate, M.: *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, 2009, p. 53).

<sup>667</sup> La cita pertenece a la *Tesis I*. Escogemos aquí la traducción de Reyes Mate. Cf. Reyes Mate, M.: *op. cit.*, p. 49. En un borrador de la tesis, Benjamin parece ser más cauto: “*gewinnen soll, wenn es nach mir geht die Türkenpuppe...*” (“si por mí fuera, debería ganar el muñeco turco”).

<sup>668</sup> Zudeick recoge un pasaje de una carta de Benjamin en la que expresa su afinidad filosófica: “Bloch es extraordinario y para mí, como quien mejor conoce mis cosas, muy digno de respeto (él lo sabe mucho mejor que yo, pues guarda no sólo todo lo que he escrito, sino también todo lo que he dicho desde hace años), pero, mientras yo tengo que abandonarme por completo a las manifestaciones de la vida de París, Garmisch es y perdura como la añoranza, a la que él vuelve siempre.” (Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 106).

<sup>669</sup> Cf. Adorno, T. W.: *Über Walter Benjamin*, p. 13. Citado en Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 107.

<sup>670</sup> Según Zudeick, es evidente que para Adorno “si alguna vez hubo esos planes, no se podía hablar “de algo parecido a una dependencia espiritual o, incluso, de afinidad en lo que se refiere a la fibra intelectual.” De hecho, las diferencias filosóficas entre Bloch y Benjamin son suficientemente grandes.” (*Ibidem*).

baptisterio de Florencia. Para Benjamin, “nada hay más verdadero”, pues se halla sentada y desvalida levantando los brazos hacia un fruto inalcanzable<sup>671</sup>, un exacto símbolo de la «melancolía de la izquierda», mientras que para Bloch se trata de “una mera alegoría de la falsa esperanza”<sup>672</sup>.

La afinidad intelectual entre ambos autores persiste en la década de los treinta a pesar de que se produzca un paulatino distanciamiento en lo afectivo. Tras la publicación de *Herencia de esta época* en 1935, Benjamin le escribió a Scholem con un tono burlón: “tengo mucha curiosidad por verlo; primero, porque en general soy curioso, y segundo, porque me gustaría enterarme de lo que yo, como hijo de nuestra época, probablemente podré heredar aquí de mi propia obra”<sup>673</sup>.

Más allá del anecdótico, la cuestión de la «herencia» (*Erbschaft*) va a ocupar un lugar preeminente tanto en la obra blochiana como en las *Tesis* benjaminianas. Por ello, dedicaremos las siguientes páginas (1) al estudio de la vinculación entre «materialismo histórico» y «teología» para evidenciar cómo los planteamientos de Bloch y Benjamin se distancian en lo relativo a sus respectivas nociones de «excedente cultural» (*kultureller Überschuss*) y «fuerza mesiánica» (*messianische Kraft*), que aluden a diferentes modos de abordar el problema filosófico de la herencia cultural. En un segundo movimiento, indagaremos en (2) la crítica que, desde una dialéctica interrumpida compartida, ambos autores dirigen contra la idea de «progreso» (*Fortschritt*) aplicada a la dimensión histórica, cuestionando así el paradigma ilustrado, asentado sobre una concepción temporal lineal y homogénea. Contra ella, se propondrá (3) una interpretación alternativa de la «función utópica» blochiana tomando otra comprensión de la temporalidad, el «tiempo-ahora» (*Jetztzeit*), sugerida en las últimas *Tesis* de Benjamin.

1. Probablemente nunca averiguaremos lo que sucedió la noche del 26 de septiembre de 1940 en aquella pensión de Portbou, ni jamás sepamos lo que contenía la maleta que tanto cuidaba Benjamin cuando desesperadamente se apresuró a cruzar los Pirineos. Pese a que tanto la desaparición del bulto como su muerte han generado mucha literatura, nuestra

---

<sup>671</sup> Cf. Benjamin, W.: “Recuerdos de viaje”, en *Calle de dirección única*, ed. cit., p. 61.

<sup>672</sup> Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 107. Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 388.

<sup>673</sup> El texto completo de la carta se halla en la *Correspondencia* entre Benjamin y Scholem. Cf.: Eiland, H. & Jennings, M. W.: *op. cit.*, p. 608. Según afirman estos autores, Bloch fue blanco de bromas sarcásticas entre Adorno, Benjamin y Scholem, acusándolo, en algunas misivas, de haber “robado” ideas a Benjamin para la redacción de *Herencia de esta época*. (Cf. *Ibidem*, pp. 633-636).

labor filosófica, al menos en esta investigación, debe ceñirse a los textos conservados.<sup>674</sup> Y las postreras sentencias benjaminianas, construidas sobre un lenguaje que oscila entre lo aforístico y lo fragmentario, son suficientemente estimulantes y sugestivas como para perdernos en elucubraciones que nos alejan de nuestro propósito.

La reflexión sobre la religión, ese “suspiro de la criatura oprimida”<sup>675</sup>, atraviesa, en su variante mesiánica, las meditaciones benjaminianas «sobre el concepto de historia». Con mayor pronunciación, si cabe, la literatura blochiana se halla inmersa en esta reflexión.<sup>676</sup> Ambas producciones filosóficas se caracterizan por su constancia en la utilización de una terminología «teológica» que quebranta la rigidez de los conceptos ilustrados y la clásica crítica a los efectos opiáceos de la función religiosa.

La crítica a los postulados de la Ilustración no puede ir separada de la crítica a la temporalidad judeo-cristiana en la que se ancla la alianza de las nociones de «razón» (*Vernunft*) y «progreso» (*Fortschritt*). El «materialismo histórico», tal y como lo entienden Benjamin y Bloch, no puede desatender la religiosa conversación con los muertos, puesto que, como afirma Reyes Mate, “ese olvido/muerte es un componente de la política de los vivos contra los oprimidos.”<sup>677</sup> Con la lucidez que le identifica, Benjamin escribe en la segunda de las *Tesis*:

Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una *flaca* fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera. Algo sabe de ello el materialismo histórico.<sup>678</sup>

---

<sup>674</sup> Las *Tesis* «sobre el concepto de historia» (*Über den Begriff der Geschichte*) fueron publicadas, por primera vez, en 1942, en Los Ángeles, a cargo de Wiesengrund Adorno, a través del Instituto de Investigación Social. Antes de iniciar su huida hacia el acantilado, Benjamin envió desde París una copia a Gretel Adorno, con la cual mantenía correspondencia de un modo frecuente. (Cf. Reyes Mate, M.: *op. cit.*, p. 11).

<sup>675</sup> Marx, K.: “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en Marx, K. & Engels, F.: *Escritos sobre la religión*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 93.

<sup>676</sup> La preocupación por el tema religioso es una constante en el conjunto de la obra blochiana, alcanzando su máxima expresión en *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución, Ateísmo en el cristianismo* y en la quinta parte de *El principio esperanza*. No es baladí, respecto a este asunto, que la mayor parte de los intérpretes de Bloch en nuestra lengua provengan de facultades de teología.

<sup>677</sup> Reyes Mate, M.: *op. cit.*, p. 54.

<sup>678</sup> Benjamin, W.: “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I*, ed.cit., p. 178.



Esta “débil”<sup>679</sup> fuerza mesiánica no está orientada hacia el futuro, a diferencia de la esperanza blochiana. Ambos apuestan por establecer un diálogo con los que han dejado de hablar con nosotros, pues el eco de sus voces aún es perceptible. El pasado exige derechos a través de la fuerza mesiánica que nos ha sido dada. Una «fuerza» (*Kraft*) «sin fuerza» (*kraftlos*); un poder cuya potencia manifiesta una frágil intensidad en el presente. Este “misterioso punto de encuentro entre las generaciones pasadas y la nuestra”<sup>680</sup> que señala Benjamin queda definido, en términos de Bloch, como «excedente utópico» (*utopischer Überschuss*). La exigencia de esta débil fuerza implica el compromiso por recuperar el diálogo perdido y desenterrar las palabras de los vencidos, cuyas voces “vienen de una boca que quizás en el mismo instante de abrirse hable al vacío.”<sup>681</sup>

El pasado no presente o pasado ausente debe ser integrado en la comprensión histórica. El filósofo del materialismo histórico, según Benjamin, se convierte en un «traperero» (*Lumpensammler*), que se dedica a recoger pedazo por pedazo, ruina tras ruina, con la ambición de reunir aquellos retazos de la historia que permitan recomponer la melodía de los silenciados. Una pasión similar expresa Bloch cuando reivindica la noción de «excedente» (*Überschuss*) en referencia a los restos desechados del pasado que pueden aprovecharse en el presente para la construcción de un proyecto anticapitalista<sup>682</sup>. Nótese que ambos pensadores emprenden una labor redentora del pasado, coincidente en explorar nuevas relaciones de temporalidad entre lo pretérito y lo presente, por diferentes vías.

En el caso benjaminiano, parece claro que su preocupación se centra en cuestionar la relación pasado-presente que subyace en la visión historicista. Considerando el relato historiográfico como narrativa de los vencedores, la tarea del historiador formado en el materialismo histórico es, por el contrario, recuperar “aquella imagen del pasado que

---

<sup>679</sup> Preferimos utilizar la traducción de Reyes Mate del adjetivo “*schwach*” (flojo, débil) en consonancia con la interpretación de que este calificativo, señalado en cursiva por el propio Benjamin, remite a “*kraftlos*” (carente de fuerza, sin poder).

<sup>680</sup> Reyes Mate, M.: *op. cit.*, p. 67.

<sup>681</sup> Benjamin, W.: “Tesis V”, en *op. cit.*, p. 180.

<sup>682</sup> A propósito del fenómeno del excedente cultural, Bloch escribe: “Porque este fenómeno –como el del arte, la ciencia, la filosofía, desarrollados y apuntando al futuro – nos sale al paso en la época clásica de una sociedad de manera mucho más rica que en su época revolucionaria, en la que, desde luego, el ímpetu utópico-inmediato contra lo existente y más allá de lo existente es más intenso. Y las floraciones del arte, de la ciencia, de la filosofía designan siempre algo más que la conciencia falsa que la sociedad tenía, en cada caso, sobre sí misma, y que utilizaba desde una posición concreta para su ornamentación. Estas floraciones, más bien, pueden ser independizadas de su primer suelo histórico-social, porque ellas mismas, en su esencia, no están vinculadas a él.” (Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., pp. 192-193).

corre el riesgo de desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado en ella.”<sup>683</sup> El ejercicio de redención benjaminiano pasa por la articulación de una memoria de los oprimidos, pues ni siquiera los muertos están a salvo de la liturgia de los vencedores.<sup>684</sup> En el caso blochiano, en cambio, la vocación redentora de la débil fuerza mesiánica introduce modalidad temporal, el futuro, en la que la figura del trapero de Benjamin tiene difícil encaje. En la historia de los oprimidos, en los desechos históricos, en las voces de los caídos, Bloch escucha cánticos de esperanza. Si la memoria benjaminiana pretende “cepillar la historia a contrapelo”<sup>685</sup>, el propósito blochiano consiste en agitar, tras el cepillado, lo rescatable en forma de excedente, de forma que lo pasado se proyecte en lo futuro, esto es, que lo posible pretérito mantenga su posibilidad en la actualidad como proyecto. Para Bloch, no se trata tanto de establecer una “justicia reparadora”, en un sentido memorialista, como de aportar contenidos anticipadores que doten de sentido a la lucha de los oprimidos.

Como resulta evidente, las posiciones de Bloch y Benjamin difieren en lo que a la construcción histórica se refiere, cuestión que afecta, directamente, a la interpretación de la «cultura» (*Kultur*). Bloch, impregnado por ese optimismo que le caracteriza, considera que en todos los procesos históricos siempre hay un «excedente cultural» (*kultureller Überschuss*) rescatable: “ni la Acrópolis ni la catedral de Estrasburgo llevan en sí nada lamentable”<sup>686</sup>, a pesar de pertenecer a sociedades esclavistas y feudales, respectivamente. Por su parte, Benjamin, envuelto en la melancolía que provoca el fuego cuando se acerca el incendio, sentencia: “Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro”<sup>687</sup>. Y esto no significa, de acuerdo con la interpretación de Reyes Mate, que la cultura sea barbarie, “sino que ésta anida en

---

<sup>683</sup> Benjamin, W.: “Tesis V”. Optamos aquí por la traducción de Reyes Mate. Cf.: Reyes Mate, M.: *op. cit.*, p. 107.

<sup>684</sup> “*Tampoco los muertos estarán seguro cuando el enemigo venza. Y este enemigo no ha dejado de vencer.*” (Benjamin, W.: “Tesis VI”, en *op. cit.*, p. 181).

<sup>685</sup> Por utilizar la célebre expresión que aparece en la “Tesis VII”.

<sup>686</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 193.

<sup>687</sup> Benjamin, W.: “Tesis VII”, en *op. cit.*, p. 182. Para una adecuada interpretación de la célebre aseveración benjaminiana, recurrimos a un fragmento sin título (Benjamin-Archiv, Ms 447 y 1094) que aparece entre los materiales preparatorios de «Sobre el concepto de historia» en el que expresa lo siguiente: “El materialista histórico no podrá por menos que examinar críticamente el inventario del botín que los vencedores exhiben ante los vencidos. A ese inventario se le llama cultura. Todos los bienes culturales que el materialista histórico abarca con la mirada tienen en conjunto, efectivamente, un origen que él no puede contemplar sin espanto. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie.” (Cf.: Reyes Mate, M.: *op. cit.*, p. 315).

el interior de la cultura.”<sup>688</sup> La clave, desde nuestra lectura, está en la noción de «proceso de transmisión» (*Prozeß der Überlieferung*), que indica la instrumentalización de la cultura al servicio de los opresores. La tradición de los oprimidos queda así terriblemente silenciada y desposeída, incluso de sus “propios” elementos culturales. De ahí que sólo el trapero pueda prestar atención para una recomposición cultural de los fragmentos de los vencidos.

Se advierte que, según lo expuesto y a pesar de las diferencias manifiestas, ambos planteamientos coinciden en iniciar una nueva relación entre lo pasado y lo presente, crítica con el historicismo y su visión lineal de la historia como una cadena de datos y hechos organizados sobre la geometría unidimensional del progreso.

2. Pintado por Klee en 1920 con tinta china, tiza y acuarela, el *Angelus Novus* acompañó a Benjamin, tras adquirirlo al año siguiente, en el camino errante de su exilio hasta su entrega en junio de 1940, junto a manuscritos y otros enseres personales, a Bataille<sup>689</sup>, quien por entonces trabajaba en la Biblioteca Nacional de París y pudo ocultar una de las dos maletas que portaba Benjamin. El cuadro, que fue posteriormente enviado a Nueva York y a través de Adorno acabó en manos de Scholem, y que actualmente se expone en el Israel Museum de Jerusalén, presenta a un “ángel nuevo” que contrasta, tanto en su postura como en su mirada, con la frialdad del “ángel pobre” que Klee pintó en 1939, un año antes de su muerte. Según Scholem, la obra del pintor suizo remite a una leyenda talmúdica en la que los ángeles son creados para dejar de existir y disolverse en la nada tan pronto como han ejecutado su canto ante el dios.<sup>690</sup> Parece indudable, en cualquier caso, que si el *Angelus Novus* se ha convertido en una de las obras más populares de Klee es precisamente debido a la novena *Tesis* benjaminiana.

En ella se presenta el ángel de la historia, absorto frente a unas altas colinas de ruinas que crecen sin cesar mientras un viento huracanado (*Sturm*) le impide detenerse y le arrastra irremediabilmente hacia el futuro. “Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso”<sup>691</sup>. Tan titánica es su fuerza que el ángel no puede suspenderse y recoger uno a uno los guijarros esparcidos. “Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado

---

<sup>688</sup> Reyes Mate, M.: *op. cit.*, p. 140.

<sup>689</sup> Cf.: *Ibidem*, p. 158.

<sup>690</sup> Para un análisis de la interpretación de Scholem, cf. Scholem, G.: “Walter Benjamin y su ángel”, en *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 49-103.

<sup>691</sup> Benjamin, W.: “Tesis IX”, en *op. cit.*, p. 183.

en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas”<sup>692</sup>. Obsérvese, en primer lugar, que el progreso, ese viento huracanado, genera una catástrofe a su paso: “Montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo”<sup>693</sup>. En segundo lugar, advertimos que la temporalidad futura ocupa el terreno de lo inevitable, esto es, de la fuerza/potencia del movimiento de la industria histórico-cultural como proyección del artefacto de lo real. Y, finalmente, se revelan distintas miradas, ya que “donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies”<sup>694</sup>. El estrabismo del ángel de Benjamin establece una doble mirada, que responde a dos modos de construcción y comprensión de la narración histórica. Una doble mirada que sintoniza con la óptica de Bloch que, como ya expresamos<sup>695</sup>, entona una dialéctica interrumpida caracterizada por un devenir repleto de cortocircuitos, tormentas y revoluciones que quebrantan la regularidad lineal del orden establecido.

El gran peligro del “progreso ilustrado” es entenderlo, como se entendió a finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX hasta nuestros días, como ley de la historia, es decir, como si la tecnología fuera una fuerza liberadora que debe avanzar, sin ningún impedimento, hasta el dominio total de la naturaleza. Con una actualidad imprevista, Benjamin advierte, en las tesis VIII y XIII, la relación que guarda el progreso con el fascismo y con la socialdemocracia, respectivamente, con el fin de asegurar que la raíz de la complicidad comparte la matriz del discurso de los vencedores.

En la octava *Tesis*, Benjamin escribe: “No en último término consiste la fortuna de éste [el fascismo] en que sus enemigos salen a su encuentro, en nombre del progreso, como al de una norma histórica”<sup>696</sup>. Como señala acertadamente Reyes Mate, Benjamin, en este fragmento, anuncia la complicidad entre el progreso y el fascismo, ya que éste se alimenta de las facilidades que aporta el progreso para llevar a cabo sus intenciones. En este sentido, podemos entender el progreso como cómplice del fascismo. “Nada favorece tanto al fascismo como que lo consideremos una anacronía y que el progreso se lo llevará por delante.”<sup>697</sup> En la misma línea, leemos la afirmación blochiana: “El fascismo ha

---

<sup>692</sup> *Ibidem*.

<sup>693</sup> *Ibidem*. Una catástrofe que, como se encarga de explicitar en las dos tesis anteriores, favorece la complicidad entre la socialdemocracia y el fascismo.

<sup>694</sup> *Ibidem*.

<sup>695</sup> Véase *supra* cap. 1.2. “La dialéctica interrumpida”.

<sup>696</sup> Benjamin, W.: “Tesis VIII”, en *op. cit.*, p. 182. Más clarificadora es la traducción de Reyes Mate: “El que sus adversarios se enfrenten a él [el fascismo] en nombre del progreso, tomado éste por ley histórica, no es precisamente la menor de las fortunas del fascismo”. (Reyes Mate, M.: *op. cit.*, p. 143).

<sup>697</sup> Reyes Mate, M.: *op. cit.*, p. 144.

explotado ya durante bastante tiempo aquello que se agitaba en la oposición campesina y pequeñoburguesa, y en toda oposición asincrónica.”<sup>698</sup>

Pero la seducción del progreso no es cómplice exclusivamente del fascismo sino que tiene notable importancia tanto en la socialdemocracia como en algunas corrientes de corte marxista. Nos referimos a la concepción ortodoxa, en la cual el progreso es entendido, básicamente, como progreso técnico. Se cree que, mediante los avances técnicos, la naturaleza podrá ser dominada y el hombre se verá liberado. Es decir, el concepto marxista de progreso técnico basa su legitimidad en que las clases oprimidas serán liberadas a cambio de un dominio total de la naturaleza. En otras palabras, la explotación de la naturaleza sustituirá a la explotación humana. Sin embargo, Benjamin desconfía de esta presuposición, pues cree que los vencidos, los oprimidos o, en resumidas cuentas, el lumpen, seguirá siendo lumpen, haya o no haya progreso técnico pues, si algo relaciona el concepto de progreso con el fascismo, el marxismo ortodoxo y la socialdemocracia son los rasgos tecnocráticos que en todos ellos adquiere. La relación entre técnica y poder (tecnocracia) es inherente al progreso, entendido como fin de la humanidad.

La socialdemocracia, por su parte, maneja un concepto de progreso acotado por tres características:

Fue un progreso, en primer lugar, de la humanidad misma (no sólo de sus destrezas y conocimientos). En segundo lugar, un progreso inconcluyente (en correspondencia con la infinita perfectibilidad humana). Pasaba por ser, en tercer lugar, esencialmente incesante (recorriendo por su propia virtud una órbita recta o en forma de espiral).<sup>699</sup>

Benjamin critica la noción de progreso adoptada por la socialdemocracia por estos tres motivos. Primero, porque el progreso no es de la humanidad misma. Se produce una confusión entre “progreso técnico” y “moral”. La misma mano puede fabricar un avión que permita viajar a la ciudad más remota como otro que permita destrozarse dicha ciudad en cuestión de horas. El segundo rasgo del progreso socialdemócrata que apunta Benjamin está relacionado con su infinitud, pues, al parecer, la socialdemocracia apuesta por una infinita perfección de la inteligencia humana así como de los recursos naturales

---

<sup>698</sup> Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., p. 127. Y continúa: “Así surge aquello que domina lo no contemporáneo, el problema de una dialéctica revolucionaria de múltiples matices; pues es visible en el capitalismo y su dialéctica la totalidad del desarrollo temprano todavía no superado.” (*Ibidem*).

<sup>699</sup> Benjamin, W.: “Tesis XIII”, en *op. cit.*, p. 187.

para llevar a cabo tal perfección. La mera apelación a un desarrollo ilimitado en un planeta con los recursos limitados cae, hoy, por su propio peso. Por último, el progreso se concibe como esencialmente imparable, incesante. No es de extrañar, entonces, que el ángel de la historia no se pueda aferrar a las ruinas que tanto desea abrazar. El viento huracanado, considerado por la socialdemocracia, así como por el fascismo, como un factor benefactor y dinámico imparable, arrastra a un impotente ángel hacia el futuro. Al mismo tiempo, ese huracán, eso que los vencedores llaman “progreso”, entierra con mayor profundidad las voces de los oprimidos.

Afirmaremos ahora que sólo otra temporalidad puede salvar a los muertos. Una dialéctica polirrítmica, multi-espacial y multi-temporal<sup>700</sup>, capaz de interpretar, a través de las interrupciones, el devenir histórico. En esa peculiar partida que tanto se parece a la filosofía, los movimientos del tablero exigen al autómatas los hilos del enano ajedrecista. El primero traza las posiciones estratégicas, el segundo controla la temporalidad.

3. Hubo un día en el que, en diferentes plazas de París, los revolucionarios dispararon a los relojes. El anhelo de detener el tiempo de la opresión e instaurar una nueva temporalidad, la de la liberación, es tal vez la mayor expresión del deseo vehemente que caracteriza la pasión revolucionaria. El ordenamiento del tiempo – pensemos en los timbres que regulan las fábricas, las escuelas o las prisiones – es un factor indispensable para la imposición de la lógica disciplinaria. Por ello, en la *Tesis* decimoquinta, Benjamin apela a dos acontecimientos que, por diferentes vías, apuntan a quebrar la temporalidad dominante: la introducción de un nuevo calendario tras la Revolución francesa de 1789 y el disparo a los relojes al anochecer de una jornada revolucionaria en 1830<sup>701</sup>.

La fantasía hegeliana de la historia universal como aventura progresiva arraiga en la temporalidad cíclico-trifásica de los vencedores. La asunción del progreso como “ley histórica” soterra la tradición de los oprimidos bajo la apariencia de una “historia total”. Así, según Benjamin, la historia ha desechado la historia de una parte de la humanidad, que ha quedado en la sombra en nombre del progreso.

La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío. La

---

<sup>700</sup> Cf. Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., pp. 128-129.

<sup>701</sup> Cf. Benjamin, W.: “Tesis XV”, en *op. cit.*, pp. 188-189.

crítica a la representación de dicha prosecución deberá constituir la base de la crítica a tal representación del progreso<sup>702</sup>

Las últimas *Tesis* benjaminianas presentan un modo de temporalidad, acorde con el materialismo histórico, en el que el pasado no presente resulta redimido: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, «tiempo-ahora».”<sup>703</sup> La herencia de los oprimidos encuentra su actualidad en el «tiempo-ahora» (*Jetztzeit*). La jugada secreta del enano radica en esa débil fuerza mesiánica que permite vincular el presente con el pasado no presente sin perder la esperanza de hallarlo. En la tradición de los oprimidos se revela otro presente posible, enraizado con ese pasado no presente al que, según Benjamin, el materialista histórico se debe entregar mediante un proceso de inmersión en la plenitud del «tiempo-ahora». La propuesta benjaminiana responde a una temporalidad mesiánica que permite configurar una realidad contrafáctica. “El tiempo-ahora, que como modelo del mesiánico resume en una abreviatura enorme la historia de toda la humanidad, coincide capilarmente con la figura que dicha historia compone en el universo.”<sup>704</sup> Reyes Mate incide en que lo verdaderamente importante de esta concepción del tiempo es el valor universal que posee lo singular. “La humanidad está pendiente del *ahora*, se la juega en el *ahora*; y el *ahora* responde a las expectativas si prefigura el tiempo mesiánico.”<sup>705</sup> Esta marcada relación entre «tiempo-ahora» y «tiempo mesiánico» que Benjamin señala en su última tesis se basa en que ambos tiempos representan el instante de redención. Al igual que en el «tiempo mesiánico» cada segundo es una pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías, en el «tiempo-ahora», el portón del instante es el momento en el cual pasado y presente se funden abreviando toda la historia de la humanidad en una diminuta mónada. En el «tiempo-ahora», el pasado se actualiza y se hace vivo. Lo fragmentario contiene la utopía de la totalidad.

En las *Tesis* XV y XVI, Benjamin sugiere “hacer saltar el *continuum* de la historia” generando interrupciones en la comprensión lineal de la temporalidad. Cuando los revolucionarios, en París, dispararon al unísono a diferentes relojes de las torres, no pretendían sino librarse de la linealidad y homogeneidad del tiempo de la opresión abriendo una brecha contrafáctica, guiados por la función utópica, a través de la cual se

---

<sup>702</sup> *Ibidem.*, “Tesis XIII”, p. 187.

<sup>703</sup> *Ibidem.*, “Tesis XIV”, p. 188.

<sup>704</sup> *Ibidem.*, “Tesis XVIII”, p. 191.

<sup>705</sup> Reyes Mate, M.: *op. cit.*, p. 290.

divisa la posibilidad de transformación de las condiciones materiales dadas. Porque “[el materialismo histórico] deja a los demás malbaratarse con la prostituta “Érase una vez” en el burdel del historicismo. Él sigue siendo dueño de sus fuerzas: es lo suficientemente hombre para hacer saltar el *continuum* de la historia.”<sup>706</sup>

Este “salto” supone pervertir el concepto de tiempo como *continuum* homogéneo y vacío. Para Benjamin, el *Jetztzeit* es pleno; en él confluyen los cauces del pasado y del presente. Como advierte Rodríguez García, “el futuro como instancia en la que se proyecta el pasado deja de tener peso específico para presentarse simplemente como el reiterado momento del diálogo del presente con el pasado”<sup>707</sup>. El «tiempo-ahora» implica una hipervaloración del presente en detrimento de la concepción triádica de la temporalidad. La función utópica, por no perder de vista a nuestro autor, se efectúa plenamente en el ahora. La esperanza y la redención encuentran su proyección en la plenitud del instante colmado derivado del *Jetztzeit*. Esta novedosa comprensión del presente que introduce Benjamin se caracteriza, como apunta Reyes Mate, por tres rasgos: no es un lugar de tránsito, equilibra las exigencias del pasado y se encuentra detenido.<sup>708</sup>

No hay, podríamos asegurar, otro modo tan devastador para desequilibrar las exigencias del pasado y las necesidades del presente como el que encierra la idea ilustrada del progreso como ley histórica. El materialista histórico, en cambio, visualiza la historia bajo una perspectiva monádica, centrándose en cada resto o harapo que encuentra en su camino, porque en esas pequeñas mónadas las voces de los muertos nos recuerdan que el enemigo sigue venciendo.

El filósofo-trapero, formado en la escuela benjaminiana, halla en el fragmento el reflejo del conjunto de la humanidad. Pieza a pieza recompone la vasija de lo contrafáctico. Las posibilidades de lo real auguran su materialidad en el «tiempo-ahora». Esta modalidad temporal entronca, precisamente, con la función utópica, a pesar de Bloch, mucho más que el recurso del futuro. El *Jetztzeit* benjaminiano ofrece el dintel temporal bajo el que se sitúa el portón de lo utópico.

La tarea del muñeco trajeado a la turca consiste en diferenciar dos formas de hacer historia: “Por un lado, los que identifican lo histórico con lo que ha tenido lugar, y, por otro, los que amplían el concepto de historia hasta incluir en él lo que pudo ser y se

---

<sup>706</sup> Benjamin, W.: “Tesis XVI”, en *op. cit.*, p. 189.

<sup>707</sup> Rodríguez García, J.L.: *Postutopía*, ed. cit., p. 235.

<sup>708</sup> Cf. Reyes Mate, M.: *op. cit.*, p. 255.



malogró.”<sup>709</sup> La redención del pasado no presente no puede situarse, según Benjamin, en un hipotético futuro sino sólo a través de la ruptura del *continuum* temporal.

Bloch no discreparía con Benjamin respecto a la tarea fundamental del materialismo histórico, en tanto método de construcción histórica, ni en su alianza con una «teología» ateologizada que abordase, además de las estructuras socio-económicas, las cosas finas y espirituales, esto es, comprometida con el pasado y, por ende, con el futuro. El «tiempo-ahora» entraña la potencia revolucionaria de lo utópico en esa máquina filosófica infalible que es el «materialismo mesiánico».

---

<sup>709</sup> *Ibidem.*, p. 144.

### 3.5. UN COMUNISTA SIN PARTIDO

La burocracia se extiende, como las especies invasoras, sobre el territorio de lo común. La naturalización de lo administrativo impacta, con una pronunciación mayor, sobre las subjetividades más precarias. Los intereses del Partido priman sobre la preocupación social. Batalla interna-batalla externa: batalla, al fin y al cabo, en torno a la representación.

¡Partido! ¡Partido!, ¿quién no lo va a tener  
si en padre de toda batalla se pudo erguir?  
¿Cómo un poeta tal palabra podrá proscribir,  
cuando todo lo grandioso supo sostener?

G. F. Herwegh

El pacto Ribbentrop-Mólotov firmado en Moscú el 23 de agosto de 1939 pilló a contrapié a buena parte de la intelectualidad izquierdista de Europa occidental, principalmente a aquella que se hallaba exiliada y perseguida por el régimen nazi. El acuerdo de no agresión germánico-soviético produjo no poca indignación entre los militantes comunistas que corroboraron como los principales partidos comunistas europeos, mayormente estalinizados, recibieron con escandalosa complacencia la noticia del pacto. A los Bloch les sorprende la noticia en Nueva York, a donde habían huido el 3 de julio de 1938 en el *Pilsudski* precisamente desde el puerto polaco de Gdynia<sup>710</sup>. A Benjamin, ese “avisador del incendio” que dirá Löwy<sup>711</sup>, la noticia le dejó sin aliento. Según Scholem, tras su liberación del campo de refugiados en el que había sido internado, Benjamin “escribió aquellas tesis «Sobre el concepto de historia» en las que da testimonio de su despertar al *shock* del pacto Hitler-Stalin.”<sup>712</sup> Del mismo modo que Trotski y otros muchos intelectuales antifascistas, Benjamin calificó ese pacto como una traición política. Así, en la décima *Tesis*, podemos leer:

En un momento en el que los políticos, en los cuales habían puesto sus esperanzas los enemigos del fascismo, andan por los suelos, agravando su derrota con la traición a la

---

<sup>710</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 162.

<sup>711</sup> Cf. Löwy, M.: *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, México, FCE, 2003.

<sup>712</sup> Scholem, G.: *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, ed. cit., p. 96.

propia causa, lo que estas reflexiones pretenden es liberar a los hijos del siglo de las redes en las que les han aprisionado.<sup>713</sup>

La reacción de los «hijos del siglo» (*Weltkinder*) no alcanzó la liberación pretendida por Benjamin pero, desde Korsch a Celan, la decepción con la postura adoptada por los partidos comunistas del este y del oeste de Europa se extendió entre gran parte de la militancia provocando numerosas bajas y un alto índice de desencanto respecto de la forma-Partido.

El Partido que, según la teoría leninista de la organización, aparecía como instrumento indispensable que ayuda al proletariado a pasar de «clase en sí» a «clase para sí» deviene, de un modo clarividente a partir del verano de 1939, en maquinaria fraudulenta al servicio de unos intereses burocráticos que no se corresponden con los de la mayor parte de la población militante. Este proceso genera una estirpe de “comunistas sin partido” que, manteniéndose en posiciones marxianas heterodoxas, rechazan incorporarse a las filas disciplinarias de los partidos comunistas.

En el actual capítulo, que posee mayor peso biográfico, estudiaremos al Bloch que nunca ingresa en el Partido.<sup>714</sup> Lo haremos a través de tres episodios que consideramos que permiten reconstruir las ambivalentes posiciones blochianas respecto a la esfera política a lo largo de su vida. Presentaremos, por tanto, la triple historia de un único cuerpo marcado y desgastado por el exilio. Partiendo de la materialidad de los hechos, iniciaremos nuestra breve aventura mostrando (1) al *Bloch socialista libertario romántico*, antiestatalista y próximo a posicionamientos místico-escatológicos, que derivará a finales de la década de los veinte y principios de los años treinta hacia (2) un *Bloch comunista*, cercano al KPD e indulgente con el estalinismo en asuntos tan controvertidos como los Procesos de Moscú. Tras el largo exilio en Estados Unidos y su regreso a la DDR como profesor de la Universidad de Leipzig, experimentará un tercer varapalo, que consideramos que da lugar a (3) un *Bloch melancólico*, que vuelve a huir, esta vez acusado de revisionismo, hacia la Alemania occidental para acabar confesando a su amigo Mayer poco antes de morir: “Sabes, existe todavía un fenómeno singular, el capitalismo. Todos los libros que he escrito están de acuerdo en que este capitalismo está abocado a morir, que morirá, que es un capitalismo tardío, decadente y fracasado y, sin

---

<sup>713</sup> Benjamin, W.: “Tesis X”. Optamos en esta ocasión por la traducción de Reyes Mate. Cf.: Reyes Mate, M.: *op. cit.*, p. 169.

<sup>714</sup> Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 123.

embargo, permanece y actúa aún. Este capitalismo como fenómeno del pensamiento empieza a interesarme.”<sup>715</sup>

1. El universo político del joven Bloch está marcado por dos acontecimientos históricos que marcaron el inicio del siglo XX: la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa. Su dimensión política, así como su compromiso, se verán afectivamente condicionados por la influencia de ambos sucesos. Tras la ruptura definitiva con Simmel<sup>716</sup>, la prolífica producción de artículos contra una guerra en la que se niega a participar manifiesta un claro posicionamiento antinacionalista.<sup>717</sup> El antibelicismo blochiano se confunde, en ocasiones, con posturas romántico-anticapitalistas que abogan por una suerte de comunidad fraterno-religiosa. Así, Löwy y Sayre afirman cierta afinidad entre el planteamiento de Bloch y Péguy, aproximados en torno a una “calurosa catolicidad anarquista” (*herzlich anarchischen Katholizität*)<sup>718</sup>. Obviamente, podemos encontrar “ciertas afinidades” en lo que respecta al empleo de categorías teológico-políticas en *Espíritu de la utopía* y en *Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución* y a las críticas de la Iglesia católica en el último pasaje de *Herencia de esta época*<sup>719</sup>, pero no creemos que pueda establecerse un vínculo, como postulan Löwy y Sayre, entre ambos pensamientos. Está claro que ambos persisten en aprovechar las fuentes románticas antimodernas para criticar el papel de la religión en el desarrollo del capitalismo. Ahora bien, no comparten en absoluto su posicionamiento respecto a la Primera Guerra Mundial. De hecho, Bloch solicitó en dos ocasiones el certificado de inutilidad para la guerra por su alto grado de miopía con intención de prolongar la exención del servicio militar<sup>720</sup> mientras que Péguy participó activamente en el conflicto y cayó en batalla a comienzos de septiembre de 1914. Para Bloch, esta “guerra indiscutible”<sup>721</sup> le llevo a plantearse, en octubre de 1917,

---

<sup>715</sup> Mayer, H.: “Ernst Bloch, utopía, literatura”, en VV.AA.: *En favor de Bloch*, ed. cit., p. 13.

<sup>716</sup> Nos referimos a la ya aludida carta en la que Bloch rompe con Simmel a raíz de su posicionamiento en favor de la Primera Guerra Mundial. Véase *supra*, cap.2.2. “Sueños soñados despierto”.

<sup>717</sup> Entre los artículos redactados en este período, recogidos en *Polistische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, destacamos “Der Aufmarsch” (1914), “Der undiskutierbare Krieg” (1914/1915), “Das falsche Geleise Zimmerwalds” (1917), “Schuldfrage und mögliche Regeneration” (1917), “Der Friede mit Potemkinschen Dörfern” (1918), “Über einige Friedensprogramme in der Schweiz” (1918), “Entfesselung der Pressefreiheit” (1919) y “Jugend, Hindenburg und Republik” (1919).

<sup>718</sup> Según estos autores, Bloch y Péguy “comparten no solamente un socialismo místico y libertario, un rechazo visceral a la modernidad burguesa y una extraña fascinación por el catolicismo, sino también la misma ceguera durante la Primera Guerra Mundial, que les hace tomar la Francia de Clemenceau por la encarnación de los principios de la Revolución de 1789 frente a la Prusia de Guillermo II.” (Löwy, M. & Sayre, R.: *op. cit.*, pp. 212-213).

<sup>719</sup> Cf.: Bloch, E.: “Fe sin mentiras”, en *Herencia de esta época*, ed. cit., pp. 366-369.

<sup>720</sup> Cf.: Zudeick, P.: *op. cit.*, pp. 53-54.

<sup>721</sup> Cf.: Bloch, E.: “Der undiskutierbare Krieg” (1914/1915), en PM, pp. 20-26.

si “la derrota de los militares alemanes perjudica o ayuda a Alemania.”<sup>722</sup> Para entonces, Bloch ya se encontraba en Suiza. El motivo aparente de su primer exilio era un encargo de Emil Lederer, editor del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* junto a Weber, Sombart y Jaffé.<sup>723</sup>

Durante una guerra que, bajo la mirada de Bloch, enfrenta dos modelos complementarios, el del capitalismo y el del imperialismo militarista, escribe *Espíritu de la utopía* entre abril de 1915 y mayo de 1917 en Grünwald, al sur de Múnich. Un libro dirigido “contra Prusia, contra Austria, más indulgente respecto a la entente, pero muy polémico también contra su conexión capitalista, imperialista.”<sup>724</sup> En esta obra se respira un noctámbulo espíritu del *Sturm und Drang* mezclado con un marxismo escatológico. Las pretensiones de la técnica moderna se conciben como responsables del «asesinato de la imaginación» (*Phantasiemord*). La industria bélica es parte consustancial de los modos de producción capitalistas.

La Primera Guerra Mundial se presenta, para Bloch, como una guerra mundial capitalista, una guerra de negociantes militarizados. “La presente guerra está dispuesta de tal manera que, por sí misma, tiene que resultar demasiado costosa, demasiado arriesgada y sangrienta para los mayores fines económicos.”<sup>725</sup> Bloch manifiesta un claro rechazo al “veneno prusiano que todo lo organiza insensatamente para la muerte”<sup>726</sup>.

Una vez finalizada la redacción de *Espíritu de la utopía*, Bloch se traslada a Berna, donde entró rápidamente en contacto con un grupo de pacifistas también exiliados entre los que se encuentran Annette Kolb, Alfred Fried, René Schickele, Hugo Ball y Hermann Hesse, que colaboraban activamente en la revista *Freie Zeitung*.<sup>727</sup> La crítica al sistema feudal-militarista de dominio de la clase noble prusiana y a la democracia liberal que oculta los intereses coloniales de los estados de la Entente se vuelve constante en los debates de los escritores.

En octubre brota la esperanza. La Revolución rusa causa un “júbilo liberador” en los ambientes socialistas de la capital suiza.<sup>728</sup> Bajo el pseudónimo de Ferdinand Aberle, en febrero de 1918, Bloch escribe un artículo en la *Freie Zeitung* titulado “Lenin, «el zar

---

<sup>722</sup> Cf. Bloch, E.: “Schadet oder hilft Deutschland eine Niederlage seiner Militärs?” (1917), en PM, pp. 34-43.

<sup>723</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 74.

<sup>724</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>725</sup> GU-1, p. 394. Y continúa: “Cada pueblo estaba indefenso respecto a los movimientos del capital y también, cosa que es más importante, atado a la máquina, ya inevitable, del régimen militar permanente.”

<sup>726</sup> *Ibidem*, p. 295.

<sup>727</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 75.

<sup>728</sup> *Ibidem*, p. 79.

rojo»” en el que argumenta a favor de los bolcheviques explicando que no hay que creer todo lo que dicen sobre el supuesto régimen de terror revolucionario, matizando que “algo de todo eso tiene que ser en cierto modo verdad”<sup>729</sup>. La comprensión blochiana del fenómeno bolchevique es un tanto ambigua. En otro artículo de agosto del mismo año, “Los últimos días de los bolcheviques”, esta vez firmado con el nombre de Jakob Bengler, tilda la política de Lenin como “enigmática en toda su confusión, en todo su espantoso desequilibrio entre intención y resultado”, criticando el tratado de Brest-Litovsk y la complicidad entre la revolución proletaria y el Kaiserreich imperialista.<sup>730</sup>

El que luego fuera, como afirman Löwy y Sayre, “compañero de ruta” de la URSS estalinista durante los años 1920 y 1930, no deja por eso de seguir siendo un filósofo romántico; de ahí el conflicto con su amigo Lukács, para quien el romanticismo anticapitalista no puede conducir sino al fascismo. “El libro que publica en 1935, *Herencia de este tiempo*, testimonia esta continuidad y también una cierta independencia de espíritu con respecto al KPD.”<sup>731</sup>

La crítica de Bloch hacia el “marxismo vulgar” del KPD —e implícitamente de los soviéticos— que “llevó demasiado lejos el progreso de la utopía hacia la ciencia, abandonando al enemigo el mundo de la imaginación”<sup>732</sup> revela un alto grado de autonomía política de nuestro autor que, desde un planteamiento concordante al del Korsch de *Marxismo y filosofía*, considera que la teoría es interior respecto a la praxis frente al “marxismo vulgar”, que parte de que la forma-Partido es indispensable para introducir, desde una supuesta exterioridad, la conciencia de clase en el movimiento obrero. “Como es sabido, ésta es la concepción que pasa de Kautsky a Lenin, convirtiéndose en un elemento clave de la teoría leninista de la organización.”<sup>733</sup> Aunque no cabe la reducción entre la concepción de Kautsky y la de Lenin, ambos coinciden en destacar la función mediadora del Partido en la relación conciencia-movimiento obrero. Para Bloch, esta noción “vulgar” de la teoría-praxis marxiana desvirtúa el sentido de la tesis undécima de Marx ofreciendo un dualismo entre la teoría, entendida como saber del Partido, y la praxis, obviando el carácter práctico de la teoría.

En la primavera de 1919, con Else von Stritzky gravemente enferma, Bloch emprende su regreso a Alemania. El fin de su primer exilio está marcado por las

---

<sup>729</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>730</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>731</sup> Löwy, M. y Sayre, R.: *op. cit.*, pp. 202-221.

<sup>732</sup> *Ibidem*, pp. 221-222.

<sup>733</sup> Sánchez Vázquez, A.: “El marxismo de Korsch”, prólogo a Korsch, K.: *op. cit.*, p. 16.

expectativas derivadas de los levantamientos populares en diferentes ciudades alemanas, el escepticismo respecto a la República de Weimar, la indignación con las decisiones políticas del SPD y la evidente preocupación por la salud de su pareja. Todo salió mal.

2. Karola Piotrkowska ingresa en el KPD en 1932<sup>734</sup>. Un año más tarde, con los nazis en el poder, emigra junto a Bloch a Suiza. El segundo exilio para éste en el país de los Alpes supone un agravio comparativo, pues poco tiene que ver con el anterior. El creciente grado de hostilidad hacia la población exiliada así como el colaboracionismo económico-político con el régimen nazi<sup>735</sup>, se resuelven en una detención que conlleva una constante situación de vigilancia policial y reiterados avisos de expulsión del país.<sup>736</sup> Piotrkowska y Bloch se ven obligados a abandonar Suiza el 15 de septiembre de 1934.<sup>737</sup> Dos meses más tarde, ya en Viena, la pareja formalizará su matrimonio. Bajo el régimen democristiano de Dollfuß, los Bloch podían “gozar” de cierta tranquilidad y con frecuencia compartían tertulias con Elias Canetti, Anna Mahler, Ernst Krenek y Fritz Wotruba.<sup>738</sup> Karola Bloch encuentra pronto trabajo en un estudio de arquitectura y entra en contacto con militantes comunistas austriacos. Dada la situación política de tensión intracontinental y el compromiso de la polaca con el partido, dirigentes del KPD le encargan hacer de correo con Polonia. Según su propio testimonio, “Ernst no estaba muy ilusionado con mis peligrosos viajes, pero no me puso trabas. Cada vez que volvía a emprender un viaje me abrazaba emocionado y decía: «Tú llevas a cabo la *praxis* de mi filosofía».”<sup>739</sup> La obra de Bloch, *Herencia de esta época*, que había aparecido en 1935 en Zúrich, había sido prohibida por el régimen nazi y tan sólo podía adquirirse en las librerías alemanas clandestinamente. En el prólogo de la primera edición leemos:

Aparte de la vileza y la indecible brutalidad, aparte de la necesidad y la empavorecida aptitud para ser engañado, cada hora que pasa, cada palabra que se dice en una Alemania asustada

---

<sup>734</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 123.

<sup>735</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>736</sup> “Cuando Karola, durante las vacaciones del verano de 1933, deja olvidado su bolso en Ascona, la policía encuentra cartas de amigos comunistas. Los dos son detenidos e interrogados como agentes del Komintern, pasan una noche en la cárcel de Ascona y otra en la de Bellinzona, donde quedan en libertad; pero en adelante, en Zúrich, están bajo vigilancia policial. En Berna tratan de expulsarlos. Pero consiguen aplazar la expulsión hasta que Karola consigue el diploma de arquitectura.” (*Ibidem*, p. 128).

<sup>737</sup> *Ibidem*, p. 129. Les sucedió lo mismo a muchos otros exiliados, como Joachim Schumacher, con el que Bloch había intensificado, en este exilio, su relación amistosa. La estrecha amistad forjada a partir de esta experiencia y desarrollada en los años venideros en Estados Unidos dará lugar al texto de Schumacher sobre el “Bloch desconocido”. Cf.: Schumacher, J.: “Der unbekannte Ernst Bloch”, en *Der Monat* 31, 1979.

<sup>738</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 131.

<sup>739</sup> Bloch, K.: *Aus meinem Leben*. Citado en Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 131.

tiene un componente de la antigua y romántica protesta contra el capitalismo, muestra una nostalgia que echa algo de menos en la vida presente y ansía para ésta algo diferente. [...] Se ha excluido de modo demasiado abstracto la relación de la *irratio* con la insuficiente *ratio* capitalista, en vez de examinarla caso por caso y descubrir concretamente, si la hubiera, la contradicción presente en aquella relación.<sup>740</sup>

Estas palabras de Bloch denotan una crítica a la incapacidad del Partido (KPD) para disputar la batalla cultural a través de la cual los nazis agregan fuerza social incorporando elementos anticapitalistas del Romanticismo en su discurso.<sup>741</sup> En la misma línea, encontramos dos artículos de 1936 a propósito de la «guerra cultural» (*Kulturkampf*) de Hitler recogido en el volumen undécimo de las obras completas, *Politische Messungen. Pestzeit, Vörmärz*.<sup>742</sup>

En armonía con la política del Komintern, el KPD cargó contra el SPD a partir de la conocida teoría del socialfascismo quedándose, cada vez, más arrinconado. La respuesta blochiana ante la reconfiguración de los enemigos políticos es muy clarificadora:

De todos modos la comprensión de la cuestión no tiene nada que ver con la disolución socialdemócrata, ni con las intrigas trotskistas; porque lo que hizo el Partido antes de la victoria de Hitler fue completamente acertado, *sólo fue erróneo lo que no hizo*. La tendencia aniquila lo que se le cruza en el camino y hereda lo que encuentra en éste.<sup>743</sup>

Bloch no está cuestionando la lucha callejera de los activistas comunistas ni campañas como la «batalla por las tabernas» (*Kneipen-Kampagne*)<sup>744</sup>, dirige su crítica, en cambio, a “lo que el Partido no hizo”. ¿Qué es lo que no hizo? Según Bloch, prestar atención al detalle de aquellos componentes anticapitalistas que se prestaban a dotar de un contenido emancipador y que fueron abandonados, en la disputa cultural, al enemigo

---

<sup>740</sup> Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., p. 32.

<sup>741</sup> “*La vida, el alma, el inconsciente, la nación, la totalidad* y semejantes anti-mecanismos no serían utilizables reaccionariamente al cien por cien, si la revolución no sólo quisiera, razonablemente, desenmascarar estas categorías, sino también, de un modo igualmente razonable, sobrepujar al antiguo poseedor de las mismas y hacerse dueña de aquéllas.” (*Ibidem*, p. 33).

<sup>742</sup> Cf. “Hitlers «Kulturkampf», Herrenpfaffen und Christen” y “Wettkampf der Irrationalen”, en PM, pp. 122-127 y pp. 128-133.

<sup>743</sup> Bloch, E.: *Herencia de este tiempo*, ed. cit., p. 35. Las cursivas son nuestras.

<sup>744</sup> Para un estudio sociológico sobre el ascenso del nazismo entre la clase trabajadora alemana, véase: Bologna, S.: *Nazismo y clase obrera*, Madrid, Akal, 1999.



nazi. Porque “no todo lo *irracional* podrá solventarse.”<sup>745</sup> La apropiación fascista de conceptos como «revolución», «pueblo», «libertad» o «clase obrera» dan buena cuenta de ello. Según Zudeick, “Bloch fue consciente de lo que comporta perder el significante, precisamente porque sabía lo que esos conceptos y su contenido importan a los hombres.”<sup>746</sup>

En el verano de 1935, tras un pequeño recorrido por Yugoslavia y una transitoria estancia en Venecia, los Bloch se dirigen a París, ya que Austria, a partir del asesinato de Dollfuß a manos de unos pistoleros nazis, no era un lugar seguro. Allí se alojan en el hotel Helvetia, situado en los jardines de Luxemburgo, donde comparten alojamiento con otros emigrantes como Alfred Kantorowicz o Johannes R. Becher, entre otros conocidos. En la capital francesa se encuentra también Benjamin, con el que la tensión ha aumentado, y Kracauer, ambos viviendo en el límite de la pobreza.<sup>747</sup> Entre el 21 y el 25 de junio se celebra el “Congreso Internacional para la defensa de la cultura”, en el que participan, entre otros, Huxley, Dos Passos, Lewis, Rolland, Gide, los hermanos Mann y Brecht. La intervención de Bloch, bajo el título “Poesía y objetos socialistas”, incide en la potencia del factor subjetivo en lo poético confiando en el desarrollo del marxismo en la Unión Soviética, donde “la literatura podría morir ahogada, antes que de sed, en su elemento, un verdadero elemento original.”<sup>748</sup> Su visión sigue siendo optimista a pesar de los acontecimientos, concibiendo las manifestaciones artísticas como premociones de lo que todavía-no-ha-sido.

Ahí está la infancia o el cuento como materia, que se recrea constantemente. Ahí están las pertinaces imágenes de los sueños en estratos oprimidos o el reino de la novela, aún apenas utilizado. Ahí están los levantamientos populares de todos los tiempos, esperando su epopeya roja, su poesía “histórica”, como nunca tuvo ni podía tener la burguesía. Ahí está la historia de los heterodoxos, un amplio sustrato lleno de sorprendentes hermanos, enemigos y símbolos –y poéticamente casi sin descubrir, a pesar de su carácter fáustico. Ahí, en la propia generación, está despuntado un mundo de luchas, cadáveres, vencedores, horrores, peligros y resoluciones, con claroscuros al estilo de Shakespeare. Ahí está una naturaleza, a la que desde Rimbaud aún no se le ha dado respuesta, ni se le podrá dar poéticamente sin un lenguaje cualitativamente evocador de la latencia.<sup>749</sup>

---

<sup>745</sup> Bloch, E.: *Herencia de este tiempo*, ed. cit., p. 35.

<sup>746</sup> Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 137.

<sup>747</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>748</sup> Cf. LA, p. 138.

<sup>749</sup> LA, p. 141.

El discurso de Bloch en el “Congreso Internacional para la defensa de la cultura” revela una apasionada confianza en la URSS frente al recelo de muchos simpatizantes que vaticinan el desastre del estalinismo. En agosto de 1935, Bloch viaja a Sanary-sur-Mer, un pequeño pueblo de pescadores situado en el sur de Francia, al este de Marsella, que, por aquel entonces, era un punto de encuentro de intelectuales alemanes. Bertolt Brecht, Thomas Mann, Lion Feuchtwanger, Albert Zweig, Ernst Toller, Alfred Kerr, René Schickele, Erwin Piscator y otros más frecuentaban con asiduidad la población costera o incluso vivían allí, como es el caso de Ludwig Marcuse, al que la llegada de Bloch causó una gran impresión: “En Sanary, especialmente, teníamos suerte; allí llegaban los revolucionarios internacionales más interesantes. [...] Entre estos alemanes moscovitas había uno, en comparación con el cual mi maestro en Marx, Georg Lukács, aún parecía un primitivo del materialismo dialéctico: Ernst Bloch.”<sup>750</sup>

De vuelta en París, el contacto de Karola Bloch le comunicó el deseo del Partido de que debía ir a Praga, pues la capital francesa era poco propicia para su clandestina función como agente de correo con Polonia. La disciplina de partido se impuso y los Bloch partieron hacia la ciudad de las cien torres.<sup>751</sup> Mientras ella continúa con sus labores de emisaria del Partido, Bloch se dedica a trabajar en los manuscritos sobre el materialismo, que treinta y seis años más tarde se publicará con el título *El problema del materialismo, su historia y substancia*, y en la escritura de numerosos artículos políticos dirigidos contra el nazismo.<sup>752</sup> La simpatía de Bloch por el estalinismo aumenta de un modo inversamente proporcional a su aversión por el fenómeno nazi, que se extiende por el continente europeo a un ritmo cada vez más imparable. Zudeick señala que el mismo Bloch que prefería, ante la propaganda del Frente Popular, mantenerse “como un intelectual crítico, que se confiesa claramente partidario del marxismo, aunque no quiere someterse a ninguna línea de partido esquemática en la definición de ese marxismo”<sup>753</sup>, acaba siendo partidario de Stalin, matizando que “sólo si el término «estalinista» sirve

---

<sup>750</sup> Marcuse, L.: *Mein zwanzigstes Jahrhundert*. Citado en Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 143.

<sup>751</sup> “Ambos nos tomábamos en serio las decisiones del Partido, los dos creíamos tener que cumplir nuestro deber; y este deber nos llamaba a Praga”, escribe Karola Bloch. Cf.: Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 144.

<sup>752</sup> Cf. PM, pp. 106-259. Entre dichos artículos políticos, destacamos “Vom Hasard zur Katastrophe” (1937), “Permanente Explosion” (1937), “Die Frau im Dritten Reich” (1937), “Neuer Adel” (1937), “Zur Methodenlehre der Nazis” (1936), “Die Nazis und ihr «Neuheidentum»” (1937), “Hitlers Frömmigkeit” (1937), “Der Nazi und das Unsägliche” (1938), “Demokratie als Ausnahme” (1938) y “Rettung der Moral” (publicado en Moscú en *Internationale Literatur* en 1937). Como se puede comprobar, la temática nazi, que ya había impregnado las páginas de *Herencia de esta época*, ocupa el grueso de la producción blochiana de textos políticos. El compromiso antifascista de Bloch es irrefutable.

<sup>753</sup> Zudeick, P.: *op. cit.*, pp. 152-153.

para denominar al «partidario de Stalin» -además de denominar a los fomentadores de la forma de pensamiento y método «estalinistas»-, se puede decir que Bloch era en ese tiempo «estalinista».<sup>754</sup>

En un artículo redactado en junio de 1937 para la revista *Neue Weltbühne* titulado “*Wilson geht um*” afirma que “el Frente Popular, en contra del enemigo común de todas las actividades, o sea, de todo lo que aún contiene un rostro humano, unifica en sí y representa la inequívoca antesala de esa realización [la de la revolución social]”, pues “no hay evolución pacífica del capitalismo hacia el socialismo, pero sí hay una tendencia de la democracia formal hacia la democracia material.”<sup>755</sup> Su posicionamiento, en cambio, ante los procesos de Moscú, muestra la cara menos agradable de nuestro filósofo. Frente a la incompreensión de gran parte de la izquierda europea respecto de las purgas estalinistas, Bloch “defiende las medidas del aparato estalinista como legítima defensa contra los enemigos de la construcción socialista.”<sup>756</sup> Con una larga perspectiva, Karola Bloch recuerda: “los procesos de Moscú nos llenaron de consternación, no los entendíamos. Pero el Partido defendía las medidas y Ernst trataba de encontrarles un sentido, intentaba creer en una confabulación de los enemigos de la Unión Soviética.”<sup>757</sup>

Nuestro cometido no es “redimir” a Bloch. Su posicionamiento a favor de Stalin tanto en los procesos de Moscú como ante el caso de Bujarin o la ocupación del este de Polonia responden, a nuestro juicio, al desvarío de una situación límite, que de ningún modo justifica sus afirmaciones, pero sí ayuda a comprender el giro desde el antifascismo a la confianza ciega en la URSS como única esperanza capaz de frenar el nazismo.

El 10 de septiembre de 1937 nace su hijo Jan Robert<sup>758</sup>. El nivel de tensión se acrecienta en los territorios europeos y los Bloch empiezan a barajar seriamente la posibilidad de emigrar a Estados Unidos. En marzo de 1938, las tropas nazis invaden Austria. El gobierno checo de Benesch consigue detener una ofensiva alemana en las

---

<sup>754</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>755</sup> Cf. PM, pp. 205-213.

<sup>756</sup> Zudeick, P.: *op. cit.*, pp. 154-155. En un texto del mismo año, “*Neuer Adel*” (1937), Bloch se muestra indulgente con la opresión estalinista: “Cuanto antes se lleve a cabo la destrucción socialista de la opresión sobre los hombres y se implante la libertad democrática para todos, mejor será; mientras tanto, ésa es la meta y deseo. La dictadura viene impuesta por los enemigos de clase y cae por sí misma en el feliz desarrollo de la construcción socialista. Por lo demás, la opresión tampoco es un instrumento sumamente elástico y, de ninguna manera, aceptado con gusto; se adopta en caso de peligro, penosamente y de forma rigurosa, se abandonará en tiempos mejores con la esperanza de que quede enmohecido muy pronto.” (Cf.: PM, pp. 113-116).

<sup>757</sup> Bloch, K.: *Aus meinem Leben*. Citado en Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 156.

<sup>758</sup> En realidad se trata de su segundo hijo, pues en 1928 había nacido Mirjam, fruto de su relación con Linda Oppenheimer.

postrimerías de la primavera pero en Praga asumen que la ocupación es inminente. Unos meses antes, en febrero, Bloch había escrito a Horkheimer, que ya se encontraba en América, para que le hiciera un certificado laboral en el Instituto de Investigaciones Sociales. No sirve de nada: Horkheimer no puede o no quiere ayudar.<sup>759</sup> Finalmente, por otros medios, consiguen los permisos de inmigración. A partir de julio, una nueva etapa se abre para los Bloch: “*Nichts liegt hinter uns zurück*” (“Nada dejamos atrás”)<sup>760</sup>.

3. En una entrevista publicada en *Neues Deutschland* el 27 de agosto de 1949, Bloch carga contra el que ha sido su país de exilio durante once años: “He dejado atrás un mundo corrupto. Vengo, por decirlo así, del país de Metternich y de la Santa Alianza. Antes se le llamaba el «nuevo mundo». Ahora, el nuevo mundo está aquí, entre nosotros. Yo opto de todo corazón por la construcción alemana democrática y quiero colaborar con lo mejor de mí mismo.”<sup>761</sup> No parece desprenderse de estas palabras un simple cumplido de agradecimiento a su nuevo país de acogida. Consideramos que, tras las penurias vividas como exiliado en Estados Unidos, en donde sobrevivió gracias al salario que aportaba Karola Bloch, las palabras de Bloch encierran un verdadero entusiasmo por su regreso a Europa y el proyecto político de la DDR. “En contraposición con el lenguaje de esclavos, al que me vi sometido en América, aquí en Leipzig hay libertad de expresión. He conocido magníficos colegas, con un gran impulso intelectual.”<sup>762</sup> Tras más de una década centrado en su trabajo intelectual<sup>763</sup>, Bloch, a sus 64 años, estaba por primera vez en una cátedra de Universidad.

El discurso inaugural de Bloch, “Universidad, marxismo, filosofía” (“*Universität, Marxismus, Philosophie*”), al que asistieron numerosos estudiantes y autoridades universitarias y del Partido, no dejó indiferente a nadie. Según rememora Mayer, “escandalizó a algunos burócratas socialistas, que no podían comprender la disposición de tal tríada. Su opinión mantenía que si había que hablar del tema, éste debía formularse en esta sucesión: marxismo-filosofía-universidad.”<sup>764</sup> Conscientemente, presumimos,

---

<sup>759</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, pp. 161-162.

<sup>760</sup> Bloch, E.: “*Reine Sorge*”, en PM, p. 260. La cita completa continúa: “Nada dejamos atrás. A menos que sea lo que está muerto, que aún no fue desgajado, destrozado. Lo que está vivo y, sobre todo, lo que vivirá nos resulta más cercano que nunca.”

<sup>761</sup> “*Gleichsam aus dem Lande Metternichs gekommen*”, en *Neues Deutschland*, 27 de agosto de 1949.

<sup>762</sup> *Ibidem*.

<sup>763</sup> En su exilio estadounidense, Bloch trabaja sin cesar en *El principio esperanza*, en *Derecho natural y dignidad humana* y en *Sujeto-Objeto*, así como prosigue con su libro sobre el materialismo y otros textos sobre filosofía de la religión, que darán lugar a *Ateísmo en el cristianismo*.

<sup>764</sup> Mayer, H.: “Ernst Bloch, utopía, literatura”, en VV.AA.: *En favor de Bloch*, ed. cit., p. 14.

Bloch concede precedencia a la universidad. Sus elecciones en el ordenamiento de la forma y del lenguaje nunca son arbitrarias. Su intervención comienza con una oposición a la universidad burguesa<sup>765</sup> y una cita de Schelling sobre el componente de lo negativo en lo positivo y de lo positivo en lo negativo, con la que quiere poner de relieve aquella tesis leniniana, tantas veces invocada por Bloch, que afirmaba que el idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente que éste del materialismo vulgar. «Universidad», para Bloch, significa «totalidad»: el conjunto victorioso de la teoría y de la praxis. “No hay en absoluto ninguna praxis concreta sin ese «*totum* de la mirada» (*Totum des Blicks*), que se llama filosofía.”<sup>766</sup>

Bloch acentúa, en su conferencia, la importancia del marxismo como teoría-praxis contra un modo de producir la verdad “con consignas o con simplificaciones apresuradamente agitadoras.”<sup>767</sup> Ante esta declaración, Zudeick comenta que “en la relación teoría-praxis toma Bloch un derrotero que no debió de gustar demasiado a los funcionarios que le escuchaban.”<sup>768</sup> Asimismo, la reivindicación de Hegel como precursor de los planteamientos de Marx y Engels al final de su discurso inquietó a la ortodoxia académico-burocrática.<sup>769</sup> Al parecer, tales declaraciones no causaron entusiasmo en su nuevo entorno.

Según los testimonios de uno de sus principales discípulos en la Universidad de Leipzig, Gerhard Zwerenz<sup>770</sup>, la “velada vehemencia de Bloch” generó motivación entre los estudiantes. “En sus frases, que remiten a algo más por encima de ellas, en las historias, ‘disimuladas’ en el mejor estilo alemán, habita la impaciente energía del revolucionario, para quien el presente es una cárcel.”<sup>771</sup> El Partido, sin embargo, no le

---

<sup>765</sup> Recordemos que tanto Bloch como Lukács y Benjamin habían ejercido muchos años como profesores privados pero, a pesar de sus obras, no obtuvieron la habilitación para dar clase en el sistema universitario. En el caso de Lukács, resulta fácil imaginar el motivo: su pertenencia al Partido comunista. El rechazo que obtuvo Benjamin tras presentar *Origen de la tragedia alemana* para una cátedra en Frankfurt en 1929 resulta aún más llamativo. Bloch, a diferencia de otros intelectuales alemanes exiliados en EE.UU., nunca tuvo la oportunidad de ser profesor en alguna universidad americana, a pesar de que la mayor parte de *El principio esperanza* fue redactado en la biblioteca de Cambridge (Massachusetts), área de influencia de una de las mayores universidades americanas, la de Harvard.

<sup>766</sup> Bloch, E.: “Universität, Marxismus, Philosophie”, en *Ost und West*, 3, 1949, p. 65. Cfr.: Mayer, H.: *op. cit.*, p. 16.

<sup>767</sup> Bloch, E.: “Universität, Marxismus, Philosophie”, ed. cit., p. 75.

<sup>768</sup> Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 187.

<sup>769</sup> “Marx y Engels han mantenido en alto, para que no se olvidara, a Hegel, su fenomenología del espíritu y su lógica, su filosofía de la historia y su estética, incluso su filosofía de la naturaleza, en un momento en que los neokantianos burgueses y otros epígonos hacían bromas sobre Hegel o hablaban de él como un perro muerto.” (Bloch, E.: “Universität, Marxismus, Philosophie”, ed. cit., p. 66).

<sup>770</sup> Cf. Zwerenz, G.: *Kopf und Bauch. Die Geschichte eines Arbeiters, der unter die Intellektuellen gefallen ist*, Frankfurt, Fischer, 1971.

<sup>771</sup> *Ibidem*, p. 131. Tomamos la traducción que aparece en Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 193.

perdía la vista y, conforme aumenta la influencia blochiana entre el alumnado, sus clases acaban convirtiéndose en una amenaza para la ortodoxia burocrática. La publicación en 1951 de *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel* en la editorial Aufbau, supone un primer disgusto. Según cuenta Zwerenz, los funcionarios echaron en falta las referencias a Stalin: “Éste no es citado ni una sola vez en el libro de Bloch sobre Hegel. Un cargo importante telegrafía de Berlín a Leipzig. La dirección del Partido busca una cita. Se pone entre líneas.”<sup>772</sup> Las recensiones críticas no se hacen esperar. Wolfgang Schubardt y Georg Mende cuestionan que Bloch no haya examinado la superación de Hegel en el ejemplo de los revolucionarios rusos.<sup>773</sup> El recién llegado profesor era considerado como un hegeliano. La primera invectiva de *Einheit*, el órgano del SED, había publicado un año antes un artículo, “Sobre la educación marxista-leninista de los cuadros científicos”, en el que la Universidad de Leipzig, y en especial el Instituto de Filosofía, no satisface a los cuadros marxistas.<sup>774</sup>

El segundo disgusto llega tras la aparición del primer volumen de *El principio esperanza* en 1954.<sup>775</sup> En la conferencia de filósofos del SED, que tuvo lugar en Babelsberg, su compañero de institución, Rugard Otto Gropp, cargó contra la interpretación idealista que, según él, hacía Bloch de la dialéctica, reprochando no situar de forma clara al marxismo frente al idealismo.<sup>776</sup> A partir de dicha publicación, no habrá vuelta atrás. La hostilidad se acrecienta entre los filósofos del Partido hasta el punto de que el principal dirigente del SED, Walter Ulbricht, para el cual Gropp trabajaba de confidente, llega a interesarse por el caso Bloch.<sup>777</sup> A pesar de que en marzo del año siguiente Bloch se convierte en miembro ordinario de la Academia Alemana de las Ciencias y, por su septuagésimo aniversario, recibe una felicitación del comité central del SED e incluso se elabora un libro de homenaje compilado e introducido precisamente por Gropp, las acusaciones de revisionismo y desviacionismo se extienden rápidamente entre la cúpula del Partido. Bloch, lejos de claudicar, organizó en marzo de 1956 un congreso sobre “El problema de la libertad a la luz del socialismo científico”<sup>778</sup>. El mismo año tiene

---

<sup>772</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>773</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 202.

<sup>774</sup> “Así, por ejemplo, el profesor Bloch enseña, bajo el rótulo marxista, la dialéctica idealista de Hegel y defiende la opinión de que la comprensión de la dialéctica está reservada a una élite intelectual.” (Hoffman, E.: “Über die marxistisch-leninistische Erziehung der wissenschaftlichen Kader”, en *Einheit*, 5, 1950). De nuevo, tomamos la traducción de la obra de Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 203.

<sup>775</sup> También en la editorial Aufbau, el primer volumen se publica en la DDR en 1954 y el segundo en 1955. Su publicación en la BRD, en la editorial Suhrkamp, tendrá que esperar hasta 1959.

<sup>776</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 216.

<sup>777</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>778</sup> *Ibidem*, p. 221.

lugar el XX Congreso del Partido de la URSS y la revelación del informe secreto de Krushchev. En un texto que fue publicado posteriormente, Bloch afirma que la prohibición de la crítica se sustenta sobre “la superstición dictada de que el Partido siempre tiene la razón y lo que de pernicioso, incluso atroz, comporta esto.”<sup>779</sup> Las causas de los errores del estalinismo, según Bloch, residen no sólo en la persona de Stalin sino también en las tendencias dogmáticas del Partido.

El camino se angosta para Bloch. En noviembre de 1956 pronuncia un discurso en la Universidad de Berlín en la celebración del 125 aniversario de la muerte de Hegel y en diciembre dará su última clase en la Universidad de Leipzig.<sup>780</sup> La revista que dirige junto a Wolfgang Harich, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, recibió un *ultimátum* del Partido. El último número de la revista fue confiscado. Bloch es jubilado a la fuerza y en enero de 1957 se anuncia en la cartelera de la Universidad que las clases se suspendían “a causa de un exceso de trabajo y para preparar una controversia científica”<sup>781</sup>. Poco tiempo después, Gropp publicará un alegato contra Bloch, refiriéndose a él como un “antimarxista revisionista”<sup>782</sup>. La afrenta del catedrático de Diamat continuará en los años posteriores: “La filosofía mística de la esperanza es incompatible con el marxismo.”<sup>783</sup> La orden de detención no tarda en llegar. Bloch y su círculo estrecho de colaboradores son perseguidos.<sup>784</sup> Entre tanto, Karola Bloch había sido expulsada del SED. La canallada de Gropp tuvo su efecto y la vida, una vez más, volvió a complicarse para los Bloch. De poco sirvió la carta abierta al Partido enviada el 22 de enero de 1957 para desmentir todas las inculpaciones<sup>785</sup>, ni la declaración pública publicada en *Neues Deutschland* el 20 de abril de 1958 en defensa de la DDR<sup>786</sup>. La polémica sobre el revisionismo blochiano dañó la imagen pública de nuestro filósofo en la Alemania prosoviética al tiempo que tuvo un

---

<sup>779</sup> Bloch, E.: “Über die Bedeutung des XX. Parteitags”, en PM, p. 358.

<sup>780</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, pp. 227-228.

<sup>781</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>782</sup> Gropp, R. O.: “Ernst Blochs Hoffnungsphilosophie – eine antimarxistische Welterlösungslehre”, en Horn, H.J. (Hrsg.): *Ernst Blochs Revision des Marxismus. Kritische Auseinandersetzungen marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957, p. 9-49.

<sup>783</sup> Gropp, R. O.: “Exkommuniziert”, en *Der Spiegel*, nº 34, 1960.

<sup>784</sup> “Wolfgang tuvo que pasar diez años en la cárcel, Walter Janka cinco años, Günter Zehm cinco años, Manfred Hertwig, secretario de redacción de la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, dos años. Gerhard Zwerenz, Richard Lorenz y otros se fueron a la RFA, mientras otros fueron víctimas de medidas disciplinarias y quedaron asustados. También Bloch debía ir a la cárcel: Melsheimer, el fiscal general del Estado, ya había firmado la orden de detención, pero Ulbricht y Hager no consideraron oportuno, además, meter en la cárcel al anciano. Para ellos, resultaba más inteligente tácticamente aislar personalmente a Bloch, taparle la boca y criticar públicamente su filosofía.” (Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 231).

<sup>785</sup> Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 229.

<sup>786</sup> *Ibidem*, p. 236.

efecto contrario en la parte occidental. En 1960, después de pronunciar distintas conferencias en distintas ciudades como Tubinga, Stuttgart o Heidelberg en las que, al parecer, tuvo bastante éxito, la Universidad de Tubinga le propuso un puesto como profesor invitado para los siguientes semestres.<sup>787</sup>

En el verano de 1961, un Bloch melancólico, abatido por la edad, la ceguera y la asunción de una nueva derrota, esta vez proveniente del este, recibió la noticia de la construcción del muro de Berlín. La nueva les sobrecoge en Baviera, donde la familia se encontraba de vacaciones. Temiendo un rapto o un encarcelamiento, la decisión es firme: los Bloch deciden quedarse en la zona occidental y no regresar a Leipzig.<sup>788</sup> Su amigo Siegfried Unseld se ocupó de trasladar un par de maletas repletas de manuscritos a Tubinga. Esto es todo lo que lograron recuperar para afrontar un nuevo comienzo.

---

<sup>787</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>788</sup> *Ibidem*, p. 239. En una carta dirigida al presidente de la Academia de las Ciencias, Bloch escribe: “Después de los sucesos del 13 de agosto, que permiten suponer que para el pensador independiente ya no habrá en absoluto espacio para vivir y trabajar, no estoy dispuesto a exponer mi trabajo y a mí mismo a las indignas relaciones y a la amenaza, que es la que las mantiene. A mis 76 años me he decidido a no volver a Leipzig.” (*Ibidem*, p. 240).



## PARTE CUARTA

### DE LA CIENCIA A LA UTOPIÍA

Ahora bien, en la práctica de la vida es mucho más importante que la totalidad sea buena uniformemente a que el detalle sea casualmente divino; y por eso, si el idealista es un sujeto más hábil para despertar un gran concepto de lo que es posible a la humanidad, insuflando respeto por su destino, sólo el realista puede realizar este destino con constancia de la experiencia.

F. Schiller

#### El camino con Bloch

La ceguera no impide proseguir el camino marcado del materialismo utópico. El camino de Marx, a través de Hegel, sin Freud, que abre nuestro viejo caminante solitario conduce a ese lugar de la infancia en el que nunca hemos estado pero al que siempre deseamos volver. Los procesos históricos parecen convertirse, en la obra de Bloch, en una contrafáctica letanía que desempolva el gran anticuario.

Como es sabido, para Marx y Engels el socialismo debía recorrer el camino que lleva «desde la utopía a la ciencia», esto es, de la proyección desiderativa de una sociedad futura sin clases al análisis concreto de los modos de producción en los que es posible divisar la construcción de una sociedad socialista. Según nuestra interpretación, la vía blochiana invita a una nueva inversión. Partiendo de los precisos análisis marxiano-engelsianos de la realidad económico-social, la potencia de la función utópica impulsa los procesos históricos hacia una decantación utópico-concreta. Si bien es cierto que el «materialismo especulativo» blochiano apunta a una realización profana de la posibilidad material, la alteridad del presente queda en suspensión, como si en la «oscuridad del instante vivido» se destilase el licor del devenir.

Proponemos, para ello, un recorrido por la ontología blochiana, cuyo enfoque materialista se halla caprichosamente atravesado por la noción de «utopía», de un «todavía no» (*Noch-Nicht*) que demanda su realización. El «materialismo mesiánico» blochiano, espiritualmente heredero de la tradición judaica, impregnado —no vamos a negarlo— por la religiosidad del cristianismo quiliasta y de la especulación del idealismo

alemán<sup>789</sup>, ofrece una original interpretación de la cultura occidental así como un diagnóstico onto-epistémico del siglo pasado que no debe ser desaprovechado en nuestro tiempo. La actitud de Bloch ha desaparecido, en gran medida, en la actualidad. El «optimismo militante» representa una mirada *sub specie spei et utopie* en la que los contenidos de las manifestaciones productivas humanas quedan organizados bajo una perspectiva formal que preconiza el «futuro» (*Zukunft*). Esto supone, a nuestro juicio, una supervaloración de la modalidad temporal futura como *topos* de realización de la «utopía concreta».

Se presenta así una «realidad utópica» cimentada sobre una ontología de la posibilidad a partir de la cual Bloch concibe el mundo como *laboratorium possibilis salutis*. La filosofía blochiana es un alegato por el pensamiento experimental de lo contingente. Lo concreto, lo particular y cotidiano, es el objeto de su reflexión. En lo fragmentario late la seducción de totalidad. El traperero, el coleccionista o el chatarrero emulan la actividad del materialista histórico.

La interpretación de Bloch de la undécima tesis sobre Feuerbach de Marx resulta lamentablemente abstracta. La anhelada «transformación del mundo» (*Weltveränderung*) queda planteada, en la literatura blochiana, como inconcreta aspiración. La consigna marxiana, que en la obra blochiana adquiere multitud de disfraces morfológicos, otorga un retrato insinuativo de lo que debería ser. Tendremos que sentar, pues, a Bloch frente al espejo de su pensamiento para analizar en qué medida algunos de sus planteamientos atinan o distorsionan su visión teórico-práctica de la filosofía, que entronca tanto con las tradiciones materialistas como con lo heredable del idealismo decimonónico, pues el materialismo blochiano no se halla tan lejos de lo que Fichte afirma en *El destino del hombre*:

No puedo imaginarme la situación actual de la humanidad como una situación que pueda permanecer, no me la puedo imaginar en absoluto como su último y total destino. En tal caso, todo sería sueño y engaño y no valdría la pena haber vivido y haber colaborado en este juego siempre repetido que no lleva a ninguna parte y que carece de significación. Sólo en tanto que puedo considerar esta situación como medio para otra mejor, como punto de transición para otra más elevada y más perfecta, representa un valor para mí; y si puedo soportarla no es por sí misma, sino por razón de algo mejor que ella prepara.<sup>790</sup>

---

<sup>789</sup> Cf. Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, ed. cit. p. 37.

<sup>790</sup> Fichte, J.G.: *El destino del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, p. 119.

## 4.1. LA PÁTINA DEL GRAN ANTICUARIO

Una luz tenue invade el laboratorio de Paracelso. La química es la utopía concreta de la alquimia. El veneno, administrado en cautelosas dosis, induce a la fantasía objetiva. La quintaesencia del mundo es la búsqueda de la quintaesencia del mundo. No seremos mejores que nuestros antecesores pero, al menos, no habrá ya nadie que nos recuerde. Brindemos, camaradas, una última vez por ello.

El no es un contraprodujo del sí o de la verdad, con el fin de que la verdad se revele y se convierta en algo donde surja un contrario, donde actúe el amor, y sea sensible y voluntario.

J. Böhme

Entre el conjunto de los intérpretes de Bloch, tal vez el que más insistencia ha mostrado en destacar la herencia hegeliana de su pensamiento es Fetscher<sup>791</sup>, quien sitúa la propuesta del filósofo de la utopía tras las huellas del pensador idealista, en una tentativa en permanente oscilación entre la separación y la vinculación, la repulsa y la atracción. En el inicio de nuestra investigación<sup>792</sup>, subrayamos las líneas de asunción y ruptura con el hegelianismo perceptibles en la obra de Bloch. No volveremos ahora sobre ello, pues es tiempo de visitar los «entremundos» (*Zwischenwelten*) del gran anticuario, esto es, de abordar los elementos y aparejos que permiten a Bloch diseñar una teoría de lo real-utópico a partir de una orientación práctica del saber hegeliano, donde “el trabajo teórico es pensado como un trabajo que produce algo en el mundo.”<sup>793</sup>

Tanto la dialéctica interrumpida como el sistema abierto blochiano manifiestan el carácter intempestivo de lo real-material, cuyo proceso no responde a una lógica exógena, ni siquiera inmanente. La materia activa, concebida como *natura naturans*, involucra la

---

<sup>791</sup> Cf. Fetscher, I.: “Ernst Bloch auf Hegels Spuren”, en *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt a. M., 1965, pp. 82-98; “Der Magus von Tübingen. Neue Schriften von Ernst Bloch”, en *Franfurter Allgemeine Zeitung*, 12-9-1964; “Apologet der Hoffnung”, en *Stuttgarter Zeitung*, 3-7-1965; “Ein grosser Einzelgänger”, en *Über Ernst Bloch*, Frankfurt a. M., 1971, pp. 104-111; y “E. Bloch und G. Luckács”, en *Neues Forum*, 167-168, 1967, pp. 837-843.

<sup>792</sup> Véase *supra* cap. 1.1 “Método y sistema”, 1.2. “La dialéctica interrumpida” y 1.3. “La enciclopedia inacabada”.

<sup>793</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 391. Esta referencia pertenece a un capítulo titulado “Hegel, praxis, nuevo materialismo”, que fue añadido en la primera edición alemana de 1951.

posibilidad de aparición de la novedad, que se resuelve imprevisible, al tiempo que buscada, en el motivo del viaje. La hipótesis blochiana de la anticipación convierte su pensamiento en una “filosofía de la víspera”. Lo que perdura en Bloch del hegelianismo, eso que denominamos “la pátina del gran anticuario”, es precisamente aquello que se resiste a reconocer: la raya final del proceso.<sup>794</sup>

Dedicaremos esta sección al (1) análisis explicativo de la ontología del «todavía-no-ser» (*Noch-Nicht-Sein*), señalando los aspectos que, a nuestro juicio, consideramos herederos del pensamiento triádico hegeliano y, por tanto, problemáticos para la explicación del materialismo abierto blochiano. Esta aporía nos llevará a (2) plantear la cuestión del sujeto en el seno de dicha ontología, dado que entendemos que la problemática de la subjetividad en relación con la función utópica se concreta en el «problema del nosotros» (*das Wirproblem*). Este asunto, de inspiración hegeliano-marxista, se halla íntimamente ligado, para Bloch, con (3) la búsqueda de la «identidad» (*Identität*), entendida como síntesis resolutive de la antítesis entre lo humano y lo natural. Inspirado en el Marx de los *Manuscritos* de 1844, Bloch proclamará la “naturalización del hombre” y la “humanización de la naturaleza” como aspiración satisfactoria del proceso, lo cual constituye, desde nuestro punto de vista, un arcaizante modo de comprensión de la técnica y la relación ser humano-naturaleza que, significativamente, sitúa el aparatage reflexivo de Bloch en el interior del gran anticuario.

1. El antiesencialismo y el antiinmovilismo son dos de los rasgos que prefiguran la ontología blochiana, concebida en tres movimientos: el «no» (*das Nicht*), el «todavía-no» (*das Noch-Nicht*) y la «nada» (*Nichts*) o bien el «todo» (*das Alles*). La narrativa del devenir ontológico se plantea dialécticamente convirtiendo la tríada tesis-antítesis-síntesis en lo que bien podría entenderse como introducción-nudo-desenlace. Los tres momentos del proceso, ordenados cronológicamente, responden a las nociones de «origen» (*Ursprung*), «historia» (*Geschichte*) y «fin» (*Ende*). El Bloch metódicamente más hegeliano propone, sin embargo, una ontología del no-ser, una ontología, deberíamos decir, de la materia utópica, que permite afianzar —en un plano ontológico— un marco *ad hoc* para el desarrollo epistemológico del principio esperanza.<sup>795</sup>

---

<sup>794</sup> En el capítulo “Deber, ser y contenido alcanzable”, leemos: “Precisamente porque [Hegel] concibe el proceso como algo productivo y lo absoluto como un resultado; en esas condiciones tiene que ser posible echar una raya final.” (Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 415).

<sup>795</sup> Hay dos textos de referencia donde Bloch desarrolla explícitamente esta ontología. En primer lugar, en la parte final del capítulo 20 de *El principio esperanza*, en el párrafo titulado “Das Nicht im Ursprung,

De acuerdo con Vasco Jiménez, en el trazado ontológico blochiano, el ser, dinámico y material, se comprende desde la posibilidad, “cuya latencia o fin último ni está garantizado de antemano ni aún configurado, sino constituido en y desde el mismo proceso, al que anima y desde el que se orienta como última aspiración.”<sup>796</sup> La obstinación inmanentista de Bloch reluce en la comprensión del proceso real-material productivo. Vayamos por partes...

El primer momento corresponde al «origen» (*Ursprung*). En el «origen» se encuentra la negación; un «no» (*Nicht*) efervescente, indeterminado, que se presenta como carencia y huida de esta carencia, como «impulso» (*Trieb*) hacia lo que falta. Este «no» ontológico se traduce, en la obra de Bloch, como «hambre» (*Hunger*), que es el impulso fundamental. No cabe duda de que esta idea la toma de Böhme:

Lo más negativo en el fondo es el deseo, algo emocional, voluntarioso, pero que sobre todo procede de la carencia; el deseo se halla de por sí en el no; lo negativo se muestra como una carencia que grita en el deseo; lo voluntarioso en sentido puramente desiderativo es, como dice Böhme, justamente el hambre.<sup>797</sup>

Conviene señalar la distinción entre el «no» (*Nicht*) y la «nada» (*Nichts*). El primero es indeterminado, negación pura, mientras que la «nada» está determinada. Entre el «no» y la «nada» surge toda la aventura de la determinación. Así, el hambre, como impulso, no atañe a la «nada», que es aniquilamiento, sino al «no-tener» (*Nicht-Haben*), a la carencia, que ejerce de impulso.

El *no* es, desde luego, vacío, pero, a la vez, el impulso a escapar de él; en el hambre, en las privaciones, se comunica el vacío precisamente como *horror vacui*, precisamente, por tanto, como *repulsión del no ante la nada*.<sup>798</sup>

En este sentido, Gómez-Heras afirma que “la superación de la indeterminación lógica del «no» es correlativa a la superación de su indeterminación ontológica.”<sup>799</sup> La

---

das Noch-Nicht in der Geschichte, das Nichts oder aber das Alles am Ende”. El segundo pasaje, bastante más prolijo, corresponde al período de docencia en Tübinga, recogido como “Logikum/Zur Ontologie des Noch-Nicht-Sein”, en TEP, pp. 210-300.

<sup>796</sup> Vasco Jiménez, M.: “La ontología de Bloch”, en *Anthropos* 146/147, 1993, p. 65.

<sup>797</sup> Bloch, E.: *Entremundos en la historia de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1984, p. 200.

<sup>798</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 359.

<sup>799</sup> Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, ed. cit., p. 64.

negación, el «no», es, para Bloch, el origen intensivo de la materia. Esta negación desiderativa, en el proceso material, abre paso a la segunda categoría ontológica: el «todavía-no» (*Noch-Nicht*).

El segundo momento de la ontología dialéctica blochiana hace referencia a la «tendencia» (*Tendenz*) de lo estructural, a la posibilidad real-objetiva inmanente de la materia, esto es, al pensamiento utópico. El mundo se concibe, a ojos de Bloch, como un experimento en el cual se desarrolla el proceso de la posibilidad; como un *laboratorium possibilis salutis*. El «todavía-no» está siempre unido al proceso dirigiendo la indeterminación propia del «no». En el pensamiento blochiano no cabe la trascendencia, pero sí una forma aspirada hacia la que se tiende. Tal es el *topos* del «todavía-no». Esta tendencia genera el espacio de aparición de lo nuevo, del porvenir como anticipación concreta. Es el lugar de los sueños diurnos, de las imágenes desiderativas; de la función utópica. Es allí donde la posibilidad real-objetiva adquiere su importancia como potencia activa en la modificación del mundo. Su actividad proviene del impulso del «no», de la negación, en relación con el «todavía-no»:

El *no* se muestra también [...] como *todavía-no*: camina histórica-acontecientemente hacia éste. Como *todavía-no* el *no* atraviesa lo llegado-a-ser y lo trasciende; el hambre se convierte en la fuerza de producción en el frente, abierto una y otra vez, de un mundo inconcluso. El *no* como *todavía-no-procesual* convierte así la utopía en el estado real de la inconclusividad, del ser sólo fragmentario en todos los objetos.<sup>800</sup>

La negación originaria del impulso adquiere estatuto histórico en el «todavía-no» mediante el salto dialéctico que proporciona la función utópica, entendida ahora como «contraimpulso» (*Gegenzug*) que desencadena la negación de la negación. El «no» del «frente» es el «no» del instante vivido<sup>801</sup>. Pero esta negación primaria no basta para activar tendencialmente el proceso que se explicita en el «todavía-no» inconcluso del mundo. En palabras de Gómez-Heras, “el «aún-no» es el *estatuto histórico* del «no», que, huyendo de sí mismo y acuciado por el hambre, escapa de su carencia (*Nicht-Haben*) y persiste en el caminar hacia la totalidad, siempre bajo el acoso de la «nada» tentadora.”<sup>802</sup> Bloch establece una “dialéctica de lo fragmentario” en el proceso real-material tendente

---

<sup>800</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 361.

<sup>801</sup> Cf. Bloch, E.: “Logikum / Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins”, en TEP, p. 227.

<sup>802</sup> Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: *Sociedad y utopía*, ed. cit., p. 71.

que, sólo en tanto aspiración, podría completarse. El carácter experimental de lo real-fáctico pone de relieve que la concepción blochiana esconde una voluntad de cierre —la totalidad inalcanzada— al albor de un *totum* utópico. Así, Bloch nos presenta un *laboratorium* donde se experimenta el ser real-material de un mundo situado en la aporía real de un sujeto (*Dass-Grund*) «impelente hacia» y de un objeto (*Was-Sinn*) aún ausente<sup>803</sup>.

El devenir ontológico blochiano culmina en un tercer estadio del ser: la «nada» (*Nichts*), o bien el «todo» (*Alles*). El proceso, abierto e inconcluso, parece llegar a su fin en este punto, ya sea como aniquilación negativa y fracaso absoluto de la posibilidad real-objetiva, o como afirmación positiva del porvenir y logro del *totum* utópico. Tanto la «nada» como el «todo» expresan la latencia (negativa o positiva) del proceso tendente del «todavía-no». La posibilidad real-objetiva estriba en la brecha entre el «todo» absoluto y la «nada» absoluta. Porque incluso la «nada», que Bloch concibe como aniquilamiento, no escapa a la posibilidad. Como afirma Damus, Bloch utiliza dialécticamente la «nada» en tanto que factor que quiebra lo inadecuadamente llegado a ser<sup>804</sup>, esto es, la «nada» como negación dialéctica. Su aniquilación deviene productiva en cuanto negación de la negación. Para Bloch, la «nada» no se concibe como «no-ser» sino como categoría ontológica del ser, es una clase de ser: «ser-nada», «tener-nada».

A propósito de la relación entre «todavía-no» y la «nada dialéctica», Gómez-Heras interpreta ésta como una “fuerza destructora de lo inadecuadamente acontecido y condenado a perecer para dejar paso a la realización de lo pleno.”<sup>805</sup> A nuestro juicio, la integración dialéctica de la «nada» evita cualquier tentativa de imaginar un afuera del ser, que, desde el materialismo blochiano, se concibe como *dynamis* y posibilidad real-objetiva. Dado que la ontología blochiana sostiene la realidad como inacabada, como proceso que está-siendo y que aún-no-es, consideramos que la noción de «todo» habría que explicarla también desde un prisma dialéctico, entendida como la presuposición de una realización plena del ser en la culminación del proceso dialéctico. Esta especie de superación hegeliana en la actualización del *totum* utópico confronta, en principio, con la concepción del ser como perpetuo devenir o ser-en-posibilidad. La explicación oportuna para resolver este problema intrínseco del planteamiento blochiano consiste en que la

---

<sup>803</sup> Cf. Bloch, E.: “Logikum / Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins”, en TEP, p. 226.

<sup>804</sup> Cf. Damus, R.: *E. Bloch: Hoffnung als Prinzip-Prinzip ohne Hoffnung*, Meisenheim am Glan, Hain, 1971, p. 27.

<sup>805</sup> Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: *Sociedad y utopía*, ed. cit., p. 72.

«ontología del todavía-no» se postula como garantía o fundamento ontológico del principio esperanza y sólo con esa intención. El «todo» funciona a modo de objetivo último que mantiene la esperanza y da sentido a la función utópica del «todavía-no». Aunque Bloch insiste en que la utopía puede fracasar, la «nada» no aparece como fin realizable, sino como momento dialéctico-histórico. Su vista está siempre fija en el «frente», en el *totum* utópico comprendido como último *novum* o *ultimum*.

En este sentido, coincidimos con la lectura de Gómez-Heras cuando subraya que “el camino hacia la totalidad es desbrozado de lo inadecuado, y éste se desplaza del ámbito de lo ya acontecido a la región del no-ser.”<sup>806</sup> Frente a las degradaciones míticas, panteístas y mecanicistas de la totalidad, que sí presuponen un *telos* inherente al proceso, el *ultimum* blochiano aparece como brillante lucero en la oscuridad del instante vivido. El desplazamiento hacia la esfera del no-ser implica una ontología del ser que no-es, del ser que todavía-no-es pero acontece como siendo y del no-ser como postulado de una realización plena del ser, imaginada en el futuro tan sólo como soporte o fundamento ontológico de la esperanza; como garantía de que el «no» dejará de ser impulso hacia aquello que falta y, por tanto, dejará de ser incompleto y abierto para realizarse plenamente en el «todo» determinado. Por ello, Holz, con buen criterio, incide en que en la ontología blochiana han de existir diversos grados de realidad en el ser, pues “en el corazón filosófico del pensamiento de Ernst Bloch [...] la *anticipación* y con ella el *principio esperanza*, tienen como presupuesto la presencia del «no-ser» en el «ser-según-posibilidad».”<sup>807</sup> Al fin y al cabo, en esta idea subyace una concepción mesiánica de la realidad en la que, prospectivamente, el Mesías aparecerá quebrantando el *continuum* del tiempo y abriendo la puerta hacia el reino de la libertad.

2. Cuando Gropp publica contra Bloch, en 1957, un compendio de furibundas acusaciones de revisionismo titulado *E. Blochs Revision des Marxismus*<sup>808</sup>, sometiendo sus teorías a un escarnio complaciente para la burocracia del Partido, una parte destacable de los argumentos esgrimidos se dirigen contra el “idealismo blochiano”<sup>809</sup> sostenido en su exposición ontológica y su concepción de la «conciencia anticipatoria». En consonancia

---

<sup>806</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>807</sup> Holz, H. H.: “Kategorie Möglichkeit und Moduslehre”, en EBE, p. 99.

<sup>808</sup> Cf. Gropp, R. O. (ed.): *E. Blochs Revision des Marxismus. Kritische Auseinandersetzungen marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie*, Berlin Ost, Deutscher Verlag den Wissenschaften, 1957.

<sup>809</sup> Cf. *Ibidem*, p. 16-17, p. 25, pp. 88-95, entre otras.



con la tesis de Gómez-Heras, creemos que las acusaciones lanzadas contra Bloch revelan no haberse percatado de que la afirmación, por parte de éste, de una ontología como substrato de todo ser y de una subjetividad como impulso de todo devenir, no implican recaída en el idealismo, dado que no se trata, en ninguno de los casos, de formas de conciencia sino de estructuras de la realidad objetiva<sup>810</sup>.

Partimos de la consideración de que la cuestión de la subjetividad en la obra de Bloch no ha sido pertinentemente abordada. De hecho, el problema del sujeto en la función utópica ocupa unas pocas páginas en su obra central<sup>811</sup>. Queda por aclarar qué tipo de «contraimpulso» (*Gegenzug*) ejerce la función utópica. ¿Hay un sujeto operante en la función utópica? ¿O se trata de un función objetiva? ¿Hay tantas funciones utópicas como sujetos deseantes? ¿Tiene objeto la esperanza? ¿Quién espera: un «yo», un «nosotros», un «toda la humanidad»?

Que Bloch no dedique una prolija reflexión explícita acerca de la cuestión del sujeto podría ser, a nuestro parecer, susceptible de dos interpretaciones. Por un lado, cabría interpretar que Bloch hereda y asume —en parte, o bien completamente— la concepción del sujeto de la modernidad postkantiana, que encuentra sus culminaciones en el «Yo» fichteano y, posteriormente, en el idealismo hegeliano, lo cual explicaría una supuesta ausencia de reflexión sobre este asunto. O, por otro lado, que el autor de *El principio esperanza* conciba otra modalidad de subjetividad y no crea oportuno hablar de «sujeto», evitando así cualquier reminiscencia idealista en la composición material de los individuos.

Intérpretes en nuestra lengua como el falangista Laín Entralgo defienden la primera postura que, dicho queda, creemos profundamente desafortunada. Esta perspectiva ampara una concepción “hegeliana” de la esperanza blochiana. En *La espera y la esperanza* (1957), así como en el artículo “Bloch y la esperanza” (1993), Laín Entralgo plantea un sujeto de la esperanza como conciencia capaz de forjar proyectos individuales y colectivos afirmando que “en la realidad del sujeto que espera hay siempre un momento estructural específica o genéricamente humano.”<sup>812</sup> El problema en su interpretación reside en cómo articular esos dos ámbitos, ya que el «quién» que espera no puede ser al mismo tiempo un «yo», un «nosotros» y un «toda la humanidad». Laín

---

<sup>810</sup> Cf. Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: *Sociedad y utopía*, ed. cit., p. 61.

<sup>811</sup> Cf. Bloch, E.: “Más sobre la función utópica: el sujeto en ella y la reacción contra lo que no debiera ser” (“Weiter utopische Funktion: das Subjekt in ihr und der Gegenzug gegen das schlecht Vorhandene”), en *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., pp. 184-188.

<sup>812</sup> Laín Entralgo, P.: “Bloch y la esperanza”, en *Anthropos* 146/147, ed. cit., p. 59.

Entralgo lo resolverá de un modo dialéctico. “En tanto que histórica, mi esperanza lleva dentro de sí a la sociedad y a la especie. En tanto que específica, mi esperanza se formaliza social e históricamente.”<sup>813</sup> Desde nuestro punto de vista, el problema de mantener una concepción del sujeto moderno del idealismo en el pensamiento blochiano radica en que se presupone una «conciencia» libre y racional, un «yo» autónomo y homogéneo, desaparecido en la obra blochiana. Esta lectura concede excesivo peso al teleologismo blochiano y olvida que, en el devenir histórico, las condiciones materiales conforman los sujetos, condicionando objetivamente su actividad y pensamiento. Lo cual significa un desvarío interpretativo que minusvalora la categoría de «*novum*» aplicada a la constitución de la subjetividad, esto es, en tanto proceso de composición también abierto y sujeto a variaciones, interrupciones y colapsos. Vayamos al texto de Bloch:

El ego trascendental de Kant y de Fichte supo formular postulados más allá de una existencia imperfecta, si bien, de acuerdo con la miseria alemana, sólo de manera abstracta y vacía. [...] Se nos muestra así —muy deteriorado, desde luego, por su condición abstracta— tanto en la autoconciencia estoica como, mucho más, en el Idealismo alemán, el lugar de aquel punto peculiar desde el que el sujeto se reserva *la libertad de una reacción contra lo que no debiera ser*.<sup>814</sup>

El impulso utópico, entendido como «contraimpulso» subjetivo, reacciona contra lo real-fáctico en tanto *potentia* activa. Esta potencia sólo se puede interpretar como colectiva, como fuerza común. De hecho, la alusión al “ego trascendental de Kant y Fichte” remarca las limitaciones que, derivadas de su abstracción, posee la concepción idealista del «sujeto». En una clara declaración marxista, Bloch añadirá a continuación: “De modo real, no meramente en la cabeza, libre de toda desesperante hinchazón idealista, el factor subjetivo ha sido, no obstante, sólo aprehendido por el socialismo, a saber: como conciencia de clase proletaria.”<sup>815</sup> Al incorporar la dimensión histórica a la conformación del «factor subjetivo» (*subjektiver Faktor*), Bloch se distancia de la tradición idealista a pesar de asumir y mantener algunos rasgos sustanciales<sup>816</sup>.

---

<sup>813</sup> *Ibidem*.

<sup>814</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 185.

<sup>815</sup> *Ibidem*.

<sup>816</sup> Aquí nos encontramos con uno de los puntos más controvertidos del pensamiento blochiano. Autores como Fetscher (cf. “Ernst Bloch auf Hegels Spuren”) sostienen una manifiesta herencia de Hegel en la cuestión del sujeto al margen de la voluntad blochiana por romper con el idealismo en otros aspectos. Por nuestra parte, consideramos que el «factor subjetivo», entendido como el «nosotros» que requiere Bloch, no es, de ningún modo, comparable al «espíritu» hegeliano. No obstante, el mantenimiento de la dialéctica

Desde las primeras obras blochianas, la problemática del «factor subjetivo» se refiere a lo colectivo; se traduce en un reclamo de un «nosotros», desinteresándose por la temática subjetivista del «yo»<sup>817</sup>. Así, en *Espíritu de la utopía* muestra ya su preocupación por el problema de constituir un «nosotros»: “*Die Frage nach uns ist das einzige Problem, die Resultante aller Weltprobleme.*”<sup>818</sup> Ese «nosotros», para Bloch, sólo se podrá constituir históricamente a partir de una situación común y de unas condiciones materiales concretas. Como el mundo, habrá de considerarse como un «nosotros» inacabado, abierto, compuesto por individuos cuya potencia utópica o suma de *conatus* se alza contra la indignidad humana. En este sentido, el «factor subjetivo» aúna el conjunto de deseos de transformación de lo real-fáctico. Mediante la función utópica, el «factor subjetivo» asume conscientemente la lucha por conseguir lo que no-es, lo que todavía-no-es: modos realmente posibles, materialmente alcanzables, de ser-distinto.

Queda, por tanto, claro que la filosofía blochiana prioriza lo colectivo sobre las apetencias del individuo particular. La ontología de Bloch sienta las bases para el análisis materialista-histórico que, a su vez, permita marcar las pautas de un proyecto ético-político comunista. En esta línea, Gómez-Heras sostiene que a través de la función utópica, el ser humano “trasciende los límites de la subjetividad para vincularse a la realidad histórica”<sup>819</sup> señalando que en Bloch hay una interpretación objetivo-comunitaria de los deseos frente a la interpretación freudiana de los deseos, que sería de corte subjetivo-individualista. Según Gómez-Heras, la esperanza blochiana actúa como afecto-soporte de la estructura psíquica de lo deseado pero aún-no-conocido<sup>820</sup>. Esta interpretación objetivo-comunitaria desvela, en la propuesta de Bloch, una constante búsqueda de un «nosotros» extendiendo la configuración de la función utópica desde un plano ontológico al campo de lo epistemológico.

En virtud de este desplazamiento, la función utópica en la obra blochiana no sólo actúa como “afecto-soporte” del pensamiento desiderativo sino también como “acto

---

y la existencia de un «factor objetivo» que se plantea como garante contradicción del propio método dialéctico nos hace suponer que, a pesar de la pretensión blochiana de “ir más allá de Hegel”, hay elementos que, como en el joven Marx, permanecen, pues son inherentes a la lógica dialéctica.

<sup>817</sup> Su tesis doctoral, *Acotaciones críticas sobre Rickert y el problema de la moderna teoría de conocimiento (Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie)*, dirigida por Oswald Külpe e impresa en 1909, supone, según Zudeick, “una confrontación directa con la filosofía universitaria de su tiempo y, en concreto, con el neokantismo.” (Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 34). En ella se puede apreciar una orientación metodológica crítica con el retorno a la problemática kantiana del sujeto.

<sup>818</sup> GU-2, p. 260. Podríamos traducirlo como: “La pregunta por nosotros es el único problema, la resultante de todos los problemas del mundo”.

<sup>819</sup> Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: “E. Bloch: la seducción de la utopía”, en *Anthropos* 146/147, ed. cit., p. 48.

<sup>820</sup> *Ibidem*.

cognitivo”. Coincidimos con la interpretación de Gimbernat cuando afirma que “el potencial cognoscitivo de la utopía configura una específica teoría del conocimiento en Bloch, que es la base de una teoría de la acción del sujeto; y éste, consecuentemente, se ve provisto de perspectivas anticipatorias.”<sup>821</sup> La acción del «factor subjetivo» está mediada, para Bloch, por la función utópica, entendida ahora sólo como percepción prospectiva de las posibilidades reales-actuales del «factor objetivo». La dialéctica hegeliano-marxiana queda, en este punto, engrasada para su efectucción en la asimilación blochiana de la relación dialéctica entre el «factor subjetivo» y el «factor objetivo» en la sociedad capitalista:

El proletariado se ha entendido como la misma contradicción activamente contradicente en el capitalismo, como aquella contradicción que más pesa sobre lo que, no debiendo ser, ha llegado a ser. [...] La actividad de la crítica individual se convirtió así en aquel «más» que prosigue, encauza y humaniza el iniciado camino del mundo, su «sueño de la cosa», para decirlo con palabras de Marx. Para ello no basta sólo el factor objetivo, sino que las contradicciones objetivas provocan constantemente la influencia recíproca con la contradicción subjetiva.<sup>822</sup>

El «marxismo cálido» que se desprende de este fragmento pone de manifiesto el empeño blochiano por abandonar las posiciones del “automatismo histórico” y la ingenua confianza en que las contradicciones del factor objetivo bastarán por sí mismas para ocasionar la caída del sistema capitalista. Aquel «más» (*Mehr*) que instaura «la actividad de un saber-mejor» (*die Tätigkeit des Besserwissen*) remite, según nuestra interpretación, a un «nosotros» derivado de una concienciación sobre el proceso histórico sin el cual no hay fuerza capaz de motivar la transformación de lo real-fáctico.

La función utópica no opera exclusivamente en un plano ontológico y en el campo de lo epistemológico sino que, en tanto potencial reaccionario contra lo dado (que no debiera ser), actúa también como función ético-política. El horizonte objetivado de la función utópica blochiana es el establecimiento de una sociedad sin clases. El «factor

---

<sup>821</sup> Gimbernat, J. A.: “La filosofía de la historia de Ernst Bloch”, en *Anthropos* 146/147, ed. cit., p. 101.

<sup>822</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 185. Consideramos significativo señalar, comparando la traducción de González Vicén con el texto en alemán, que Bloch no habla de la “actividad de la crítica individual” sino de algo así como “actividad de un mejor conocimiento”: (“So wurde *die Tätigkeit des Besserwissen zu jenem Mehr, das den begonnenen Weg der Welt, ihren «Traum von der Sache», wie Marx sagt, mit Bewußtsein fortsetzt, lenkt und humanisiert*”). Consideramos que la expresión no remite a una “crítica individualizada” sino a la crítica que establecen los saberes autoconstituyentes del «factor subjetivo».

subjetivo», el proletariado, queda figurado como sujeto activo de la espera de tal deseo objetivo, en su propio proceso de composición. Sin embargo, surge el problema de la uniformidad del «factor subjetivo». Resulta inimaginable una equiparación entre un «nosotros proletarizado» y un «toda la humanidad». Contra el humanismo rezumante expresado en algunos pasajes del *corpus* blochiano, consideramos que resulta demasiado difícil defender la materialidad de un «factor subjetivo» homogeneizado cuyo deseo objetivo, objeto de la esperanza, pueda ser universalizado. El proceso de constitución del «factor subjetivo» blochiano tiene que ser un proceso de autodeterminación.

3. En el primer *Manuscrito* de 1844, el joven Marx explica, en su descripción del trabajo en la sociedad industrial capitalista, cómo el trabajador se enajena respecto del producto producido, del proceso de producción, del resto de trabajadores y de sí mismo, pero también cómo esa enajenación tiene lugar respecto de la naturaleza. Bloch afina su oído especialmente en este último punto. “De modo que el trabajo enajenado, arrebatándole al hombre el objeto de su producción, —escribe Marx— le priva de su *vida de especie*, de su objetividad real como especie y convierte su ventaja sobre el animal en su contrario: la pérdida de su cuerpo anorgánico, la naturaleza.”<sup>823</sup> Puede entenderse aquí, tal y como lo concibe Bloch, que, según el pronóstico de Marx, la supresión (*Aufhebung*) de la propiedad privada permitirá superar la enajenación del ser humano respecto de la naturaleza y, por tanto, su “naturalización”.

Bloch convierte la juvenil aspiración marxiana de la “naturalización del hombre” y la “humanización de la naturaleza” en trasunto del momento final del proceso material. Ciertamente, no concreta qué significa “naturalizar” al ser humano, a pesar de las resonancias rousseauianas, y menos aún especifica qué entiende por “humanizar” la naturaleza<sup>824</sup>. Los ecos románticos de estas expresiones sugieren aproximarnos a la hipótesis de que Bloch defiende una posición naturalista —protoecologista, podríamos decir<sup>825</sup>— en la que la superación del capitalismo conllevaría una nueva definición de la técnica no basada en la sobreexplotación desmedida de los recursos naturales.

---

<sup>823</sup> Marx, K.: *Textos selectos y Manuscritos de París*, Madrid, Gredos, 2012, p. 491.

<sup>824</sup> Para esta cuestión, véase especialmente el capítulo 37 de *El principio esperanza*: “Voluntad y naturaleza: las utopías técnicas”. Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. II, ed. cit., pp. 201-282.

<sup>825</sup> Anecdóticamente, recordamos que uno de sus exégetas más conocidos, Rudi Dutschke, participó activamente en el movimiento estudiantil del 68 así como en la Lista Verde bremense (*Bremer Grüne Liste*, BGL), partido ecologista precursor de Los Verdes. Cf. Zudeick, P.: *op. cit.*, pp. 307-308.

A propósito del *Novum Organum* y la “magia natural” de Bacon, Bloch postula una “mediación de la naturaleza con la voluntad humana, regnum hominis en y con la naturaleza”<sup>826</sup> como anticipación concreta de las utopías técnicas. En este sentido, citamos por extenso un fragmento que pone de relieve la concepción dialéctica blochiana de la naturaleza como *natura naturans* y el papel que debe jugar la técnica en una sociedad que haya abolido los modos de producción capitalistas:

Mientras que una visión de la naturaleza en la que no tienen lugar ni sujeto ni tampoco objeto, conduce, más que al marxismo, a Sartre, es decir, al mundo como un muro de piedra que rodea al hombre. *Y por lo tanto: en lugar del técnico como mero explotador o ser ingenioso se sitúa concretamente el sujeto en mediación social consigo mismo, el sujeto que se pone en mediación creciente con el problema del sujeto de la naturaleza. Así como el marxismo ha descubierto en el hombre que trabaja el sujeto de la historia que se crea realmente a sí mismo, y así como lo ha descubierto plenamente y lo ha hecho realizar según el socialismo, así es también probable que el marxismo penetre en la técnica hasta llegar al sujeto desconocido, todavía no manifiesto en sí mismo de los fenómenos de la naturaleza: los hombres con él, él con los hombres, en mediación consigo mismo.*<sup>827</sup>

Apoyándose en la concepción marxiana del trabajo como actividad humana deshumanizada y desnaturalizada bajo el régimen de propiedad privada y división social del trabajo, sostenida en el segundo *Manuscrito*<sup>828</sup>, Bloch plantea una hipotética y virtuosa relación humano-naturaleza basada en la «mediación» dialéctica. La abolición de la propiedad privada supondría, según este planteamiento, la supresión de la contradicción que está en su base: el extrañamiento de lo humano convertido en existencia abstracta y de lo natural concebido en tanto materia prima.

Desde el gran anticuario hegeliano, Bloch no sólo otorga objetividad a los fenómenos naturales (*natura naturata*) sino que asigna, siguiendo la estela engelsiana esgrimida en *La dialéctica de la naturaleza*, una potencia productiva, un factor subjetivo

---

<sup>826</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. II, ed. cit., p. 246.

<sup>827</sup> *Ibidem*, pp. 254-255.

<sup>828</sup> “La situación de propiedad privada encierra latentemente la situación de la propiedad privada como *trabajo* [por una parte], como *capital* [por la otra] y la *relación* mutua entre ambas expresiones [de la misma situación]. Por una parte tenemos una producción de actividad humana como *trabajo*, o sea como actividad absolutamente ajena a sí misma, al hombre y a la naturaleza y por tanto a la conciencia y a la realización de la vida humana, la *abstracta* existencia del hombre como un mero *hombre-de-trabajo*; éste por tanto puede desplomarse en cualquier momento de su nada satisfecha a la nada absoluta, al fin de su existencia social y por consiguiente también de la real.” (Marx, K.: *Textos selectos y Manuscritos de París*, ed. cit., p. 501).

agente (*Dass-Faktor*) a la naturaleza, como si en ella maniobrara un «sujeto natural» (*Natursubjekt*) productor. En un extraño giro discursivo, Bloch dibuja la hacienda de la «identidad» utópica como una suerte de reconciliación entre la producción humana y la producción de la naturaleza<sup>829</sup>. Más allá de las fallas o debilidades del pensamiento blochiano respecto a este asunto, que ya señalamos al comienzo de nuestra investigación<sup>830</sup>, consideramos que la consigna “naturalización del hombre / humanización de la naturaleza” responde tan solo al deseo de establecer una relación con el medio ambiente no alienada. El ejercicio filosófico blochiano consiste en una impugnación de los modos de producción propios del capitalismo industrial que desplaza el ideal armónico de la relación humano-naturaleza, evitando cualquier referencia a la “Arcadia feliz”, hacia adelante, tiñendo su pensamiento en una “filosofía del éxodo”.

En el mismo sentido en el que lo utópico-concreto representa un grado de realidad objetivo-real en el frente del mundo que acontece, como no-ser-todavía de la «naturalización del hombre, de la humanización de la naturaleza». El llamado reino de la libertad se constituye por eso no como retorno, sino como éxodo; un éxodo, eso sí, hacia una tierra siempre apuntada, hacia una tierra prometida por el proceso.<sup>831</sup>

El desarrollo proléptico, característico de Bloch, conduce a una utópica resolución del proceso histórico-material en la cual no hay exactamente un final (*telos*). El éxodo es, justamente, la modalidad espacio-temporal del presente pleno. En el tercer *Manuscrito* de 1844, Marx, en una digresión sobre la sensibilidad humana en torno a la música y a la belleza, sugiere, de nuevo, la idea, que tanto seduce a Bloch, de una «naturaleza humanizada»<sup>832</sup>, para afirmar, un poco más adelante, que “la *industria* es la relación *real*, histórica de la naturaleza, y por tanto de las ciencias naturales, con el hombre.”<sup>833</sup>

Por eso, una vez comprendida como revelación *exotérica* de las *facultades humanas*, se entiende también la *humanidad* de la naturaleza o *naturalidad* del hombre; la ciencia

---

<sup>829</sup> Lo que anuncia Marx, según Bloch, en las *Tesis sobre Feuerbach*, es “el hombre socializado, aliado con una naturaleza en mediación con él, es la reconstrucción del mundo en patria.” (Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., 338).

<sup>830</sup> Véase *supra* “Parte primera: A ritmo de vals”.

<sup>831</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 247.

<sup>832</sup> “Y es que no sólo los cinco sentidos sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra la sensibilidad *humana*, la humanidad de los sentidos, es producida por la existencia de su objeto, por la naturaleza *humanizada*.” (Marx, K.: *Textos selectos y Manuscritos de París*, ed. cit., p. 520).

<sup>833</sup> *Ibidem*, p. 522.

natural, perdiendo su orientación abstractamente material o por mejor decir idealista, se convierte en la base de la ciencia *del hombre*, del mismo modo que ya se ha convertido en la base de la vida realmente humana, aunque sea en forma enajenada.<sup>834</sup>

El tambor del joven Marx percute en Bloch contundentemente. La naturalización de la «función utópica» se debe, según nuestra lectura, fundamentalmente a la hermenéutica blochiana de los *Manuscritos parisinos*, en los que encuentra la raíz de buena parte de sus planteamientos teórico-prácticos, como es el caso del «optimismo militante».

---

<sup>834</sup> *Ibidem.*



## 4.2. EL OPTIMISMO MILITANTE

Un desorden milimétrico: cuarteles de invierno en la antesala de la escritura. Mañana, mañana, mañana lo conseguiremos. Un desatinado encuentro... por poco lo alcanzamos. ¡A la próxima! A la siguiente lo lograremos... Todavía hay jirones del telón y escenario posible. Tendremos la actitud adecuada en el instante propicio. La ópera del mundo se encuentra aún en su obertura. El pasado y el futuro son, a nuestros ojos, lo que el mar calmado es a la intemperie.

Mientras aún puedas decir que lo peor ha  
llegado, es que no ha llegado lo peor.  
W. Shakespeare

Escribe Isaiah Berlin, a propósito del “romanticismo desenfrenado”, que Friedrich Schlegel, un crítico autorizado del movimiento, que también formó parte de él, señaló los tres factores que más influyeron en la conformación del movimiento romántico: la teoría del conocimiento de Fichte, la Revolución Francesa y la novela de Goethe *Wilhelm Meister*, en este orden de importancia<sup>835</sup>. El primer factor, según la consideración de Berlin, permite una subdivisión entre los románticos que desarrollan un desaforado “optimismo místico” y aquellos que se ven envueltos en un paranoico “pesimismo aterrador”<sup>836</sup>. Cuando se piensa en el “Bloch romántico”, es común situarlo entre los pensadores que se encuentran en el lado optimista del espejo. Su extensa literatura acerca de los sueños diurnos, los paisajes desiderativos y su fijación por el advenimiento de lo utópico, acostumbran a indicar que Bloch no cesa en el entusiasmo de la transformación del mundo.

Y, de hecho, nuestro autor caracteriza el conjunto de su pensamiento como una suerte de «optimismo militante» (*militanter Optimismus*). Sin embargo, Bloch puntualiza que su «optimismo militante» está más cerca del «pesimismo militante» (*militanter Pessimismus*) que del «optimismo banal o ingenuo» (*banaler Optimismus*)<sup>837</sup>. Esta precisión no debe ser tomada a la ligera.

---

<sup>835</sup> Cf. Berlin, I.: *Las raíces del romanticismo*, ed. cit., p. 137.

<sup>836</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 152-155.

<sup>837</sup> Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 240.

Si atendemos a la cuestión biográfica de Bloch, sobran motivos para imaginar que su optimismo responde a una actitud política frente a esa asunción de la izquierda que Traverso teoriza como “dialéctica de la derrota”<sup>838</sup>, y no a una confianza ingenua en que la revolución pueda surgir de forma espontánea por las propias contradicciones del capitalismo. Tras su traslado forzoso a Tubinga, el viejo Bloch pronuncia una conferencia titulada “¿Puede desengañarse la esperanza?”<sup>839</sup> Su respuesta, dirigida contra todo utopismo superficial, es afirmativa: “Pues también ésta [la esperanza fundada] puede quedar y queda desengañada; sí, así tiene que ser incluso en su honor: *de lo contrario, no sería en absoluto esperanza*”<sup>840</sup>.

Recordemos aquellas palabras que Marx escribe en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* acerca de la diferencia entre las revoluciones burguesas y las revoluciones proletarias:

Las revoluciones burguesas, como las del siglo XVIII, avanzan arrolladoramente de éxito en éxito, sus efectos dramáticos se atropellan, los hombres y las cosas parecen iluminados por fuegos de artificio, el éxtasis es el espíritu de cada día [...] En cambio, las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que ya estaba terminado, para comenzar de nuevo desde el principio.<sup>841</sup>

Frente a esta explicitación de lo que, para Traverso, representa la “cultura de la derrota”<sup>842</sup>, el optimismo blochiano pretende paliar la caída en el derrotismo izquierdista sin desligarse del pesimismo militante pero confrontando con el automatismo del progreso y su ciega fe optimista. La posición de Bloch polemiza, desde *Espíritu de la utopía*, con el nihilismo pesimista que rezuman obras como *La decadencia de Occidente* de Splenger, al que considera “un ciudadano burgués para el que su clase en decadencia es todas las clases y para el que su país es occidente *per se*”<sup>843</sup>.

Dedicamos este capítulo al estudio del «optimismo militante» blochiano, a su alcance y a su cometido, así como a las categorías que lo sostienen: «frente», «*novum*» y

---

<sup>838</sup> Cf. Traverso, E.: *Melancolía de la izquierda*, ed. cit., pp. 73-85.

<sup>839</sup> Cf. Bloch, E.: “Kann Hoffnung enttäuscht werden?”, en LA, pp. 385-392.

<sup>840</sup> *Ibidem*, p. 386. Tomamos la traducción que aparece en la obra de Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 249.

<sup>841</sup> Marx, K.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en Marx, K. & Engels, F.: *Obras escogidas*, Vol. I, Madrid, Akal, 2016, pp. 253-254.

<sup>842</sup> Cf. Traverso, E.: *op. cit.*, p. 76.

<sup>843</sup> Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., p. 293.

«*ultimum*»<sup>844</sup>. Nuestro propósito es demostrar que (1) la visión de Bloch se construye contra el pesimismo nihilista instalado en buena parte de los intelectuales occidentales a lo largo del siglo XX: un nihilismo paralizante que, en cierto modo, contribuye a la catástrofe. En la comisura del desastre, situaremos (2) la categoría de «frente» (*Front*) que, como noción negadora del ahora, permite a Bloch pensar la vertiente novedosa del acontecimiento, esto es, un *novum* que abra la posibilidad hacia la transformación de las condiciones materiales dadas. Posteriormente, nos ocupará (3) cómo articular estas nociones de «frente» y *novum* con la categoría de *ultimum* en un mundo inacabado. Evitando la precipitación de Bloch en el teleologismo, defenderemos que la concepción blochiana de la realidad como agencia material presupone una función militante en el laboratorio de la posibilidad.

1. Si hablamos del legado del pensamiento pesimista a partir del siglo XIX, resulta inexcusable mencionar a Schopenhauer, sobre el cual Bloch pronuncia una conferencia en Tubinga en el semestre de invierno de 1965 que comienza: “Llama la atención que Schopenhauer no tenga buena prensa en un tiempo que posee tal excepcional habilidad para la lamentación”<sup>845</sup>. ¿Un hegeliano-marxista recordando a uno de los “magos de la lamentación”<sup>846</sup>? Nos preguntamos qué tipo de atracción le genera a Bloch este maestro del pesimismo. Y la respuesta no es sencilla. Nuestra hipótesis es arriesgada pero, una vez reconocido esto, procedemos a explicarla: Schopenhauer ha estado siempre presente en el telar de fondo de la obra blochiana. Lo ha estado en tanto pensamiento romántico-anticapitalista a combatir. Y, sin embargo, presente tanto en la génesis de su noción de «la oscuridad del instante vivido» como en su comprensión de la filosofía de la música. Las referencias al autor de *El mundo como voluntad y representación* son puntuales, pero constantes, en las obras más destacadas de la biblioteca blochiana<sup>847</sup>.

---

<sup>844</sup> Cf. “Optimismo militante: las categorías «frente», *novum*, *ultimum*”, en Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., pp. 239-247.

<sup>845</sup> Cf. Bloch, E.: *Abschied von der Utopie?*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980. En nuestro trabajo, utilizamos la traducción de Sandra Santana Pérez. Cf.: Bloch, E.: “Razón y sinrazón del pesimismo”, en *¿Despedida de la utopía?*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2017, pp. 7-32.

<sup>846</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>847</sup> Desde *Espíritu de la utopía* hasta *Experimentum Mundi*, el fantasma de Schopenhauer aparece como interlocutor en ciertos debates. La mayor parte de referencias en GU y *El principio esperanza* son a propósito de la filosofía de la música. En *Herencia de esta época* y otros textos se sitúan en la consideración de la influencia negativa del oscurantismo pesimista que vierte la obra de Schopenhauer sobre autores posteriores cuyo pesimismo entronca y, en algunos casos, favorece el auge del nazismo.

A nuestro juicio, Bloch entiende que, desde la segunda década del siglo XX, se ha instalado un “derrotismo común”<sup>848</sup> que impide una mirada esperanzadora respecto a los acontecimientos venideros. Un sentir generalizado que se acrecienta en los años 30 y perdura entre los escombros que deja la Segunda Guerra Mundial. Este proceso de desilusión es asociado, en el discurso de Bloch, con la presencia de lo schopenhauriano, manifiesta en la pulsión oscura de la voluntad de vivir. Sin Schopenhauer, afirma Bloch, no hubiera sido posible Freud, al que sitúa en la “izquierda schopenhaueriana”<sup>849</sup>.

Schopenhauer considera, por tanto, una observación profundamente oscura, que su pulsión es la pulsión despiadada del mundo y la ruda y primitiva voluntad de vivir, y que el mundo es la única oscuridad, y esta es lo único verdaderamente real. Esta mirada, por tanto, se ha extendido en un abismo empapado en sangres, sin duda existente, del ser, de la existencia.<sup>850</sup>

La teoría freudiana de la represión de los impulsos encuentra, según Bloch, indudables semejanzas con la concepción schopenhaueriana del placer y el displacer como “*signos del sentido o el sinsentido, de lo humano o de lo inhumano*”<sup>851</sup>. El pesimismo ontológico de Schopenhauer enraíza así, para Bloch, con una comprensión oscura del instante vivido: “El infierno existió siempre, el infierno está aquí y ahora, y el infierno existirá en tanto que la voluntad de vivir lo ponga en marcha. Esta es la ineludible y profunda gravedad de la representación schopenhaueriana”<sup>852</sup>. Dado que parece insuprimible la voluntad de vivir, la derrota se asume como sustancial a la vida. “Schopenhauer se ha expulsado del ser, ya no se compromete, no colabora”<sup>853</sup>. No hay compromiso militante posible para quien sólo concibe la contemplación estética y la vía ascética, entendida como ética de la renuncia, como posibles vías de emancipación de la voluntad.

Pero entre las artes, y esto le empieza a interesar a Bloch, hay una que despunta sobre las demás: la música. Según afirma Philonenko, para Schopenhauer “la música posee una significación cósmica”<sup>854</sup>. A diferencia del resto de las artes, que se hallan

---

<sup>848</sup> Bloch, E.: “Razón y sinrazón del pesimismo”, en *¿Despedida de la utopía?*, ed. cit., p. 8.

<sup>849</sup> Cf. *Ibidem*, p. 26.

<sup>850</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>851</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>852</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>853</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>854</sup> Philonenko, A.: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 215.

ligadas a la naturaleza, la música es la expresión de la cosa en sí, de la «voluntad» (*Wille*). Comprendiéndola como lenguaje universal, la música no es, para Schopenhauer, una reproducción o copia de una idea (*eidós*) sino que pertenece a la esfera de lo metafísico; corresponde al «en sí» del mundo que pensamos como voluntad<sup>855</sup>. Como afirma Pons, en la metafísica de la música de Schopenhauer, la relación entre música y voluntad sólo puede ser analógica<sup>856</sup>.

Para Bloch, que comparte el carácter preponderante de la música sobre el resto de las artes<sup>857</sup>, la música posee una raíz enteramente utópica<sup>858</sup>, cuya tendencia no se halla fijada arcaicamente: “Y la oscuridad creadora en la que todavía se halla, no es la tenebrosidad de la voluntad schopenhaueriana, sino la incógnita del ahora.”<sup>859</sup> La reflexión blochiana sobre el fenómeno musical ocupa amplios pasajes de su obra<sup>860</sup>. Podríamos afirmar, de acuerdo con Polo i Pujadas, que “todo su pensamiento es musical”<sup>861</sup>. Su comprensión avanza desde una mistificación romántica de la música en *Espíritu de la utopía* (“la música es la única teúrgia subjetiva”<sup>862</sup>) al estudio de los

---

<sup>855</sup> “Al esforzarme yo en todo este estudio de la música para hacer patente que lo que expresa es un alto grado de generalidad es la esencia íntima, el “en sí” del mundo que pensamos como voluntad, por ser ésta su manifestación más clara, y lo expresa por medios propios que son los sonidos y con la mayor precisión y verdad; [...] en caso de ser posible reducir a conceptos la esencia de la música, es decir, lo que ésta expresa, esto sería una suficiente explicación del mundo en conceptos o cosa equivalente, es decir, una filosofía.” (Schopenhauer, A.: *El mundo como voluntad y representación*. México, Porrúa, 1984. p. 209).

<sup>856</sup> Cf. Pons, J.: “Sobre la idea de la música absoluta: Arthur Schopenhauer y los románticos” en VV.AA.: *Las raíces de la cultura europea: ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Zaragoza, 2004, p. 573. En este sentido, Philonenko sugiere que la gran obra del filósofo de Danzig bien podría haberse titulado *El mundo como música y representación*: “El fin de la música es ser «una melodía cuyo texto es el mundo». [...] Hay que comprender el mundo según la música.” (Philonenko, A.: *op. cit.*, pp. 217-218).

<sup>857</sup> “En la música hay algo superador e inconcluso que ninguna poesía puede satisfacer, a no ser la poesía que la música pueda desarrollar de su seno. La sinceridad de ese arte muestra, a la vez, de modo singularmente penetrante, que todavía no se ha dicho la última palabra sobre la relación de contenido con las otras artes.” (Bloch, E.: *Sujeto-Objeto*, ed. cit., pp. 268-269).

<sup>858</sup> “La música es el arte utópicamente franqueador por excelencia.” (Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. III, ed. cit., p. 152).

<sup>859</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. III, ed. cit., p. 187.

<sup>860</sup> Destacamos, fundamentalmente, tres: el capítulo “Filosofía de la música” (“Philosophie der Musik”) de *Espíritu de la utopía* (cf. GU-1, pp. 79-234 y GU-2, pp. 49-208), los artículos dedicados al expresionismo y la música de Schönberg, Stravinsky y Wagner en la tercera parte de *Herencia de esta época* (cf. Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., pp. 219-259) y el capítulo 51 “Franqueamiento y mundo humano de máxima intensidad en la música” (“Überschreitung und intensitätsreichste Menschwelt in der Musik”) en la quinta parte de *El principio esperanza* (cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. III, ed. cit., pp. 153-203). Entre la literatura secundaria que se ha ocupado del análisis de la música en el pensamiento de Bloch, recomendamos las siguientes obras: Kneif, T.: “Ernst Bloch und der musikalische Expressionismus”, en EBE, pp. 277-326; Mayer, H.: “Musik als Luft von anderen Planeten. Ernst Blochs «Philosophie der Musik» und Ferruccio Busonis «Neue Ästhetik der Tonkunst»”, en MEB, pp. 464-472; Adorno, T.W.: “Grosse Blochmusik”, en *Neue deutsche Hefte*, nº 69, 1960, pp. 14-26; Levitas, R.: “Singing Summons the Existence of the Fountain: Bloch, Music, and Utopia”, en Thompson, P. y Žižek, S. (comps): *The privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, Durham, Duke University Press, 2013, pp. 219-245; y Jiménez, J.: *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*, Tecnos, Madrid, 1983.

<sup>861</sup> Polo i Pujadas, M.: “El pensamiento musical de Ernst Bloch”, en *Anthropos*, 1993, p. 116.

<sup>862</sup> Traducimos la expresión blochiana: “Die Musik ist die einzige subjektive Theurgie” (GU-2, p. 208).

principales compositores clásicos y de la música atonal de la moderna escuela de Viena así como de la música dodecafónica. Todo ello para construir una teoría estética del arte sonoro que, a pesar de no gozar del reconocimiento académico de otras elaboraciones teóricas como la de su contemporáneo Adorno, no carece de interés. Su vida, en definitiva, estuvo desde muy joven marcada por la formación musical y, en su obra, consiguió articular su pasión por la música con su construcción filosófica. Un ejemplo de ello es cómo adecúa el arte polifónico a la dimensión utópica de la realidad: “la expresión de la música constituye el mejor acceso a la hermenéutica de los afectos, muy especialmente de los afectos de la espera. [...] La música es aquel arte de la pre-apariencia que se refiere de la manera más intensa al núcleo existencial originante (instante) del ente, y de la manera más expansiva, a su horizonte.”<sup>863</sup>

Bloch, contraponiéndose a la metafísica schopenhaueriana, concibe los destellos musicales como instantes de revelación a través de la anagnórisis<sup>864</sup>, que, a diferencia de la anamnesis platónica, no remite a lo primigenio sino a la novedad del acontecimiento. Las expresiones musicales, desde la lectura blochiana, ponen de manifiesto el deseo de traspasar la oscuridad del instante vivido. En este sentido, son, como otras expresiones artísticas, efecto de la función utópica, de modo que la invisibilidad de los sonidos musicales emerge como anticipación de algo nuevo<sup>865</sup>. La música, para Bloch, está cargada de utopía.

Si bien es cierto que, para Schopenhauer, la contemplación estética, siempre y cuando sea desinteresada, tan sólo supone un pequeño calmante en un mundo que, en tanto objetivación de la voluntad, posee una “enfermedad metafísica incurable”<sup>866</sup>, la liberación del dolor tiene que continuar con una ética de la renuncia emancipadora de la voluntad. La postura schopenhaueriana, influenciada por doctrinas budistas, culmina con la exaltación de la Nada. Si la ética de la renuncia conduce a la negación de la voluntad, por ende, el ser humano —en tanto objetivación de la voluntad— tiene que negarse a sí mismo en dicha negación. El resultado es, por tanto, el ascetismo. Una doctrina en las

---

<sup>863</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. III, ed. cit., p. 167.

<sup>864</sup> Cf. Bloch, E.: “Sobre filosofía de la música”, en Bloch, E.: *¿Despedida de la utopía?*, ed. cit., pp. 149-156. Para un comentario crítico de la oposición blochiana entre anagnórisis y anamnesis, véase *supra* cap. 1.4. “Jeroglíficos en el espacio vacío del siglo XIX”.

<sup>865</sup> La música, para Bloch, anticipa en el ahora del proceso la utopía buscada, convirtiéndose en la mediación que, como exclama Jiménez, “permite al hombre el establecimiento de una relación con un objeto trascendente que está en correspondencia con él.” (Jiménez, J.: *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*, ed. cit., p. 43.

<sup>866</sup> En esta idea de “enfermedad metafísica incurable” Philonenko observa la máxima expresión de la filosofía de la tragedia de Schopenhauer. Cf. Philonenko, A.: *op. cit.*, pp.284-286.

antípodas de la propuesta blochiana, que entiende esta renuncia como resultado de una clase burguesa en decadencia y atisba los peligros del nihilismo y de la influencia de Schopenhauer en autores como Nietzsche, Jung, Klages o Splenger. El optimismo militante blochiano se erige, pues, combatiendo este pesimismo nihilista, no tanto por el componente pesimista sino por el elemento conservador que éste entraña.

2. La cultura de la derrota en la que se instaló la izquierda revolucionaria en la primera mitad del siglo XX y, aún más si cabe —aunque ya no estaba vivo nuestro filósofo— tras la caída de la URSS y el bloque soviético pone de relieve un viraje en el terreno político que se desplaza desde perspectivas esperanzadoras hacia posiciones reformistas que, amparadas en el principio de responsabilidad, postulan el fin del mundo antes que el fin del capitalismo<sup>867</sup>. Siguiendo a Traverso, y sirviéndonos de las categorías históricas «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa» que establece Koselleck<sup>868</sup>, podríamos afirmar que el comunismo ya no es un punto de intersección entre ambas, pues la segunda ha desaparecido y la primera ha adoptado la forma de un campo de ruinas<sup>869</sup>. El desvanecimiento de la confianza en una posible transformación radical del mundo propicia, como ya sucedió en tiempos de Bloch, un clima desalentador que instaura la melancolía.

Bloch, que no es ajeno a la amenaza que supone el angostamiento de la realidad y el “apartamiento de «la fuerza de acción y simiente en ella»”<sup>870</sup>, inscribe en la categoría de «frente» (*Front*) la posibilidad de transformación porque “lo que va a surgir no está todavía decidido”<sup>871</sup> y “unas gotas de pesimismo serían preferibles a la fe trivial y automática en el progreso.”<sup>872</sup> En una realidad no agotada por las condiciones objetivamente dadas, la agencia del factor subjetivo resulta de vital importancia para la irrupción del *novum*. Contra el materialismo mecanicista y el automatismo progresista, Bloch subraya la urgente necesidad de rearticular la composición de un factor subjetivo que esté a la altura de las circunstancias.

---

<sup>867</sup> Cf. Jameson, F.: “La ciudad futura”, en *New Left Review* (ed. esp.), núm. 21, julio-agosto de 2003, pp. 91-106. La obra de Traverso, *Melancolía de la izquierda*, supone un análisis contemporáneo de este viraje.

<sup>868</sup> Koselleck, R.: “«Espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa»: dos categorías históricas”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, ed. cit., 333-357.

<sup>869</sup> Cf. Traverso, E.: *op. cit.*, p. 33.

<sup>870</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 239.

<sup>871</sup> *Ibidem*.

<sup>872</sup> *Ibidem*, p. 240.

La actitud ante este algo no-decenido, pero decidible por el trabajo y la acción mediata, se llama *optimismo militante*. Como dice Marx, con él no se realizan, desde luego, ideales abstractos, pero se da libertad a los elementos oprimidos de la nueva sociedad humanizada, es decir, del ideal concreto.<sup>873</sup>

La «potencia del factor subjetivo» (*die Macht des subjektiven Faktors*) emerge, según Bloch, de su «función militante» (*militante Funktion*) en tanto «lado activo» (*tätige Seite*) capaz de intervenir en alianza con las tendencias real-actuales. El peligro de que el factor subjetivo quede aislado respecto de los factores objetivos de la tendencia económico-material reside en que éste se convierte, entonces, simplemente en un «factor del golpismo» (*Faktor des Putschismus*), no de la revolución, puntualiza Bloch en relación con la experiencia del papel de la clase obrera en la proliferación del nazismo.

El Bloch más dialéctico expresa el convencimiento de la necesidad de implicación del factor subjetivo en el proceso histórico. Dado que no concibe un afuera del proceso, la agencia activa tiene que permanecer en el frente del mismo, pues de otro modo quedará subsumido en él:

Hombre y proceso, o mejor dicho, tanto sujeto como objeto, se hallan dentro del proceso dialéctico-material y, en consecuencia, de igual manera en el «frente». Y para el optimismo militante no hay otro lugar que el que abre la *categoría de «frente»*.<sup>874</sup>

La invitación blochiana a situarnos en el frente del proceso, “en el sector óptico [...] de la materia móvil y utópicamente abierta”<sup>875</sup>, conlleva la asunción de un compromiso con lo real-actual que implica una revisitación al pasado. La mirada hacia adelante exige también una mirada hacia atrás; “del futuro no hecho realidad en el pasado.”<sup>876</sup> Lo utópico centellea en los rostros de los oprimidos de todas las épocas. El optimismo militante blochiano encuentra en el frente una pretérita intención. En tanto negación del presente, la noción de «frente» sustenta un esfuerzo contrafáctico que permite atender las demandas de los vencidos en un *novum* todavía por acaecer.

En este sentido, las posiciones blochianas están más próximas a lo que podríamos denominar “marxismo melancólico” —pensamos, sobre todo, en Benjamin— que al

---

<sup>873</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>874</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>875</sup> *Ibidem*.

<sup>876</sup> *Ibidem*.



optimismo ingenuo. La catástrofe ya ha tenido lugar, ahora tratemos de recomponer aquellos fragmentos que sirvan para construir algo nuevo. Y, como Bloch advierte que su ahora no vaticina grandes cambios, se permite dirigir la mirada hacia adelante con la esperanza de que, efectivamente, lo esperado llegará.

A nuestro juicio, en la filosofía de la esperanza no hay lugar para la ingenuidad. El propio Bloch asume que el proyecto de un mundo-otro puede fracasar. Pero la función utópica sigue operante, en un plano óntico y en un plano ontológico. La materia en posibilidad, utópicamente abierta, garantiza el marco para su esperanza. Su ontología del todavía-no-ser parte, precisamente, de esta premisa: la realidad es inacabada.

3. El optimismo militante de Bloch no sólo se dirige, como ya se ha dicho, contra el pesimismo absoluto y el nihilismo paralizante, ambos colaboradores de la proliferación del reaccionarismo y el mantenimiento del orden establecido; también sus pretensiones consisten en derribar el falso optimismo expresado en el *wishful thinking*. Para Bloch, el optimismo ingenuo, característico del pensamiento ilusorio, revela un mecanismo de desactivación de la militancia y del compromiso con la acción revolucionaria. De este modo, supone una trivialización de la función utópica y colabora con la licuación del factor subjetivo:

El mero *wishful thinking* ha desacreditado de siempre las utopías, tanto en el terreno político-práctico como en todo el campo restante en el que se hacen exigencias desiderativas, como si toda utopía fuera abstracta. Sin duda, la función utópica se da, aunque sólo inmadura, en la utopía abstracta, es decir, se da todavía, en su mayor parte, sin un sólido sujeto tras de ella y sin referencia a lo posible-real. Como consecuencia, es fácil que se extravíe, sin contacto con la tendencia real hacia adelante, hacia algo mejor que lo dado.<sup>877</sup>

El semblante del pesimismo militante es, por tanto, preferible a la confiada candidez de aquellos que, ya sea por ignorancia o por fe en el progreso, consideran que la militancia no sirve de nada. Y la militancia, para un comunista sin Partido como Bloch, significa, ante todo, una actitud ligada al trabajo crítico. Una actitud que permite desarrollar un análisis de lo real-fáctico. De ahí que afirme que para todo análisis que no absolutice el pesimismo, “el pensar *ad pessimum* es mejor compañero de ruta que la fácil

---

<sup>877</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 182.

confianza ciega; este pensamiento constituye la frialdad crítica precisamente en el marxismo.”<sup>878</sup>

El optimismo militante blochiano no se sorprende ante las oportunidades fracasadas que se han dado para tumbar el proceso capitalista. El punto de partida de esta actitud es que “hay mucho todavía no concluso en el mundo” (*Vieles in der Welt ist noch ungeschlossen*)<sup>879</sup>. Por ello, a pesar del cúmulo de derrotas acaecidas en los distintos procesos históricos del pasado y de hallarse cubierto por la oscuridad del «aquí» y «ahora», el deber revolucionario del factor subjetivo es posicionarse en el «frente», esto es, dejar de ser carencia para convertirse en tendencia. El «frente», tal y como lo define Gómez-Heras, es el “período más avanzado del tiempo en donde se encuentra nuestro vivir y nuestro obrar. El «frente» se sitúa, por consiguiente, en el ahora, que es precisamente el ahora de un «no».”<sup>880</sup> El cometido del factor subjetivo revolucionario es la impugnación del presente. Como afirma Bloch, el «no» del «frente» equivale al «no» del instante vivido.<sup>881</sup> Se trata de una negación productiva: el factor subjetivo empuja el proceso hacia adelante decantando la aparición del *novum*.

*Front, novum...ultimum*. El pensamiento triádico de Bloch, escrito a ritmo de vals, completa su disertación sobre el optimismo militante con un concepto de difícil encaje en un sistema presumiblemente abierto. Si bien apuntamos anteriormente<sup>882</sup> que la noción de «*ultimum*» no puede ser equivalente a la de «*telos*» —lo cual conjeturaría un teleologismo blochiano que, a nuestro juicio, es incompatible con la apertura de lo real— es hora de examinar, en este punto, qué papel juega esta categoría respecto a la actitud consecuente del optimismo militante.

Desmarcándose del Bergson de *El pensamiento y lo moviente*, que, según Bloch, sólo piensa el naciente *novum* como «lo posiblemente existente»<sup>883</sup>, nuestro autor señala

---

<sup>878</sup> *Ibidem*, p. 240. La cita continúa: “Para toda decisión capital el optimismo automático no es menos ponzoña que el pesimismo absolutizado, porque si el último sirve abiertamente a la reacción descarada [...] el primero ayuda a la reacción solapada, con el propósito de que se cierren los ojos con tolerancia y pasividad.” (*Ibidem*, pp. 240-241).

<sup>879</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>880</sup> Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 68.

<sup>881</sup> Cf. Bloch, E.: “Logikum / Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins”, en TEP, p. 227.

<sup>882</sup> Véase *supra* cap. 1.3. “La enciclopedia inacabada”, cap. 2.2. “Sueños soñados despierto” y cap. 2.5. “Experiencia fragmentaria”.

<sup>883</sup> Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 244. Intencionadamente, Bloch alude a la siguiente cita del pensador francés: “Lo posible no es más que lo real más un acto espiritual que retrotrae la imagen de este algo real hacia el pasado, tan pronto como lo real surge [...] El surgir real de una novedad imprevisible, no predescrita en nada posible, es, sin embargo, algo real que se hace posible, no un algo posible que se hace real.” (Bergson, H.: *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, pp. 97-98).

dos de las cualidades del *novum*: la posibilidad y la finalidad. Aquí nos interesa la segunda<sup>884</sup>. No hay que concebir —sentencia Bloch— la «finalidad» (*Finalität*) como “la fijación de un objetivo final rígido” sino como “objetivo para la voluntad humana, que busca precisamente en las posibilidades abiertas del futuro su «adónde» y su «por qué».”<sup>885</sup> Y precisa, a continuación, “como teleología de un trabajo y, sobre todo, de una planificación que le señala su «adónde» y su «por qué» y marca los caminos que allí conducen.”<sup>886</sup> No podemos obviar que, efectivamente, Bloch no utiliza en este pasaje el término «*Teleologie*» sino «*Zielstrebigkeit*». Creemos que el matiz es muy importante. La expresión en alemán es: “*als Zielstrebigkeit einer Arbeit, vor allem einer Planung, die ihr Wohin und Wozu pointiert hat un die Wege dahin geht*”. Bloch no está refiriéndose a la finalidad como “teleología de un trabajo” sino como “determinación / objetivo de un trabajo”, en el sentido que seguidamente matizará: “y, sobre todo, como una planificación (*Planung*)”, es decir, desde nuestra lectura, se está poniendo énfasis en la cuestión planificadora, no en la cuestión teleológica. De hecho, justo antes, cuando la traducción española formula “objetivo para la voluntad humana”, el término utilizado es también «*Zielstrebigkeit*»: “*Zielstrebigkeit des Menschenwillens*”.<sup>887</sup>

La categoría de *ultimum* no apela, bajo nuestra interpretación, a un *telos* o fin estático sino al triunfo de la novedad “en razón del salto total fuera de todo; un salto, empero, hacia la supresión de la novedad o identidad.”<sup>888</sup> Frente a la concepción judeocristiana, desde Filón y Agustín hasta Hegel, cuyo *ultimum* está referido siempre a un *primum* en una suerte de retorno a un origen perfecto, el optimismo militante blochiano enfatiza la labor de «planificación» (*Planung*) de un «adónde» (*Wohin*):

El omega del «adónde» no se explicita por una alfa primigenio del «de dónde», del origen, un alfa supuestamente lo más real de todo, sino que, al contrario, este origen se explicita él

---

<sup>884</sup> La primera ya fue tratada previamente en el análisis de los estratos de la posibilidad. Véase *supra* cap. 3.1. “La izquierda aristotélica”.

<sup>885</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 244.

<sup>886</sup> *Ibidem*.

<sup>887</sup> El sustantivo «*Ziel*» comúnmente se traduce por «meta» u «objetivo». El adjetivo «*Zielstrebigt*» se utiliza como sinónimo de «*zielbewusst*», que significa «consecuente», «que sabe lo que quiere». Por ello, entendemos que la sustantivación «*Zielstrebigkeit*» debería traducirse como «determinación» o «empeño por conseguir el objetivo». No obstante, hecha la aclaración, asumimos que Bloch sí utiliza el término «*Teleologie*» en otros pasajes de su obra como, por ejemplo, en *Experimentum Mundi*, donde retoma el análisis de la categoría «*Finalität*». Cf. EM, pp. 115-132.

<sup>888</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 245. Transcribimos la oración completa en alemán: “*Wobei die Neuheit im Ultimum kraft des totalen Sprungs aus allem Bisherigen heraus geradezu triumphiert, doch eines Sprungs zur aufgehörenden Neuheit oder Identität*”.

mismo por el *novum* del final; más aún, sólo con este *ultimum* se hace realidad el algo esencialmente irrealizado en el origen.<sup>889</sup>

El proceso histórico, para Bloch, no está dirigido ni por una entelequia exógena ni por la “astucia de la razón”. La ontología materialista blochiana, utópica y abierta, concede al factor subjetivo la agencia y la posibilidad real en mediación para intervenir activamente en la transformación de lo dado. El “*novum* del final” se esclarece en la novedad del acontecimiento. La actitud, para el soñador que sueña despierto, debe ser el optimismo militante.

Una actitud que poco o nada tiene que ver con el *wishful thinking* y con las promesas capitalistas del *happy-end* del *american way of life*. El *ultimum* no funciona como *happy-end* ni como regreso a un paraíso perdido o alienado por el transcurso de la historia. El optimismo militante exige compromiso y planificación, combina la potencia del factor subjetivo con su proyección desiderativa. La función utópica es la palanca de ambas.

Para Bloch, “el enemigo más obtuso del capital no es sólo, como parece evidente, el gran capital, sino igualmente la gran multitud de indiferencia, de la desesperanza.”<sup>890</sup> En el último capítulo de la tercera parte de *El principio esperanza*, titulado “*Happy-end*, descubierto y, a pesar de ello, defendido” (“*Happy-end, durchschaut und trotzdem verteidigt*”), Bloch concluye invocando de nuevo una defensa del optimismo crítico-militante frente al falso *happy-end* y el pesimismo paralizante, recordando que su actitud, que parte de lo que ha llegado a ser, siempre se orienta hacia lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser<sup>891</sup>. El «por qué» se vive en el ahora. El «adónde» se divisa en el «frente».

---

<sup>889</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>890</sup> *Ibidem*, p. 507.

<sup>891</sup> Cf. *Ibidem*, p. 508.

### 4.3. EL PRESENTE EN DISPUTA

Hay un luminoso ángulo acimutal sobre la longitud del arco materia-utopía. La posibilidad abierta resuena en los versos de un astrónomo meridional. El campeón de orientación, seducido por los taquímetros, calcula lo nouménico en el maridaje de la horizontalidad y la verticalidad del objeto. Sabe lo que está buscando pero no lo encuentra. Tal vez nunca lo encontrará. Coloca, sobre el mapa, el teodolito, mientras piensa que la realidad presente es un desastre. El futuro es la trampa en la que nunca cae el oso cuando se acuesta en su refugio para invernar.

Cada gota de tiempo es un minuto de agonía de las alegrías, cada mota de polvo que flota en el aire la lápida de una dicha enterrada. En cada punto del universo eterno, la muerte ha impreso su sello monárquico. En cada átomo leo la impresa inscripción: «¡Pasado!».

F. Schiller

Una lectura atenta del materialismo blochiano desde la actualidad exige no pasar por alto que vivimos en un régimen de historicidad notablemente distinto al de Bloch. La caída de la URSS y la consiguiente desaparición de los bloques, la expansión de la lógica neoliberal o la implantación disciplinaria de las nuevas tecnologías, entre otros acontecimientos, acarrearán una experiencia de la temporalidad que no puede ser ni siquiera imaginable para un pensador que, en ocasiones, parece encontrarse más cómodo en el régimen de historicidad del siglo XIX que en el del siglo XX. Con el propósito de caracterizar el nuevo régimen de historicidad instaurado a partir de la última década del siglo XX, el historiador François Hartog utilizó la noción de «presentismo» (*présentisme*)<sup>892</sup>, que alude a un presente diluido capaz de absorber y disolver en sí mismo tanto el pasado como el futuro. Ante la palmaria ausencia de utopías, el «presentismo» se convierte, explica Traverso, “en un tiempo suspendido entre un pasado indomeñable y un futuro negado, entre un «pasado que no pasa» y un futuro que no puede inventarse ni predecirse (salvo en términos de catástrofe).”<sup>893</sup> Así, el «presentismo» se despliega como

---

<sup>892</sup> Cf. Hartog, F.: *Los regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.

<sup>893</sup> Traverso, E.: *op. cit.*, p. 35.

una temporalidad diluida, en suspensión, carente de porvenir e impregnada de sedimentos pretéritos. En este régimen de historicidad, cualquier proyección proleptica se convierte en anticipación distópica o bien en profecía apocalíptica. La incapacidad de imaginar una alteridad radical respecto del presente que no conduzca a un pasado idealizado es signo de nuestros tiempos. Definitivamente, corrobora Traverso en consonancia con Thompson, “la esperanza blochiana del devenir humano —el “aún no” (*noch nicht*)— se abandona en beneficio de un eterno presente.”<sup>894</sup> ¿Puede soportar la hipótesis blochiana de la función utópica el régimen de historicidad del «presentismo»? La respuesta de Thompson es contundente: vivimos en una época en la que se ha producido una privatización de la esperanza que conduce a una crisis de la negación del presente capitalista<sup>895</sup>. En nuestros días, la impugnación del ahora vivido, función emanada del principio esperanza blochiano, ha sido individualizada en el “sálvese quien pueda” y replegada hacia la esfera de lo privado, de modo que, afirma Thompson, la negación impugnadora de Bloch, de raíz hegeliana, ha metamorfoseado freudianamente en una represión de la posibilidad de la negación de la negación, fruto del conformismo pragmático y del abandono del optimismo militante<sup>896</sup>.

La noción de «presente» (*Gegenwart*) que maneja Bloch a lo largo de su obra difiere significativamente de la desplegada por Hartog en el régimen «presentista». Una interpretación contemporánea de la concepción de la temporalidad blochiana demanda ajustarse a sus categorías temporales que, como hemos apuntado, no coinciden exactamente con las de nuestra era postutópica. Esto no significa, evidentemente, que las categorías blochianas se hayan desactualizado para realizar una comprensión de la experiencia de la temporalidad en nuestro siglo. La disputa por el presente no sólo se juega en un plano histórico sino fundamentalmente ontológico.

Al análisis de la ontología del presente blochiana dedicamos, precisamente, este capítulo, en el que concebimos (1) la ontología como campo de batalla. Nuestra hipótesis

---

<sup>894</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>895</sup> Cf. Thompson, P.: “Introduction. The Privatization of Hope and the Crisis of Negation”, en Thompson, P. y Žižek, S. (comps.): *The Privatization of Hope. Ernst Bloch and the Future of Utopia*, ed. cit., pp. 1-20.

<sup>896</sup> “We are also experiencing a form of paralysis brought on by the recognition that, in response to this crisis, there appears to be no alternative to the wrong path, not least because the chances of finding a way of smashing out of the beautiful snow globe of capitalist triumph appear smaller than ever. This means that where before we worked with the concept of the Hegelian negation, which was a precondition for the negation of the negation and thus in turn for the transcendence or *Aufhebung* of the existing, we now work with a Freudian concept of negation, in other words, *Verneinung*, in which we repress the possibility of negating the negation and arrive at pragmatic accommodation.” (Thompson, P.: “Introduction. The Privatization of Hope and the Crisis of Negation”, en *op. cit.*, p. 15).

consiste en que el «presente» no es una categoría exclusivamente temporal sino específicamente ontológico-política. Según nuestra interpretación, para Bloch, el «presente» es el concepto-límite donde se juega la condicionalidad parcial de la posibilidad real-objetiva. La brecha del «ahora» (*Jetzt*) desde donde opera la función utópica blochiana es susceptible de dos posibles interpretaciones adversativas, que ocupan nuestra reflexión en los dos siguientes movimientos. Por un lado, (2) la *vía escatológica*, que opta por una subsunción del presente en un horizonte futuro que todavía-no-es pero puede tener lugar, lo cual entraña una *devaluación del presente* y una *priorización de la temporalidad futura*, prototípica de los textos que pueblan la biblioteca utopística, respecto de los modos pasado-presente. La atención al devenir se desplaza, en este sentido, a la indeterminación del porvenir: lo utópico-proléptico. Y, por la otra vertiente, (3) el *experimento contrafáctico*, donde el mundo se concibe como un gran «*laboratorium possibilis salutis*» en el que Bloch, a nuestro juicio, quiebra los marcos de la experiencia de la temporalidad de su época implantando elementos sincrónicos que permiten una lectura materialista en la que el laboratorio del mundo, con su latencia y su tendencia, se disputa en el presente.

1. La ontología blochiana es una ontología del no-ser. Lo que es en el presente se define por su falta de ser, por su condición incompleta, por su carencia. La tríada pasado-presente-futuro (*Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft*) sólo responde a un modo de orden temporal historicista<sup>897</sup>, que se muestra deficitario para la comprensión de la realidad. “Es una paradoja el que exista una ontología, es decir, una teoría del ser, del aún-no-ser, con el propio grado de realidad del todavía-no-en-el-ser, del no-nada y no-aún-ser.”<sup>898</sup> La concesión blochiana de una presencia articulada de lo que no-es en la esfera ontológica invita a la especulación materialista de un presente abierto cargado de espectralidad. La apertura del presente no sólo se dirige hacia el pasado, que penetra indudablemente la oscuridad del instante vivido; avanza además hacia la penumbra de lo que todavía-no-es.<sup>899</sup> Podría sonar pretenciosamente simplificadora la afirmación de que el resultado de la ontología blochiana presta mayor atención a la interpenetración del futuro y el presente

---

<sup>897</sup> “Weshalb die übliche Folge und Ordnung der Zeitmodi selber erscheinung geschichtlich geändert werden muss, sie heisst nicht Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft.” (EM, p. 89)

<sup>898</sup> Bloch, E.: “El hombre del realismo utópico”, en VV.AA.: *En favor de Bloch*, ed. cit., p. 135.

<sup>899</sup> “Este es el tercer topos, el *aún-no-ser*, a diferencia y como complemento del aún-no-consciente y aún-no-devenido, que es necesario para el puesto del hombre en un mundo abierto.” (Bloch, E.: “El hombre del realismo utópico”, en *op. cit.*, p. 135).

que a la calcificación del pasado en el presente. Sobre todo, cuando pensamos que el concepto de «herencia cultural» en Bloch tiene su contrapunto: la «proyección cultural».

En *Logos spermatikos*, Holz señala los paralelismos formales entre *Ser y tiempo* de Heidegger y *El principio esperanza*<sup>900</sup>. Nos corresponde matizar que estas semejanzas formales encierran, no obstante, unos contenidos y unos planteamientos muy diferentes desde posicionamientos filosóficos adversos. Y, sin embargo, la cuidadosa lectura de Holz apunta una de las claves para interpretar la temporalidad blochiana desde el terreno ontológico. El ser es tiempo, dirá Heidegger<sup>901</sup>. El «todavía-no-ser» blochiano, decimos ahora, también es tiempo; se comprende como temporalidad<sup>902</sup>. La ontología deviene cronología<sup>903</sup>. ¿Qué papel desempeñan, cabe preguntarse, las categorías temporales en la “ontocronía” blochiana?

Si realizamos una pequeña incursión en la última obra de Bloch, *Experimentum Mundi*, que se presenta como *órganum* categorial de su pensamiento<sup>904</sup>, encontramos el

---

<sup>900</sup> Cf. Holz, H.H.: “Bloch und der Marxismus; geistesgeschichtlicher Ort”, en *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*, ed. cit., pp. 10-13.

<sup>901</sup> Como es sabido, *Sein und Zeit* (1927) comienza con la idea del “olvido del ser”. ¿A qué se refiere Heidegger con el olvido del ser? El ser ha caído en el olvido precisamente por cómo lo ha abordado la tradición metafísica, que desde Aristóteles ha supuesto una ontoteología. El propósito de *Ser y tiempo* es recuperar la primacía de la pregunta por el ser a través de una analítica de nuestro *Dasein*, de nuestra exposición al ser. Así, Heidegger habla de una *primacía ontológica* y una *primacía óntica*. La *primacía ontológica* significa que la cuestión del ser es prioritaria en el orden de saberes, en la línea de Avicena, Tomás de Aquino o Duns Escoto. Las ciencias, en tanto que saberes particulares son, como diría Husserl, “ontologías regionales”. Toda ciencia se interesa por una región del ser. El ser que estudia la geología no es el mismo que estudia la química o la geometría. Toda ciencia presupone una comprensión del ser (*Seinverständnis*) del que trata. El objetivo de la filosofía, según Heidegger, es precisar claramente las determinaciones ontológicas del dominio del objeto propio de cada uno de los saberes particulares. No incumbe a las ciencias (sólo ónticas) elucidar los conceptos ontológicos que circunscriben el ámbito de su objeto de estudio. Las ciencias ónticas se dedican a explorar un dominio del ente. Las reflexiones ontológicas pretenden elucidar los conceptos fundamentales (experiencia precientífica) que circunscriben el modo de ser del ente. Pero Heidegger habla también de una “ontología fundamental”, cuya tarea primordial es la *clarificación del sentido del ser como “condición a priori de esas ontologías”*. El sentido *fundamental* del ser es el sentido que debe presuponerse en las ontologías regionales. Para clarificar ese sentido fundamental del ser es preciso partir de la comprensión del ser propia del *Dasein*. El *Dasein* se señala específicamente como aquel ente al que “le va en su ser este mismo ser” (*SZ*, 12). Esta prioridad del ser para el *Dasein* es lo que Heidegger llama *primacía óntica*. Esto significa que el sentido del ser no sólo es una cuestión prioritaria en la ordenación de los saberes sino que el *Dasein*, como *ente* se distingue ónticamente porque “le va en su ser este mismo ser”, según la expresión habitual de Heidegger. Y sin embargo, el discurso tradicional sobre el ser trata de escabullir el ser-ahí, negando su temporalidad o, en definitiva, su mortalidad. Se produce así una “huida del *Dasein* ante la cuestión del ser”. El *Dasein* aparece como “ausencia de sí”, un estar-en-otra-parte. En este sentido habla Heidegger del *Weg-sein*. Frente a la negación de la temporalidad –la intemporalidad– propia de la metafísica clásica, el *Dasein* heideggeriano no puede escapar a su condición temporal.

<sup>902</sup> Entre la reducida bibliografía sobre la cuestión temporal en la obra de Bloch, destacamos la interpretación de Kimmerle: Cf. Kimmerle, H.: “Das Aufbrechen der Frage nach der Zukunft im Denken der Gegenwart”, en *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit E. Bloch «Prinzip Hoffnung» aus Philosophischer und theologischer Sicht*, Bonn, 1966.

<sup>903</sup> Cf. Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, ed. cit., p. 32.

<sup>904</sup> Como señala Martínez Martínez, para Bloch, “las categorías son las formas de «sacar afuera» (*Herausbringen*) lo que está esperando en la materia.” (Martínez Martínez, F.J.: *op. cit.*, p. 103).



concepto de «tiempo» (*Zeit*) incluido en lo que Bloch denomina las «categorías de encuadre» (*Rahmenkategorien*)<sup>905</sup>. En este pasaje, nos interesa especialmente, la diferenciación ontológica entre los modos de temporalidad presente que utiliza Bloch. El término «*Gegenwart*» parece remitir a un «presente» en devenir, cargado de una «presencia» (*Präsenz*) fantasmática del no-ser proveniente del pasado (lo que ya-no-es) y del futuro (lo que todavía-no-es). Por su parte, el término «*Präsens*», cuyo uso es notoriamente restringido en la escritura blochiana, sugiere una temporalidad en el ámbito de lo discursivo, esto es, una temporalidad “verbalizada” desposeída de la gravedad ontológica de la noción de «*Gegenwart*», que a su vez es reservorio del «ahora» (*Jetzt*) y del «instante» (*Augenblick*). Analicemos brevemente el siguiente fragmento:

*Im immer wieder punktenden Jetzt steht echte Gegenwart als erfülltes Jetzt immer noch dahin, nicht als blosses Präsens, das in der Zeitfolge wieder untergeht, sondern eben als keiner Zukunft mehr bedürftige Präsenz, die es noch niergends gibt.*<sup>906</sup>

En el «ahora», exhorta Bloch, se encuentra un «auténtico presente» (*echte Gegenwart*) “como ahora pleno” (*als erfülltes Jetzt*) que se distingue radicalmente del «presente» (*Präsens*) propio de la “sucesión del tiempo” (*Zeitfolge*), es decir, de una concepción del presente como *continuum* que se demuestra incapaz de integrar los elementos pretéritos y prolépticos, la «presencia necesitada» (*bedürftige Präsenz*), en su modalidad temporal. No es, pues, la «sucesión» (*Folge*) el elemento característico de la temporalidad blochiana sino su apertura y permeabilidad intertemporal. Como una brecha plétorica, el «presente» (*Gegenwart*) es el interludio donde se trenza el futuro del pasado con los proyectos dirigidos al porvenir en cuanto *novedad* aún-no-acontecida.

El «presente» temporal (*Präsens*) sólo está preñado de posibilidad formal. La posibilidad material real-objetiva se da en el «presente» ontológico (*Gegenwart*). El ser actual, para Bloch, es posibilidad material, mientras que el ser del futuro, como abordaremos a continuación, se proyecta como plenitud<sup>907</sup>. La batalla por el «presente» (*Gegenwart*) se disputa en la plétorica de posibilidades del «ahora». Un «ahora» que, en la

---

<sup>905</sup> Cf. Bloch, E.: “Drehung / Hebung: Zeit und Raum als dimensionierende Kategorien (Rahmenkategorien)”, en EM, pp. 83-114.

<sup>906</sup> EM, p. 89. Podríamos traducirlo algo así como: “En todo preciso y reiterativo ahora se halla un auténtico presente como pleno ahora, siempre todavía allí, no como desnudo presente, el cual se desmorona constantemente en la sucesión del tiempo, sino justo como ningún futuro más que presencia necesitada, la cual todavía no se da.”

<sup>907</sup> Cf. Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, ed. cit., p. 33.

comprensión blochiana, no se concibe como pura indeterminación sino como condicionalidad parcial objetiva en la que la función utópica del «factor subjetivo» puede ejercer su capacidad estratégica de intervención.

La reflexión blochiana acerca del presente constituye una ontología política de un «nosotros» que todavía se encuentra en proceso de composición. El prólogo de *El principio esperanza* concluye con la siguiente aseveración: “*El ser que condiciona la conciencia, como la conciencia que elabora el ser, se entienden, en un último término, sólo en aquello desde lo que proceden y hacia lo que tienden.* La esencia no es la preteridad; por el contrario, la esencia del mundo está en el frente.”<sup>908</sup> Desmarcándose de las posiciones historicistas, Bloch afronta la problemática del devenir «presente» con la mirada fija en el horizonte.

2. Siguiendo la interpretación de Kimmerle, Gómez-Heras sostiene que, en la obra de Bloch, “el problema de la temporalidad es resuelto al hacer del futuro el *modus* constitutivo de la temporalidad.”<sup>909</sup> El desplazamiento ontocronológico blochiano supone una huida hacia adelante. Ante las adversidades que dificultan la materialización de la superación del capitalismo y la transformación del mundo, Bloch implora la tesis sostenida por Marx en *El dieciocho Brumario* —“La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir”<sup>910</sup>— con el propósito de redirigir los esfuerzos militantes puestos en la disputa por el presente hacia el no-ser del futuro.

Así como el tiempo es, según Marx, el espacio de la historia, así también el *modo de futuro* del tiempo es el espacio *de las posibilidades reales de la historia*, y se halla siempre en el horizonte de la tendencia del acontecer universal en el momento.<sup>911</sup>

El movimiento de traslación blochiano hacia la categoría de «futuro» (*Zukunft*), concebida como prioritaria modalidad temporal de la posibilidad, conduce, como advierte Rodríguez García, a una *devaluación del presente* propiciada por la promesa ensoñada

---

<sup>908</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 43. En alemán: “*Das Sein, das das Bewußtsein, das das Sein bearbeitet, versteht sich letztthin nur aus dem un in dem, woher und wonach es tendiert. Wesen ist nicht Ge-wesenheit; konträr: das Wesen der Welt liegt selber an der Front*”.

<sup>909</sup> Cf. Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, ed. cit., p. 33.

<sup>910</sup> Marx, K.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en Marx, K. & Engels, F.: *Obras escogidas*, Vol. I, ed. cit., p. 253.

<sup>911</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 293.

de que el futuro mejor está por venir: “En el ámbito de la propuesta utópica, *este feliz presente solo puede mantenerse si la potencia del presente se sitúa en un orden de secundariedad. [...] Lo que sucede es que una cierta idea de la temporalidad se presenta como inevitable-ontológica.*”<sup>912</sup> Cada «presente» se orienta, en el pensamiento blochiano, a un futuro aún no acontecido provocando una concatenación temporal de inspiración expectativa.

La función utópica adquiere, en este sentido, elementos proféticos. La vía escatológica blochiana presupone una realidad atravesada plenamente por tendencias y latencias que, inmanentemente, se dirigen al *ultimum*<sup>913</sup>. Puesto que, para Bloch, la utopía “es el núcleo que constituye el ser en cuanto objeto”, ésta es “el contenido fundamental del futuro (*utopissimum*) y el factor que anticipa aquel en el presente.”<sup>914</sup> El factor utópico introduce la latencia del futuro en el presente e imprime la tendencia del proceso material, de forma que Bloch concibe el mundo en disposición expectativa, como tendencia hacia y latencia de un futuro<sup>915</sup>.

La “ontología secular de la temporalidad”<sup>916</sup> blochiana muta hacia una escatología en la que, como destaca Holz, se traspone a clave secular un modo religioso de comprender la dimensión histórica<sup>917</sup>. El *éschatos* (ἔσχατος) característico del ateísmo blochiano sustituye la divinidad por la identidad ser humano-naturaleza, identidad a lograr al final de proceso de lo real-material. En esta línea de interpretación, Gómez-Heras incide en cómo este “momento escatológico, en el que el «más allá» es traído a la inmanencia de la historia, aglutina en torno a sí especulación gnóstica, mística arracional y reformismo revolucionario.”<sup>918</sup> La filosofía de la esperanza blochiana, impregnada de mesianismo<sup>919</sup>, convierte la «finalidad» (*Finalität*) en una categoría regidora<sup>920</sup>. Mediante

---

<sup>912</sup> Rodríguez García, J.L.: *Postutopía*, ed. cit., pp. 208-209.

<sup>913</sup> Cf. Bloch, E.: “Nützliches Maß fürs und durchs Ultimum”, en TEP, pp. 369-376.

<sup>914</sup> Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, ed. cit., p. 34.

<sup>915</sup> “El mundo está, más bien, en una disposición hacia algo, en una tendencia hacia algo, en una latencia de algo, y este algo que se persigue se llama plenitud del que lo persigue.” (“*Die Welt ist vielmehr voll Anlage zu etwas, Tendenz auf etwas, und das so intendierte Etwas heisst Erfüllung des Intendierenden.*”), (Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 42).

<sup>916</sup> Cf. Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, ed. cit., p. 38.

<sup>917</sup> Cf. Holz, H.H.: *Logos spermatikos*, ed. cit., pp. 56-57.

<sup>918</sup> Gómez-Heras, J. M<sup>a</sup>. G.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, ed. cit., p. 38.

<sup>919</sup> Sobre la influencia de lo mesiánico en la obra de Bloch, véase: Moltmann, J.: “Messianismus und Marxismus. Einführende Bemerkungen zum «Prinzip Hoffnung»”, en VV.AA.: *Über Ernst Bloch*, ed. cit., pp. 42-60; Günther, J.: “Christus ohne Gott in Reich von K. Marx. Die Hoffnungsphilosophie E. Blochs”, en *Christ und Welt*, 24/3/1960; y Kaltenbrunner, G. K.: “Prinzipielle oder experimentelle Utopie? E. Bloch Messianismus”, en *Wort und Wahrheit*, 24, 1969.

<sup>920</sup> “La finalidad, de todos modos, una categoría regidora, pertenece a la esperanza, contra el quietismo, que representa la actitud de la confianza total, y contra el nihilismo, que viene a ser la actitud de la desesperación total.” (Bloch, E.: “El hombre del realismo utópico”, ed. cit., p. 141). Cf. también EM, pp. 115-149.

diversos mecanismos de anticipación, el esperar hace presente en el «ahora» aquel «todavía-no-acontecido» que el futuro nos reserva<sup>921</sup>. La vía escatológica conduce a una aporía desde los propios postulados blochianos: no podemos concebir el *éschatos* como *telos* o momento final del proceso, “pues forma parte de lo utópico el que no tenga conclusión”<sup>922</sup>, al tiempo que la concepción de un *ultimum* nos aboca a un cierre del curso dialéctico-material.

3. El «futuro» es una categoría eminentemente moderna. En tanto que producto de la modernidad, la temporalidad futura se construye como espacio de la proyección generador de expectativas. Ligada a la perfectibilidad, al progreso y a la prosperidad<sup>923</sup>, la categoría «futuro» se presenta huérfana de materialidad. Su magnitud ontológica resulta de difícil encaje según nuestros presupuestos del materialismo histórico. La concepción del «realismo utópico» no puede despachar la problemática del devenir «presente» hacia el futuro sin que ello implique una devaluación de la realidad vivida en el presente. El lugar del experimento contrafáctico es el presente, no un futuro quimérico. El laboratorio del mundo no es una estancia futura; se disputa en la brecha del presente.

Deberíamos considerar la cuestión ontológica de la temporalidad en la obra blochiana como el fuelle de un acordeón en movimiento, en el que la pulsación de diferentes teclas y botones producen, en la misma posición, una variada gama de sonidos. El entrecruzamiento de lo pasado y lo futuro con lo presente sólo puede darse en la pulsación del «aquí y ahora», que es el lugar desde donde opera la función utópica.

En este sentido, coincidimos con la interpretación de González Vicén cuando afirma que, para Bloch, “la relación entre el pasado y el presente no es la relación clásica de un proceso que camina hacia un «resultado» en el sentido hegeliano, sino un paradigma de cómo las posibilidades de un presente se van necesariamente haciendo futuro; así como la relación del presente con el futuro no es el mero vislumbre de algo ignoto, sino la reflexión sobre la propia estructura de su ser.”<sup>924</sup>

Suspendido en el terreno de lo posible, el presente contiene inmanentemente las fuerzas telúricas de lo pretérito y sostiene la potencia activa de la anticipación proyectada. La realidad presente se concibe como almanaque de la temporalidad. Tanto en el futuro

---

<sup>921</sup> Cf. Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, p. 33.

<sup>922</sup> Bloch, E.: “El hombre del realismo utópico”, ed. cit., p. 140.

<sup>923</sup> Cf. Garcés, M.: *op. cit.*, p. 146.

<sup>924</sup> González Vicén, F.: “Ernst Bloch y el derecho natural”, en VV.AA.: *En favor de Bloch*, ed. cit., p. 51.

del pasado como en el futuro del presente destella la posibilidad contrafáctica de otro «aquí y ahora». El presente ontológico (*Gegenwart*), en tanto expresión del devenir, ofrece la oportunidad sincrónica. En él, emerge lo pasado y alborea lo futuro como en una superposición de capas temporales. El materialismo blochiano halla en esta sincronía la representación del mundo como *laboratorium*, donde el presente acontece como experimento.

En *Herencia de esta época*, a propósito de la efervescencia del nazismo, Bloch habla de Alemania como el país de la acontemporaneidad, que padece una «alienación temporal» y un «retroceso asincrónico» derivado de “los restos no eliminados de una realidad y un pensamiento económicos desfasados.”<sup>925</sup> Estos restos asincrónicos de un “pasado no asumido”<sup>926</sup> suponen, para Bloch, una reaccionaria forma de impugnación del «ahora» que se traduce como expresión de la ira acumulada y no como proyección contrafáctica de un mundo mejor.

El pasado se presenta de un modo embellecido por el pequeñoburgués, y opone su elemento inacabado, entremezclado con el mejor aspecto del pasado, con el *ahora*. Así la ira acumulada no se desata contra una mala tradición, sino contra un *ahora*, en el que incluso el último elemento de realización ha desaparecido.<sup>927</sup>

Frente a la contradicción asincrónica reaccionaria, que Bloch concibe como “algo opuesto a una contradicción activadora y explosiva”<sup>928</sup>, nuestro autor postula una alianza sincrónica “que libera del pasado el futuro todavía posible mediante la situación de ambos en el presente.”<sup>929</sup> Esta sincronía resitúa, bajo nuestra óptica, la consideración blochiana del presente. Contra la interpretación escatológica del pensamiento blochiano, creemos que la temporalidad prioritaria que hay que disputar es, pues, el presente.

El futuro, desde esta perspectiva materialista, no es más que un tiempo vacío que se postula ineficazmente con motivo del desplazamiento de los problemas materiales de la realidad presente. La función utópica opera *en* y *desde* el presente. Carece de sentido posponer o aplazar el experimento contrafáctico en un mundo que, desde la visión blochiana, se concibe como *laboratorium possibilis salutis*.

---

<sup>925</sup> Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., pp. 118-119.

<sup>926</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>927</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>928</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>929</sup> *Ibidem*.

#### 4.4. DENKEN HEISST ÜBERSCHREITEN

No habrá más mar, no habrá más frontera. Pensar significa traspasar. Los ojos del «aquí y ahora» puestos en el horizonte. El regreso de Ulises a Ítaca es el camino hacia una casa que ya no será nunca más nuestro hogar. En las estrechas callejuelas portuarias nadie nos reconoce. Fuimos condenados a vagar por los entremundos. Nuestra alma errante se postra cada día en una ciudad.

¡Aquí está el tiempo de lo decible, aquí su patria.  
Habla y confiesa. Más que nunca  
van cayéndose las cosas, las que podemos vivir, pues  
lo que las sustituye, desplazándolas, es un hacer sin  
imagen.

R. M. Rilke

Pensar significa traspasar<sup>930</sup>. Quizá el propio Bloch aceptase esta máxima como síntesis de su concepción de la filosofía. La actividad filosófica puede entenderse, así, como un avance de lo existente hacia lo inexplorado, hacia lo no-sabido y lo no-sido. Un avance que se da “de tal manera, empero, que lo existente no sea ni escamoteado ni pasado por alto.”<sup>931</sup> El acto de reflexionar se asemeja a un viaje que parte de la situación dada hacia un destino ignorado, con un rumbo turbulento e insólito que opera desde la inquietud del pensador. Podríamos establecer un paralelismo entre el ejercicio de pensar, según lo concibe Bloch, y el papel que tiene el viaje (espacio-temporal) en la multitud de relatos literarios que componen la biblioteca utopística. El filósofo deviene peregrino, migrante y explorador. En la aventura del «traspasar» (*Überschreiten*) que, para Bloch, no es otra que la del pensamiento filosófico, surge lo nuevo; florece la novedad que difiere de lo existente, de lo real-fáctico, y abre la posibilidad al ser-distinto:

El verdadero traspasar no está dirigido al mero espacio vacío de un algo ante nosotros, llevado sólo por la fantasía, figurándose las cosas sólo de modo abstracto. Al contrario: concibe lo nuevo como algo procurado en el movimiento de lo existente, si bien, para poder

---

<sup>930</sup> Asumimos la traducción habitual de “*Denken heißt Überschreiten*”, utilizada en la traducción de *El principio esperanza* realizada por González Vicén. El verbo “*überschreiten*” suele traducirse al castellano por “atravesar”, “cruzar”, “pasar”, “exceder” o “sobrepasar”.

<sup>931</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 26.

ser puesto al descubierto, exige de la manera más intensa la voluntad dirigida a este algo. El verdadero traspasar conoce y activa la tendencia, inserta en la historia, de curso dialéctico.<sup>932</sup>

No podemos pasar por alto esta exigencia blochiana, que apela expresamente a la “voluntad dirigida a este algo”. En este sentido, Kolakowski afirma que “la filosofía utópica no es una escatología en el sentido de esperar meramente el *eschaton*, sino que es una forma de alcanzarlo; no es contemplación sino acción, un acto de voluntad más que de razón.”<sup>933</sup> Pensar es ir más allá de lo dado. Pero la filosofía no puede guarecerse en su alcoba contemplativa, no ha de olvidar su cometido con lo real; el poder de cambiar las circunstancias dadas, de modificar el mundo en virtud de una teoría-praxis, alejada de toda contemplación. Así, diremos con Serra que “lo que Bloch pretende es una filosofía que sea capaz de poner los medios para la edificación de un mundo nuevo.”<sup>934</sup>

La «voluntad» (*Wille*) de traspasar se impone sobre la racionalidad lógica del proceso histórico. Contra la dialéctica hegeliana, Bloch formula que el impulso utópico “activa la tendencia, inserta en la historia”. No es otro el cometido del «factor subjetivo» en un mundo comprendido como *laboratorium possibilis salutis*. El giro blochiano desde la ciencia a la utopía proporciona una extensa gama de elementos desiderativos y demandas imaginativas para la proyección experimental de una realidad contrafáctica. Su interpretación crítica de la cultura (occidental, fundamentalmente) nos provee de un inventario utópico que, si bien no transforma por sí solo la realidad, sirve de alimento para el diseño de lo que podría ser.

En el presente capítulo, ofrecemos una interpretación del «traspasar» blochiano en base a (1) el motivo del viaje, central en toda la literatura utópica y, por ello, también constante recurso de Bloch para expresar el tránsito de lo conocido a lo todavía-no-conocido. Las figuras de Fausto y Don Quijote son, para nuestro autor, paradigmáticas en este sentido. A pesar de las evidentes diferencias, ambos periplos representan un ejercicio de transfiguración y una negación respecto a una realidad dada. Sendas señas de identidad de las narraciones utópicas, a las cuales dedicaremos el segundo compás. Concretamente, (2) visitaremos el concepto tan denostado —en los viejos y en los nuevos tiempos— de «utopía» a la luz de la interpretación blochiana, estableciendo una comparativa con la

---

<sup>932</sup> *Ibidem*, pp. 26-27.

<sup>933</sup> Kolakowski, L.: *op. cit.*, pp. 408-409.

<sup>934</sup> Serra, F.: “La actualidad de Ernst Bloch”, en Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 13.

comprensión del mismo por parte de otros célebres intérpretes que han abordado la problemática de lo utópico. La parte resolutive del capítulo versará sobre (3) cómo el «traspasar» blochiano, figurado en el motivo del viaje y en el concepto-límite de lo utópico, deviene en un pensamiento del «trascender sin trascendencia» (*Transzendieren ohne Transzendenz*). La filosofía, bajo esta interpretación, se concibe como una actividad cuyo ejercicio consiste en exceder o sobrepasar lo real-fáctico sin recurrir a entidades metafísicas o instancias exógenas al propio proceso histórico-material. Sin abandonar el terreno de la inmanencia, Bloch inserta, a través de su arquitectura de lo que todavía-no-es, el deseo contrafáctico —el impulso utópico— en el substrato del «aquí y ahora».

1. El quincuagésimo capítulo de *El principio esperanza*, “Paradigmas de la trasposición de fronteras, abstracta y mediada, mostrados en Don Quijote y Fausto”<sup>935</sup>, que forma parte de la quinta parte, dedicada a las «imágenes desiderativas del instante colmado» (*Wunschbilder des erfüllten Augenblicks*), convida una insólita mirada al caballero de la triste figura. Sus andanzas son comparadas con el periplo fáustico. Al margen de la insalvable distancia que aleja al personaje de Cervantes respecto al de Goethe, Bloch nos presenta a ambos como expresiones de la pulsión utópica a partir del motivo del viaje. La superación de las variopintas aventuras que les acaecen en la búsqueda de un «instante pleno» que permita desfacer, de una vez por todas, los entuertos del mundo, constituye una ejemplificación literaria de la actitud utópica característica del optimismo militante. Esta «trasposición de fronteras» (*Grenzüberschreitung*) que implica todo viaje —particularmente el exilio— guarda similitudes, para Bloch, con el «traspasar» (*das Überschreiten*) del pensamiento filosófico.

La interpretación blochiana de *El Quijote* nos permite reconsiderar la función utópica a la luz de su mediación con lo real-fáctico. El juego asincrónico cervantino desvirtúa la linealidad de las temporalidades: “Don Quijote llama la atención como un aparecido, como el fantasma de un caballero en la vida cotidiana.”<sup>936</sup> Según Bloch, el caballero es “llevado al pasado”<sup>937</sup> sobrepasando “el mero *anacronismo social* y reviste ya un carácter arcaico-utópico en unión constante con un mundo futuro.”<sup>938</sup> El problema del delirio utópico quijotesco reside, para Bloch, en la falta de mediación entre el mundo

---

<sup>935</sup> Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. III, ed. cit., pp. 127-152.

<sup>936</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. III, ed. cit., p. 130.

<sup>937</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>938</sup> *Ibidem*, p. 131.



proyectado de Don Quijote y el mundo real-fáctico que atraviesa el personaje. Esta inadecuación entre lo proyectado y lo posible convierte al caballero en puro exceso sin concreción material. Don Quijote “se excede sin pausa y se extiende más allá de sus dimensiones corporales”<sup>939</sup> traspasando los límites de lo real-material. A partir de la distinción blochiana entre las ensoñaciones no-mediadas (abstractas) y los sueños diurnos mediados, las aventuras de tan ínclito caballero se asocian con las primeras: “los sueños no mediados atraen constantemente en tanto que no desviados, ya que no sólo constituyen una advertencia, sino también la admonición de no tomar nunca las cosas tal y como son.”<sup>940</sup>

Las transformaciones de la realidad son constantes para Don Quijote. Incluso en aquellos momentos en los que se apodera de él el escepticismo, lo que sustituye al ocaso del desvarío no es la experiencia de lo real-fáctico sino un nuevo y más profundo desvarío. Así, Bloch afirma que “la locura no se alimentaba sólo de la lectura y de los libros, sino que apuntaba a una *esperanza incomparable*; una esperanza que sirvió para poblar el árido terreno de la época con imágenes burbujeantes.”<sup>941</sup> El ingenioso hidalgo no tiene contacto con Dulcinea, pero sí con su imagen, que alimenta su esperanza y sirve de guía para no sucumbir tras los innumerables varapalos que le ocasiona la realidad. El ideal de Dulcinea funciona como motor del sueño soñado despierto de Don Quijote, su fuerza de acción sólo tiene lugar en éste, como un “enérgico querer-ser-presente en el instante significativo.”<sup>942</sup> La esperanza de alcanzar la plenitud de dicho instante sustenta el viaje.

Según la lectura de Bloch, Don Quijote es el paradigma de la relación entre lo anticipatorio y lo pasado. El mundo anacrónico figurado se comprende como el lugar utópico en el que lo plenamente logrado existe<sup>943</sup>. La omisión de las condiciones materiales dadas, esto es, de unas formas económicas de una sociedad incompatible con la caballería andante, convierten a Don Quijote en “el utópico más grandioso, pero, a la vez, en su caricatura”<sup>944</sup>, lo que lleva a Bloch a relacionarlo con los utopistas sociales del

---

<sup>939</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>940</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>941</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>942</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>943</sup> “Lo plenamente logrado existe, existe en el sueño soñado despierto y en el *mundo anacrónico-utópico* recibido de él, rebosado por él. Don Quijote ha restablecido de este modo para sí la relación más insostenible, la relación entre anticipación y pasado, entre la fuerza sin par de la esperanza y el sordo cielo de un mundo estamental muerto.” (*Ibidem*, p. 136).

<sup>944</sup> *Ibidem*, p. 136.

siglo XIX que, por su abstracción, olvidan los elementos mediadores necesarios para llevar a cabo sus proyecciones utópicas.

En contraposición con el personaje de Cervantes, Bloch sitúa al Fausto de Goethe como paradigma del viaje mediado, que busca la acomodación con las comarcas por las que viaja, instruyéndose a su paso, sin perder de vista el gran instante en el que exclamará su «¡Oh, detente, eres tan bello!», muestra de la voluntad de plena existencia.<sup>945</sup> Si en su momento<sup>946</sup> señalamos la analogía que establece Bloch entre la dinámica de Fausto y la de la *Fenomenología del espíritu*, ahora queremos acentuar por qué el viaje del *Doktor* conlleva una trasposición de fronteras:

En Fausto, como en el espíritu de la *Fenomenología*, arde siempre de nuevo el placer de percibirse a sí mismo como pregunta y al mundo como respuesta, pero también de percibir al mundo como pregunta y a sí mismo como respuesta. Una y otra vez el sujeto traspasa el objeto como un objeto que responde en dirección a la especie de sujeto del momento; una y otra vez se llega a un nuevo grado del sujeto por medio del objeto mismo, en su experiencia fundamental.<sup>947</sup>

La analogía blochiana entre la obra de Goethe y la de Hegel compele a su estructura, en la que se traza un movimiento de la conciencia desasosegada por la galería del mundo y en la que se pronuncia “la insuficiencia como devenir acontecimiento.”<sup>948</sup> El escalonamiento que caracteriza a ambas obras se dispone como una gran espiral en relieve compuesta de círculos ascendentes en la que «el traspasar» (*das Überschreiten*) del factor subjetivo, mediado objetivamente, consigue rebasar, desde su insuficiencia, los límites de lo real-fáctico. Bloch concibe el viaje fáustico como un proceso gradual de formación que aspira a la identificación entre el instante soñado y su materialización. “El plan fáustico [...] este plan subjetivo sujeto-objeto es el modelo fundamental del sistema dialéctico-utópico de la verdad material. Y el *acontecimiento* del instante, de ese instante que todo lo impulsa y todo lo contiene, constituye la conciencia de este plan; como *consecución* del «qué» o de la aspiración misma.”<sup>949</sup> El escalonamiento del proceso se

---

<sup>945</sup> “Su viaje mágico por el mundo se nos presenta como una concreción progresiva, y la hopalanda mágica se convierte en vehículo del hallazgo y de la exclusión, de una profunda experiencia objetiva.” (*Ibidem*, p. 138).

<sup>946</sup> Véase *supra* cap. 1.4. “Jeroglíficos en el espacio vacío del siglo XIX”.

<sup>947</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. III, ed. cit., p. 109.

<sup>948</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>949</sup> *Ibidem*, p. 113.

comprende, por tanto, como un devenir estacionario e interrumpido que apunta al instante colmado. El periplo fáustico, a diferencia del viaje de Don Quijote, encuentra *novum* tras *novum*, la resolución en la plenitud del *ultimum*. El viaje que realiza el personaje de Goethe no se dirige hacia lo ya-acontecido sino que se encarama hacia el acontecimiento que todavía-no-es. La clausura del pacto con Mefistófeles acaece con el alcance del instante pleno, pero el logro de Fausto se halla en el traspasar. Un traspasar que tiene muchas formas, que la filosofía recoge y considera todas: “*Das Überschreiten hat viele Formen, die Philosophie sammelt und bedenkt —nil humani alienum— alle.*”<sup>950</sup>

No hay, a nuestro juicio, mejor representación del traspasar blochiano que el motivo del viaje. La incipiente semilla homérica, encarnada en la figura de Ulises, ha poblado la literatura occidental de narraciones marcadas por el eje vertebrador del viaje. Espacial o temporal, racionalizado o místico, real o virtual, instructivo o destructivo... el viaje, entendido como trasposicionamiento, introduce siempre elementos novedosos que merecen ser relatados. En lo que aquí nos concierne, cabe afirmar que la biblioteca utopística es inconcebible sin el motivo del viaje, uno de los factores constitutivos de la utopía<sup>951</sup>. El desplazamiento que supone el viaje en la literatura utópica es, ante todo, un alejamiento de lo real-fáctico. Jameson, a propósito de Moro, advierte que “el relato de viajes marca la utopía como irremediabilmente otra, y por lo tanto, formal o prácticamente imposible de realizar por definición.”<sup>952</sup> En el traspasar del viaje, lo utópico linda con lo heterotópico; la posibilidad lejana se imagina como insularidad exótica, como alteridad absoluta del presente. Sin viaje no hay mundo-otro. “El viaje aparece siempre como un consciente proceso de alejamiento de la realidad inmediata.”<sup>953</sup> La traslación hacia lo utópico reclama la exigencia del viaje.

Si hemos hecho referencia a los viajes de Fausto y Don Quijote es, precisamente, porque no forman parte de la biblioteca utopística. Son, en este sentido, paradigmáticos para Bloch porque la función utópica interpela a lo real-fáctico. La proyección desiderativa apunta a un objetivo alcanzable. No es arbitrario que el estudio blochiano de las «utopías abstractas» (médicas, sociales, arquitectónicas, pictóricas, musicales...) anteceda al estudio de los viajes que persiguen alcanzar el instante pleno concreto.

---

<sup>950</sup> Bloch, E.: “Kann Hoffnung enttäuscht werden?”, en LA, p. 392.

<sup>951</sup> Cf. Rodríguez García, J.L.: *Postutopía*, ed. cit., pp. 80-99. “Viajar en la biblioteca utopística no es un mero irse: viajar es insinuar que se desea hablar y morir como es entronizado en la liturgia de lo real-fáctico.” (*Ibidem*, p. 80)

<sup>952</sup> Jameson, F.: *Arqueología del futuro*, Madrid, Akal, 2015, p. 41.

<sup>953</sup> Rodríguez García, J.L.: *Postutopía*, ed. cit., p. 82.

El binomio latencia-tendencia se expresa, para Bloch, en el *a través del viaje*, es decir, en el proceso inmanente que no requiere de ningún objetivo trascendental. En este sentido, comentando el clásico homérico de la literatura de viajes occidental, Bloch sitúa el factor activo de lo real-material en su existencia inacabada:

Sin duda el agente del mundo, la X que lo pone en funcionamiento y en el que su esencia está al mismo tiempo latente, era denotado como un *Mundo de Odisea* que seguía siendo llamado Nadie y estaba unido a una Ítaca a la que el viajante no tenía expectativas de llegar, pues tan sólo aparecía como tendencia-latencia durante el propio viaje y a través del mismo.<sup>954</sup>

2. Si bien el viaje es uno de los elementos constitutivos de la literatura utópica, lo contrafáctico conforma el factor vertebrador de su morfología. Los textos utópicos nos trasladan a ciudades perfectamente diseñadas para la felicidad de sus habitantes, regidas por un modelo productivo antagónico al del tiempo presente en el que son escritas, donde la práctica totalidad de los elementos (vestimentas, alimentos, relaciones, tecnologías, paisajes...) nos resultan completamente exóticos y exuberantes. El viaje utópico es un viaje hacia lo insólito. La extrañeza que siente el viajero que recorre las ciudades utópicas es común en la variada lista de obras que componen la biblioteca utopística. En este sentido, Trousson señala que la escritura utópica responde a una actitud del pensamiento: “El utopista se siente incómodo en la sociedad de su tiempo, cuyas taras advierte y condena.”<sup>955</sup> Mientras que “un hombre de acción —prosigue Trousson— intentará reformar ese mundo en el que vive, cambiar el orden de cosas, ejercer una presión sobre la Historia”, el utopista, en cambio, “es escéptico o timorato o incapaz de una acción concreta”, por lo que, “excluido de la lucha activa, se atrinchera en la abstracción; opta por borrar la realidad para reconstruirla en el pensamiento, crear un mundo conforme a sus deseos.”<sup>956</sup> La realidad contrafáctica pergeñada por los utopistas deviene, entonces, inalcanzable. Esta consideración lleva a Bloch a calificar las proyecciones utópicas como «utopías abstractas».

---

<sup>954</sup> Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., pp. 358-359.

<sup>955</sup> Trousson, R.: *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes*, Barcelona, Península, 1995, p. 39.

<sup>956</sup> *Ibidem*, pp. 39-40.

Desde una óptica muy diferente a la de Trousson, Landauer, que tuvo cierta influencia en el joven Bloch<sup>957</sup>, distingue dos tipos de períodos en el desarrollo histórico. Los períodos de estabilidad, a los que denomina «*topías*», y los períodos de transformación revolucionaria, provocados o inducidos por las «*utopías*»<sup>958</sup>. La concepción lineal de la temporalidad del pensador libertario le conduce a presuponer que a cada *topía* le sucede una *utopía*. Landauer, y en cierta medida también Bloch, entiende la utopía como un conglomerado de aspiraciones y tendencias de la voluntad colectiva de transformación: “la tendencia a formar una *topía* de funcionamiento impecable, que no encierre ya más lo nocivo o las injusticias”<sup>959</sup>. Para Mannheim, las aseveraciones de Landauer no son más que una simplificación de la realidad histórica. En *Ideología y utopía*<sup>960</sup>, Mannheim denomina «ideología» (*Ideologie*) al ideario sociopolítico inspirado o sostenido por los dispositivos sistemáticos de poder y «utopía» (*Utopie*) a su impugnación. Así, afirma que “sólo en la utopía y en la revolución existe vida verdadera; el orden institucional es, siempre, tan sólo el residuo dañino que queda de las revoluciones decrepitas.”<sup>961</sup> Lo utópico no se comprende, desde la postura de Mannheim, como un período histórico revolucionario sino como la impugnación presente del desarrollo histórico.

La definición de lo utópico, pues, se torna problemática. Neusüss<sup>962</sup> diferencia tres variantes principales de la utilización del término «utopía»: a) la utopía como fenómeno literario, esto es, todo lo relacionado con la forma literaria de las novelas utópicas; b) el pensamiento utópico como fase “previa” del pensamiento sociológico, donde la noción de «utopía» se transforma en concepto histórico-intelectual; y c) la utopía como concepto intencional, promotor de las aspiraciones relacionadas con la organización de la convivencia social<sup>963</sup>.

---

<sup>957</sup> Véase *supra* cap. 1.5. “Romanticismo anticapitalista”.

<sup>958</sup> Cf. Landauer, G.: *La revolución*, ed. cit., pp. 24-26.

<sup>959</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>960</sup> Cf. Mannheim, K: *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 1966.

<sup>961</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>962</sup> Cf. Neusüss, A.: *Utopía*, Barcelona, Barral Editores, 1971.

<sup>963</sup> Cf. *Ibidem*, p. 16. A propósito de estas cuestiones, consideramos importante reseñar la obra de Ruth Levitas, *Concept of Utopia*, en la que sostiene que en el concepto de «utopía» se da un pluralismo estructural en el que, de acuerdo con las construcciones sociales en distintos períodos históricos (Renacimiento, Ilustración, siglo XIX), los tres componentes de la utopía —forma, contenido, función— se combinan singularmente de distintos modos. Así, Levitas afirma: “las principales funciones detectadas son la compensación, la crítica y el cambio. La compensación es una característica de la utopía abstracta, «mala» para Bloch, de toda la utopía para Marx y Engels y de la ideología para Mannheim. La crítica es el elemento principal de la definición de Goodwin. El cambio es crucial para Mannheim, Bauman y Bloch. La utopía también puede servir para la educación del deseo, como opinan Bloch, Morton y Thompson, o para producir

Nos servimos de esta triple variación de lo utópico que establece Neusüss para enmarcar nuestra interpretación de la posición blochiana. En lo que concierne a *la utopía como fenómeno literario*, Bloch dedica un prolijo estudio que ocupa casi la totalidad de la cuarta parte (“Proyecciones de un mundo mejor”) de *El principio esperanza*. En él, nuestro autor realiza un barrido que recoge vestigios de lo utópico por todas partes: en la medicina, en la técnica y en la tecnología, en la arquitectura, en la geografía, en la pintura, en la música, en la literatura, en la mirada *sub specie aeternitatis* de cierta filosofía y, por supuesto, en el ámbito de lo social. La obstinación blochiana resulta apabullante. Si toda manifestación cultural participa de la impregnación de lo utópico, no hay forma de delimitar qué es lo que caracteriza a las narraciones utópicas. Por ello, creemos importante señalar que gran parte de los autores y las obras referenciadas por Bloch en esta parte de *El principio esperanza* no entrarían dentro de lo que hemos denominado “la biblioteca utopística”<sup>964</sup>.

La utopía, como fenómeno literario, es un producto de la modernidad. Baczko, en *Lumières de l’utopie*, subraya que es “una variante del mito de la ciudad ideal”<sup>965</sup>. Obras como *La República* de Platón o *La ciudad de Dios* de Agustín de Hipona no podrían, por tanto, considerarse dentro de la biblioteca utopística. A pesar de que Bloch incide en el componente utópico de ambas obras, conviene matizar que las ciudades ideales de Platón y Agustín no responden a la morfología de las ciudades utópicas. En el caso de Platón se trata de un proyecto no exactamente contrafáctico que, como se deduce de la *Carta VII*, trató de poner en marcha, sin éxito, en Siracusa. Respecto al modelo agustiniano, cabe señalar que la *civitas Dei*, como *polis* en su más elevada forma y substraída del tiempo, no se proyecta en el mundo existente, ni siquiera en el futuro, sino después de él, pues no se trata de una construcción humana<sup>966</sup>.

La exploración blochiana acerca de las huellas utópicas precedentes a la obra inauguradora de la literatura utópica —*Utopía*, de Moro— continúa con Joaquín de Fiore y su concepción triádica de los estadios de la historia: la época del Padre y su Antiguo Testamento, la época del Hijo y su Nuevo Testamento, y la época del Espíritu Santo,

---

extrañamiento, como consideran Moylan y Suvin. Si definimos la utopía desde el punto de vista sólo de una de estas funciones no podemos ni describir ni explicar la variación.” (Levitas, R.: *Concept of Utopia*, Siracusa (USA), Syracuse University Press, 1990, p. 180).

<sup>964</sup> Para una contemporánea definición de los rasgos característicos de la literatura utópica, véase Rodríguez García, J.L.: *Postutopías*, ed. cit., especialmente pp. 59-80

<sup>965</sup> Baczko, B.: *Lumières de l’utopie*, París, Payot, 1978, p. 30.

<sup>966</sup> La *civitas Dei* es una invención como la *polis* ideal de Platón, pero con más consecuencia que ésta, no está fundada por hombres en su ordenación absoluta, sino pensada como fundada por un Dios del orden. (Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. II, ed. cit., p. 68).

todavía por llegar, la de la Salvación<sup>967</sup>. Asimismo, el mito del reino milenarista como culminación definitiva de la historia que sostiene el milenarismo, contiene, para Bloch, resquicios utópicos que demandan el establecimiento del reino del dios en la tierra a través de una suerte de retorno escatológico (*restitutio omnium*) de todas las cosas a su perfección primera. El espíritu profético de Müntzer no deja de latir en la interpretación blochiana de la literatura utópica. De algún modo, el milenarismo da paso a la utopía liberal humanista del Renacimiento (Moro, Campanella) que se irá politizando a partir de la Revolución Industrial dando como resultado las grandes utopías socialistas del siglo XIX (Owen, Fourier, Cabet, Saint-Simon) y las más contemporáneas (Bellamy, Morris, Carlyle, George). Horkheimer señala el “carácter bifronte” de la utopía: “tiene dos caras: es la crítica de lo que es y la descripción de lo que debe ser. Su importancia radica, esencialmente, en el primer momento.”<sup>968</sup> La expresión contrafáctica de la literatura utópica se muestra como una impugnación del presente y como un imperativo ético-político. Un imperativo que, la mayor parte de las veces, se sostiene sobre un principio totalitario y homogeneizador que dio lugar a esa sección de la biblioteca utopística que merece una estantería aparte: las distopías o antiutopías (Huxley, Orwell, Zamiatin, Bradbury), encargadas de resaltar el peligro de que los proyectos utópicos se lleven a la práctica. Berdiaeff afirma, en esta línea, que “las utopías son realizables, pero con la intención expresa de ser deformadas [...] La utopía es siempre totalitaria... y en el fondo, es siempre hostil a la libertad”<sup>969</sup>.

En segundo lugar, la comprensión de *la utopía como preámbulo del pensamiento sociológico* se la debemos, fundamentalmente, a Engels que, en su texto *Del socialismo utópico al socialismo científico*, declara que todos los proyectos de sistemas sociales precedentes “nacían condenados a moverse en el reino de la utopía; cuanto más detallados y minuciosos fueran, más tenían que degenerar en puras fantasías.”<sup>970</sup> Resulta irónico que la mayoría de las críticas contemporáneas al pensamiento utópico van dirigidas, precisamente, a la concepción marxista de la transformación social.

El pensador que, además de Bloch, ha trabajado la contraposición entre «ideología» y «utopía» a partir de los planteamientos de Marx y Engels es Mannheim.

---

<sup>967</sup> Cf. Bloch, E.: “Joaquín de Fiore, el tercer Evangelio y su reino”, en *El principio esperanza*, Vol. II, ed. cit., pp. 72-78.

<sup>968</sup> Horkheimer, M.: *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982, p. 91.

<sup>969</sup> Berdiaeff, N.: *Reino del espíritu y reino del César*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 190.

<sup>970</sup> Engels, F.: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en Marx, K. & Engels, F.: *Obras escogidas*, Vol. II, ed. cit., p. 123.

Éste bosqueja un elemento común —la falta de adecuación respecto de la realidad existente— y un elemento diferenciador —el grado de realización— entre ambas nociones<sup>971</sup>. Lo utópico, según Mannheim, es aquello que tiende a destruir las limitaciones del orden existente. El efecto transformador de la utopía es, como hemos visto, también fundamental desde la concepción blochiana<sup>972</sup>.

En su taxonomía de las utopías, Mannheim distingue cuatro tipos: el quiliaismo anabaptista, la utopía humanitaria liberal, la utopía conservadora y la utopía socialista-comunista. La última es la forma más acabada. Para el sociólogo húngaro, durante el proceso histórico se produce una “desfiguración de la utopía” de modo que en el resultado final del proceso —nótese la semejanza con el *ultimum* blochiano— el elemento utópico se aniquilará por completo a sí mismo. Según la interpretación de Serra, “esta desaparición de la utopía supondría al mismo tiempo la desaparición del punto de vista de la totalidad respecto a la evolución social y el fin de la consideración de la historia como un proceso dirigido a un fin.”<sup>973</sup> La postura de Mannheim es significativamente más pesimista que la de Bloch, ya que muestra su preocupación ante la paulatina desaparición de los elementos utópicos. Así, considera la posibilidad de que, en un hipotético futuro, “en un mundo en el que no haya nunca nada nuevo, en el que todo esté completo y cada momento sea una repetición del pasado, puedan existir las condiciones para que el pensamiento esté desprovisto por completo de los elementos ideológicos y utópicos.”<sup>974</sup> Para Mannheim, el abandono de las utopías implica la pérdida de la facultad para configurar la historia así como de la capacidad para comprenderla.

El camino señalado por Engels, dirigido desde la utopía a la ciencia, se ve continuado en la interpretación de Nipperdey, quien concibe la utopía como forma precientífica del análisis social, una tendencia específica del pensamiento moderno, “del proceso histórico en que el espíritu moderno se deslinda de la Edad Media.”<sup>975</sup> Las configuraciones utópicas serían, desde estos planteamientos, una creación específica del mundo del Renacimiento y de la Reforma cuyas abstracciones hay que superar. En la

---

<sup>971</sup> Para Mannheim, las ideologías son ideas que van más allá de la situación existente, pero que nunca consiguen realizar *de facto* los contenidos que proyectaban; por el contrario, las utopías “consiguen transformar la realidad histórica existente en otra más en consonancia con sus propias concepciones.” (Mannheim, K.: *op. cit.*, pp. 195-197).

<sup>972</sup> Cf. Bloch, E.: “Encuentro de la función utópica con la ideología”, en *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., pp. 190-197.

<sup>973</sup> Serra, F.: *Derecho y política*, Madrid, Argés, 1998, p. 115.

<sup>974</sup> Mannheim, K.: *op. cit.*, pp. 256-257.

<sup>975</sup> Nipperdey, T.: “La función de la utopía en el pensamiento político de la edad moderna”, en *Sociedad, Cultura, Teoría*, Buenos Aires, Alfa, 1978, p. 108.



misma línea, Horkheimer sentencia que “la Utopía del Renacimiento es la secularización del Cielo de la Edad Media.”<sup>976</sup> La sociedad utópica se proyecta, pues, a partir de la apertura de un espacio-tiempo de expectativa, ligado a la idea de futuro, en el que los anhelos utópicos pueden obtener una realización terrenal efectiva. Para Nipperdey, hay épocas en las que la creatividad utópica se intensifica: “las utopías aparecen en situaciones de crisis, como prefiguraciones de una nueva realidad que está a punto de surgir y como expresión angustiada de una época que camina hacia su agotamiento.”<sup>977</sup>

Por último, podemos aproximarnos a *la utopía como concepto intencional*, que promueve las aspiraciones relacionadas con la transformación social. La intencionalidad utópica se expresa de un modo claro en las «utopías sociales». Para Boch, éstas se mueven en la dialéctica entre «libertad» (*Freiheit*) y «orden» (*Ordnung*)<sup>978</sup>. Según el análisis de Polak, las utopías sociales, en tanto construcciones paradigmáticas, comparten diversos caracteres: son dualistas —presentan una sociedad distinta contrafáctica—, demiúrgicas —crean volitivamente el otro mundo tal y como debería ser—, expresan una “potencia revolucionaria” que es “históricamente relativa”, pues el pensamiento utópico está sometido al cambio, y son fruto del “pesimismo existencial” y el “optimismo volitivo”<sup>979</sup>.

La intencionalidad utópica es profundamente subversiva y se propone la impugnación radical del orden de las cosas existente. En este sentido, las principales críticas de lo utópico no provienen del marxismo sino de posiciones liberales y conservadoras<sup>980</sup>. Jonas propone sustituir el principio esperanza blochiano por el de

---

<sup>976</sup> Horkheimer, M.: *op. cit.*, p. 92.

<sup>977</sup> Nipperdey, T.: *op. cit.*, p. 105.

<sup>978</sup> Cf. Bloch, E.: “Libertad y orden, bosquejo de las utopías sociales”, en *El principio esperanza*, Vol. II, ed. cit., pp. 31-201.

<sup>979</sup> Cf. Polak, F.L.: “Cambio y tarea persistente de la utopía”, en Neusüss, A.: *op. cit.*, pp. 169-189.

<sup>980</sup> Los críticos liberales coinciden en señalar los “elementos totalitarios”. Entre ellos, destaca Popper, que, tanto en *La sociedad abierta y sus enemigos* como en *La miseria del historicismo*, critica la consideración de alcanzar un estado ideal, calificando el método utópico como pseudorracionalismo, que parte de una posición holística. Para Neusüss, Popper confunde la crítica que ve a la utopía como planteamiento general ahistórico de una sociedad ideal (Platón) con la que se dirige al historicismo. (Cf. Serra, F.: *op. cit.*, pp. 120-125). Desde otro enfoque, Apel critica que en las utopías no hay libertad, ya que no hay ninguna separación entre las esferas públicas y privadas de la vida. (Cf. Apel, K.O.: “¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía? Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía”, en *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 175-219). La crítica conservadora a la utopía, por su parte, recalca la asimilación entre utopía y totalitarismo. Según Berdiaeff, “el socialismo es una utopía social, que se apoya en un mito mesiánico.” (Cf. Berdiaeff, N.: *op. cit.*, p. 191). En esta línea podemos situar también a Cioran, que en los textos que componen *Historia y utopía* dedica severos ataques a las proyecciones utópicas de inspiración socialista, entendidas como la versión secularizada del reino de Dios. Y, sin embargo, reconoce que “sólo actuamos bajo la fascinación de lo imposible” y que “una sociedad incapaz de dar a luz una utopía y de abocarse a ella está amenazada de esclerosis y de ruina”. (Cf. Cioran, E. M.: *Historia y utopía*, Barcelona, Tusquets, 1988).

responsabilidad<sup>981</sup>. Como afirma Serra, “Hans Jonas considera la “crítica de la utopía” como uno de los componentes fundamentales de la “construcción” de la ética de la responsabilidad que propugna para el tiempo presente y toma como eje fundamental de esa “crítica” la repulsa de las ideas de Marx y de Bloch.”<sup>982</sup> El reemplazo del principio de esperanza por el principio de responsabilidad responde, desde nuestra lectura, a un intento, por parte de Jonas, de mermar la potencia transformadora de lo utópico.

Para Bloch, el método utópico se convierte en la mejor forma de crítica de las sociedades existentes. Por ello, pone de relieve en sus obras de modo reiterativo la dimensión utópica del marxismo como «utopía concreta». Sin embargo, ni en Marx, ni tampoco en Bloch, encontramos una descripción detallada de una sociedad contrafáctica en la que desapareciesen las clases y se produjese la emancipación humana frente a las relaciones sociales cosificadas. En ese punto, resulta pertinente el recordatorio de Serra a propósito de la afirmación de Lasky: “El día de Marx en Utopía, por breve que haya sido, dejó demasiado interrogantes, y un vacío aún más grande cuando desapareció.”<sup>983</sup> La cuestión de la vinculación entre el «socialismo científico» y la dimensión utópica, central en la literatura blochiana, dejó a nuestro autor aislado frente a las interpretaciones de sus contemporáneos. Así, la mayor parte de la Escuela de Frankfurt ofrece una posición pesimista que opta por la “utopía negativa” frente al optimismo blochiano. Marcuse plantea el comienzo de la era postutópica en *El fin de la utopía*<sup>984</sup>. Adorno, en *La dialéctica negativa*, escribe: “La utopía extiende su ámbito de influjo hasta el interior de lo que se ha conjurado para impedir su realización.”<sup>985</sup> La generación posterior, como es el caso de Habermas, propone un nuevo modelo utópico, afirma Serra, basado en la comunicación y no en la superación del trabajo alienado<sup>986</sup>. Estas visiones insisten en la pérdida del potencial transformador del pensamiento utópico. Frente al derrotismo frankfurtiano, Bloch, por su parte, siguió obstinado en su solitario recorrido por la intencionalidad de la utopía repitiendo aquellas palabras que Marx dejó escritas en la *Crítica del programa de Gotha*: “la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual según sus necesidades!”<sup>987</sup>.

---

<sup>981</sup> Cf. Jonas, H.: *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 2004.

<sup>982</sup> Serra, F.: *op. cit.*, p. 130.

<sup>983</sup> Cf. Serra, F.: *op. cit.*, p. 135.

<sup>984</sup> Cf. Marcuse, H.: *El fin de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1968.

<sup>985</sup> Adorno, T.W.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 19.

<sup>986</sup> Cf. Serra, F.: *op. cit.*, p. 141.

<sup>987</sup> Marx, K.: *Crítica del programa de Gotha*, en Marx, K. & Engels, F.: *Obras escogidas*, Vol. 2, ed. cit., p. 17.

3. Tanto el motivo del viaje como el recorrido por la geografía de lo utópico son invitaciones a alejarse del «aquí y ahora». El materialismo blochiano devalúa el presente en aras de la espera de una situación futura. El principio esperanza actúa en la comisura del presente con el futuro. La espera activa del viaje que se va emprender o la espera activa del acontecimiento utópico implican, para Bloch, la posibilidad contingente de su materialización, pero, según nuestra interpretación, desplazan hacia adelante indefinidamente su logro. Dicho de otro modo, la ontología del «todavía-no» remite a una instancia temporal futura que, por definición, no-es, cuando, consecuentemente con el materialismo abierto de Bloch, debería remitir a un «aquí y ahora» contrafáctico. Cuando alguien va a zarpar, cierto es que no sabe lo que le deparará la navegación y ni siquiera puede estar seguro de si llegará al puerto que desea, pero al menos tiene que saber a qué hora sale el barco. La incertidumbre acaece durante el transcurso. Es en ese «durante» donde actúa la función utópica. Ésta no puede operar sino desde la temporalidad presente. Por tanto, el futuro contrafáctico de la realidad utópica ha de construirse como «aquí y ahora» contrafáctico y no como proyección alejada del presente. En caso contrario, el pensamiento utópico corre el riesgo de convertirse en promesa vacua o en ejercicio escatológico de compensación. Como afirma Levitas, Bloch critica las «utopías abstractas» precisamente por instrumentalizarse como mecanismo de evasión y de compensación respecto de la realidad presente de la época correspondiente<sup>988</sup>. La comprensión de la esperanza como principio del futuro, y no del presente, puede llevar a interpretaciones como la realizada por la teología de la esperanza<sup>989</sup>, que se encuentra en las antípodas de la que venimos sosteniendo a lo largo de nuestra investigación, reduciendo el pensamiento blochiano a una escatología teleológica donde la «utopía concreta» es el heterónimo del dios cristiano.<sup>990</sup>

En el prólogo de *Ateísmo en el cristianismo*, Bloch escribe:

*Donde hay esperanza, hay también religión; no vale, ciertamente, a la vista de la religión impuesta por el cielo y la autoridad, la frase inversa: Donde hay religión, hay también esperanza. Pues precisamente de la esperanza humana, de la vinculada con el novum mejor, surge la crítica más dura contra la re-ligio en cuanto religación represiva, regresiva; contra*

---

<sup>988</sup> Levitas, R.: “Utopian Hope: Ernst Bloch and Reclaiming the Future”, en *op. cit.*, pp. 97-122.

<sup>989</sup> Cf. Moltmann, J.: *Teología de la esperanza*; Salamanca, Sígueme, 2006.

<sup>990</sup> Cf. Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G.: “Un nuevo nombre para Dios: Utopía”, en *Anthropos* 146/147, ed. cit., pp. 78-92.

lo superior, firmemente asentado arriba, a diferencia de la anticipación insatisfecha, autocreadora, del trascender sin trascendencia.<sup>991</sup>

En este fragmento, Bloch reafirma su compromiso ontológico-político con la inmanencia. Desde nuestro marco interpretativo, entendemos que el «trascender sin trascendencia» queda desligado del ámbito religioso y se encuadra en el ejercicio filosófico. Distanciándonos de Gómez-Heras, consideramos que la utopía, para Bloch, no es un nuevo nombre para el dios cristiano. De hecho, sostenemos que deberíamos comprender la consigna blochiana del «pensar significa traspasar», desde la inmanencia materialista, ligada al «trascender sin trascendencia».

El ejercicio del pensamiento no es un acto individual en el sentido de la individualidad protestante y burguesa. El «trascender sin trascendencia» se da y sólo puede darse, para Bloch, en lo colectivo. En *Tendencia-Latencia-Utopía*, Bloch aclara que, para explicar «la inmanencia del proceso abierto» (*die offene Prozeßimmanenz*), utilizó la paradójica expresión de «trascender sin trascendencia» («*Transzendieren ohne Transzendenz*»), esto es, sin recurrir a un «más allá» (*ohne Jenseits*), porque este trascender forma parte del compromiso de la filosofía, y por ello se preocupa por la preguntas acerca del «todavía-no» (*Noch-Nicht*), de la «posibilidad real-objetiva» (*nach der objektiv-realen Möglichkeit*) y de la «utopía concreta» (*konkrete Utopie*):

*Ich gebrauchte für die offene Prozeßimmanenz den nur scheinbar paradoxen Ausdruck «Transzendieren ohne Transzendenz», also ohne Jenseits. [...] Diesem Transzendieren ist die Philosophie verpflichtet, darum geht es ihr zentral um die Fragen nach dem Noch-nicht, nach der objektiv-realen Möglichkeit, nach der konkreten Utopie.*<sup>992</sup>

Podemos concluir, entonces, que las preocupaciones teóricas blochianas son las que le conducen a la justificación de su concepción del ejercicio filosófico como un «trascender sin trascendencia»<sup>993</sup>. Para Bloch, el viaje del pensamiento utópico se asimilaría a la búsqueda de un puerto donde atracar en el océano del proceso histórico,

---

<sup>991</sup> Bloch, E.: *Ateísmo en el cristianismo*, ed. cit., p. 19.

<sup>992</sup> TLU, p. 285.

<sup>993</sup> “Si todo y cada cosa en el problemático terreno religioso se descalifica como superstición, también se descalifica allí, precisamente allí, donde «propriadamente» la Biblia habla particularmente alto y de manera explosiva del hombre. Aquí tiene valor la frase: *Pensar es sobrepasar* [*Denken heißt Überschreiten*], lo que no se puede afirmar del simple yacer y poseer. Y todavía menos de la simple, y por principio banalizadora petulancia intelectual (*Aufklärericht*).” (Bloch, E.: *Ateísmo en el cristianismo*, ed. cit., p. 18).

concebido como un mar sin orillas. Eliminada la «trascendencia» (*Transzendenz*), el éxodo de la filosofía sólo puede navegar en la apertura de la inmanencia material.

El autor de *El principio esperanza* concibe, así, la función utópica como “una función trascendente sin trascendencia. Su asidero y correlato es el proceso que aún no ha dado a luz su contenido más inmanente, pero que se halla siempre en curso.”<sup>994</sup> El *topos* de la función utópica, definida como instancia subversiva inmanente, no puede ser otro que el presente desde donde se lanzan las proyecciones desiderativas. En este sentido, del mismo modo que el pasado contiene un futuro no realizado, el presente es la intersección temporal en la que la dimensión utópica de lo real-fáctico no se comprende como «presente-futuro» —lineal, homogéneo y vacío— sino como «futuro-presente» —interrumpido, contrafáctico y material—.

---

<sup>994</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 183. Dada la importancia de este fragmento para la cuestión que nos atañe, transcribimos el fragmento completo de Bloch en alemán: “*So auch ist die utopische Funktion die einzig transzendierende, die geblieben ist, und die einzige, die wert ist zu bleiben: eine transzendierende ohne Transzendenz. Ihr Halt und Korrelat ist der Prozeß, der seinem inmanentesten Was-Inhalt noch nicht herausgegeben hat, der aber immer noch im Gang steht*”.

## 4.5. BLOCH CONTRA BLOCH

Un rostro ante el espejo genera dos rostros. Y aún hay un tercero que, a ritmo de vals, aparece como reflejo del reflejo. El dios de las tres caras se asemeja, en lo cotidiano, al gigante de un solo ojo: omnipotencia de la materia. El proceso de configuración de un nuevo mundo es el viaje hacia la omnisciencia: el martirio del sabio. Lo sumamente bueno llegará... o no.

*La marque de l'Utopie, c'est le quotidien.*

R. Barthes

Nuestro recorrido va llegando a su fin. No resulta sencillo evaluar el alcance de la obra de Bloch en nuestros días. Las múltiples influencias que ha dejado su pensamiento permiten trazar trayectorias heterogéneas que se muestran tentadoras a los ojos de un lector del siglo XXI. El conjunto de la obra blochiana se asemeja a un *Maelström* atrayente que remolinea desde la materialidad hacia la espectralidad utópica. El mago de Tubinga, arquitecto del todavía-no-ser, consigue, a veces, imponerse sobre el marxista heterodoxo. El materialismo utópico de Bloch está cargado de elementos mesiánicos cuidadosamente insertados en su original interpretación de las manifestaciones culturales occidentales, lo cual dificulta en ocasiones el abordaje de los pasajes más oscurecidos. Nuestra intención, a lo largo de la investigación, ha consistido en desenredar algunos de los nudos blochianos que consideramos fundamentales para una exégesis específicamente materialista de su pensamiento. En este punto, nos corresponde la tarea de enfrentar a Bloch contra el espejo; resituar a Bloch contra Bloch.

Este movimiento no presupone la existencia de dos Bloch —uno esencialmente materialista y otro oscurantista, o uno juvenil, marcado por las lecturas de Hegel y el espíritu del anticapitalismo romántico y otro senil, abatido por las constantes derrotas del movimiento obrero y perseguido por la burocracia de los antiguos camaradas—. Nada más lejano se halla de nuestro propósito. Ni siquiera adquiriría mucho sentido volver a confrontar al Bloch defensor de la apertura de la realidad con el Bloch más teleológico. Nuestra hipótesis de partida es que no hay más que un Bloch. Y es a éste a quien queremos disponer frente al espejo.

Hasta aquí, hemos pensado *con* Bloch; toca ahora mirar a Bloch *a través de sí y más allá de sí*. Por ello, dedicamos este último capítulo a (1) la herencia de Bloch en el pensamiento contemporáneo. Su extenso legado bibliográfico sigue siendo hoy bastante desconocido incluso en los círculos académicos. ¿A qué se debe este olvido? ¿No son, acaso, suficientemente estimulantes sus planteamientos filosóficos? El eco de Bloch no siempre resuena afinado con la filosofía contemporánea. De hecho, no sólo la forma y el tono de su escritura adquieren tintes decimonónicos aproximándolo más a pensadores del siglo XIX que a la filosofía realizada a partir de la segunda mitad del siglo XX, también determinadas concepciones reverberan sobre la pátina del gran anticuario. De ahí que sinteticemos (2) lo que criticamos y reprobamos del pensamiento blochiano. ¿Qué planteamientos podemos desechar de su obra? ¿Dónde se equivoca Bloch bajo nuestra consideración? ¿Qué peligros encierra su vertiente más teleológica? Estas y otras cuestiones serán abordadas en segundo lugar para, por último, en contraposición, (3) explicar aquellos elementos perennes de su filosofía, esto es, lo que hoy aprehendemos de Bloch y, siempre a nuestro juicio, merece ser rescatado, más allá de lo que evidentemente pueda ser cuestionado desde nuestra contemporaneidad.

1. En la noche del 6 de agosto de 1977, dos días después de la muerte de Bloch, apareció una pintada sobre el rótulo del portal de la Universidad de Tubinga: “Universidad Ernst Bloch” (*Ernst-Bloch-Universität*). Según certifica Zudeick, “esto no le gustó en absoluto al decano de la Facultad de la Filosofía, el profesor Dr. Bruno, barón de Freytag-Löhninghoff”, que, al parecer, “dijo que escupía ante esa porquería, pues ya estaban padeciendo las funestas consecuencias de Bloch «y de toda su ralea».”<sup>995</sup> A su “ralea” nos referiremos de inmediato en estas breves páginas. Teniendo en cuenta que la trayectoria académica blochiana comienza tardíamente en comparación con su producción filosófica, y, dada su longevidad, su período de docencia ni siquiera ocupa el último tercio de su vida, no resulta desmedido afirmar que el profesor Bloch había forjado ya su carrera como intelectual mucho antes de aceptar la cátedra de la Universidad de Leipzig en 1949.

La influencia de la obra blochiana alcanza ámbitos tan dispares como la filosofía del derecho, la teoría de la literatura, la filosofía social, la filosofía de la religión o la teología de la liberación. Desde su muerte hasta nuestros días, su pensamiento ha ocupado

---

<sup>995</sup> Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 299.

importantes debates, seminarios y recopilaciones de diversa índole<sup>996</sup>. Tanto en el campo neomarxista como en su extrarradio y, especialmente, entre pensadores judeocristianos, Bloch sigue presente como maestro de la posibilidad esperanzada y de la crítica cultural.<sup>997</sup> “La influencia de Ernst Bloch —corroboran Löwy y Sayre— está en relación estrecha con el tono romántico de su filosofía de la esperanza.”<sup>998</sup> Su influjo fue también considerable sobre el movimiento estudiantil de los años sesenta del siglo pasado a través de su discípulo y amigo Rudi Dutschke<sup>999</sup>, que lo define como “representante de la filosofía revolucionaria, en la que la esperanza se ha afirmado como categoría.”<sup>1000</sup>

Entre todas las producciones conceptuales que Bloch o bien crea o bien resignifica —«conciencia anticipadora», «todavía-no-ser», «sistema abierto», «posibilidad», «frente», «*novum*», «*ultimum*», «optimismo militante», «esperanza»...— hay una que consideramos especialmente interesante para comprender el alcance de su planteamiento materialista y, en este sentido, su mejor herencia en la actualidad: nos referimos a la «función utópica». Quien, a nuestro juicio, ha recogido su legado filosófico de un modo más cuidadoso y crítico es Jameson en *Arqueologías del futuro*<sup>1001</sup>. Esta obra constituye una secuela de *El principio esperanza*; una suerte de actualización contemporánea de la enciclopedia utópica blochiana.

---

<sup>996</sup> Sirva como pequeña muestra las siguientes obras colectivas sobre Bloch, que referimos por orden cronológico de publicación: *Denken heisst Überschreiten* (Bloch, K. y Reif, A. eds.), Frankfurt a. M., EVA, 1978; *Materialien zu Ernst Blochs «Prinzip Hoffnung»* (Schmidt, B. ed.), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978; *Revolution der Utopie. Texte von und über Ernst Bloch*, Frankfurt a. M. – New York, Campus, 1979; *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979; *Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983; *Réification et utopie*, Arles, Actes-Sud, 1986; y *Ernst Bloch. L'oscurità dell'attimo vissuto*, Milán, Franco Angeli, 1986.

<sup>997</sup> Autores tan variopintos como el sociólogo marxista alemán Rudi Dutschke, el político francés Roger Garaudy, los filósofos de la religión checos Vítězslav Gardavský y Milan Machovec u otros pensadores y teólogos germanos como Jürgen Moltmann, Johann B. Metz, Wolfhart Pannenberg, Carl Heinz Ratschow o el haitiano Laënnec Hurbon, entre muchos más, han visto en Bloch una fuente de inspiración para desarrollar nuevos contenidos doctrinales. Para la recepción de la obra blochiana en el Estado español, nos remitimos a lo referido en la introducción de nuestra investigación.

<sup>998</sup> Transcribimos el listado de algunos filósofos contemporáneos que reciben el impacto de la obra blochiana: Laura Boella, Renate Damus, Helmut Fahrenbach, Fredric Jameson, Hans-Heinz Holz, Heinz Kimmerle, Thomas Leithäuser, Arno Münster, Oskar Negt, Uwe Opolka, Jean-Michel Palmier, Gérard Raulet, Burghart Schmidt... (Löwy, M. & Sayre, R.: *Rebelión y melancolía*, ed. cit., pp. 230-231).

<sup>999</sup> Cf. *Ibidem*, p. 231.

<sup>1000</sup> Dutschke, R.: “Im gleichen Gang und Feldzugsplan”, en *Materialien zu Ernst Blochs «Prinzip Hoffnung»*, ed. cit., p. 222. Extraemos la cita de Zudeick, P.: *op. cit.*, p. 307.

<sup>1001</sup> La obra de Jameson está compuesta de dos partes. La primera, “El deseo llamado utopía”, consiste en un análisis literario y filosófico sobre la noción de «utopía». En ella, las referencias a Bloch son constantes y el desarrollo conceptual se muestra claramente deudor de las reflexiones blochianas. La segunda parte, “Hasta donde alcanza el pensamiento”, está formada por una recopilación de artículos publicados previamente en diferentes revistas en las tres últimas décadas del siglo XX. En esta, Jameson analiza las creaciones de la ciencia-ficción en tanto que proyecciones utópicas de un mundo-otro



Las obras completas de Ernst Bloch están para recordarnos que la utopía es mucho más que la suma de sus textos individuales. Bloch postula un impulso utópico que rige todo lo orientado al futuro en la vida y la cultura; y lo abarca todo, desde los juegos a los medicamentos patentados, desde los mitos al entretenimiento de masas, desde la iconografía a la tecnología, desde la arquitectura al eros, desde el turismo a los chistes y el inconsciente.<sup>1002</sup>

Jameson parte de la distinción entre la «forma utópica» (*utopian form*) y el «deseo utópico» (*utopian wish*).<sup>1003</sup> En nuestros términos, entre la literatura que conforma la «biblioteca utopística» y la «función utópica». Los rasgos de identidad de la literatura utópica —el viaje, la ciudad, la ruptura con el orden productivo, el espacio, la técnica, las bellas artes y la figura del sabio<sup>1004</sup>— desde Moro hasta Carlyle no tienen por qué ser coincidentes con el «impulso utópico» (*utopian impulse*) derivado de la función utópica blochiana. “El exégeta utópico —asevera Jameson— no es el diseñador de las utopías, y ningún programa utópico lleva el nombre propio de Bloch.”<sup>1005</sup> La herencia del pensamiento blochiano que le interesa a, y en cierto modo asume, Jameson es el descubrimiento de este impulso omnipresente que aflora en las diversas manifestaciones de nuestra vida cotidiana.

La «forma utópica», para Jameson, deviene texto programático y demanda ya sea la práctica revolucionaria o bien la fantasía espacial de una comunidad intencional y una ciudad utópica en un marco contrafáctico. En este caso, los proyectos figurados por los utopistas conllevan una secesión radical. “El programa o la realización propiamente utópicos implicarán una aceptación del cierre (y por tanto de la totalidad).”<sup>1006</sup> La categoría de «totalidad» tutela los modos de realización utópica. “La totalidad es, por lo tanto, precisamente esta combinación de cierre y sistema, en nombre de la autonomía y la autosuficiencia y que en último término constituye la fuente de esa otredad, o diferencia radical.”<sup>1007</sup> En la concepción blochiana del «sistema abierto» no cabe, como venimos

---

<sup>1002</sup> Jameson, F.: *op. cit.*, p. 16.

<sup>1003</sup> “Entre el texto o el género escritos y algo parecido a un impulso detectable en la vida cotidiana y en sus prácticas mediante una hermenéutica especializada o un método interpretativo.” (*Ibidem*, p. 15). Esta distinción se corresponde con la defendida por Rodríguez García en *Postutopía* entre «proyecto utópico» y «pasión eutópica». Sobre esta cuestión, véase *supra* cap. 2.4. “Fantasía, ensoñaciones y proyectos desiderativos”.

<sup>1004</sup> Para un estudio sobre “los factores constitutivos de la Utopía”, cf. Rodríguez García, J.L.: *Postutopía*, ed. cit., pp. 78-196.

<sup>1005</sup> Jameson, F.: *op. cit.*, p. 17.

<sup>1006</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>1007</sup> *Ibidem*, p. 20.

sosteniendo desde la primera parte de nuestra investigación, la idea de totalidad como cierre: “es esta impresión de la forma y la categoría de totalidad la que prácticamente por definición carece de las formas múltiples investidas por el impulso utópico de Bloch.”<sup>1008</sup> Las limitaciones de la proyección utópica asimilada como programa formal son evidentes y conducen a Bloch a la recurrente consideración de la literatura utópica como paradigma de las «utopías abstractas».

El «deseo utópico», por su parte, comprendido como función o impulso, no se agota en la fantasía del cierre del proceso histórico. Jameson diferencia, en el planteamiento blochiano, tres niveles distintos del contenido utópico (corporalidad, temporalidad, colectividad) que operan entrelazados en el “procedimiento hermenéutico” de la función utópica. Un método, prosigue Jameson, que parte de los “fragmentos de experiencia” que “delatan la presencia de figuras simbólicas —belleza, integridad, energía, perfección— que sólo posteriormente serán identificadas como las formas por las cuales se puede transmitir un deseo en esencia utópico.”<sup>1009</sup> En el nivel de la corporalidad, el materialismo blochiano es perfectamente consecuente: la atención al cuerpo y la satisfacción de los deseos más acuciantes y cotidianos ocupa, en la reflexión de Bloch, un lugar primordial<sup>1010</sup>. La finitud del cuerpo, nuestra existencia limitada, ya anuncia el plano de la temporalidad que, según Jameson, “resitúa el impulso utópico en lo que es la preocupación de Bloch como filósofo, a saber, la ceguera de toda la filosofía tradicional al futuro y a sus dimensiones singulares.”<sup>1011</sup> Coincidimos con Jameson en señalar que, efectivamente, en este segundo nivel de la función utópica es donde se juega la apuesta blochiana: desde la crítica a la anamnesis hegeliana de raíz platónica hasta las elucubraciones sobre el “tiempo utópico” postulados en las nociones de «*novum*» y «*ultimum*». La esperanza blochiana, volvemos a decir, no se opone al miedo en tanto afecto expectativo; su verdadera contrariedad es la función epistemológica del recuerdo. La división tradicional entre «tiempo existencial» y «tiempo histórico», propia de la concepción judeocristiana de la temporalidad, queda quebrantada con la función utópica blochiana. La vertiente existencial apela a un tiempo pasado-presente, donde predomina la experiencia de lo vivido a través de la memoria. La dimensión histórica, a su vez, asume la magnitud colectiva del devenir y plantea interrogantes sobre el futuro. Sostenemos, en

---

<sup>1008</sup> *Ibidem*.

<sup>1009</sup> *Ibidem*.

<sup>1010</sup> Recordemos que una de las críticas que Bloch dirige contra el psicoanálisis freudiano es el olvido del hambre como pulsión fundamental. Véase *supra* cap. 2.1. “El diván de la burguesía vienesa”.

<sup>1011</sup> Jameson, F.: *op. cit.*, p. 21.

sintonía con Jameson, “que es precisamente en la utopía donde estas dos dimensiones se reúnen sin fisuras y donde el tiempo existencial es introducido en un tiempo histórico que paradójicamente también constituye el fin del tiempo, el fin de la historia.”<sup>1012</sup>

La dimensión histórico-existencial del “tiempo utópico” blochiano rebasa los límites de la experiencia individual. La función utópica consolida, en el tercer nivel, la apertura a la colectividad. Los sueños soñados despiertos, para Bloch, a diferencia de los sueños nocturnos, no nos recluyen sobre un «yo» sino que persiguen un «nosotros», la constitución de un «factor subjetivo»: tienen vocación colectiva. Retomando la enunciación barthesiana “*la marque de l’Utopie, c’est le quotidien*”, Jameson concluye que “esta vida cotidiana permite a lo existencial plegarse en instantes sucesivos al espacio de lo colectivo.”<sup>1013</sup>

La lectura jamesoniana de Bloch nos permite situar, con renovada frescura, a nuestro autor ante el espejo. Podemos así defender la estrecha conexión entre la función utópica y lo cotidiano. En la materialidad de lo cotidiano, de lo común y corriente, Bloch atisba vestigios de lo utópico sentando las bases de un pensamiento que, a pesar de celebrar la fascinación por la literatura utópica y reconocer los elementos críticos y evocadores de una realidad contrafáctica, no busca la complacencia que ofrecen las «utopías abstractas» en sus narraciones fantásticas.

2. La crítica al pensamiento blochiano y su impugnación pública no sólo tuvo lugar en la DDR tras las acusaciones de revisionismo, idealismo y misticismo<sup>1014</sup>. Al otro lado del telón de acero, dos autores que gozan hoy de una robusta reputación no escatimaron en críticas descalificativas e improprios. Desde trayectorias muy divergentes, el frankfurtiano Habermas<sup>1015</sup> y el renegado Kolakowski<sup>1016</sup> coinciden en retratar a Bloch como un gnóstico de otro tiempo, anclado en la filosofía de la naturaleza de Schelling, en un caso, y “considerado como predicador de la irresponsabilidad intelectual” por heredero de la “gnosis neoplatónica, el naturalismo del Renacimiento, el ocultismo modernista, el marxismo, el anticapitalismo romántico, el evolucionismo cósmico y la teoría del

---

<sup>1012</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>1013</sup> *Ibidem*.

<sup>1014</sup> Cf. Horn, H.J. (Hrsg.): *Ernst Blochs Revision des Marxismus. Kritische Auseinandersetzungen marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957. En dicha obra, además de los instigadores Groppe y Horn, participan autores como R. Schulz, D. Müller-Hegemann, G. Mende, J. Förster, R. Rochhausen y H. Engelmann.

<sup>1015</sup> Cf. Habermas, J.: “Un Schelling marxista”, en *op. cit.*, pp. 127-143.

<sup>1016</sup> Cf. Kolakowski, L.: “Ernst Bloch: el marxismo como gnosis futurista”, en *op. cit.*, pp. 406-433.

inconsciente”<sup>1017</sup>, en el otro. No negaremos que, en algunos pasajes de ambos textos, los críticos de Bloch afinan su puntería hasta el punto de revelar oportunas debilidades que posee el materialismo blochiano. Señalaremos a continuación lo que, bajo nuestro criterio, creemos que merece ser reprobado o, al menos, cuestionado del pensamiento de Bloch *desde* (nuestra interpretación de) el pensamiento de Bloch.

Podemos agrupar las principales insuficiencias y aporías de la biblioteca blochiana en torno a tres grandes problemáticas: la comprensión cosmológica de la «naturaleza», el teleologismo hegeliano-marxista aplicado a la temporalidad y la omnipresencia de lo utópico en la espera “profética”. Sobra advertir que todas ellas se hallan interrelacionadas.

El primer conjunto de problemas deriva de la concepción blochiana de la «naturaleza» (*Natur*). En la línea de su interpretación sobre la «izquierda aristotélica» e influenciado de forma clara por la cosmología de Bruno, la distinción spinoziana entre *natura naturans* y *natura naturata*, la agencia natural de Schelling y no menos por las posturas engelsianas expresadas en *La dialéctica de la naturaleza* y el *Anti-Dühring*, Bloch desarrolla y mantiene una visión romántica-idealizada de lo natural que pretende contrarrestar las concepciones cuantitativas tanto del formalismo matemático y el empirismo antimetafísico como del materialismo mecanicista. Así, nos presenta una imagen de la «naturaleza cualitativa», que le lleva a la hipótesis de un «factor subjetivo» (*Dass-Faktor*) natural, que activa los procesos naturales actuando como «sujeto de la naturaleza» (*Natursubjekt*) y «fundamento del movimiento» (*Bewegungsgrund*) creador de la *natura naturans*<sup>1018</sup>. “La cosmología cualitativa —explica Gómez-Heras— parece consistir en que la objetividad [*natura naturata*] se carga de subjetividad [*natura naturans*].”<sup>1019</sup> La influencia de Schelling es palpable en Bloch en la distinción entre la comprensión cosmológica de la naturaleza como productividad, *natura naturans*, (*Natur als Subjekt*) y la naturaleza como producto, *natura naturata*, (*Natur als Objekt*), que es objeto de la ciencia. La aplicación del método dialéctico a la naturaleza para justificar un

---

<sup>1017</sup> Kolakowski, L.: *op. cit.*, p. 429 y p. 431.

<sup>1018</sup> Esta cuestión es especialmente abordada por Bloch en el capítulo 30 de *El problema del materialismo, su historia y sustancia*, “Materie als Nicht-Ich und Aufstieg Schwere-Licht-Leben”, (cf. MP, pp. 211-229) y en el capítulo 37 de *El principio esperanza*, “Voluntad y naturaleza. Las utopías técnicas”, donde leemos: “Y la des-organización tiene que conservar el *contacto reproductivo con el objeto*, con sus leyes dialécticas reales, tal y como la naturaleza y la historia los unen en una misma conexión, pero también [...] con *aquella inmanencia nuclear y agente* de la conexión propiamente natural del objeto que, un día, se llamó semi-míticamente *natura naturans* y también hipotéticamente «sujeto de la naturaleza», y que no queda liquidado, desde luego, con lo problemático de estas denominaciones (aunque dignas de hacerse problema de ellas).” (Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. II, ed. cit., p. 245).

<sup>1019</sup> Gómez-Heras, J.M<sup>º</sup>.G.: *Sociedad y utopía*, ed. cit., p. 124.

nuevo movimiento dialéctico entre lo natural y lo histórico que se resuelva en una relación ser humano-naturaleza no-alienada, a través de la cuestión de la técnica, en aras de la consigna identitaria “humanización de la naturaleza, naturalización del ser humano” no deja de ser, a nuestro juicio, un giro forzado e innecesario que es síntoma de una mirada antropocéntrica del conjunto de la realidad material<sup>1020</sup>.

Consideramos que esta visión blochiana de lo natural tiende a un humanismo abstracto y a un naturalismo idealizado. La dialéctica interrumpida, tal y como la plantea Bloch, puede asumir el carácter activo de la materia-en-posibilidad (*dynamis*) sin necesidad de atribuirle subjetividad. El manejo de la noción de «sujeto de la naturaleza» (*Natursubjekt*) muestra, en este sentido, cierto poso espiritualista romántico, que tiene difícil encaje y, sobre todo, poca concreción desde posiciones materialistas.

Las lecturas escatológicas de Bloch, como la de Ureña Pastor<sup>1021</sup>, se apoyan sobre este supuesto teleologismo implícito en el desarrollo de los procesos materiales. Cuando Bloch apela al binomio «latencia-tendencia» (*Latenz-Tendenz*) del proceso abierto del mundo, ¿qué está insinuando? Si se trata, efectivamente, de un proceso “natural”, se entiende que la latencia es la expresión del «ser-según-posibilidad» (*das Nach-Möglichkeit-Seinende*), esto es, lo aparentemente inactivo dentro de las limitaciones naturales objetivas en unas determinadas circunstancias, mientras que la tendencia del proceso se asocia con el «ser-en-posibilidad» (*das In-Möglichkeit-Seinende*), esto es, con la *potentia* activa creadora en virtud de la posibilidad real-objetiva. La agencia material tiende a su consecución como si la naturaleza persiguiera un fin. Bloch se distancia poco de la aitiología aristotélica en la que, como es sabido, la causa formal —y no la material— coincide con la causa final<sup>1022</sup>. La afirmación, por tanto, de un *telos* acabaría por suprimir tanto la latencia como la tendencia: la posibilidad ontológica, y con ella el mundo, llegaría a su ocaso; un *éschaton* apocalíptico. Si la naturaleza es apertura y posibilidad, resulta difícil concebir una *natura naturans*, una naturaleza productiva, teleológicamente dirigida a un fin determinado. En caso contrario, no habría apenas diferencia entre el

---

<sup>1020</sup> “La proposición del «qué» en un principio fue la acción, y la proposición del todo, lo insuficiente, se produce aquí; ambas proposiciones no-idealistas determinan el arco de la tendencia de la materia que se cualifica a sí misma. Nuestra invariante intencional sigue siendo aquí: naturalización del hombre, humanización de la naturaleza, como el mundo en total mediación con el hombre.” (Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 366).

<sup>1021</sup> Cf. Ureña Pastor, M.: *op. cit.*, pp. 174-183.

<sup>1022</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, libro I (A).

materialismo blochiano y el mecanicista contra el que se erige.<sup>1023</sup> Por ello, consideramos que no procede hablar, desde el materialismo blochiano, de cierre ni de teleología natural. La herencia hegeliana inscrita en ciertos planteamientos blochianos extiende la problemática teleológica —a propósito del binomio «latencia-tendencia»— al campo de la filosofía de la historia. Como sostuvimos en la primera parte de nuestra investigación, Bloch sustenta su crítica a Hegel sobre la base de que, dado el carácter abierto del proceso histórico, la realidad humana puede ser transformada. La potencia de transformación del «factor subjetivo» se asienta, en efecto, sobre la indeterminación de lo venidero. Bloch traslada la capacidad transfiguradora de la función utópica al «frente». Esto supone, a nuestro juicio, un desplazamiento hacia el futuro, o, dicho de otro modo, una devaluación del presente. La categoría «futuro» (*Zukunft*), inherente al todavía-no-ser blochiano, condena la promesa vacua de transformación a una suerte de espera “profética”. El porvenir de lo utópico deviene, entonces, puro anhelo de contrafacticidad desligada del «aquí y ahora». El impulso transformador se aleja del presente que debe o tiene que impugnar imaginando el *totum* en el futuro que, por definición, nunca-puede-ser-ahora. Sería cuestionable en qué medida Bloch mantiene una concepción lineal de la temporalidad, de la tríada pasado-presente-futuro característica de la modernidad judeocristiana, que es contraria tanto al «tiempo utópico» como a la dimensión mesiánica de la intertemporalidad —el futuro en el pasado— que se desprende de los textos blochianos que remiten a la «herencia cultural»<sup>1024</sup>. La dialéctica pluritemporal y pluriespacial blochiana es incompatible, desde nuestra lectura, con una concepción teleológica de la temporalidad. Seducido por el viejo hechizo de la pretensión de pensar la totalidad, el materialismo blochiano se propone abarcar la totalidad, no remitiéndose al comienzo, como si en el alfa estuviese contenido todo el proceso, pero sí como momento final u omega de la historia. Contra su propia hipótesis de la realidad inconclusa, la noción de «utopía concreta» oculta, en su ambigüedad, una entusiasmada clausura. Si, como afirma Bloch, “la utopía no es un estado duradero” (*Utopie kein dauernder Zustand*)<sup>1025</sup>, resulta pretencioso postular un “todo al final” (*das Alles am*

---

<sup>1023</sup> “En Aristóteles no puede hablarse de esta totalidad ni de esa absolutización; su materia, al contrario, no está limitada de ninguna manera a la materia mecánica, e incluso ésta, de donde procede τὸ ἐξ ἀνάγκης, está subordinada, por primera vez, en Aristóteles al concepto mucho más amplio de δύνάμις, o posibilidad real-objetiva.” (Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 249).

<sup>1024</sup> “En un lugar del proceso de un solo sentido, ahí vive un proceso multiespacial en el que su materia de ningún modo homogénea se perfila a sí misma y emerge a través del experimento. Precisamente en el método dialéctico el mundo opera de un modo pluralista, pero más bien como un *multiversum* versus *Unum nondum inventum*.” (Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., p. 358).

<sup>1025</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 366.

*Ende*), un “*definitivum de un todo que todo lo plenifica*” (*das Definitivum eines allerfüllenden Alles*)<sup>1026</sup>, en tanto cierre o momento final de la materia intensiva. Fruto de la confusión entre *telos* y *ultimum*, las lecturas escatológicas de Bloch postulan que la llegada de lo utópico *dentro* de la historia supone el *fin* de la historia.

El tercer conjunto problemático que se desprende de las tesis blochianas tiene que ver con la omnipresencia universalista de lo utópico. En este sentido, Jameson advierte: “Ver vestigios del impulso utópico en todas partes, como hacía Bloch, es naturalizarlo y dar a entender que de algún modo está arraigado en la naturaleza humana.”<sup>1027</sup> Cabe objetar al pensamiento blochiano, en esta línea, que una naturalización de la función utópica —entendida como mecanismo antropológico— contradiría su tesis sobre la limitación histórica de los afectos y los deseos. El humanismo blochiano incurriría así en un universalismo antropológico —el *humanum*— con amargos tintes religiosos y etnocentristas donde todas las producciones humanas, desde las mitologías y religiones hasta las artes y las ciencias, serían efectos de una pulsión natural inherente a la condición humana, obviando las particularidades culturales, históricas y económicas.

3. En un mundo postutópico, en el que parece no haber ningún horizonte de expectativa y donde, como expone Traverso, “la utopía parece una categoría del pasado —el futuro imaginado por un tiempo superado— porque ya no pertenece al presente de nuestras sociedades”<sup>1028</sup>, el planteamiento blochiano nos invita a repensar la dimensión utópica como algo vivo, ardiente en muchas de nuestras experiencias cotidianas, en los deseos más próximos y en las proyecciones más inalcanzables. El ser humano es un animal utópico<sup>1029</sup>. La revaluación de la utopía que realiza Bloch a través de toda su obra contribuye a la reconsideración de un concepto que desde el siglo XIX hasta la actualidad ha sido denostado, sinónimo de lo inalcanzable y lo quimérico. Como hemos visto a lo largo de nuestra investigación, Bloch encuentra un enclave para lo utópico en el seno del materialismo histórico de cuño marxiano reconduciendo lo utópico más allá del ámbito literario e insertándolo en el corazón mismo de la reflexión filosófica.

Desde los menesteres más mundanos hasta los complejos proyectos políticos radicalmente contrafácticos, Bloch nos enseña a mirar el mundo como un gran laboratorio

---

<sup>1026</sup> *Ibidem*, p. 365.

<sup>1027</sup> Jameson, F.: *op. cit.*, p. 25.

<sup>1028</sup> Traverso, E.: *op. cit.*, p. 34.

<sup>1029</sup> Cf. Abensour, M.: *Utópicos II. El hombre es un animal utópico*, Buenos Aires, Marat, 2019.

experimental, en el que otra realidad es posible. En este sentido, la vigencia de la intuición blochiana se expresa a través de su teorización de la función utópica. Tanto el concepto como su aplicación en la interpretación de la cultura occidental es, tal vez, la mejor herencia de su pensamiento. Definida como un impulso de transformación subversiva de lo real-fáctico o como una configuración desiderativa autoconstituyente, la función utópica supone el gran hallazgo blochiano, que nos permite asomarnos a la realidad desde las pasiones alegres no sólo desde nuestro particular anhelo de felicidad sino dirigida a lo colectivo, a la impugnación de un presente que no deseamos.

A través de la hipótesis de la función utópica, Bloch nos instruye en el realismo utópico, cuya mirada materialista deja abierta la puerta a la posibilidad, una categoría ontológica central en la que fundamenta su principio esperanza<sup>1030</sup>. El realismo utópico blochiano nos enfrenta a una realidad en constante apertura. Se trata de un antídoto contra posiciones mecanicistas y fatalistas. Bloch advierte que el devenir de lo real no está determinado sino parcialmente condicionado, lo que introduce la posibilidad de intervención del factor subjetivo en la configuración del mundo.

El filósofo formado en el realismo utópico blochiano mantendrá, siempre, una actitud optimista. Sin olvidar que —dicho de una forma benjaminiana— la historia es una montaña de ruinas y que, en la actualidad, no generamos menos desolaciones que en el pasado, Bloch también nos enseña que, precisamente porque existe la posibilidad de intervención en la realidad no determinada, debemos sostener una actitud optimista militante, más próxima al pesimismo militante que al optimismo ingenuo. En un mundo-catástrofe como el que habitamos, donde, parafraseando a Traverso, hemos padecido una transición del principio esperanza al principio de responsabilidad<sup>1031</sup>, el optimismo militante blochiano, comprometido con la realidad política, nos muestra cómo, aunque el enemigo venza, no puede sucumbir el empeño por la transformación de la realidad.

En estos tiempos sombríos, que diría Brecht<sup>1032</sup>, en los cuales la sombra del monstruo del fascismo parece despertarse de nuevo, nadie puede olvidar las disertaciones de Bloch expresadas en los textos que componen *Herencia de esta época*<sup>1033</sup>. El diagnóstico político sobre la República de Weimar y los orígenes del Tercer Reich

---

<sup>1030</sup> “Cierto es, desde luego, que es la categoría que menos se ha estudiado ontológicamente; razón por lo cual apenas si aparece, tradicionalmente, fuera de la lógica formal.” (Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., p. 286).

<sup>1031</sup> Cf. Traverso, E.: *op. cit.*, p. 32.

<sup>1032</sup> Aludimos al primer verso del poema de Brecht “A los hombres futuros”.

<sup>1033</sup> Nos referimos especialmente al texto “Acontemporaneidad y obligación a su dialéctica”, de mayo de 1932. Cf. Bloch, E.: *Herencia de esta época*, ed. cit., pp. 111-161.



subraya uno de los puntos que permiten entender el rápido crecimiento del nazismo entre las clases populares alemanas y que, a su vez, constituye una crítica a las posiciones mantenidas tanto por los socialdemócratas como por el KPD: el abandono del campo de lo irracional al fascismo. Según Bloch, la herencia del Romanticismo y sus elementos mitológico-arcaicos obtuvieron su canalización a través de la vía irracionalista de los discursos nazis ante la estupefacción estática de los movimientos de izquierdas que, obcecados en los marcos discursivos racionalistas, abandonaron por completo la herencia anticapitalista romántica en manos de los fascistas, renunciando a la disputa por el terreno del irracionalismo. Bloch reprocha este abandono ya que considera que, en las sociedades de masas, el impacto de lo irracional influye de manera extensiva y agregativa. Esta consideración no debe ser tomada a la ligera en nuestros tiempos.

Precisamente, en esta línea, el planteamiento blochiano parte de que los fenómenos culturales producidos en épocas anteriores poseen un excedente utópico que puede ser recuperado e incorporado a la actualidad independizado de su suelo histórico-social<sup>1034</sup>. A diferencia de otros pensadores marxistas, que consideran que estos fenómenos, en tanto que productos y expresiones de una ideología dominante, deben ser desechados, el enfoque original de Bloch queda patente en esta concepción excedentaria de las producciones humanas. Que la Acrópolis de Atenas sea fruto de una sociedad esclavista, dice Bloch, no la convierte en sí en algo lamentable<sup>1035</sup>. Su visión enciclopédica encuentra vestigios de lo utópico en prácticamente todas las producciones humanas. El filósofo se asemeja a un detective tras las huellas de lo utópico.

De ahí que cada fragmento indivisible, como en las mónadas leibnizianas, contenga utópicamente la totalidad. Una experiencia única e irrepetible, singular, a ojos de Bloch, remite a lo común y compartido. El fragmento es la expresión de un límite mientras que la totalidad se concibe como un mar sin orillas. El planteamiento filosófico blochiano se resuelve como filosofía del límite.

La cuestión de la temporalidad atraviesa el conjunto de la literatura blochiana. Del mismo modo que el tiempo mesiánico benjaminiano, el instante es la mónada temporal que concentra todos los tiempos. Lo futuro en lo pasado, lo pasado en lo futuro, confluyen en el «aquí y ahora» pluridimensional. Bloch nos muestra cómo desde la negación de la oscuridad del instante vivido florece el deseo de transformación de la realidad dada. La búsqueda del instante pleno, que guía la aventura de la vida, se proyecta desde el límite

---

<sup>1034</sup> Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit., pp. 192-194.

<sup>1035</sup> Cf. *Ibidem*, p. 193.

entre el presente y el porvenir: el frente. El futuro se hace presente, en la filosofía blochiana, por medio de la categoría de *novum*. La expresión productiva de la novedad es el acontecimiento de la otredad, de lo radicalmente diferente. Bloch nos exige pensar en la más radical alteridad: un presente contrafáctico. La pertinencia de releer a Bloch en nuestros días no ha de buscar la redención de su pensamiento, ni siquiera la justificación de sus planteamientos, como en ocasiones hemos hecho a lo largo de nuestro trabajo. Si, en una era postutópica, adquiere sentido prestar atención a las palabras blochianas es, precisamente, por su reevaluación de la dimensión utópica que nos constituye.

## 5. CONCLUSIÓN: Nuestros nietos lo harán mejor

La socialdemocracia tuvo a bien asignar a la clase obrera el papel de redentora de las generaciones *venideras*. Con ello seccionaba los nervios de su mejor fuerza. La clase obrera desaprendió en esa escuela tanto el odio cuanto la voluntad de sacrificio. Uno y otra se nutren, en efecto, de la imagen de los abuelos esclavizados, no del ideal de los nietos liberados.

W. Benjamin

La canción de los oprimidos resuena en nuestros oídos. El himno de los que regresan —despedazados y vapuleados— una y otra vez de la derrota se entona cada vez con mayor vehemencia. Las voces de los vencidos y de los desheredados, los que no tienen nombre, emergen desde el desfiladero de la historia recordándonos lo que todavía-no-se-ha-logrado. La melodía de Frankenhäusen —“Vencidos llegamos a casa, nuestros nietos lo harán mejor”— evoca el futuro de lo pasado y de lo presente; en las entrañas de esta sintonía blochiana reverbera un acorde temporal que conjuga la asunción de la derrota y la confianza en una futurible victoria.

El contrapunto contemporáneo se expresa en el diagnóstico de Bensaïd: “En la carrera del siglo entre socialismo y barbarie esta ha tomado varios cuerpos de ventaja. Ingresamos al siglo XXI con menos esperanza de la que tenían nuestros abuelos en los umbrales del siglo XX.”<sup>1036</sup> El siglo XXI brota instalado en un régimen de temporalidad marcado por un eclipse del pensamiento utópico. El territorio de la imaginación se halla cada vez más restringido por las ingenierías de lo distópico o lo apocalíptico. Las fantasías utópicas de las sociedades contrafácticas características de la modernidad—fabuladas en torno a las ideas comunitarias de libertad, igualdad, justicia, bien y felicidad— han derivado en morfologías tecnocráticas de inspiración orwelliana que inciden en las dinámicas de explotación y en las lógicas de control social. La dimensión distópica, en este sentido, ha arrasado el espacio proyectivo que, entre los siglos XVI-XIX, producía la función utópica.

A lo largo de nuestra investigación, hemos recorrido diferentes vertientes del pensamiento blochiano desde una lectura materialista. A través del análisis de sus

---

<sup>1036</sup> Cf. Bensaïd, D.: *Jeanne de guerre lasse. Chroniques de ce temps*, París, Gallimard, 1991.

nociones cardinales —«dialéctica», «sueño», «materia», «utopía»—, nuestra cartografía de la función utópica presenta una serie de conclusiones a propósito de las tres grandes problemáticas blochianas: la *ontología de la novedad*, la *cuestión de la temporalidad* y la *expresión desiderativa de la pulsión utópica*.

Nuestra indagación acerca de la influencia del idealismo y del romanticismo alemán en la obra de Bloch aporta unos resultados concluyentes: el materialismo blochiano asume el método dialéctico como procedimiento de análisis de la dimensión histórica así como el componente anticapitalista revolucionario de ciertas corrientes románticas, al tiempo que rechaza los elementos herméticos y apriorísticos del panlogismo idealista y las añoranzas reaccionarias y regresivas del movimiento romántico. El pensamiento blochiano se halla regido por la categoría de «*novum*». La ontología del «todavía-no» responde a la justificación teórica de la aparición de la novedad. No como la “falsa novedad” mercantilista que opera bajo la lógica de los escaparates, sino como la irrupción de un «nuevo» acontecimiento que impugne la realidad presente. Como un rayo que parte el eje lineal de la temporalidad, para Bloch, la novedad (*novum*) irrumpe en los procesos históricos en forma de revueltas y revoluciones instigadas por la función utópica.

La «ontología de la novedad» blochiana se dirige tanto contra la sistematización idealista que asume, teleológicamente, que el desarrollo inmanente del proceso histórico es el despliegue de lo ya-contenido en el alfa, como contra el materialismo automático-determinista —y su variante economicista— que comprende la historia como efecto irremediable de las contradicciones objetivas.

Según la concepción ontológica blochiana, la realidad material es inconclusa, se halla abierta a su transformación dentro de los condicionamientos materiales que establece la posibilidad real-objetiva. La función utópica explora los límites de la transfiguración de lo real-fáctico forzando el marco de la imaginación política. Despojada de los elementos proféticos y escatológicos, la «dialéctica interrumpida» que propone Bloch permite una lectura no lineal de los procesos históricos, en la que se entrecruzan tendencias y latencias pretéritas, presentes y venideras. Esta visión fija su atención en los «entremundos», en los intersticios de la historia, en los pequeños detalles fragmentarios que, desde lo más cotidiano a las elevadas producciones del pensamiento, albergan el enclave utópico.

Bloch encuentra en los paisajes de lo onírico el territorio de su filosofía. Los deseos insatisfechos se manifiestan también durante la vigilia. Las ensoñaciones diurnas

constituyen, para nuestro autor, la expresión de una pulsión utópica que se manifiesta en el deseo de una vida mejor, de un mundo-otro posible. En su particular lectura del «preconsciente» freudiano, Bloch descubre el *ápeiron* de su original planteamiento. El «todavía-no-consciente», entendido como instancia anticipadora, otorga entidad ontológica al no-ser del futuro. La temporalidad inexistente del porvenir queda integrada así en la «dialéctica interrumpida» blochiana. El futuro del pasado es heredado en forma de «excedente utópico». El futuro del presente adquiere su dimensión posible en el «frente» de los procesos históricos.

Como defendemos en nuestro estudio, la cuestión de la temporalidad atraviesa toda la obra de Bloch. La «esperanza» aparece caracterizada, onto-epistémicamente, como una noción temporal no contrapuesta al «miedo» sino al «recuerdo». Frente a lo que Bloch denomina la «conciencia regresiva» del psicoanálisis freudiano, marcada por la relación pasado-presente, postula una «conciencia anticipadora» encargada de producir proyecciones que no remiten a lo ya-acontecido sino a lo que está por venir. El espacio imaginario de lo «todavía-no-consciente» tiene un correlato ontológico: lo que «todavía-no-es».

La ontología blochiana es una ontología del no-ser. En su particular lectura de la *Metafísica* de Aristóteles atravesada por la interpretación de la «izquierda aristotélica», la realidad material se halla cargada de posibilidad (*dynamis*). El «ser-en-posibilidad» (*dynamei on*) alumbró el «todavía-no» en potencia contenido en lo real-material dentro de los límites de la potencialidad, expresión del «ser-según-posibilidad» (*kata to dynaton*). Son, efectivamente, las condiciones materiales objetivas las que delimitan las posibilidades de transformación de lo real-fáctico, pero es la *potentia* activa del «factor subjetivo» la que abre el espacio de transformación de lo posible en la proyección temporal del «todavía-no».

Para Bloch, la dimensión utópica impregna la mayor parte de las manifestaciones culturales. El «realismo utópico» blochiano presenta las producciones humanas como ejercicio de un «trascender sin trascendencia». El pensamiento filosófico, la ciencia, la literatura, la escultura, la pintura y, sobre todo, la música poseen para el autor de *El principio esperanza* un componente emancipador que aprueba conectar unas épocas con otras a través de una comprensión pluritemporal. Lo culturalmente heredado, desde esta perspectiva, se concibe desde una integración crítica constituyente.

La construcción blochiana, sin embargo, no está exenta de contradicciones y aporías. Tal vez la más significativa corresponde al desprendimiento constatado de cierta

cadencia teleológica inherente a sus planteamientos ontológicos. El teleologismo hegeliano-marxista de Bloch se expresa en la hipótesis de la existencia de una tendencia material inmanente al proceso histórico que lo orienta hacia un *ultimum* situado en un modo de temporalidad futuro. Este *ultimum*, que desde nuestra lectura no se debe confundir con un *telos* o “fin de la historia”, sugiere, sin embargo, una aspiración de cierre que contradice los presupuestos del materialismo abierto y su realidad inconclusa.

La «ontología de la novedad» blochiana postula así un último *novum* que, en tanto *totum* utópico, socava la potencia subversiva de la función utópica mediante un desplazamiento hacia el futuro que denota una devaluación del presente. A nuestro juicio, este planteamiento blochiano encierra una priorización de lo proléptico (futuro) sobre lo contrafáctico (presente), que aleja la praxis de la función utópica de la república de lo material llevándola al reino de la promesa.

El mundo dejaría así de concebirse como un «*laboratorium possibilis salutis*» para convertirse en una diáfana sala de espera. El «optimismo militante» que defiende Bloch, opuesto al *whisful thinking* y al nihilismo paralizante, no cae en la ingenuidad de los automatismos esperanzadores. La transformación de las condiciones materiales dadas exige de un compromiso crítico con el presente. Lo que está en disputa es el «aquí y ahora», no el futuro.

La función utópica proyecta lo futurible pero es inoperante en el futuro; opera en la realidad presente, desde ella y contra ella. No cabe, sostenemos, por tanto, una interpretación escatológica de la función utópica que vaticine la llegada de un *éschaton* redentor al final del proceso histórico. Partiendo de los presupuestos materialistas blochianos, consideramos que, en un proceso sin fin, la función utópica se expresa como pulsión desiderativa de una vida mejor, como «pasión eutópica», y de un mundo-otro posible.

Frente a las frecuentes interpretaciones teológicas y espiritualistas de la obra blochiana, hemos defendido, a lo largo de estas páginas, una lectura materialista acorde con las posiciones de Bloch, sin desdeñar los pasajes más ambiguos y oscuros —místicos y proféticos, si se quiere— que, por otro lado, convierten a nuestro filósofo en una figura de entretiempos, representativa del *pathos* de un siglo XX configurado por los monstruos de la razón y de la técnica y mal alimentado por los viejos fantasmas de la tradición.

Nuestra investigación aporta, en este sentido, una revisión a contrapelo de la biblioteca blochiana, profundizando en las problemáticas filosóficas de Bloch desde un tiempo en el que la dimensión utópica adolece cansancio y se muestra famélica y minada.

La disputa por el presente deviene imperativo ético-político en un «aquí y ahora» que, huérfano de una esperanza ateologizada, se extravía en «la oscuridad del instante vivido».

La obra de Bloch constituye un sugerente viaje interpretativo —en el que «pensar significa traspasar»— por los diversos paisajes de la cultura occidental cuyo horizonte invita a la realización de una transformación social radical. La dimensión de lo real, abierta a la posibilidad, ofrece multitud de alternativas a la materialidad de los hechos, que es el lugar desde donde partimos. Los procesos históricos, como los viajes, se hallan inconclusos: siempre resta un «todavía-no» inalcanzado que impide la culminación satisfactoria del «instante plenamente colmado».

En una era postutópica como la que vivimos, resulta imprescindible una reconsideración de la función utópica y su potencia subversiva contra el orden de lo establecido. La vieja canción de los oprimidos resuena nuevamente en nuestros oídos. Hay algo que todavía-no-se-ha-logrado y que hay que disputar «aquí y ahora». El deseo de lo contrafáctico reluce cálidamente, como el sol de invierno, en nuestras expectativas.

La función utópica no puede ser desactivada. Como animales utópicos que somos, no dejamos de desear, de imaginar y de proyectar realidades contrafácticas. Nuestra existencia se halla diametralmente atravesada por el «todavía-no». En las experiencias más cotidianas surgen pequeñas ensoñaciones y fantasías que colisionan con lo realfáctico. En el terreno de lo social, construimos hipótesis para cambiar el estado de cosas existente. En estas fabulaciones nos autodeterminamos, nos constituimos políticamente y generamos expectativas. El único sustento que los enemigos de la utopía no pueden arrebatararnos es la función utópica.

# BIBLIOGRAFÍA

## I. Fuentes:

### 1. Escritos de Ernst Bloch incluidos en la edición de las *Obras completas*

- Bloch, E.: *Gesamtausgabe in 16 Bänden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1959-1977.
- , *Spuren*. Neue, erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1969, en *Gesamtausgabe I*.
  - , *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Ergänzte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1969, en *Gesamtausgabe II*.
  - , *Geist der Utopie*. Bearbeitete Neuaufgabe der Zweite Fassung, Frankfurt a. M. 1964, en *Gesamtausgabe III*.
  - , *Erbschaft dieser Zeit*. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1962, en *Gesamtausgabe IV*.
  - , *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959, en *Gesamtausgabe V/1, V/2*.
  - , *Naturrecht und Menschliche Würde*, Frankfurt a. M. 1961, en *Gesamtausgabe VI*.
  - , *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a. M. 1972, en *Gesamtausgabe VII*.
  - , *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1962, en *Gesamtausgabe VIII*.
  - , *Literarische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1975, en *Gesamtausgabe IX*.
  - , *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt a. M. 1969, en *Gesamtausgabe X*.
  - , *Politische Messungen. Pestzeit, Vörmärz*, Frankfurt a. M. 1970, en *Gesamtausgabe XI*.
  - , *Zwischenwelten in der Philosophie Geschichte. Aus Leipziger Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1977, en *Gesamtausgabe XII*.
  - , *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Neue erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1970, en *Gesamtausgabe XIII*.
  - , *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt a. M. 1968, en *Gesamtausgabe XIV*.
  - , *Experimentum mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Frankfurt a. M. 1975, en *Gesamtausgabe XV*.
  - , *Geist der Utopie*. Erste Fassung (1918), Frankfurt a. M. 1971, en *Gesamtausgabe XVI*.
  - , *Tendenz – Latenz – Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978.

### 2. Traducciones

- Bloch, E.: *Aesthetics and politics*, London, Verso Editions, 1980.
- , *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1966.
  - , *El ateísmo en el cristianismo: la religión del éxodo y del reino*, Madrid, Trotta, 2019.
  - , *Derecho y dignidad humana*, Madrid, Dykinson, 2011.
  - , *¿Despedida de la utopía?*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2017.



- , *El hombre como posibilidad*, en *El futuro de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1973, pp.59-76.
- , *El principio esperanza* (3vols.), Madrid, Trotta, 2004.
- , *Entremundos en la historia de la filosofía. Apuntes de los cursos de Leipzig*, Madrid, Taurus, 1984.
- , *Herencia de esta época*, Madrid, Tecnos, 2019.
- , *Huellas*, Madrid, Tecnos, 2005.
- , *Spirito dell'Utopia*, Milano, BUR Rizzoli, 2010.
- , *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid, FCE, 1982.
- , *Sur la catégorie de la possibilité: Revue de Metaphysique et de Morale* 63, 1958, pp. 56-82.
- , *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, Madrid, A. Machado Libros, 2002.

## II. Literatura secundaria

- Águila Villanueva, L.: “Ernst Bloch, filósofo de la utopía”, *Revista de Filosofía (UIA, México)*, 28 (enero-abril 1997). pp. 19-36.
- Álvarez Turienzo, S.: “Ernst Bloch: utopía de la esperanza”, *Anales de Moral Social y Económica* (Madrid), 49, 1979. pp. 3-33.
- Adorno, Th. W.: “Blochs Spuren”, *Noten zur Literatur II*, Frankfurt a. M., 1961. pp. 131-151.
- Bahr, E.: *Ernst Bloch*, Berlin, Colloquium-Verlag, 1974.
- Basta, D. N.: “Ernst Bloch y la moral como herencia”, *Folia Humanística*, 23, 269, Barcelona, 1985. pp. 409-418.
- Bloch, K.: *Aus meinem Leben*, Pfullingen, Neske, 1981.
- Borghello, U.: *Ateísmo en el cristianismo*, Madrid, Crítica Filosofía Magisterio Español, 1979.
- Bütow, *Philosophie und Gessellschaft im Denken Ernst Blochs*, Berlín, 1963
- Enzensberger, H. M.: “Ernst Blochs “Erbschaft dieser Zeit””, *Der Spiegel*, jul. 1962.
- Fergnani, F.: “*L'incantesimo dell'anamnesis. Bloch zu Hegel*”, *Aut-Aut* 125. 1971.
- Fetscher, I.: “*Apologet der Hoffnung*”, en *Stuttgarter Zeitung*, 3-7-1965.
- , “*Der Magus von Tübingen. Neue Schriften von Ernst Bloch*”, *Franfurter Allgemeine Zeitung*, 12-9-1964.
- , “*E. Bloch und G. Luckács*”, en *Neues Forum* 167-168, 1967. pp. 837-843.
- , “*Ein grosser Einzelgänger. Ernst Bloch – Denker zwischen Materialismus und Eschatologie*”, en *Über Ernst Bloch (ÜEB)*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1968, pp. 104-111.
- , “*Ernst Bloch auf Hegels Spuren*”, en *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt a. M., 1965, pp. 82-98.
- Furter, P.: *Dialéctica de la esperanza. Una interpretación del pensamiento utópico de Ernst Bloch*, Buenos Aires, La aurora, 1979.
- , “*Utopia and marxism according to Bloch*”, *Philosophy Today* 14, 1970. pp. 236-249.
- Gimbernat, J. A.: *Ernst Bloch: Utopía y Esperanza*, Madrid, Cátedra, 1983.
- , “*El espíritu de la utopía en el pensamiento de Ernst Bloch*”, Madrid, Instituto Fe y Secularidad, 1988. pp. 119-124.
- , “*La conciencia de la libertad (La filosofía moral como filosofía de la historia en Bloch)*”, *Isegoría*, 1991. pp. 37-48.
- , “*La crítica de la religión en Ernst Bloch*”, *Proyección*, 103, 1976. pp. 288-296

- , “La filosofía de la historia de Ernst Bloch”, *Anthropos* 146/147, 1993.
- Gómez Caffarena, J.: “La esperanza como principio”, *Pensamiento*, 27, 108, Madrid, 1971. pp. 377-398.
- Gómez-Heras, J. M.: “Ernst Bloch: la seducción de la utopía”, *Anthropos*, 1993.
- , *Sociedad y utopía en Ernst Bloch. Presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- , “Un nuevo nombre para Dios: Utopía”, *Anthropos* 146/147, 1993.
- Gómez Sánchez, C.: “Psicoanálisis, ética, utopía (Bloch y Freud)”, *Anthropos* 146/147, 1993
- Gropp, R. O.: “Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1954, pp. 244-383.
- , *Festschrift. Ernst Bloch zum 70. Geburtstag*, Berlin-Ost, 1955.
- Habermas, J.: “Un Schelling marxista”, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984. pp. 127-143.
- Holz, H. H.: “Ernst Blochs ‘Subjekt-Objekt’”, *Deutsche Literaturzeitung* 9, 1952.
- , *Logos Spermaticos. Zur Philosophie E. Blochs*, Darmstadt und Neuwied, Luchterhand Verlag, 1975.
- , “Lo stile filosófico di E. Bloch”, *E. Bloch, Differenze*, Urbino, 1962, pp. 63-80.
- Hudson, W.: *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1982.
- Jay, M.: “E. Bloch and the Extension of Marxist Holism to Nature”, *Marxism and Totality*, Berkeley, Univ. of California Express, 1984.
- Jiménez, J.: “Ernst Bloch: teoría de la pre-apariencia estética”, *Anthropos*, 1993.
- , *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*, Madrid, Ténos, 1983.
- Kempski, J.: “Hoffnung als Kritik. Zur Philosophie E. Bloch”, *Brechungen*, Hamburg, 1964.
- Kimmerle, H.: *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit Ernst Bloch Prinzip Hoffnung aus philosophischer und theologischer Sicht*, Bonn, , 1974.
- Laín Entralgo, P.: *Antropología de la esperanza*, Madrid, Guadarrama, 1978.
- , “Bloch y la esperanza”, *Anthropos* 146/147, 1993.
- Lanceros, P.: “Arte y sentido: asimetría”, *Anthropos* 146/147, 1993.
- Lévinas, E.: “Sur la mort dans la pensée en Ernst Bloch”, en *De Dieu qui vient à l’idée*, París, Vrin, 1986.
- Marsch, W-D.: *Hoffen Worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Hamburgo, Furche-Verlag, 1963
- Martínez, F. J.: “Materialismo y marxismo en Ernst Bloch”, *Anthropos* 146/147, 1993.
- Moltmann, J.: *E. Bloch: ‘Messianismus und Marxismus. Einführende Bemerkungen zum ‘Prinzip Hoffnung’*”, *Kirche in der Zeit* 19. 1960. pp. 291-295.
- , *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München, XXXXX, 1972.
- Moltmann, J. y Hurbon, J.: *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Salamanca, Sígueme, 1980.
- Muguerza, J.: *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990.
- Münster, A.: *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982.
- , *Ernst Bloch. Eine politische Biographie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003.
- Oroz Ezcurra, J.: “Esperanza y memoria anticipadora en Ernst Bloch”, *Anthropos* 146/147, 1993.

- , *La última esperanza. En torno a Ernst Bloch y otras reflexiones*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989.
- , “Utopía y destino. Reflexiones sobre el filósofo Ernst Bloch”, *Estudios de Deusto*, 37, 82, 1989. pp. 155-172.
- Pérez del Corral, J.: *El marxismo cálido: Ernst Bloch*, Madrid, Mañana, 1977.
- , “Introducción a Bloch”, *Convivium*, 26, 1968. pp. 5-38.
- , “Homo absconditus. La antropología de Ernst Bloch”, en: VV. AA., *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 1979. pp. 216-236.
- Pieper, J.: *Esperanza e historia*, Salamanca, Sígueme, 1968.
- Polo i Pujadas, M.: “El pensamiento musical de Ernst Bloch”, *Anthropos*, 1993.
- Ramón Guerrero, R.: “De nuevo sobre la «izquierda aristotélica». Materia y posibilidad en el Al-Fârâbî y Avicena”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, N° extra 1, 1992, pp. 965-986.
- Ramos Centeno, V.: “Moral y utopía en Bloch. La fundamentación de la moral en el pensamiento de Ernst Bloch”, *Sistema*, 64 (enero 1985). pp. 45-61
- , “Racionalidad práctica y utopía”, *Anthropos 146/147*, 1993.
- , “Sobre la necesidad de leer a Bloch”, *Anthropos 146/147*, 1993.
- , *Utopía y razón práctica en Ernst Bloch*, Madrid, Endimyon, 1992.
- Reif, A.: “No ha llegado el fin de la filosofía. (Última conversación con Ernst Bloch)”, *Humboldt*, 66, 1978. pp. 22- 29.
- Reinicke, H.: *Materie und Revolution. Eine materialistischerkenntnistheoretische Untersuchung zur Philosophie von E. Bloch*, Kromberg, 1974.
- Ribeiro, I.: “E. Bloch: socialismo humano”, *Brotéria*, Maio-Junho 1975. pp. 443-467.
- Riezu, J.: “Ernst Bloch. Permanencia de lo utópico”, *Estudios Filosóficos*, XXVI, 73, Valladolid, (septiembre-diciembre 1977). pp. 549- 576.
- Serra, F.: *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*, Madrid, Trotta, 1988.
- Tamayo, A.: *La muerte en el marxismo. Biografía intelectual de Ernst Bloch*, Madrid, Felmar, 1979.
- , “Ernst Bloch afronta la muerte”, *Leviatán*, 2ª época, 7, (primavera 1982). Madrid. pp. 85-93.
- Tamayo, J.J.: *Invitación a la utopía*, Madrid, Trotta, 2012.
- Thompson, P. y Žižek, S. (comps.): *The Privatization of Hope. Ernst Bloch and the Future of Utopia*, Durham, Duke University Press, 2013.
- Udina Cobo, J. M.: *La constitución utópica de lo humano. Introducción y anotaciones críticas a la filosofía de E. Bloch*, Barcelona, Universidad de Barcelona, Secretariado de Publicaciones, 1979.
- , “Lectura blochiana de la política de Hegel y praxis política de Bloch en *Sujeto-Objeto*”, en Álvarez Gómez, M. y Paredes Martín, Mª C. (eds.): *Razón, libertad y Estado en Hegel*, Sociedad española de estudios sobre Hegel, Salamanca, 1998. pp. 329-335.
- , “Ernst Bloch y el averroísmo de su *Avicena y la izquierda aristotélica*”, en *Averroes y los averroísmos: actas del III Congreso Medieval de Filosofía Medieval*, 1998, pp. 371-386.
- Unsold, S. (ed.): *E. Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1965
- Ureña Pastor, M.: *Ernst Bloch, ¿un futuro sin dios?*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1986.
- Varela Gesto, P.: “Ernst Bloch, o filósofo de esperanza”, *Ágora* (Santiago de Compostela), 5, 1985. pp. 269-277.
- Vasco Jiménez, M.: “La ontología de Bloch”, *Anthropos 146/147*, 1993.

- Vattimo, G.: “E. Bloch interprete di Hegel”, en *Incidenza di Hegel*. Studi raccolti nel secondo centenario della nascita del filosofo, Napoli, 1970.
- VV.AA. (E. Bloch, E. L. Fackenheim, J. Moltmann y otros): *El futuro de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1973.
- VV.AA.: *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979.
- VV.AA.: *E. Bloch Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975
- VV.AA.: “Ernst Bloch. La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento“, *Anthropos*, supl. nº 41, nov. 1993.
- Zecchi, S.: *Ernst Bloch: utopía y esperanza en el comunismo*, Barcelona, Península, 1978.
- Zudeick, P.: *E. Bloch. Vida y obra*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1992.

### III. Otras fuentes y literatura complementaria

- Adorno, Th. W.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.
- , *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2006.
- Apel, K. O.: *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.
- Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.
- Aubenque, P.: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008.
- Bachelard, G.: *El derecho a soñar*, México, D.F., FCE, 1997.
- , *La poética de la ensoñación*, México D.F., FCE, 1998.
- Baudelaire, Ch.: *Pequeños poemas en prosa / Paraísos artificiales*, Madrid, Cátedra, 1986.
- Bataille, G.: *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena Libros, 2016.
- , *La experiencia interior. Suma ateológica I*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2016.
- Benjamin, W.: *Calle de sentido único*, Akal, Madrid, 2015.
- , *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.
- , *Haschisch*, Madrid, Taurus, 1984.
- , *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018.
- , *Obras, libro I / vol. I*, Madrid, Abada, 2010.
- Bensaïd, D.: *Jeanne de guerre lasse. Chroniques de ce temps*, París, Gallimard, 1991.
- Berdiaeff, N.: *Reino del espíritu y reino del César*, Madrid, Aguilar, 1964.
- Buber, M.: *Caminos de utopía*, México, FCE, 1978.
- Buck-Morss, S.: *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004.
- Cioran, E. M.: *Historia y utopía*, Barcelona, Tusquets, 1988.
- Cruz Hernández, M.: *La metafísica de Avicena*, Granada, Publicaciones de la Universidad, 1949.
- Delhoysie, Y. y Lapierre, G.: *El incendio milenarista*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2008.
- Eiland, H. y Jennings, M.W.: *Walter Benjamin. Una vida crítica*, Madrid, Tres Puntos Ediciones, 2020.
- Engels, F.: *Anti-Dühring*, México D. F., Grijalbo, 1964.
- , *Dialéctica de la naturaleza*, Madrid, Akal, 2017.
- , *Las guerras campesinas en Alemania*, Buenos Aires, Andes, 1970.
- Ezquerro Gómez, J.: *El espejo de Dioniso. La ateología hegelina*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.
- Fichte, J. G.: *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Ed. Nacional, 1977.

- , *El destino del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- , *El Estado comercial cerrado*, Madrid, Tecnos, 1991.
- Fink, E.: *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, Barcelona, Herder, 2011.
- Foucault, M.: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III, Barcelona, Paidós, 1999.
- Freud, S.: *El poeta y los sueños diurnos*, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972, t. II, pp. 1343-1348.
- , *La interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza, 2015.
- , *Los sueños*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1988.
- , *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Alianza, 1983.
- Garcés, M.: *Escuela de aprendices*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2020.
- Goethe, J. W.: *Fausto* (ed. bilingüe), Barcelona, Penguin, 2018.
- , *Götz de Berlichingen, el de la mano de hierro*, Madrid, Escolar y Mayo Ed., 2014.
- Gómez Pin, V.: *El psicoanálisis: justificación de Freud*, Barcelona, Montesinos, 1988.
- Grondin, J.: “Cap. III. Aristóteles: los horizontes de la filosofía primera”, en *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006.
- Hegel, G. W. F.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982.
- , *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005.
- , *Fenomenología del espíritu*, México D. F., FCE. 1966.
- , *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005.
- Horkheimer, M.: *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982.
- Hyppolite, J.: *De la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1974.
- Jameson, F.: *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal, 2009.
- , *Las variaciones de Hegel. Sobre la Fenomenología del espíritu*, Madrid, Akal, 2015.
- Jonas, H.: *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 2004.
- Kierkegaard, S.: *El concepto de la angustia*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1965.
- Kojève, A.: *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013.
- Kolakowski, L.: *Las principales corrientes del marxismo III. La crisis*, Madrid, Alianza, 1983.
- Korsch, K.: *Marxismo y filosofía*, México D.F., Ediciones Era, 1971.
- Landauer, G.: *La Revolución*, Barcelona, Ned Ediciones, 2017.
- Lasky, M. J.: *Utopía y revolución*, México, FCE, 1985.
- Lomba Fuentes, J.: *El Ebro: puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Zaragoza, Mira Editores, 2002.
- , *Avicena esencial*, Barcelona, Montesinos, 2009.
- Löwy, M.: *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Madrid, El Cielo por Asalto, 1997.
- , *Utopias. Ensaio sobre Política, História e Religião*, Lisboa, Ler devagar/Unipop, 2016.
- Löwy, M. & Sayre, R.: *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, Buenos Aires, Nueva visión, 2008.
- Lukács, G.: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
- , *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2013.
- , *Marx, ontología del ser social*, Madrid, Akal, 2007.

- Mannheim, K.: *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 1966.
- Manuel, F. E. (comp.): *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa Calpe, 1982.
- Marcuse, H.: *El fin de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1968.
- , *Eros y la civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968.
- Marcuse, L.: *Sigmund Freud. Su visión del hombre*, Madrid, Alianza, 1970.
- Marx, K.: *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- , *El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- , *Once Tesis sobre Feuerbach*, Madrid, Alhambra, 1985.
- , *Textos selectos y Manuscritos de París*, Madrid, Gredos, 2012.
- Marx, K. & Engels, F.: *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014.
- , *Manifiesto comunista*, Madrid, Alhambra, 1985.
- , *Obras escogidas (2vols.)*, Madrid, Akal, 2016.
- Mate, M-R.: *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, 2009.
- Müntzer, T.: *Tratados y sermones*, Madrid, Trotta, 2001.
- Mumford, L.: *Historia de las utopías*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2013.
- Musto, M.: *Karl Marx, 1881-1883: el último viaje del moro*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2020.
- Negri, T.: *Marx más allá de Marx. Cuadernos de trabajo sobre los Grundrisse*, Madrid, Akal, 2001.
- , *Marx y Foucault*, Buenos Aires, Cactus, 2019.
- Neusüss, A.: *Utopía*, Barcelona, Barral Editores, 1971.
- Nipperdey, T.: “La función de la utopía en el pensamiento político de la edad moderna”, en *Sociedad, Cultura, Teoría*, Buenos Aires, Alfa, 1978.
- Ricœur, P.: *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- Rodríguez García, J. L.: *Introducciones a Fichte*, Zaragoza, Ed. Libros Pórtico, 1982.
- , *Marx contra Marx*, Madrid, Endymion, 1996.
- , *Postutopías*, Zaragoza, PUZ, 2020.
- Safranski, R.: *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets, 2009.
- Schelling, F. W. J.: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1996.
- , *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Scholem, G.: *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Madrid, Trotta, 2004.
- , *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, Península, 2007.
- Serra, F.: *Derecho y política*, Madrid, Argés, 1998.
- Trousson, R.: *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes*, Barcelona, Península, 1995.
- Villacañas, J. L.: *La filosofía del idealismo alemán (2 vols.)*, Madrid, Síntesis, 2001.
- Weber, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo, 1998.
- Žižek, S.: *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015.