

Javier Hernández-Pacheco
Obras, volumen VII

LOS LÍMITES DE LA RAZÓN

**Estudios de filosofía alemana
contemporánea**

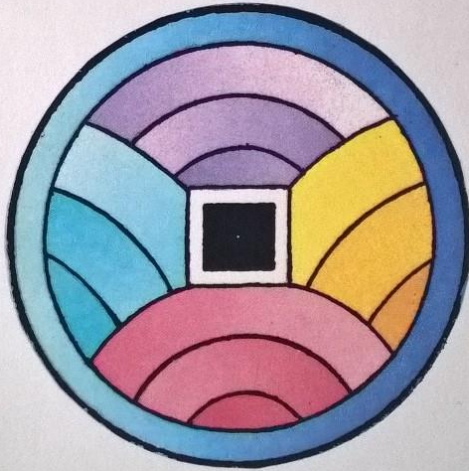


Sevilla 2019

Javier Hernández-Pacheco

LOS LÍMITES DE LA RAZÓN

Estudios de filosofía
alemana contemporánea



tecno

Portada de la edición original

2ª edición

ISBN:

Independently Published

by Amazon Kindle Direct Publishing

Sevilla, 2019

1ª edición

© JAVIER HERNÁNDEZ-PACHECO SANZ, 1992

© EDITORIAL TECNOS. S.A.. 1992

Telémaco, 43 - 28027 Madrid

ISBN: 84-309-2182-6

Depósito Legal: M- 20577-1 .992

(se indica la paginación de esta edición original)

Portada: Ángel de la Fama, en la puerta central de la Real Fábrica de Tabacos, actual sede de la universidad de Sevilla

Capítulo III

ESPERANZA Y TEMPORALIDAD

LA HISTORIA Y EL PROBLEMA DE LA TRASCENDENCIA EN LA FILOSOFÍA DE
E. BLOCH

1. Esperanza y trascendencia

Todo el planteamiento filosófico de la modernidad, en el desarrollo de sus consecuencias antropológicas, ha conducido a lo que, con un término por lo demás vago se ha venido a llamar materialismo. No se trata de profundizar en todos los matices que esta posición teórica pueda llevar consigo. Sólo quiero llamar la atención sobre ciertas consecuencias que ella tiene en el ámbito de nuestra comprensión del tiempo y de la historia. En este sentido, bien podemos decir que este materialismo conduce a una idea deshumanizada del tiempo, que es entendido, más bien, como ámbito de los acontecimientos físicos. La historia pierde su interés humano, una vez que —hacia el pasado— las ideas de autoridad y tradición se ven despojadas de su sentido normativo, y —hacia el futuro— el concepto de proyecto carece también de sentido más allá del ámbito inmediato en el que el mundo es, para cada uno, sensiblemente accesible. «Para entonces todos calvos», «cuan largo me lo fiais», etc., son buenas ex- /94 presiones del refranero y de la literatura que ponen de manifiesto esta actitud.

Por otra parte, esta pérdida del sentido de la historia se refleja en, o es reflejo de —en este caso da igual—, la historia personal que es para cada uno su biografía. Nos encontramos así con el fenómeno, tan descrito, de la pérdida del sentido de la vida. La pregunta por el para qué de la propia existencia, ligada, por supuesto, a una concepción normativa de la praxis, tal y como Kant la formula en la pregunta «¿qué debo hacer?», carece de sentido; desde el momento en que desde una concepción radicalmente empirista es imposible dar respuesta a esa otra pregunta, íntimamente ligada a la primera, ¿qué es el hombre? Desligada de todo sentido normativo más allá de la facticidad inmediata de su ejercicio, la existencia pretende entonces encontrar justificación en cada uno de sus instantes. La idea de

caducidad, la experiencia de la fugacidad de la vida, que en otros planteamientos es precisamente punto de arranque para una acentuación del sentido moral de la existencia, se convierte ahora precisamente en punto de apoyo para ese desenfreno biográfico que tiene por lema «¡a vivir, que son dos días!».

Pues bien, se trata de ver ahora cómo estos fenómenos psicomorales, de los que todos tenemos una experiencia más o menos cercana, están ligados al problema filosófico de la trascendencia, que cobra aquí toda su relevancia antropológica. Tópicos tales como «sin Dios la vida no tiene sentido», incluso la actitud vital que resulta de ligar el viejo adagio «el que ríe el último ríe dos veces», a la idea de un «más allá» que se entiende como premio o castigo eternos, todo esto tiene aquí el lugar de su tratamiento.

Pero no se pretende abordar esta cuestión en directo, sino en discusión con el replanteamiento de ¹⁹⁵ estos problemas que ha supuesto en el ámbito del pensamiento contemporáneo la filosofía de Ernst Bloch. Aparte del interés general que tiene acercarse a cualquier cuestión sistemática en el marco de un diálogo con planteamientos alternativos de la historia de la filosofía, este rodeo parece interesante por varias razones. En primer lugar, porque las reflexiones de Bloch han supuesto un relanzamiento de la vieja idea clásica según la cual la vida es algo que tiene su acabamiento, es decir, su perfección y aquello de donde cobra su sentido, más allá de su inmediata dación histórica. Y en segundo lugar, porque su base filosófica, ligada muy estrechamente a la más estricta ortodoxia marxista, lleva a Bloch a intentar recuperar la idea de una realización trascendente del hombre en la inmanencia de un mundo concebido como radicalmente material. Esta idea de un sentido de la vida, que impone al hombre la referencia a algo que no se ha dado y respecto de lo cual la vida cobra ese sentido; todo ello conjugado con una afirmación radical del materialismo, es algo que produciría vértigo a los viejos patriarcas, tanto del materialismo como de la tradición clásico-cristiana a la que se liga la idea del hombre *in statu viatoris*. Y esto es precisamente el objetivo último del esfuerzo especulativo de Bloch: aclarar desde un planteamiento filosófico materialista el sentido que pueda tener la idea de una perfección del hombre y del mundo que todavía no ha llegado a ser y desde cuya ausencia, como aquello que está por lograr, la existencia

histórica queda definida por un ideal de cuya realización depende su éxito o fracaso como tal existencia¹. Semejante pre-^{/96} tensión supone un reto a la comprensión tradicional del materialismo y de la noción de ideal histórico, que muy bien merece ser estudiado detenidamente. Los clásicos entendieron como virtuosa esta actitud del hombre que se sabe en camino hacia la consecución de un objetivo, que es visto como meta, y por tanto como norma de vida, y cuya realización comporta la esforzada superación del límite que supone respecto de ese ideal el punto de partida. Esa virtud lleva el nombre de esperanza. Pues bien, en consciente referencia a este planteamiento clásico, Bloch ha titulado *El principio esperanza* la obra central de su vida filosófica. Y sin embargo, todo el esfuerzo teórico de esta obra va encaminado a sustituir la base clásico-cristiana desde la que se entiende teológicamente el sentido antropológico de esa virtud². Se trata, en definitiva, ^{/97} de recoger, desde un planteamiento radicalmente opuesto, en concreto materialista, la irrenunciable idea del hombre que entiende el futuro como campo de lucha

¹ La radicalidad con que Bloch se plantea este objetivo le lleva incluso a pretender que está abriendo una vía nueva a la especulación filosófica, que sólo se ha hecho posible desde ese comienzo de todo auténtico humanismo que es para él el pensamiento de Marx. Así afirma: «El *Desiderium*, la única propiedad honrada de todo hombre, está por investigar. Lo todavía-no-consciente, todavía-no devenido, aunque llena el sentido de todo hombre y el horizonte de todo ser, no ha sido explorado ni siquiera como palabra, y no digamos como concepto. Este floreciente ámbito de cuestiones está, en la filosofía que se ha hecho hasta ahora, casi innominado. El soñar hacia adelante, como dice Lenin, no ha sido considerado; ha sido rozado sólo esporádicamente, sin alcanzar la idea conceptual que le corresponde. El esperar y lo esperado, en un caso en el sujeto y en el objeto en el otro, aquello que en total está emergiendo, no ha despertado hasta Marx ninguna cosmovisión (*Weltaspekt*) en la que encontrase un lugar, y en ningún caso uno central. El inmensamente utópico estar en el mundo (*Vorkommen in der Welt*) está casi inaclorado explícitamente. Y de todas las rarezas del no saber es ésta una de las más llamativas» (*Das Prinzip Hoffnung*, p. 4; edición en tres tomos de Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973). Es claro que esta pretensión resulta escandalosa, y habrá que precisar después cuál es su sentido propio que pueda, aunque sea remotamente, justificarla.

² En este sentido afirma Bloch: «(...) En este libro se hace el esfuerzo de llevar filosofía a la esperanza, como a un lugar del mundo que está habitado como la mejor tierra de cultivo e inexplorado como la Antártida» (ibidem, p. 5).

por la realización de una perfección superior. Cómo esta actitud, a la que responde en efecto la virtud de la esperanza, pueda ser teóricamente justificable desde una filosofía que considera el mundo y la historia como límite último de la praxis humana, es la cuestión para la que E. Bloch pretende tener una respuesta coherente; Estudiarla puede ser de gran interés en orden a profundizar en el problema que por nuestra parte fue anteriormente planteado.

2. *La ontología del todavía-no como metafísica de lo utópico*

El punto de partida de toda la teoría de Bloch³ no es otro que lo que él denomina, en la experiencia más inmediata del propio vivir, el impulso del «todavía-no». En efecto, en la más elemental reflexión sobre nuestra existencia, no está nada claro que un hombre se entienda a sí mismo en función de lo que ya ha llegado a ser, sino, más bien, en relación con aquello que en nuestra vida es proyecto, ambición, meta de nuestro esfuerzo. En definitiva, lo que define un ente no es propiamente lo que ya es, sino lo que aún no es, «S todavía no es P» es, según esto, la expresión correcta de toda descripción verdadera³. En este punto el estilo de Bloch alcanza verdadera belleza especulativo-literaria: /98

En nosotros se encierra lo que podemos llegar a ser y se presenta para cada uno como la intranquilidad de no estar suficientemente determinado. La juventud es la expresión más visible, pero no única, de este sentimiento. La chica es en ella la que se adorna para aquel mejor que aún no' conoce. El joven es en este estado el que se siente tenido por ese mejor y llamado a hacer grandes cosas, sin saber aún en qué dominio (...). Todo lo que ha llegado a ser hasta

³ Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M., 1982, p. 164. Con este planteamiento Bloch pretende marcar distancias respecto a lo que él considera el materialismo vulgar, que se detiene en la mera descripción de hechos, como descripción de un mundo definitivamente terminado. Por eso, «sólo con el abandono de un concepto de ser estático y cerrado se abre la dimensión de la esperanza. El mundo es más bien predisposición de algo, tendencia hacia algo, latencia de algo; y el algo a lo que así se apunta significa la plenitud de lo que hacia ello tiende» (*Das Prinzip Hoffnung*, p. 17).

ahora se presenta como un freno, en el mejor de los casos como una cascara provisional, que ha de caer⁴.

Nos encontramos aquí con ese sentimiento, tan propio de la juventud, que supone un rechazo de lo que se da, lo cual es visto como límite a la propia existencia, como un estorbo del que hay que huir, porque representa una amenaza para los más ambiciosos planes que se guardan en el corazón. Este impulso se muestra como afán de la propia realización, aún difuso, y definido más bien por el rechazo de la totalidad de lo dado⁵.

La esencia del vivir se manifiesta entonces como negatividad, en la forma de insatisfacción; en último término, como algo que impide afirmar definitivamente la inmediata facticidad de ese vivir en el modo que tiene ahora. Ejemplos de esa negatividad⁹⁹ son estados como el hambre y la sed, y en general todos aquellos que se muestran como tal conciencia de insatisfacción, de forma que vienen definidos no por sí mismos, sino por aquello que en ellos falta. La vida en su facticidad inmediata es experimentada como carencia, en la que esa inquietud viene determinada por lo que es su contrario, por aquello en lo que se alcanza la plenitud de semejante impulso. Esta insatisfacción ya no se queda en el vago anhelo antes descrito, sino que, surgiendo de la imposibilidad de aceptar la carencia concreta, se hace también ella una insatisfacción concreta y definida⁶. Una negatividad así experimentada no se queda en sí misma, sino que se entiende precisa-

⁴ *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1089.

⁵ Cfr. *ibíd.*, p. 1089: «Desde temprano se busca uno a sí mismo. Pero no sabemos quiénes somos, sólo que ninguno es el que le gustaría o podría ser. De ahí la común envidia, a saber, de aquellos que parecen tener e incluso ser lo que a uno corresponde. Pero de ahí también las ganas de empezar algo nuevo, que comienza con nosotros mismos (...).»

⁶ Cfr. *ibídem*, p. 3. Aquí es plenamente adecuada la referencia que hace Bloch a Hegel: «Sólo el movimiento que lleva en sí lo que está por cumplirse (*mit dem zu Erfüllenden in sich*) es verdadera dialéctica de la inquietud, es decir, de la no plenitud, de la inadecuación. Precisamente a esto, a la presencia inexistente de lo perfecto en lo imperfecto, que hace de esto último algo doloroso y acuciante, apuntaba la profunda frase de Hegel: "Lo imperfecto como lo contrario de sí mismo es la contradicción (...), el impulso de la vida en sí misma por romper la corteza de la extrañeza de sí misma"» (*Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 195).

mente como negación de un contenido positivo⁷. Y así la carencia es ausencia de algo respecto de lo cual la propia vida es entendida como búsqueda⁸. Por ello, esta vida

nunca permanece tejiendo en sí misma. Por muy implícito que sea su interior, se expresa en que no tiene lo que es suyo, sino que más bien busca fuera, pensando que tiene hambre. Y el exterior al que acude lo subjetivo tiene que /100 ser de tal manera que se deje alcanzar. Lo que no es, aún puede llegar a ser; lo que se realiza, supone lo posible en su materia⁹.

Es interesante observar cómo Bloch recurre a las más rancias referencias históricas a la hora de precisar su postura. Por supuesto, a Hegel, pero también, como posteriormente veremos, a Aristóteles¹⁰ y a Leibniz, cuando éste compara la negatividad propia de la existencia al apetito de las mónadas, por el que,

al igual como en los cuerpos elásticos se encierra como impulso su más amplia dimensión, del mismo modo se guarda en la mónada su estado futuro (...). Se puede decir que en el alma, como en todo lo que existe, el presente está preñado del porvenir¹¹.

Esto es de la máxima importancia para la comprensión del planteamiento de Bloch. Porque, definida como ausencia de algo positivo, la negatividad de la existencia es tal sólo en su punto de partida, pero no en aquello positivo que la determina. Por eso, en sí misma es un «no»; ciertamente «no es algo (...); pero se dirige saliendo de sí hacia aquello que no tiene, se pone en camino hacia su contenido (*zu seinem Was*)»¹². /101

⁷ Es entendida «como una negación que surge de la *Setzung* positiva, a saber, como negación del adecuado estado final de todo aquello en lo que la negatividad (*das Nicht*) llegaría únicamente al reposo» (*Das Prinzip Hoffnung*, p. 360).

⁸ Cfr. *ibíd.*, p. 359.

⁹ *Ibíd.*, p. 335.

¹⁰ Cfr. *ibíd.*, p. 258.

¹¹ Leibniz, *Carta a Bayle, 1702*. Después de citar a Leibniz continúa Bloch: «De hecho el álgebra de la revolución se hace más inteligible si el presente está preñado del futuro como una masa de gas comprimido lo está de su mayor dimensión. Y así el famoso dicho marxista de que la violencia es partera de una sociedad que está encinta de la futura, tiene en común con el de Leibniz no sólo la imagen, sino más bien la esfera del futuro, que falta en Hegel» (*Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 192).

¹² *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 250.

Esta negatividad es entonces rechazo de sí misma, y así negación de su propia negación, y como tal algo esencialmente positivo; «es carencia de algo y a la vez huida de esa carencia; y así es impulso hacia aquello que le falla»¹³.

Pero como impulso la vida es entendida positivamente; viene definida por una meta en la que esa negatividad queda precisamente superada¹⁴.

Es aquí donde, unida a su militancia política, la metafísica gana en Bloch fuerza retórica:

El no a lo malo existente y el sí a lo bueno que se intuye son asimilados por el que carece en un interés revolucionario. Con el hambre empieza ya este interés, y el hambre se transforma (...) en dinamita contra esa cárcel que es la renuncia. Y así el sujeto busca no sólo mantenerse; se hace explosivo; el auto-mantenimiento se convierte en auto-ampliación¹⁵.

La negatividad, el no darse de aquello que es meta del impulso, en ningún momento significa una refutación de esa proposición que recoge como verdadero el estado final en el que el deseo queda satisfecho, aunque sea más allá del aquí y el ahora.

La certidumbre utópica se hace, con el daño que sufre en los hechos, más prudente (...), pero nunca se hace falsa por el mero poder de lo que existe en cada caso. Por el contrario, es ella la que refuta y juzga esto (...), es más, ella es la que proporciona la medida para medir esa facticidad (...)¹⁶.

Desde esta conciencia de lo que puede ser y todavía no es, y precisamente porque (todavía) no es /₁₀₂ es posible entender la facticidad dada como algo caduco, pasajero; como algo que no tiene derecho a existir, por más que exista. De forma que ese ámbito de lo que está por venir, como superación del estado actual, conserva la eterna juventud de lo que siempre atrae: «lo que todavía no se ha dado, nunca y en ningún sitio, es lo que no envejece»¹⁷.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 50.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 84.

¹⁶ *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 96.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 97.

Esta contradicción, en el más específico sentido dialéctico, se convierte en fuerza subversiva que tiene «como agente objetivo en sí un eros hacia lo mejor que está impedido»¹⁸. Es en este sentido en el que la dialéctica real de la historia se hace utópicamente expansiva¹⁹.

Esta expansividad propia de la insuficiencia utópica tiene, según Bloch, su raíz en el carácter esencialmente contradictorio de toda realidad. Pero es ésta una contradicción que quiere ser resuelta.

Se trata del insoportable estado, tan temible como feliz, de no ser lo que nuestra naturaleza según su más real impulso es, y de ser así lo que todavía no es²⁰.

Lo realmente real es entonces para Bloch lo que, situado en el futuro, todavía no ha ocurrido, como estado superador de las limitaciones propias de la vida presente. No es extraño, pues, que se acerque claramente al pensamiento clásico, declarando que hay una verdad de las cosas más allá —en ei tiempo— de su facticidad sensible. Se trata, en definitiva, no de entender el mundo como sensiblemente /103 se da ya, sino de encontrar una respuesta a la cuestión de

que sean las cosas, los hombres, las obras, *en verdad*, vistas según la estrella de su destino utópico (...) ²¹.

Por ello,

lo que el mundo es en verdad, no respecto de su esencia-verdad fáctica, sino de la no-fáctica, es decir, respecto de la que aún no ha llegado a ser, que es la única sustancial, esto es en él un *Utopicum* (...) ²².

¹⁸ *Ibíd.*, p. 190.

¹⁹ Cfr. *ibíd.*

²⁰ *Das Prinzip Hoffnung*, p. 138.

²¹ *Der Geist der Utopie*, 1918, pp. 338 ss. (citado en *Das Prinzip Hoffnung*, p. 172). Cfr. también *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 170; «Si lo formalmente correcto ha de ser transparente de lo verdadero, del mismo modo lo verdadero de aquello que apunta, de la tendencia (...) de lo utópico esencial de una cosa.»

²² *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 226.

Y por esa razón la filosofía —pues es filosofía este saber de las cosas tal y como, más allá del aquí y del ahora, verdaderamente son— es

conciencia del mañana, toma de partido por el futuro, saber espezado (...). Y la nueva filosofía, tal y como ha sido inaugurada por Marx, es (...) filosofía de lo nuevo, de esa esencia, aniquiladora o plenificante, que nos espera a todos. Su conciencia es la abierta del peligro y de la victoria que hay que lograr a partir de sus condiciones²³.

Esta última referencia nos indica ya que malentenderíamos a Bloch si pensáramos que se trata aquí de una conciencia de que las cosas pueden ir mejor (en el sentido de una mera posibilidad), desde el momento en que, tal y como se dan, ya van suficientemente mal. La conciencia utópica de la que se trata es, por el contrario, conciencia de que ^{/104} las cosas, en efecto, *pueden* ir mejor (en el sentido ahora de la capacidad que hay en ellas, en el mundo, de que así sea). Aquí nos podemos referir muy oportunamente a una cita que Bloch hace de Goethe:

Nuestros deseos son presentimientos de las capacidades que se encierran en nosotros; heraldos de lo que podremos lograr. Lo que podemos y nos gustaría hacer, se presenta a nuestra imaginación fuera de nosotros y en el futuro. Sentimos nostalgia hacia lo que en el fondo ya poseemos²⁴.

Es decir, la conciencia de nuestra indigencia, es a la vez conciencia de que esta indigencia resulta de no poseer fácticamente lo que en esencia nos corresponde. Por ello va unida a la así llamada conciencia del deber²⁵, como «misión de lucha desde lo que todavía no existe»²⁶.

Por lo demás, lo dicho hasta ahora nos hace ver también que el futuro, está abierto hacia la posibilidad del fracaso²⁷. En efec-

²³ *Das Prinzip Hoffnung*, p. 5.

²⁴ Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, libro 9, citado en *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1172,

²⁵ Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 189: «El objeto de una representación ideal, el objeto ideal, actúa exigiendo; como si aparentemente tuviese un querer propio, que se entrega al hombre como un deber.»

²⁶ *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 184.

²⁷ Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 222: «Puesto que el proceso histórico, a consecuencia de su aún no realizado contenido impulsivo y original, todavía no

to, si el actual estado de insatisfacción se ha dado, puede volver a darse o puede perpetuarse en ese futuro. Pero lo contrario es incluso más cierto: /105

En la medida en que la realidad no ha llegado a determinarse del todo, en tanto que posee posibilidades todavía abiertas como nuevos espacios de realización (*Ausgestaltung*), en esa misma medida nada se puede objetar contra la utopía desde la realidad meramente fáctica²⁸.

Más radical aún:

Incluso la derrota del bien que se desea encierra en sí su posible victoria futura, en tanto que no se hayan agotado todas las posibilidades de devenir distinto, de llegar a ser mejor; es decir, en cuanto que lo real-posible, con su proceso utópico-dialéctico, no esté fijado finalmente²⁹.

Mientras hay vida, es más, hasta el fin de los tiempos, está abierta la esperanza de que germine en el mundo la semilla de perfección que cada cosa guarda como su propia esencia³⁰. Por eso,

la luz bajo cuyo resplandor el todo procesual e indeterminado es desarrollado y promovido, es la *docta spes* (...), esperanza comprendida³¹.

Rescapitulemos ahora un momento: la tesis que sostiene Bloch es que lo realmente real no existe todavía, pues es una perfección en las cosas que aún no se ha dado. Y sabemos que esto es así, porque nuestra conciencia del mundo es conciencia de su insuficiencia respecto de una plenitud que está por /106 darse. Esta excentricidad de lo que para cada cosa es su perfec-

está decidido, su final puede ser tanto la nada como el todo, la inutilidad total o el logro total. Y tan gozosamente como se da en este mundo [...] un resplandor del todo posible, igual de amenazadora se levanta la oscuridad de la nada posible.»

²⁸ *Ibíd.* p. 226.

²⁹ *Ibíd.*, p. 355.

³⁰ Cfr. *ibíd.*, p. 127: «Peligro y fe son la verdad de la esperanza de forma que los dos están juntos en ella. Y el peligro no tiene en sí ningún temor, y la fe ningún perezoso quietismo. La esperanza es de esta forma en último término un afecto práctico, militante, levanta estandartes.»

³¹ *Ibíd.*, p. 8. La cita continúa así: «El tema fundamental de la filosofía (...) es la aún no llegada, no conseguida patria, tal y como se forma, surge, en la lucha dialéctico-materialista de lo nuevo con lo viejo.»

ción, no es sin embargo meramente metafísica, sino que tiene en el tiempo su más real manifestación; pues la temporalidad es tensión hacia un futuro en el que las cosas pueden ser mejores. Lo realmente real, si queremos precisar aún más, es entonces el impulso histórico de las cosas hacia su última realización como perfectas. Este impulso existe ya, pero está definido por el no haberse dado todavía su propia meta, en la que tiene el principio de su perfección. Así entendida, la realidad es esencialmente procesual, como superación de sus actuales, negativas, condiciones, y como esfuerzo que pretende realizar lo que desde esta negatividad sentida se vislumbra como plenitud, ausente y propia a la vez. La negatividad que aparece aquí es el sentimiento de que las cosas «todavía no» son lo que deberían ser; y

se manifiesta como insatisfacción con lo ocurrido; por ello es, como lo que impulsa bajo el devenir, lo que lleva más allá en la historia. El «no» que aparece en la determinación actual de algo es la inquieta negación que dice: este predicado no es la determinación última adecuada de un sujeto. Así se da a conocer el «no» en el proceso como utópico-activo «todavía-no», como utópica-dialéctica negación que impulsa hacia delante³².

3. Utopía y trascendencia histórica

Desde la perspectiva anteriormente esbozada, filosofía de la esperanza es para Bloch pensamiento que no reconoce a lo fácticamente dado el carácter de ultimidad que la sensación reclama para ello. El ¹⁰⁷ mundo, tal y como se da, es menos real que lo que esperamos de él. Respecto de este mundo, el pensamiento se escapa más allá³³, al no querer, no poder, aceptarlo como algo último. Y así este pensamiento se hace filosofía, en el sentido más clásico del término, que implica referencia teórica al más allá, es decir, apertura esencial a la trascendencia³⁴. Es

³² *Ibíd.*, p. 360.

³³ «Denken heisst Überschreiten», afirma Bloch (cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 2). En esto consiste la genialidad del pensamiento: «ir más allá de lo dado conscientemente hasta ahora, de lo hasta ahora explícito y realizado en el mundo» (*ibíd.*, p. 142).

³⁴ Aquí hace Bloch una referencia muy interesante a la relevancia trascendadora de las obras de arte: «En ellas —dice— aterriza la fantasía que mejora el mundo. No sólo de forma que todo hombre y cosa es impulsado al límite (...),

sorprendente lo cercano que Bloch se encuentra aquí del pensamiento platónico, en la valoración que hace del ideal no dado como ontológicamente superior, más fundamental, que lo sensible presente. El haber situado esa perfección ideal no en un dorado pasado —paraíso perdido del que las cosas fueron expulsadas al reino de la materia—, sino en un futuro utópico que está por conquistar, ciertamente marca una diferencia esencial con el platonismo; pero sólo en la medida en que ello supone una aproximación a Aristóteles, al entenderse el proceso de acercamiento a la perfección en el sentido más estricto de la definición aristotélica de movimiento como «entelequia inacabada»³⁵. Podemos decir, ^{/108} por tanto, que el planteamiento filosófico que hace Bloch ha de ser provisionalmente inscrito en el ámbito de lo que de modo genérico denominamos filosofía de la trascendencia. Su referencia, pues, a la virtud de la esperanza no es una mera cortina de humo especulativa, sino que constituye, en mi opinión, un sincero acercamiento a la tradición filosófica clásica.

Lo que hemos de plantearnos ahora es hasta dónde llega esta aproximación y en qué medida cabe esperar de Bloch una última confluencia con los fundamentos de esa tradición. Y no es ésta una cuestión meramente académica; pues Bloch ha sido uno de los autores que ha tenido mayor influencia sobre la pretendida reconciliación del marxismo con la filosofía cristiana. Tampoco

agotando y transformando todas sus posibilidades; más bien toda gran obra de arte, fuera de su esencia manifiesta, se ve también elevada hacia una *latencia del lado por venir*, es decir, hacia los contenidos de un futuro que en su tiempo aún no habían aparecido, y en último término a los contenidos de un estado final aún desconocido. Sólo por esta razón tienen las obras de arte algo que decir en todas las épocas, y además algo nuevo, que la época anterior aún no había descubierto en ellas» (*Das Prinzip Hoffnung*, p. 110).

³⁵ Cfr. *ibíd.*, p. 258. Especialmente significativo resulta ver cuán aristotélicamente define Bloch la noción de progreso mediante una consciente recuperación de la idea de finalidad: «Es claro que la llamada hacia adelante está tan poco terminada (...) como la cosa que significa. El concepto de progreso implica un "adónde" y un "para qué", y uno que ha de ser querido, es decir, un buen "para que", uno por el que hay que luchar, y por tanto aún no alcanzado o existente. Sin "adonde" y sin "para que" es absolutamente imposible pensar un progreso, que no podría ser medido en punto alguno (...). Pero el "para que" implica no solamente una meta, sino —no necesariamente coincidiendo con ella— un "fin" y —tampoco sin más idéntico con éste— un sentido de la historia (*des Geschehens*), al menos de aquella humanamente aspirada y por trabajar.»

podemos decir que esta cuestión haya perdido su virulencia cultural; pues si movimientos tales como Cristianos para el Socialismo parece que vieron ya sus mejores días, la efervescencia que tiene actualmente la Teología de la Liberación en determinados ámbitos culturales hace que los problemas que Bloch plantea sean especialmente relevantes. Por lo demás, la gran ventaja que tiene este autor consiste en su radicalidad teórica, sin dejar en ningún momento salida a la más mínima ambigüedad sobre el alcance de la ¹⁰⁹ citada confluencia de planteamientos teóricos. Estudiar su doctrina es, por tanto, especialmente útil a la hora de precisar las diferencias radicales entre ambas corrientes de pensamiento, es decir, entre el marxismo y la tradición filosófica clásico-cristiana. Como ya se ha dicho, en un primer momento las perspectivas no pueden ser más halagüeñas para aquellos que se empeñan en reconciliaciones imposibles. El ideal de perfección que Bloch plantea como término final del proceso histórico en el que se desenvuelve el mundo, tiene todas las características específicas de lo que escatológicamente se entiende como «fin de los tiempos». Pues la perfección a la que en este proceso el mundo tiende, no es una relativa, sino aquella que se intuye como término, ciertamente infinito, de todo anhelo³⁶. Además, esta perfección no se refiere a un deseo particular. A mi entender, uno de los puntos en que Bloch muestra la importante dimensión de su esfuerzo especulativo consiste en haberse dado cuenta del carácter infinito que tiene la voluntad en su deseo. Pues la perspectiva hacia la perfección propia de todo anhelo verdaderamente humano se refiere

a todo lo que ocurre y está por ser llevado a cabo (...), a un todo utópico que abarca la totalidad de la historia (*auf ein gesamthistorisch-utopisches Totum*)³⁷.

El objeto último, de este deseo utópico, no está entonces en una recomposición del mundo particularmente favorable, sino en la idea de un mundo mejor, entendido en absoluto como *summum* de lo posible; es decir, se trata ni más ni menos que del ¹¹⁰ mejor de los mundos. La utopía se convierte así en algo final, en un «concepto límite», objeto de la esperanza como «bien su-

³⁶ Cfr. *ibíd.*, p. 189: «El ideal como representación de una meta se diferencia (...) por el acento de la perfección: en él no se puede renunciar a nada.»

³⁷ *Ibíd.*, p. 240.

premo». Y «representa la región del fin último del que participa toda sólida pretensión (*Zwecksetzung*) en la lucha liberadora de la humanidad. El todo (...) es el no va más (*das Überhaupt*) de aquello que los hombres en el fondo quieren»³⁸, respecto de lo cual «tanto los hombres como el mundo en su totalidad se encuentran, *rebus sic stantibus*, en la prehistoria, en el exilio»³⁹.

Habíamos visto cómo el sentido dialéctico del proceso llevaba a Bloch a entender la historia como una superación de lo viejo, insuficiente, en algo nuevo que, más allá de este destierro, se presenta como promesa de plenitud. Ahora se trata de dar un paso más, para ver cómo Bloch entiende este *novum* como un *ultimum* que tiene propiedades escatológicas⁴⁰; como una renovación definitiva de un mundo, que no solamente es mejor, sino que es perfecto, ofreciendo la satisfacción de todo deseo. En efecto, afirma Bloch, «los afectos de espera positivos (fundamentalmente la esperanza propiamente dicha) tienen lo *paradisiaco* como lo incondicionado de su objeto intencional último», del mismo modo como los negativos «se refieren (...) a lo *infernal*»⁴¹. El cielo no es otra cosa que la idea mitológica —ya veremos después qué sentido tiene para Bloch este calificativo— de esa totalidad absoluta que supone la plenitud definitiva y triunfal de la utopía, es decir, el ser mismo como utopía desde la que todo recibe su última significación⁴². En definitiva, no hay más triunfo que el último que se ofrece como reino a conquistar al fin de los tiempos, más allá de todo presente, pero como límite último de la temporalidad en el futuro. El sentido de la historia es, pues, escatológico en su misma raíz; todo lo que ocurre cobra una significación que se mide por su cercanía o alejamiento respecto de esa perfección última, como contribución a la victoria final, que se ofrece para todos como la idea del mundo mejor que el cual ningún otro puede ser pensado.

Escuchando a un representante de la ortodoxia marxista hablar un lenguaje que bien podríamos poner en boca de San Agustín, parece que el pensamiento de Bloch es ya él mismo un anticipo de esos Nuevos Cielos y esa Nueva Tierra en los que la Escri-

³⁸ *Ibíd.*, p. 368.

³⁹ *Ibíd.*, p. 361.

⁴⁰ Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 229.

⁴¹ *Das Prinzip Hoffnung*, p. 127.

⁴² Cfr. *Ibíd.*, p. 364.

tura promete que el lobo pacerá junto al cordero. Parece que hemos superado definitivamente todo antagonismo cultural. Pues bien, somos, muy dueños de pensar tal cosa, pero no de decir que el mismo Bloch haya dado pie para ello; ya que él repite, con la mayor insistencia y claridad que se puedan desear, que la idea de una ultimidad escatológica, tal como él la propone, está dirigida contra todos los mitos de una trascendencia hipostasiada⁴³ y tiene en el ateísmo su última condición de posibilidad. Se trata, como ya hemos avanzado, de la idea materialista de una culminación histórica final, presentable racionalmente como objeto pretendido de una lucha esperanzada por conseguirla. /112

4. La mediación materialista de la utopía histórica

No es fácil aclarar estrictamente el sentido último que Bloch asigna al materialismo. Bajo este término se guarda en primer lugar sencillamente un rechazo de esa idea despectiva de utopía que, en su carácter abstracto, viene a ser sinónimo de irrealidad, quimera, fantasía inútil e inmadura, etc.⁴⁴ En este sentido, es preciso distinguir entre utopías efectivamente abstractas y aquella que se encuentra en un concreto proceso de devenir.

En especial, las utopías sociales pueden ser abstractas en la medida en que su proyecto no esté mediado por la tendencia y posibilidad sociales existentes⁴⁵.

Así es como estas utopías se convierten en hipóstasis trascendentes al mundo, y no en intenciones reales de transformación en el futuro. Bloch se refiere aquí, sobre todo, al romanticismo decimonónico, en cuyo contexto

⁴³ Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 229.

⁴⁴ Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 11: «La idea y pensamiento de la intención futura son utópicos; pero no en el sentido estrecho, dirigido incluso a lo malo, de esta palabra, sino en el nuevo sentido (...) del sueño hacia delante (Lenin), de la anticipación en absoluto. Con lo que la categoría de lo utópico, además del corriente y con razón despectivo sentido, tiene otro en ningún caso necesariamente abstracto o ajeno al mundo, sino más bien centralmente dirigido a él; sentido que consiste en adelantar la marcha natural de los acontecimientos.»

⁴⁵ *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 95.

el ideal estaba tan alto sobre el mundo que en absoluto entraba en contacto con él, a no ser en el de la infinita distancia. Desde esta perspectiva [estos ideales] se convertían en estrellas situadas demasiado lejos para ser alcanzables, y así en estrellas de veleidad y no de acción⁴⁶. /113

Es aquí donde el ideal se convierte en ideología y tiene sentido la protesta de Marx de que la lucha revolucionaria en absoluto ha de pretender realizar ideal alguno.

Pero este rechazo de ideales despegados de todo proceso e historia⁴⁷ no supone en absoluto un recurso al materialismo positivista, en el sentido de una idolatría de la facticidad sensible, tal y como se refleja en la desconsoladora frase «hay que ser realistas». Se trata sencillamente de recordar que todo verdadero y no ideologizante ideal

necesita ciertamente, para no quedarse en la flor de una imaginación deseante (*Wunschdenken*), tan abstracta como impura, de mediación con el mundo; y esta mediación nunca puede ser demasiado concreta, Pero ciertamente no es ésta una mediación con hechos cosificados, sino con ese mundo históricamente fecundo que está (...) en camino de verificarse⁴⁸.

Se trata, pues, de conseguir una «concreta mediación con la material tendencia ideal en el mundo»⁴⁹, según la cual la historia constituye un proceso superador de las contradicciones reales —los hechos concretos alienantes—; pero teniendo en cuenta que estas, contradicciones serían irreales, ellas mismas abstractas, si las considerásemos definitivas, /114 olvidando que lo realmente real es el proceso de su superación. Es así como este proceso, partiendo de condiciones materiales concretas, apunta, más allá de la inmediatez de esas condiciones, a un resultado

⁴⁶ *Das Prinzip Hoffnung*, p. 196. La cita continúa así: «De aquí surgió el fantasma de una mera aproximación infinita al ideal o, lo que es lo mismo, su desplazamiento al eterno impulso hacia él. El mundo quedaba así en su miseria, y los ideales morales colgaban en la lejanía celestial; y los ideales estéticos ni siquiera eran deseados, sino que se gozaba sólo de su resplandor. Así de fácil es el salto del querer infinito a la mera contemplación; pues también lo eternamente aproximativo es contemplación, sólo molestada por la continua apariencia de acción, que es la acción por la acción.»

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 198 ss.

⁴⁸ *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 175.

⁴⁹ *Das Prinzip Hoffnung*, p. 197.

ideal que *está deviniendo real*⁵⁰. Éste es el ideal materialmente mediado, el *summum bonum* que,

lejos de ser extraño a la historia, representa como algo concreto su finalidad o el último capítulo de la historia del mundo⁵¹.

Pero, insisto, esta meta final no es algo que en su infinita distancia del presente constituya respecto de la historia una vacía trascendencia, sino algo que está ya anticipado en el proceso concreto de su realización, mostrándose así «la finitud de este proceso y de la distancia de anticipación hacia la meta (...)»⁵².

Dicho con otras palabras: sólo deviene aquello que ya está realmente anticipado en las condiciones materiales que darán lugar, como desarrollo de sus posibilidades reales, a la realización de dicha meta.

Aquí quiere Bloch referirse al concepto de materia en Aristóteles, considerándola como «posibilidad real de todas las formas que están latentes en su seno y son liberadas (*entbunden*) de ella por el proceso»⁵³. /115

De modo que la realidad utópica es, mediante este proceso de su realización, el «tesoro propio de la materia»⁵⁴, entendida como potencialidad⁵⁵. Por lo demás, dicha potencialidad no es algo abstracto, sino la contradicción inherente a la materia misma, por la que ésta no ha llegado a desarrollar lo que en sí misma puede ser; de modo que la facticidad de su estado actual se mostraría, caso de absolutizarse, como represión de sus posibilidades reales. Ahora bien, esta represión, al igual que ocurre con un muelle, se hace energía potencial, y así impulso que actúa como motor del proceso revolucionario en el que la negatividad queda anulada⁵⁶. Es precisamente el hambre lo que lleva al ensueño de la alimentación plena, pero no como ideal abstracto, sino como término de un proceso real que tiene en este hambre

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 198.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 199.

⁵² *Das Prinzip Hoffnung*, p. 216.

⁵³ *Ibid.*, p. 271. Bloch cita aquí el pasaje de *Metafísica*, VII, 7: «Todo lo que deviene por naturaleza o por arte tiene materia; pues todo lo que deviene está en potencia de ser o no ser, y esto es la materia de cada cosa.»

⁵⁴ *Ibid.*, p. 294.

⁵⁵ Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. p. 208.

⁵⁶ Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 168.

el motor eficaz que, buscando el alimento que falta, termina realmente en el estado de satisfacción. Del mismo modo, es la toma de conciencia del carácter represivo de la sociedad capitalista la que, apoyada en las contradicciones propias del sistema, se convierte en realización objetiva del proceso revolucionario⁵⁷. Así afirma Bloch que el marxismo

ha traído al mundo un concepto de saber que ya no está esencialmente referido a lo que ha ocurrido, sino más bien a lo que está emergiendo, trayendo así el futuro al alcance de una comprensión teórico-práctica (...). El marxismo también ha recuperado (*herubergettet*) y concretado el núcleo racional de la utopía (...)⁵⁸.¹¹⁶

Y se abre la posibilidad de una filosofía de la esperanza racional, esencialmente materialista, que no recurre a un más allá de la historia, pero que tampoco entiende el más acá, lo ya dado, como límite último, sino que se sitúa en la dirección dialéctica del proceso finito en que se superan las contradicciones históricas⁵⁹. Esta filosofía de la esperanza

se instala, por tanto, *per definitionem*, al frente del proceso cósmico, es decir, en el más avanzado (...) sector onto-lógico de la (...) materia utópicamente abierta⁶⁰.

Desde aquí es posible una concepción crítica, y antiestática del mundo, que no busca la verdad en los hechos, «pero tampoco en una hipotética ascensión a los cielos, sino —impulsiva y dialécticamente, latente y aún por lograr— en el proceso»⁶¹, que es proceso histórico de su realización. Se trata de un «trascender sin trascendencia», de una función utópica material e históricamente mediada,

que tiene su apoyo y correlato en el proceso que aún no ha producido su más inmanente contenido, sino que está aún en marcha⁶².

⁵⁷ Cfr. *ibíd.*, p. 84.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 160.

⁵⁹ Cfr. *ibíd.*, p. 1303: «El mundo no tiene más allá (materialismo sigue siendo la comprensión del mundo desde sí mismo); pero tampoco tiene en el más acá su límite que no sea el que se sitúa en la dirección dialéctica del proceso.»

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 230.

⁶¹ *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 185.

⁶² *Das Prinzip Hoffnung*, p. 166.

5. *La esperanza como praxis histórica*

Es claro que, opuesta radicalmente a todo ideal contemplativo, esta comprensión de Bloch tiene que desembocar en una filosofía de la praxis. Pues /¹¹⁷

de meros deseos no se ha satisfecho nadie. De nada sirven, es más, debilitan, si no se añade un fuerte querer, y con él una visión fuerte y prudente que muestre al querer lo que se puede hacer⁶³.

La referencia al futuro, que llena todo el pensamiento de Bloch, está cargada de un militante optimismo, que en absoluto se conforma con el pasivo aguardar la utopía como el que lánguidamente espera «el santo advenimiento», sino que quiere ser comprometida lucha por su realización «Sólo un pensamiento —dice— dirigido a la transformación del mundo (...) concierne al futuro»⁶⁴; porque sólo este pensamiento, lejos de limitarse a la contemplación de lo ya dado, es capaz de acompañar al proceso del que resulta el bien, es decir, la superación de las contradicciones reales⁶⁵.

Siendo parte del mundo que así se transforma⁶⁶, el hombre es ahora una pieza esencial de su desarrollo, como elemento de mediación entre el pasado, el presente y el futuro⁶⁷. Esta mediación, no meramente abstracta, sino ella misma histórica, en la que la materia se dirige procesualmente a su más elevado y último florecimiento, es el trabajo. En él el hombre se pone al frente del desarrollo objetivo del mundo⁶⁸. Y no imponiendo a su proceso natural una meta extraña, sino precisamente realizando esa integración real subjetivo-objetiva⁶⁹ en la que el sujeto trabajador «busca en el mismo mundo lo /¹¹⁸ que al mundo ayuda»⁷⁰, a fin de perfeccionar la obra de la naturaleza.

Esta confianza ilimitada en la técnica, que es uno de los residuos de la Ilustración que aún permanecen en la doctrina mar-

⁶³ *Ibíd.*, p. 1602.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 6. Las citas en este sentido pueden ser numerosas: «El mañana viviente no solamente es anhelante, sino un activo amanecer» (*ibíd.*, p. 1172).

⁶⁵ *Cfr. ibíd.*, p. 227.

⁶⁶ *Cfr. ibíd.*, p. 142.

⁶⁷ *Cfr. ibíd.*, p. 228.

⁶⁸ *Cfr. ibíd.*, p. 285.

⁶⁹ *Cfr. ibíd.*, pp. 277, 298 y 1577.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. l.

xista, atribuye al hombre la misión de llevar el mundo a su perfección, al *culmen* utópico de su sentido temporal. El optimismo es realmente glorioso en la tarea que al hombre se le atribuye, y más específicamente a su trabajo material. Se trata, ni más ni menos, que de lograr en el producto de este trabajo la absoluta mediación entre humanidad y naturaleza. En esta mediación ha de superarse la alienación de esta última, su carácter amenazante para el hombre, de forma que resulte de ella el mundo como lugar de reencuentro del ser humano consigo mismo. Se trata del «fin último de la auto-alienación y de la objetividad extraña», en una sociedad sin clases, en la que haya desaparecido todo antagonismo y la totalidad de la energía natural, como «materia para nosotros»⁷¹, está técnicamente a disposición de la propia felicidad.

El factor objetivo de esta tarea mediadora es la infinita disponibilidad de la materia, en el marco de sus leyes propias, para ser transformada; y el factor subjetivo es la potencialidad del trabajo humano de transformarlas. Mediante este trabajo, el hombre se convierte en algo decisivo en la historia del mundo, en algo que es capaz mediante su actividad de crear el espacio de su plenitud en medio del cosmos, y se hace así agente de su autorrealización⁷². El trabajo, pues, libera lo que la materia guarda como disponibilidad, a la vez que en su producto anula la amenazante distancia entre sí, como sujeto, y el mundo /¹¹⁹ que es su objeto. El hombre domina entonces la naturaleza y pone a su servicio toda su energía, sin ser él mismo esclavo de nadie. Se produce así la transformación de la cosa en sí en cosa para nosotros, en el marco de una humanización de la naturaleza. El mundo, transformado por la producción, supera la alienación que suponía la irreductible distancia sujeto-objeto que se da en la mera contemplación. Y esta superación es liberación técnica de sus más propias energías al servicio de la libertad del sujeto productor⁷³. El resultado de esto: «libre pueblo en libre tierra», es, dice Bloch,

⁷¹ *Ibíd.*, p. 241.

⁷² *Cfr. ibíd.*, pp. 286 ss.

⁷³ *Cfr. ibíd.*, p. 242.

el símbolo final de la realización del realizante, es decir, el más radical contenido límite de lo objetivamente posible en absoluto⁷⁴.

El mundo no es entonces algo terminado que haya sido entregado al hombre como posesión heredada, sino un negocio por construir⁷⁵, que resultará del trabajo humano, como acción progresista en la que se desarrollan las infinitas potencialidades materiales⁷⁶. El mundo, en la plenitud utópica de sus /120 posibilidades, será entonces, como el hombre mismo, obra de sus manos, producto de su trabajo, resultado de su creación.

6. Sentido y superación de la religión en la esperanza histórica

El planteamiento de una filosofía de la praxis humana a la que se confía la realización de la utopía, y con ello la solución definitiva del problema cósmico, es evidentemente difícil de armonizar con una idea de Dios creador y providente. Porque lo que Él representa, existiendo en el origen, es lo que el hombre tiene que realizar mediante su trabajo al fin de los tiempos. En el planteamiento de Bloch, Dios es la solución de un problema, que como tal solución aún no se ha dado⁷⁷. Tenemos el problema, pero la solución, que es objeto de nuestra activa esperanza, está situada en el futuro como algo por lo que hay que luchar. Preci-

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 288.

⁷⁵ Cfr. *ibíd.*, p. 1575, Aquí cita Bloch a Franz von Baader (cfr. *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1851 ss., VII, pp. 17 ss.): «Constituye un prejuicio fundamental del hombre creer que lo que ellos llaman el mundo futuro es algo perfecto creado para el hombre, que existe sin él como una casa construida en la que el hombre sólo necesita entrar. Pues ese mundo es un edificio cuyo constructor es el mismo y que sólo crece con él.»

⁷⁶ Bloch concluye *Das Prinzip Hoffnung* (cfr. p. 1628) con el siguiente texto: «El hombre vive aún en la prehistoria; todas las cosas están incluso antes de la creación del mundo, como uno correcto. La verdadera génesis no está al principio, sino al final. y comienza a empezar cuando la sociedad y existencia se hacen radicales, es decir, recurren a sus raíces. Pero la raíz de la historia es el hombre que trabaja, que crea, que transforma lo dado y lo supera. Cuando él se ha comprendido a sí mismo y fundado lo suyo sin alienación alguna en una real democracia, entonces surge algo en el mundo que se aparece a todos en la niñez y donde aún no estuvo nadie: patria.»

⁷⁷ Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1405.

samente es ésta una de las condiciones de la esperanza: que el problema del mundo no esté aún resuelto. Por ello

la verdadera génesis no es un *fiat*, y en absoluto un *factum* del comienzo, sino un intento en camino y un problema del final⁷⁸.

Es precisamente la inexistencia de la suma perfección lo que impulsa al mundo a buscarla. En la medida en que le damos el nombre de Dios, no podemos olvidar que se trata aquí de un principio de todas las cosas que es esencialmente último, de un origen, por tanto, que aún no ha sido originado y que impulsa la historia como la negatividad que ésta encierra —en el hambre, en el dolor, en la frustración— y desde fuera de ella, como algo que todavía no ha llegado a ser histórico⁷⁹. En este sentido, la categoría esencial de una historia, entendida como realización de lo perfecto, es la novedad.

La Omega hacia dónde vamos (*des Wohin*) no se explica por un Alfa, supuestamente lo más real, de dónde venimos (*des Woher*); sino que, al contrario, este origen no se explica sino por el *novum* del final, y sólo se hace real con este *Ultimum*, como algo esencialmente aún no realizado⁸⁰.

Es aquí donde Bloch acentúa su filosofía de la esperanza como teoría-praxis de la perfección aún no existente y esencialmente referida al futuro. Y esto precisamente en polémica con lo que él denomina filosofía de la anamnesis, en Platón y en toda la tradición dogmática cristiana; tal y como se expresa en la idea del pecado original, del paraíso perdido y de la redención como vuelta del hijo pródigo a la casa del Padre⁸¹.

El *Ultimum* está referido en toda la filosofía judeocristiana (...) exclusivamente a un *Primum*, y no a un *Novum*; en consecuencia, el final aparece como ansiada vuelta a algo primero, ya perfecto, que se perdió (...)⁸². /122

⁷⁸ *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 242.

⁷⁹ Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 358.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 235.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, p. 234: «Todo esto son imágenes carcelarias contra la posibilidad real, o una descalificación suya, que quiere pensar incluso el producto histórico más progresista sólo como recuerdo o reconstrucción de algo originariamente perdido y una vez poseído.»

⁸² *Ibid.*, p. 233.

Este planteamiento regresivo de la filosofía y la religión tiende a permanecer en el lamento del desterrado, como anhelo inútil de lo perdido y clausurado en la conciencia de culpa. Frente a esta filosofía de la culpabilidad, Bloch quiere levantar como alternativa el estandarte de un militante optimismo, de la esperanza en la lucha por la realización del bien último. Pero considera que esta dimensión de un futuro esperanzadamente fecundo se abre sólo si superamos el concepto de ser cerrado y estático propio de la filosofía y religión tradicionales. Sustituir el concepto de una perfección que ya es, por la que puede llegar a ser, significa descubrir que lo real tiene su esencia en el progreso, en una novedad que busca en el hombre los brazos que trabajan en su creación⁸³. Así entendido, el camino hacia la Utopía no es vuelta, sino precisamente lo contrario: Éxodo, es decir, superación de la imperfección dada en la lucha por realizar el porvenir⁸⁴.

¿Qué sentido tiene entonces la religión? ¿Se enmarca en este respecto la filosofía de Bloch en la vieja descalificación marxista de la religión como ideología, tal y como la expresa su anatematización como «opio del pueblo»? La respuesta a estas preguntas es delicada, porque, partiendo de un ateísmo radical, la teoría de las religiones en Bloch uno de los puntos más matizados de su planteamiento; y quiere recoger en un contexto diferente lo que él considera la esencia misma del fenómeno religioso. Parece ciertamente claro desde el principio que la idea de Dios no es aceptable en un planteamiento como el suyo, en el que se confía al hombre nada más y nada menos que la verdadera creación del mundo como algo perfecto. La religión es incompatible con /₁₂₃ la idea de praxis que ha sido expuesta aquí, y que tiene como centro el carácter utópico, aún por realizar, de la perfección que Dios representa en sí mismo. En este sentido Bloch es militantemente ateo. Ahora bien, su gran tesis es que este ateísmo, lejos de ser nihilista, es la condición misma de una esperanza real de realización histórica del Bien. Es decir, se trata de un ateísmo que pretende recoger ni más ni menos que la idea metafísico-religiosa de un *Ens perfectissimum*, como algo sin em-

⁸³ Cfr. *ibíd.*, p. 17.

⁸⁴ Cfr. *ibíd.*, p. 235.

bargo que tiene en su todavía-no-existencia, en el no-haber-llegado-a-ser, su característica fundamental⁸⁵. Es un ateísmo

que aleja del principio y del proceso del mundo lo que se entiende por Dios, es decir, por un *Ens perfectissimum*; y hace de Él, en vez de un *factum*, lo único que puede ser: el más alto problema utópico, el del final⁸⁶.

Se trata de un ateísmo que afirmaría algo así como: «Dios no existe, pero existirá; nosotros nos encargaremos de crearlo».

Lo importante es que este ateísmo, si por un lado declara su no existencia real, en absoluto deja vacío el lugar que ocupa en las religiones particulares lo que se entiende por Dios. Pues lo que quiere es precisamente recoger en la realidad histórica el contenido de esta idea, como termino final de una operativa intención utópica⁸⁷.

El auténtico materialismo, el dialéctico, suprime entonces la trascendencia y realidad de toda hipóstasis divina, sin alejar aquello a lo que apunta la idea de un *Ens perfectissimum* de los últimos contenidos cualitativos del proceso de la utopía real de un reino de libertad⁸⁸.

Por eso, el ateísmo no es desesperación, y su aceptación no implica la renuncia a lo que es —según Bloch— la esencia misma de la religión, a saber, el espíritu mesiánico, la promesa del Reino⁸⁹.

La única realidad de lo divino es su realización en la historia como perfección utópica. Por eso, su esencia está el trascender la imperfección presente en la promesa de un futuro por realizar. La esencia de la religión es así la esperanza⁹⁰. Pero no hay

⁸⁵ Cfr. *ibíd.*, p. 1413.

⁸⁶ *ibíd.*, p. 1412.

⁸⁷ Cfr. *ibíd.*

⁸⁸ *ibíd.*, p. 1413.

⁸⁹ Cfr. *ibíd.*: «Algo por realizar, en lo que por fuerza del proceso podemos esperar, en absoluto está negado en el materialismo dialéctico; más bien se mantiene su lugar abierto como nunca. De esto resulta que el Reino (...) permanece como espacio frontal mesiánico también sin teísmo alguno; es más, permanece sólo sin teísmo, como, desde Prometeo hasta la fe en el Mesías, ha mostrado crecientemente toda "antropologización del cielo". Pues, donde está el gran Señor del mundo, no tiene espacio alguno la libertad.»

⁹⁰ Cfr. *ibíd.*, p. 1403: «Este específico trascender (*Überschreiten*) se muestra, conforme las religiones aparecen más maduras, como la más fuerte

esperanza sin lucha real por realizar lo que esta religión ofrece como objetivo; de otra forma se convierte en abandono y desilusión. Por eso, el sentido último de toda religión está en el futuro, como promesa de liberación de la miseria del mundo; y «la verdad del ideal de Dios es únicamente la utopía del Reino»⁹¹, /₁₂₅ es decir, su espíritu mesiánico como promesa de unos cielos y tierra *nuevos*, que aún no se han dado. Dice Bloch:

El mesianismo es la sal de la tierra; pero también lo es del cielo, para que no sólo la tierra, sino también el ciclo, no se vuelvan solos⁹².

La religión tiene entonces que ser superada en el trabajo y en la lucha por la realización de la utopía. Pero esta superación no es supresión, sino precisamente asunción, por parte de una humanidad en lucha, de su contenido esencial, que es la esperanza de un bien total y en todo totalmente realizado⁹³. Ésta es la herencia de la religión, el precioso legado de su misma esencia, que recoge precisamente el marxismo. Él es el fin de toda ilusión de trascendencia; pero este fin no es sino relevo, pues el marxismo como conciencia revolucionaria es «meta-religioso saber y conciencia del último problema del adonde y del para qué, que es el *Ens perfectissimum*»⁹⁴.

Especialmente interesante es la justificación exegética de todo este planteamiento que busca Bloch en la Biblia. Dios es Yahvé, que él traduce en futuro, como «el que es lo que llegará a ser»; y tiene su origen en Moisés, como Dios del Éxodo y anun-

esperanza; a saber, como el todo de una esperanza que pone en relación al mundo entero con toda la perfección.»

⁹¹ Cfr. *ibíd.*, p. 1524: «La verdad del ideal divino es únicamente la utopía del Reino, y para esto es precisamente condición que no quede ningún Dios en la altura, no habiendo habido en cualquier caso nunca uno allí.» Cfr. también p. 1528: «Lo que antes se llamaba Dios no designa *factum* alguno, en absoluto una existencia entronizada, sino un problema completamente distinto; y la solución posible de este problema no se llama Dios sino Reino.»

⁹² *Ibíd.*, p. 1415.

⁹³ Cfr. *ibíd.*, p. 1404.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 1414. Cfr. también p. 1413: «La existencia de Dios, incluso Dios en absoluto como un ente, es superstición (*Aberglaube*); fe (*Glaube*) es únicamente la que tenemos en un mesiánico Reino de Dios, pero sin Dios. El ateísmo es, en consecuencia, tan poco enemigo de la utopía religiosa que constituye su presupuesto: sin ateísmo no hay lugar al mesianismo.»

cio de la Tierra Prometida. Este origen tiene la forma de una rebelión contra el Faraón, el cual representa /¹²⁶ esa realidad histórica concreta que resulta insuficiente y límite de la perfección propia, es decir, barrera que constriñe al hombre en la miseria de su estado actual. Es un pueblo así esclavizado el que experimenta la angustia que enseña a rezar.

El sufrimiento y la revuelta están aquí en el origen, constituyendo desde el principio la fe en un camino hacia la libertad. El Dios del Sinaí (...) se convirtió en el Espíritu del Éxodo⁹⁵.

Por tanto, el origen no es Dios, sino su contrario, que es la miseria. Este es el estado inicial, y al mismo tiempo el motor dialéctico hacia su superación.

Esta conciencia de Éxodo y peregrinación hacia un futuro mejor, hacia la tierra que mana leche y miel, culmina en la conciencia mesiánica. El Mesías es el rey de Israel, el restaurador del reino de David. Pero a esta especie de provinciana aspiración, se une la idea de la Jerusalén universal de los profetas, es decir, la idea de un reino escatológico en el que la historia alcanza su perfección como presencia de todo bien y ausencia de todo mal; y así se universaliza la idea mesiánica, condensándose en la del Señor de una temporalidad nueva —los cielos nuevos y la nueva tierra— que tiene como centro la idea de un Reino de Dios⁹⁶.

Es en esta mediación entre la promesa universal de perfección y la idea histórica de un reino humano, es decir, en la integración de historia y escatología, donde surge —dice Bloch—, la idea del Mesías como Hijo de Dios e hijo del hombre a la vez, como Dios-hombre intramundano⁹⁷. Esto, que como dogma de la Encarnación constituye el núcleo mis- /¹²⁷ mo del cristianismo, lo interpreta Bloch, de una forma *sui generis* y en contra de su sentido dogmático, como un voto de desconfianza y una separación respecto de Yahvé⁹⁸. Porque la idea mesiánica implica la divinización de la comunidad histórica, que como Pueblo de Dios se siente ahora con la misión de no dejar *ad calendas graecas* lo que comienza a considerar su derecho. La comunidad es llamada así a ser instrumento para la edificación del Reino de los Cielos.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 1453.

⁹⁶ *Cfr. ibíd.*, p. 1459. *Cfr. también* p. 1460.

⁹⁷ *Cfr. ibíd.*, p. 1460.

⁹⁸ *Cfr. ibíd.*, p. 1461.

Desde este planteamiento de una responsabilidad histórica para el pueblo,

la Buena Nueva supuso teológicamente la superación de la absoluta trascendencia de Dios en la *Homousia*, en la idea de una igualdad de Cristo con Dios; ella representó místico-democráticamente la transformación (*Vollendung*) del Dios del Éxodo en el del Reino, con la disolución de Yahvé en la gloria de este último, del que desaparecen el Creador y lo que hay en él de Faraón⁹⁹.

La posición sacerdotal de Jesucristo como mediador tiende entonces a ser superada en su misma divinización, que es vista ahora como acontecimiento histórico¹⁰⁰, cercano a la humanidad de cada uno y generalizado posteriormente en la idea de la Iglesia como comunidad ella misma divina, en la que todos son Hijos de Dios.

Esta humanización o temporalización de una idea de Dios que se concibe en adelante como lucha por la realización del propio Reino, culmina en la concepción de un Dios —Jesucristo— que se entiende a sí mismo como servicio en la historia. Jesús puede /₁₂₈ así hacer lo que el Padre no puede, entregar su vida por la realización del Reino¹⁰¹.

Una vez más, en la filosofía contemporánea se hace oír la interpretación hegeliana del Calvario como muerte de Dios, que libera al hombre, convirtiéndolo en heredero de su carácter absoluto, y así en sustituto suyo. El cristianismo —dice Bloch— supone la liberación del hombre como algo absoluto, en la que «Dios desaparece finalmente en un único Santísimo humano». En éste, lo que Dios representa, la idea de una totalidad de lo perfecto, «ya no significa en absoluto lo otro, sino lo propio que

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 1493.

¹⁰⁰ *Cfr. ibíd.*, p. 1494: «Creyendo en Jesús como mediador de Yahvé, él se hace más cercano que éste y lo expulsa. El enviado divino se convierte él mismo en el que envía.» *Cfr. también* p. 1527.

¹⁰¹ *Cfr. ibíd.*, p. 1494: «Él ha hecho por amor lo que Yahvé en lodo su poder y no sólo con toda su bondad no fue capaz. Con toda identidad trinitaria, según la doctrina posterior, sólo la Segunda Persona de la Divinidad se entregó en la cruz. Surge aquí un nuevo Dios, uno hasta ahora imposible de imaginar, que da la sangre por sus hijos, que como Verbo que se ha hecho carne, es capaz (...) de modo terreno de la muerte. Aquí un hombre, en la *hybris* de la entrega total, ha superado toda idea anterior de lo divino.»

se anhela»¹⁰². Dice Bloch citando a la serpiente: ««Seréis como Dioses», es la Buena Nueva de la salvación cristiana»¹⁰³.

El cristianismo cierra así el ciclo de la Redención, devolviendo al hombre su propia dignidad creadora, el esperanzado optimismo en la lucha por la transformación del mundo, que le había sido robado por la idea de un Creador y de una Providencia trascendentes. Esta noción liberadora de Redención representa así la superación que la religión hace de sí misma. Por ello considera Bloch «que el ateo, que ha comprendido lo que se entiende por Dios como un impulso (*Anweisung*) hacia el contenido /¹²⁹ humano por venir (*zum unerschienenen Menscheninhalt*), no es un anti-Cristo»¹⁰⁴, sino el verdadero discípulo suyo, en contraposición a la clerecía tradicional¹⁰⁵.

Religión es humanismo¹⁰⁶, y la verdadera es aquélla que devuelve al hombre la esencia que la religión positiva, inconsciente de la suya, le roba al hipostasiarla en un más allá de la historia¹⁰⁷.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 1417.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 1504.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 1527.

¹⁰⁵ Cfr. *ibíd.*, p. 1511: «Ellos convirtieron la fe cristiana en opio del pueblo, ellos fueron los que lanzaron al más allá el valor infinito del hombre que enseña la Biblia; absolutamente al más allá, donde ya no muere y no hace daño al desvalor terreno. Ellos pusieron el justo reparto de los bienes supraterráneos como compensación del injusto reparto de los terrenales; con lo que se consolaba a la ovejita esquilada. Ellos fijaron la inmensa exigencia proclamada de lo que nos es adecuado, en un más allá, con el fin de alejarlo del más acá. Ellos hicieron con la fe imágenes fijas del más allá, en vez de fermentos del más acá que fomentan la vida y mantienen despierta la voluntad de vivir.»

¹⁰⁶ Bloch introduce el capítulo que dedica en *Das Prinzip Hoffnung* a tratar el problema de la religión con dos citas de Feuerbach: «Lo que el hombre mismo no es, pero desea ser, esto se lo imagina como siendo en sus dioses; un dios es el impulso de felicidad del hombre satisfecho en la fantasía.» «La fe en el más allá es la fe en la libertad de la subjetividad de las barreras de la naturaleza; en consecuencia, es la fe del hombre en sí mismo» (cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1392). Así, no es de extrañar que la idea de Feuerbach, según la cual la esencia de la religión es el humanismo alienado y no materialmente concretado, sirva como hilo conductor de toda su doctrina. «El hombre piensa a y cree como en un Dios, porque él mismo quiere ser Dios y contra su voluntad no lo es» (L. Feuerbach, *Werke*, X, p. 290; citado en *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1519).

¹⁰⁷ Cfr. *ibíd.*, p. 1517: «Feuerbach devolvió los contenidos religiosos del cielo a los hombres, de forma que el hombre no está creado a imagen de Dios,

Ateís- /¹³⁰ mo es por eso liberación y recuperación en el hombre de la conciencia de su misión en la historia, como agente que el Sumo Bien precisa para surgir en ella. La existencia humana consiste así en un trascender que es sólo posible como auténtica novedad, sin trascendencia alguna ya existente¹⁰⁸; y que tiene, por tanto, en el ateísmo la condición de su posibilidad.

Con su dignidad, el hombre recupera en este ateísmo su ilusión de lucha, su misión generadora en una creación que no está hecha, que no tiene su comienzo en Dios, sino, justo al contrario, en el *ens imperfectissimum*:

Sólo así es el mundo lo que es: viaje peligroso, con la carencia en su raíz (...), pero también en el fondo utópico que está aún (...) por ser producido como resultado; con lo que aún podría surgir la única (...) utopía concreta, que puede desarrollarse sólo en la medida en que el análisis del desarrollo social y de sus fuerzas impulsoras descubran las condiciones de su posible realización¹⁰⁹.

Es mediante esta alianza con la materia de la que el mundo está hecha, como el hombre puede alcanzar la superación de sí mismo, de sus actuales condiciones alienantes; es decir, la utopía que la religión ofrece como promesa¹¹⁰ y que como salida de la lucha en la que está empeñado, tiene ahora para él el nombre único de... Victoria¹¹¹. /¹³¹

7. *Trascendencia utópica y temporalidad: la muerte y el problema del pasado*

Después de exponer los puntos centrales del pensamiento de Bloch es ahora el momento de entrar en discusión con él para plantearnos el problema de su verdad. La cuestión no es fácil, dada la riqueza de puntos teóricos que han sido tratados, que nos obligaría a una amplísima discusión si quisiéramos tratar todos los aspectos que aquí han surgido. Por ello, aun sabiendo que dejamos de lado muchas cosas, nos hemos de contentar con

sino Dios a imagen del hombre. Con ello ciertamente desaparece Dios totalmente como creador del mundo, pero se gana una inmensa región creadora en el hombre, en la que —con ilusión y riqueza fantásticas— surge, lo divino como hipostasiada imagen de los deseos humanos.». Cfr. también pp. 1522 ss.

¹⁰⁸ Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 240.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 284.

¹¹⁰ Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1521

¹¹¹ Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 296.

lo que es, a mi parecer, la cuestión central de la filosofía de Bloch, que es también la que aquí nos interesa específicamente. Esto es el problema de la esperanza.

Una de las más valiosas características del pensamiento de Bloch es su radicalidad. Él se da cuenta enseguida de que el objeto central de todo anhelo humano es absoluto. El hombre lo quiere todo, para sí y para el mundo en mediación con su propia vida; no se contenta con un mundo mejor, sino que quiere el mejor de los mundos, con esa presencia de todo bien y la ausencia de todo mal que en la tradición religiosa constituyen la utopía del Cielo, como lugar trans-histórico, no ligado al espacio y el tiempo —aquí radica su carácter utópico— que representa para cada uno sencillamente el colmo de la felicidad, aquella mayor que la cual ninguna otra pueda ser pensada. En su capacidad de querer, el hombre —esto lo ve muy bien Bloch— es infinito: lo que quiere es irse al Cielo.

Uno de los puntos centrales de esta teoría era aquella cita de Goethe en la que se decía que los deseos son presentimientos de nuestras capacidades. Es ahí donde el deseo se transforma, en la conciencia de su poder reprimido, en impulso revolucionario, en actividad productiva de la utopía a la que se dirige su anhelo. El hombre es así fuerza creadora de lo que será su última satisfacción. Pero creo que basta con enunciar esto para que toda la teoría de Bloch quede desenmascarada y se convierta toda ella en argumento de su contradicción. Porque es evidente que, siendo intencionalmente infinita la voluntad humana entendida como anhelo, no lo es, y en absoluto, esa misma voluntad entendida como poder. El mismo Bloch lo reconoce:

Los deseos pueden ser totalmente irracionales; pueden apuntar incluso a que X o Y todavía sigan vivos. En un momento determinado puede tener sentido desear esto, pero no lo tiene el quererlo. Por ello, el deseo permanece también allí donde la voluntad ya nada puede cambiar¹¹².

Esta desproporción entre deseo y voluntad puede incluso ser fuente de tensiones neuróticas, en aquel que, allí donde la voluntad ya no puede seguir queriendo, también insiste en ese querer renunciar a un bien que también es signo de toda volun-

¹¹² *Das Prinzip Hoffnung*, p. 51.

tad¹¹³. ¿Qué hacemos entonces con la utopía cuando la frustración se nos presenta como límite absoluto de la voluntad? ¿Qué consuelo tiene en el bien futuro de la humanidad la madre que acaba de perder un hijo?

La muerte —reconoce Bloch— es «la más dura contra-utopía»¹¹⁴, precisamente en tanto que anula lo que Bloch reconoce que es el último y más concreto de los instintos, la base de todo otro impulso, que es el instinto de conservación¹¹⁵. En este sentido Bloch es consecuente con su planteamiento esperanzado cuando se niega a aceptar que el hombre sea «ser para la muerte» y que pueda haber algo así como la heideggeriana anticipatoria decisión de morir¹¹⁶. Todo bien quiere eternidad, dice citando a Nietzsche, y éste es el objeto central de la utopía. Pero ¿qué significa esto,

si la muerte (...) tacha la más poderosa experienciabilidad existencial que es la existencia misma? Ningún enemigo es, por tanto, más central que este, y ninguno está tan inevitablemente apostado; ninguna certeza en la incierta vida (...) es comparable a la de la muerte. Nada está tan finalista como cita al final, y nada a la vez destroza tan antifinalistamente su trabajo a los sujetos de la finalización histórica. Las fauces de la muerte trituran todo, y el abismo de la descomposición devora toda teleología; la muerte es el gran transportista del mundo orgánico, pero hacia su catástrofe. Ninguna decepción, por tanto, se compara con su negativa perspectiva, ninguna traición poco antes de la meta es semejante a la del *exitus letalis* (...)

Por ello, concluye Bloch,

en las numerosas imágenes de la supervivencia, la humanidad no sólo ha puesto de manifiesto su egoísmo y su ignorancia, sino también la innegable dignidad (...) de no darse por conforme con el cadáver¹¹⁷.

La radicalidad de Bloch a la hora de poner de relieve las contradicciones de su pensamiento no deja aquí nada que desear. Lo que ya no es tan satisfactorio son las salidas que él ofrece de

¹¹³ Cfr. *Ibíd.*, pp. 85 y 145.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 1290.

¹¹⁵ Cfr. *ibíd.*, pp. 74 y 137 ss.

¹¹⁶ Cfr. *ibíd.*, p. 126.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 1301.

este atolladero. Tan emocionante como racional y emotivamente insuficiente es lo que propone en un epígrafe titulado «Desaparición de la nada letal en la conciencia socialista»¹¹⁸. Ningún hombre, afirma en /134 él, camina hacia la muerte, aceptándola, con tan poco consuelo tradicional como el «héroe rojo». Él es consciente de que su sacrificio no tiene esperanza de Resurrección: «su Viernes Santo no está suavizado por ningún Domingo de Resurrección (...) en el que él fuese a ser de nuevo traído a la vida»¹¹⁹.

Tampoco le cabe la esperanza de estar presente el día en que triunfe su afán revolucionario, triunfo en el que sí espera. Y, sin embargo, esta conciencia materialista mucre, afirma Bloch, «como si fuese suya la eternidad entera»¹²⁰. Porque, y éste es el modo en que el hombre no se siente afectado por la muerte,

él ya había dejado de darle importancia a su yo; pues tenía conciencia de clase. Y tanto ha sido absorbida la conciencia personal por la conciencia de clase, que ya ni siquiera es decisivo si será recordado en el día de la victoria¹²¹.

No en una fe abstracta, sino en la comunidad concreta de la conciencia de clase tal y como la mantiene la causa comunista, es donde hay que buscar la solución al problema —tan vivamente descrito por Bloch— que la muerte plantea. Pues «esta conciencia significa —referida a su portador— la inmortalidad en la persona de sus mejores intenciones e ideales»¹²². Aquí se convierte la lucha revolucionaria en contenido del alma, contenido que es el mismo de la humanidad futura que en esa lucha se anticipa¹²³. Esta humanidad verá, precisamente por /135 la muerte del héroe, sus mejores esperanzas realizadas; y ella sí es eterna.

Sin embargo, si ésta es la mejor solución que Bloch tiene que ofrecer al problema de la muerte, como ya se ha dicho, parece poco satisfactoria. No se trata de negar que la poética muerte del héroe rojo tenga sentido: la vida no vale tanto y muchas cosas son dignas de que se sacrifique por ellas. Lo especulativamente escandaloso está, más bien, en afirmar que se da así una

¹¹⁸ *Ibíd.* p. 1378

¹¹⁹ *Ibíd.*

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 1379.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 1380.

¹²² *Ibíd.*, p. 1381.

¹²³ *Cfr. ibíd.*

plenificación absoluta de la propia vida, en la utópica humanidad futura. Y garantizar esta plenitud, y no sólo encontrar una razón para morir, es lo que busca Bloch. Pero es claro que más allá de la muerte, si ésta es personalmente absoluta, la utopía es, esta vez sí, lo absolutamente otro: una perfección que no es mía y en la que sólo participo mediante esa renuncia a la propia personalidad que supone la identificación con la conciencia de clase. Aquí sí que hay alienación, y la utopía se convierte en lo definitivamente trascendente y fuera de mi alcance. Pretender que la victoria final sea la mía sólo porque he contribuido a ella, es un engaño que no puede salvar el abismo que separa la persona de toda humanidad futura, que se hace necesariamente abstracta si yo no estoy allí para gozar con ella. Esto no ocurre en la conciencia religiosa, que es plenamente consciente de que todo deseo utópico requiere la promesa de una inmortalidad efectiva, que es integración de la persona en una vida trascendente, la de Dios mismo, más allá de toda temporalidad. Esto puede ser más o menos difícil de creer, pero la conciencia utópica sabe en el fondo de sí misma que toda oferta que se quede por debajo de esta promesa de inmortalidad *personal* supone la frustración de su más radical deseo.

En el fondo, Bloch es consciente del problema y ^{/136} sabe muy bien que el elixir contra la muerte es el último problema por resolver —y aquí viene la última sorpresa— para la praxis humana¹²⁴. ¿Supone esto una última esperanza, al modo de ciertos autores de la más optimista Ilustración, en una solución técnico-biológica del problema de muerte? En cualquier caso es claro —afirma— que

si el núcleo del existir hubiese llegado a ser y, como desplegado, hubiese alcanzado su bondad, entonces sería en este estar logrado, por supuesto, «exterritorialidad» respecto de la muerte; pues ésta, junto con la insuficiencia procesual a la que pertenece, se habría quedado atrás y habría muerto¹²⁵.

Por otra parte, mientras esta victoria sobre la muerte —a la que, en coherencia con todo lo dicho anteriormente, habría que considerar como posibilidad de la materia y del trabajo humano— no se dé, el núcleo utópico de la existencia en el que

¹²⁴ Cfr. *ibíd.*, p. 1383.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 1391.

cada uno tiene sus mejores deseos está por devenir y, por tanto, fuera del proceso de la generación y la corrupción —*allemal exterritorial zum Werden und Vergehen*— las cuales no afectan entonces a la esencia misma de nuestro existir¹²⁶. Vivimos como si la muerte no existiera, de modo que ésta nos sorprende cuando, habiendo alcanzado la nada más allá de ella, ya es tarde para todo sobresalto. Esto, que siempre fue considerado como un reproche moral, es esencialmente correcto, según Bloch, para una conciencia que tiene su núcleo en la utopía trascendente a todo devenir. /¹³⁷

Así se cumple el viejo dicho de Epicuro: donde está el hombre no hay muerte, y donde está la muerte no existe el hombre¹²⁷.

Al final, ésta es la última palabra de todo materialismo, y su victoria es tal sólo en la medida en que consiga no darse por aludido de su definitivo fracaso. Pues muy bien lo ha visto Bloch: la muerte es la definitiva traición de la materia justo antes del triunfo final. La rabiosa y definitiva frustración es su consecuencia; pues, si la utopía es algo que por la muerte está definitivamente fuera de *mi* alcance, lo mío es esencialmente el estar excluido de ella.

Por lo demás, con estas consideraciones ni siquiera tocamos el punto central. El problema de la muerte no es, quizá ni siquiera fundamentalmente, el de mi *propia* muerte, sino el de la muerte del otro, la de la persona amada. Es aquí donde se palpa el límite definitivo de la renuncia: ¿Quién le devuelve a una madre viuda su hijo muerto? Ciertamente, no el triunfo de la revolución socialista. ¡Y aun si el chico fuese un héroe rojo! Pero ¿qué pasa si sencillamente lo atropello un camión cuando iba a comprar la leche? Éste, es el problema mismo de la vida, el que, si no es resuelto, deja a la vida sin sentido y toda esperanza vacía.

Con este problema tocamos otro de los puntos en mi opinión centrales en la consideración de la esperanza, sorprendentemente esquivado de modo sistemático en el planteamiento de Bloch. Se trata del problema del pasado. La juventud es de forma natural esperanzada. Y es esta esperanza juvenil la que se convierte para Bloch en punto de partida para una extrapolación fundamental: el objeto de la esperanza está en el futuro, afirma

¹²⁶ Cfr. *ibíd.*, p. 1390.

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 1391.

insis- /138 tentemente. Pero no es tan fácil decirle esto a un viejo, so pena de condenarle a la desesperación. Lo que es grave, pues en esa vejez termina todo alarde juvenil, cuando las cicatrices de la vida, los caminos que con la muerte y la distancia se han ido cerrando, ya no dejan paso sino hacia los recuerdos. La memoria es entonces el único consuelo, como agri dulce nostalgia de lo bueno que se fue. Y lo que verdaderamente se desea entonces es, no ser joven, sino volver a serlo, revivir. La memoria se convierte en utopía; se dirige a lo bueno vivido, insistiendo en el natural olvido del mal pasado. El cielo se piensa entonces como la recuperación de la vida que se fue, como puro regocijo en el bien logrado, que la vida con el tiempo nos robó.

Pero para Bloch es la memoria, frente a la imaginación, mera tensión retrógrada. Aún tiene salvación si, en la consideración de la injusticia como deuda no saldada, desemboca en el rencor revolucionario; pero es ésta una memoria vengativa, que tiene en el futuro, en un utópico ajuste de cuentas, su sublimación. Mas para esa otra memoria que, dirigida a lo irremisiblemente perdido, se tiñe del sentimiento de nostalgia, nuestro autor no guarda sino el desprecio por lo burgués. A Platón, y su teoría del eros nostálgico, y en definitiva a todos los cantores de paraísos perdidos, los considera Bloch productos de una razón contemplativa, anti-utópica, que se refiere siempre a lo real devenido como definitivo, por más que insuficiente¹²⁸. Y vuelve a citar a Goethe, en quien se pueden encontrar referencias para todas las teorías:

No hay pasado alguno que estuviese permitido anhelar con nostalgia; hay sólo lo eternamente nuevo, que se for- /139 ma siempre de los elementos ampliados del pasado; y la verdadera melancolía tiene que ser siempre productiva (...)¹²⁹.

La cita es buena para plantear una pregunta interesante: ¿qué ocurre si el pasado, la infraestructura material con la que —como muy bien ve Bloch— tiene que estar mediado todo deseo utópico, no se deja ampliar y se convierte en límite absoluto? ¿Quién no ha deseado nacer rico, o no ser ciego, si lo es? Decir que la vida es futuro significa efectivamente que está a nuestra

¹²⁸ Cfr. *ibíd.*, pp. 7 y 17. Cfr. también *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. pp. 225 y 226.

¹²⁹ *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1173.

disposición. El futuro es el ámbito del cuento de la lechera, de un mundo que está por crear y del que nosotros somos los autores según el modelo de nuestro infinito deseo. Si lo real fuese futuro, un todavía no ser, tendría razón Bloch cuando dice que estamos aún ante la creación del mundo, en el instante cero del Génesis, como hacedores de la propia felicidad. Pero a la lechera se le ha roto el cántaro, y esto es pasado irremisible: se le acabó el ensueño y con él la esperanza. Podemos ser lo que nos dejan, porque hay un antes en nuestra existencia que no se puede modelar¹³⁰. Que el pasado existe y que el mundo ha empezado a ser antes de llegar nosotros, es ciertamente una desventaja y límite cierto para la voluntad; signo seguro de que somos finitos, de que partimos lastrados en la carrera por la vida.

Por eso, Bloch se equivoca radicalmente en la interpretación, incluso meramente antropológica, de la Escritura. El contenido de su promesa no es lo nuevo, sino la renovación. El «Yo haré nuevas todas las cosas», se refiere a lo que el hombre definitivamente no puede lograr: enderezar lo que se torció, /¹⁴⁰ y sobre todo recuperar la ocasión perdida. Poder dar marcha atrás al tiempo, es decir, volver al punto cero de la creación del mundo, es efectivamente contenido esencial del deseo humano. Por eso, la revolución socialista —aunque fuese el paraíso en la tierra— se queda radicalmente corta, y no ofrece esperanza alguna a quien, por ejemplo, sencillamente quisiera que las cosas hubiesen salido de otra manera. Pero aquí está para el desear humano la única solución de su infinito anhelo, encerrado fuera de su alcance, como secreto del mundo, en ese armario del tiempo que es el pasado¹³¹. Por eso no hay esperanza sin trascendencia. Esto, a diferencia de Bloch y partiendo, sin embargo, de un planteamiento ideológico cercano a él, lo ha visto muy bien Adorno:

El pensamiento que no se decapita a sí mismo desemboca en Trascendencia hasta alcanzar la idea de un mundo en el que no sólo se supera el mal (*Leid*) que existe, sino que queda redimido el que pasó irremisiblemente¹³².

¹³⁰ Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 278.

¹³¹ Justo lo contrario afirma Bloch: «El secreto mismo del mundo no está en una especie de fosa abisal cosmo-analítica, sino en el horizonte del futuro que hay que ganar; y la resistencia que se opone a su apertura no es la de un armario cerrado» (*Das Prinzip Hoffnung*, p. 148).

¹³² Cfr. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., 1982, p. 395.

Este problema es especialmente interesante cuando el pasado no es ya la historia del mundo, sino la propia historia personal, tal y como ha sido libremente realizada. El límite respecto de la propia perfección no es entonces el destino, la providencia o la fatalidad, sino el error en sentido moral, el pecado. «Me equivoqué», «lo hice mal» son juicios de desaprobación de la propia vida, en los que uno se ^{/141}arrepiente de ser como es, de haber llegado a donde uno mismo se ha traído. Y no hay felicidad allí donde hay remordimiento, pues uno no puede reidentificarse con un pasado que quiso y ya no puede querer. El sentimiento de culpa se hace entonces humanamente insuperable, y consiste en la angustia de no haber querido ser como a uno ahora le gustaría. Y esto no tiene remedio. Es conveniente no olvidar que esta culpabilidad es humanamente insuperable si uno no renueva lo que hizo mal. Sólo hay perdón, por otra persona o por nosotros mismos, donde hay restitución; y el pasado hace imposible toda restitución. El daño que se hizo, ése, es irreparable, porque no hay avería que se pueda solucionar en el pasado. Por eso, donde uno se cree perdonado, experimenta siempre el desagrado de ver cómo toda nueva falta es reincidencia, recibida, por sí mismo o por el otro, con el desmayado «¡otra vez!», en el que se pone de manifiesto la imposibilidad humana de perdonar del todo. El perdón significaría «volver a empezar», «ya está olvidado», que «aquí no ha pasado nada». Pero esto es imposible y el arrepentimiento es mero sueño que quiere y no puede mejorar el pasado que está fuera de su alcance¹³³.

Creo que con esto queda claro en qué sentido sostengo que el anhelo humano en absoluto supone un problema que pueda ser resuelto en la historia. Porque lo que todo hombre desea es la superación de su finitud, y es precisamente el tiempo, que hace irremisible la propia miseria —«lo que yo sufrí, para mí queda», decimos—, la finitud esencial que se trata de superar. Por eso la utopía, que es ciertamente el fin de los tiempos, no es el punto final de la historia, sino su superación; y tiene el nombre de eternidad. La esperanza del hombre no puede ser colma- ^{/142}da entonces por revolución alguna, sino que representa la reinstauración de todas las cosas en la unidad con su propio origen. Está esperanza es la vida eterna, que está como nuestro fin natu-

¹³³ Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 31.

ral más allá de las posibilidades de nuestra naturaleza, y es por tanto don sobrenatural, promesa gratuita del Único que puede resucitar a los muertos, perdonar los pecados y dar satisfacción al amor imposible. La utopía no es entonces la realización de lo posible, sino la realidad eterna (ya no meramente utópica, por tanto) de lo que en la historia ni siquiera pudo ser. Esto es el cielo y su donante es Dios. Si él no existe, toda esperanza es vana.

8. Utopía, potencialidad y el sentido del materialismo

Habiendo señalado una crítica en la línea de lo que me parece ser una insuficiencia externa, por la que Bloch no consigue garantizar el concepto de esperanza que quiere salvar, no estaría ahora de más apuntar también una crítica interna, dirigida a lo que es el fundamento mismo de su teoría. Y la intención, por mi parte, en absoluto es negativa, sino que quiere precisamente mostrar, por un lado, lo cercana que está esta teoría a lo que es el fundamento mismo de la esperanza en una filosofía tradicional, y la radical diferencia, por otro, en la que esa esperanza esencialmente intrahistórica se hace imposible.

El punto clave es, a mi entender, el concepto de materia que está aquí en juego. La cercanía a la que acabo de aludir es mani-fiesta, cuando el mismo Bloch, como ya se señaló, acude ni más ni menos que al concepto de materia en Aristóteles a la hora de precisar lo que él entiende por materialismo; y /¹⁴³ esto precisamente en contraposición con el concepto mecanicista de materia propio de la concepción filosófica moderna¹³⁴. Según esta asimilación a la idea aristotélica de potencia que Bloch (como después veremos, de forma un tanto forzada) pretende, la materia sería la posibilidad real de todas las formas contenidas en su seno y que en el proceso, en el movimiento, se despliegan en concreto. En este sentido, insiste Bloch, la totalidad utópica estaría implícita en el ente en potencia¹³⁵. Hasta aquí, matizando mucho, aún se podría sostener esta asimilación. Los problemas se radicalizan, sin embargo, cuando, haciendo una interpretación dialéctica, Bloch afirma que la tesis del principio —es decir, la materia— contiene ya la síntesis final¹³⁶. No es que esto sea

¹³⁴ Cfr. *ibíd.*, p. 273.

¹³⁵ Cfr. *ibíd.*, p. 238.

¹³⁶ Cfr., *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 190.

incorrecto: es que de la interpretación que se dé a esta afirmación depende el sentido último con que usemos ese concepto de materia. Porque es bien cierto que la posibilidad real comienza con el germen de lo porvenir que hay en ella¹³⁷; pero ¿qué estatuto ontológico tiene ese germen? Porque no puede ser la posibilidad misma, ya que entonces bastaría con sembrar posibilidades para que naciesen realidades. Es posible que yo sea rico, pero que lo sea realmente es otra cuestión muy diferente, que en absoluto está prefijada en dicha posibilidad.

Y aquí es donde Bloch, en mi opinión, sucumbe a la confusión.

El poder ser no significaría casi nada si quedase sin consecuencias. Y consecuencias tiene lo posible en tanto que no es sólo lo formalmente permisible, ni tampoco lo objetivamente plausible (...), sino en cuanto que tiene en lo real una determinación portadora de futuro¹³⁸.

Es decir, sólo la realidad de la esencia hace posible su desarrollo. Sólo entonces, en tanto que es más que posible espiga, da fruto la semilla¹³⁹.

Aristóteles interviene en este punto diciendo que la posibilidad es real sólo por la presencia en ella del fin respecto del cual es tal posibilidad. El ente en potencia no genera, en cuanto tal, impulso alguno hacia su propia realidad; este impulso le tiene que venir dado. Por ello, el concepto de materia es absolutamente incapaz de explicar la génesis de su propia perfección. La potencia es, en consecuencia, siempre insuficiente, no sólo respecto de su realidad, sino respecto de sí misma, de modo que para justificarla en cuanto tal es preciso recurrir a un principio esencialmente distinto; y éste es el acto. Sólo porque hay una actividad real previa, es posible lo posible. Dicho de otra manera: la madera es posibilidad de ser una mesa no por sí misma, sino

¹³⁷ Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 274.

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 271.

¹³⁹ Cfr. *ibíd.*, pp. 274 ss.: «Lo realmente posible, como anticipo (*Anlage*) de lo que hay de real en ello, no sólo mantiene en marcha la historia, sino que se comporta esencialmente, respecto de la realidad ya devenida, como totalidad, siempre en desarrollo, de este anticipo. De esta forma lo hasta ahora real está empapado del constante *plus ultra* de la posibilidad esencial c iluminado por ésta (...).»

por el carpintero, que es actividad transformadora. El acto precede siempre a la potencia como su propio principio.

Hay pasajes en los que Bloch casi parece darse cuenta de esto, al considerar la potencia real como un tener en la carencia, y así como un cierto plus respecto de sí misma¹⁴⁰. Precisamente por ello la /₁₄₅ posibilidad, que es tal por la realidad a la que apunta, se entiende no sólo formalmente, sino también como una contradicción real: efectivamente como carencia, como dolor, como deseo, como ausencia de lo que es su esencia y principio. La esencia es así ausencia suya en lo posible¹⁴¹. Y ésta es una contradicción que quiere ser solucionada. Bloch se da cuenta, tan bien como Aristóteles, de que la materia, entendida como posibilidad real, es en su misma esencia deseo del fin¹⁴².

Pero aquí es donde Bloch se separa de Aristóteles, y a mi entender en una fatal separación. Él considera que es precisamente esta negatividad en la materia respecto del fin lo que es causa de su acercamiento a él¹⁴³, y así de la realización de este fin, no solamente en ella, sino en absoluto. Pero esto no puede ser: es como decir que la sed basta para dar de beber a una persona. Si así fuese, toda posibilidad se haría real, y no es el caso. La sed no es causa del agua, como ocurriría —siguiendo el paralelismo de este ejemplo con la tesis marxista— si las contradicciones reales, la miseria histórica del proletariado, fuesen ellas mismas causa de su superación. La dialéctica hace de la negatividad motor, y sólo por ello puede mantener la tesis de que la materia es capaz de producir, por fuerza de su propia dinámica, su misma superación. Pero hay aquí un círculo vicioso radical: la negatividad es sólo tal si se da como real la positividad ausente. Es la positividad de la esencia, su *previa realidad*, la que nos /₁₄₆ permite entender, la apariencia histórico-fáctica como déficit respecto de ella. Porque, si como perfección última esta esencia no fuese real *ya*, su ausencia no sería tal. Sólo porque Sócrates es libre, podemos describir su encarcelamiento como una injusticia, como una contradicción histórica que ha de ser superada.

¹⁴⁰ Cfr. *ibíd.*, p. 1153.

¹⁴¹ Cfr. *ibíd.*, p. 223: «La esencia —la materia altamente cualificada— todavía no ha aparecido: por ello representa el echar de menos (*die Vermissung*) en toda la apariencia lograda hasta ahora. su absolutez aún no manifiesta.»

¹⁴² Cfr. *ibíd.*, p. 138.

¹⁴³ Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 218.

Pero la perfección, el término final del proceso, la Omega, no sería tal si no fuese ya Alfa en y como principio. Por eso, toda la filosofía clásica ha visto el proceso del mundo como recapitulación en el origen. El fin o es origen, o no es nada. Por eso también, si Dios no es real, si no existe fuera del proceso del mundo, la idea de finalidad es insostenible en este proceso, y tiene razón el materialismo mecanicista; entre él y el teísmo no hay alternativa posible.

Una y otra vez Bloch roza esto que decimos, afirmando a veces, en contradicción consigo mismo, que lo que impulsa el proceso dialéctico es, no la negación, sino la esencia positiva, que hace de su ausencia en lo fácticamente dado tal negación, y proporciona de este modo el impulso para la negación de la negación¹⁴⁴. Así por ejemplo, cuando dice que sólo el movimiento que contiene en sí lo que lo plenifica es verdadera dialéctica de la inquietud, de la insuficiencia, de la inadecuación¹⁴⁵. Por ello, se da cuenta de que la materia que él necesita para sostener su teoría dialéctica tiene que incluir no sólo el concepto aristotélico de potencialidad, sino también el de actividad; es decir, tiene que ser no sólo razón necesaria, sino también suficiente¹⁴⁶. Y aquí es donde aparece su recurso al trabajo: en orden a su eficacia productiva no basta propiamente la materia¹⁴⁷, sino que ésta es fecunda sólo en virtud de una instancia distinta de ella, que es el trabajo. Entendido como potencia *activa*, el trabajo es de este modo posibilidad real de la utopía, pero precisamente en tanto que actividad distinta de la materia. Sólo esta actividad constituye la perfección de todas las cosas y lleva el mundo a su plenitud, representando la determinación portadora de futuro de todo lo real¹⁴⁷.

Esto significa que Bloch, al igual que la filosofía clásica, no puede pasar sin el concepto de una omnipotencia providente, como aquello que lleva a su fin, que es ella misma, el proceso del mundo. Por esta razón, el materialismo dialéctico de Bloch se sostiene sólo sobre la clave de arco de la *divinización* del trabajo, haciendo de él actividad pura de la que resulta la perfección de lo real. Y esto se puede leer como se quiera, como la incoheren-

¹⁴⁴ Cfr. *ibíd.*, p. 189.

¹⁴⁵ Cfr. *ibíd.*, p. 195.

¹⁴⁶ Cfr. *ibíd.*, p. 237.

¹⁴⁷ Cfr. *ibíd.*, p. 271.

cia en que concluye el pensamiento de Bloch, o por contraste, como un punto de arranque para, *sensu contrario*, deducir la existencia de Dios. /¹⁴⁸