

Mundo Siglo XXI

Revista del Centro de Investigaciones Económicas,
Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional

**LA CRÍTICA DE LA AUTONOMÍA
ESTÉTICA DE BENJAMÍN
GYÖRGY MARKUS**

**ERNST BLOCH Y
EL RECLAMO DEL FUTURO
RUTH LEVITAS**

**EVALUACIÓN CRÍTICA DEL ENFOQUE
DE CAPABILIDADES DE AMARTYA SEN
(PRIMERA PARTE)
JULIO BOLTVINIK**

**POSTMODERNIDAD Y NIHILISMO
LUIS ARIZMENDI**

**LA INMIGRACIÓN Y SU CRIMINALIZACIÓN
MIGUEL ÁNGEL VITE**

**INFORME 2005-2008
DIRECCIÓN CIECAS
MARIO SANCHEZ SILVA**

**RASGOS DEL FEDERALISMO MEXICANO
MIJAEAL ALTAMIRANO/HÉCTOR RÍOS**



No. 12, Primavera 2008

"La Técnica al Servicio de la Patria"





INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL

DIRECTORIO

José Enrique Villa Rivera
Director General

Efrén Parada Arias
Secretario General

Yoloxóchitl Bustamante Díez
Secretaria Académica

Luis Antonio Ríos Cárdenas
Secretario Técnico

Luis Humberto Fabila Castillo
Secretario de Investigación y Posgrado

José Madrid Flores
Secretario de Extensión e Integración Social

Héctor Martínez Castuera
Secretario de Servicios Educativos

Mario Alberto Rodríguez Casas
Secretario de Administración

Luis Eduardo Zedillo Ponce de León
Secretario Ejecutivo de la Comisión de Operación y Fomento de Actividades Académicas

Jesús Ortiz Gutiérrez
Secretario Ejecutivo del Patronato de Obras e Instalaciones

Luis Alberto Cortés Ortiz
Abogado General

Fernando Fuentes Muñiz
Coordinador de Comunicación Social

Arturo Salcido Beltrán
Director de Publicaciones

Mario Sánchez Silva
Director del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales

SECRETARÍA DE
EDUCACIÓN PÚBLICA



Índice

Editorial 1

Fundamentos y Debate



György Markus

La crítica de la autonomía estética de Benjamin

5



Ruth Levitas

Ernst Bloch y el reclamo del futuro

15



Luis Arizmendi

Postmodernidad y Nihilismo

31



Julio Boltvinik

Evaluación crítica del enfoque de capabilities de Amartya Sen (Primera parte)

43

Artículos y Miscelánea



Miguel Ángel Vite

La inmigración y su criminalización

57

Mundo Siglo XXI es una publicación del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional. Año 2008, número 12, revista trimestral, marzo 2008. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título Número 04-2005-062012204200-102, Certificado de Licitud de Título Número 13222, Certificado de Licitud de Contenido Número 10795, ISSN 1870 - 2872. *Impresión:* Estampa artes gráficas, privada de Dr. Márquez No. 53. Tiraje: 2,000 ejemplares. *Establecimiento de la publicación, suscripción y distribución:* Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales, IPN, Lauro Aguirre No. 120, Col. Agricultura, C.P. 11360, México D.F., Tel: 5729-60-00 Ext. 63117; Fax: 5396-95-07. e-mail: ciecas@ipn.mx. Precio del ejemplar en la República mexicana: \$40.00. Las ideas expresadas en los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores. Se autoriza la reproducción total o parcial de los materiales, siempre y cuando se mencione la fuente. No se responde por textos no solicitados.

Mundo Siglo XXI



Mundo Siglo XXI

Luis Arizmendi
Director

CONSEJO EDITORIAL

Jaime Aboites, Víctor Antonio Acevedo, Carlos Aguirre, Francisco Almagro (Cuba), Guillermo Almeyra (Argentina), Elmar Altvater (Alemania), Jesús Arroyo, Guillermo Aullet, Alicia Bazarte, Sergio Berumen, Julio Boltvinik, Joel Bonales, Atilio Borón (Argentina), Roberto Castañeda, Filiberto Castillo, Michel Chossudovsky (Canadá), Axel Didriksson, Bolívar Echeverría (Ecuador), Carlos Fazio, Víctor Flores Oléa, Magdalena Galindo, Alejandro Gálvez, Juan González García, Jorge Gasca, Dióodoro Guerra, Héctor Guillén (Francia), John Holloway (Irlanda), Michel Husson (Francia), Ramón Jiménez, Argelia Juárez, María del Pilar Longar, Luis Lozano, Irma Manrique, Ramón Martínez, Francis Mestries, Humberto Monteón, Alberto Montoya, David Moreno, Alejandro Mungaray, Abel Ogaz, Enrique Rajchenberg, Federico Reina, Humberto Ríos, Gabriela Riquelme, Luis Arturo Rivas, Blanca Rubio, Américo Saldívar, José Augusto Sánchez, John Saxe-Fernández (Costa Rica), Horacio Sobarzo, José Sobrevilla, Abelino Torres Montes de Oca, Carlos Valdés, Guillermo Velázquez

David Márquez
Diseño Gráfico

Xóchitl Morales
Corrección de Estilo
y Formación

**Octavio Aguilar
Griselda Guzmán**
Corrección de Estilo

Alicia Rivera
Comercialización

 **Mijael Altamirano/Héctor Ríos**
Rasgos del federalismo mexicano 65

 **Marcela Ávila/Gustavo Mazcorro/Rogelio Hernández**
Métodos alternativos de votación en México: votación aprobatoria, conceptos y elementos de discusión 77

Proyección CIECAS

 **Mario Sánchez Silva**
Informe 2005-2008, Dirección CIECAS 85

Galería

 **Víctor Guadalajara**
El viaje soberano de una obra transfronteriza 95

Mundo Siglo XXI agradece ampliamente a Víctor Guadalajara –uno de los pintores con mayor reconocimiento internacional de nuestro país–, por facilitarnos el acceso a su pintura titulada *Líneas Negras* para ilustrar nuestra portada, así como a varias de sus obras que a modo de galería ubicamos en nuestras páginas interiores.

Además, extendemos un reconocimiento a Marco Vinicio Barrera por brindarnos la oportunidad de acceder a su rica colección de pinturas, que a partir de este número servirá de soporte para nuestras portadas.

La Esperanza Utópica: Ernst Bloch y la reivindicación del futuro^α

R U T H L E V I T A S *

RESUMEN: A contrapelo de las versiones oficiales del discurso crítico, este ensayo –elaborado por una de las especialistas contemporáneas en pensamiento utópico más culta e importante de Europa– da cuenta de los alcances de la intervención de uno de los filósofos descollantes en el siglo XX: Ernst Bloch, que reintegra la utopía concreta al discurso crítico para abrirle camino a la esperanza. Su exploración de la reivindicación del futuro la lleva a analizar, de modo pedagógico pero profundo, conceptos esenciales del complejo pensamiento blochiano.

Un esfuerzo muy peculiar por definir la utopía en términos de su función puede ser encontrado en el trabajo de Ernst Bloch. Su trabajo es mucho menos conocido en el mundo angloparlante que el de Mannheim, ya que las traducciones apenas recientemente lo han vuelto accesible. Además, su comprensión ha estado obstaculizada no sólo por problemas de estilo, sino de sustancia: su complejidad es universalmente reconocida, a la par que su pretensión de reintegrar marxismo y utopía levanta suspicacias tanto entre los no-marxistas como en los marxistas. Las 1,400 páginas de *El Principio Esperanza*, que constituyen el intento más sostenido y vasto por rehabilitar el concepto de utopía dentro del marxismo, no pueden, en consecuencia, ser ignoradas en ninguna discusión sobre la utopía: contiene implicaciones tanto respecto de la definición del objeto utópico y las fronteras del campo de estudio como de la aproximación al material dentro de ese campo.

^α Traducción realizada por Vianey Ramírez Siles. Revisada por Luis Arizmendi.

* Investigadora de la Universidad de Bristol de Gran Bretaña especializada en el debate internacional sobre pobreza y pensamiento utópico en las ciencias sociales. Autora, entre otros, del libro *The Inclusive Society? Social Exclusion and New Labour*, Macmillan, Basingstoke, 1999.

La relación de Bloch con el marxismo es más problemática. Como William Morris, Bloch está colocado en el empalme de marxismo y romanticismo. Por consiguiente, su proyecto puede ser visto como un intento por importar al marxismo un concepto de utopía derivado de una mezcla de misticismo y tradición romántica, como una contaminación o dilución del marxismo en sí mismo, o puede ser visto, en los propios términos de Bloch, como un intento por reinstalar las propias intenciones de Marx dentro del marxismo mediante el fundamental pero abandonado concepto *marxista* de utopía. Tanto el éxito de Bloch en forjar esta síntesis entre utopía y marxismo como la ortodoxia o lo contrario son cuestiones respecto de las cuales la controversia es inevitable. La historia y recepción de *El Principio Esperanza* ilustran cómo esta no ha sido una cuestión puramente académica.

Bloch nació en 1885, ocho años antes que Mannheim y dos años antes de la muerte de Marx. Su interés en la utopía tiene su antecedente en Marx y recorre su argumentación con el concepto clave del “Todavía No” desde 1906. Para 1921, había escrito dos trabajos importantes sobre la utopía: *Geist der Utopie (Espíritu de la utopía)* y el estudio de Münzer, influenciado por Mannheim (y que Bloch mismo describirá más tarde como un trabajo de romanticismo revolucionario). Su posterior desarrollo como marxista involucró relaciones cercanas tanto con Lukács como con Walter Benjamin. Como muchos otros intelectuales alemanes radicales, Bloch era de origen judío y se vio forzado al exilio en los años treinta. De 1938 a 1949, estuvo en Estados Unidos, pero a diferencia de gente como Theodor Adorno, Herbert Marcuse y Erich Fromm, no se integró a la vida académica estadounidense. Durante esos años estuvo trabajando en el borrador de *El principio Esperanza* y en 1949 regresó a la República Democrática Alemana como profesor de Filosofía de la Universidad de Leipzig.

El regreso de Bloch a la República Democrática Alemana resalta la importancia de que desde los tempranos veintes hubiera sido un comunista comprometido, partidario de que en la Unión Soviética se edificaría la utopía comunista a la cual aspiraba y vio una oportunidad para participar en la construcción de una sociedad nueva y mejor, esperanza que era tanto de orden práctico como teórico. Cuando los primeros dos volúmenes de *El Principio Esperanza* se publicaron en 1955, Bloch recibió el Premio Nacional. Sin embargo, en 1956 se

dio un pronunciado cambio en el ambiente político y la ortodoxia teórica de Bloch y sus alumnos fue puesta en cuestión; Bloch obligatoriamente tuvo que retirarse de la enseñanza. El tercer volumen de *El Principio Esperanza*, más místico, y desde el punto de vista marxista, mucho más cuestionable, fue publicado en una pequeña edición en 1959, pero difícilmente fue recibido con elogios. Cuando el Muro de Berlín fue construido en 1961, Bloch, que generalmente pasaba sus vacaciones en Alemania Occidental, decidió quedarse ahí y le fue ofrecido un puesto en Tubinga, donde permaneció hasta su muerte en 1977. Está claro a partir de este cambio que el trabajo de Bloch era posible estimarlo como un importante desarrollo de la filosofía marxista, que es como Bloch pretendía, o como un revisionismo potencialmente peligroso.

La ubicuidad de la utopía

A un nivel descriptivo, la utopía es definida mucho más ampliamente por Bloch que por gran parte de los comentaristas. Incluye sueños diurnos, mitos y fábulas, así como relatos de viajeros y literatura utópica. Además, sorprendentemente, abarca temas tan diversos como viajes marítimos de monjes irlandeses medievales o los intentos de los alquimistas por sintetizar oro. Las artes creativas, particularmente la literatura, la arquitectura y la música son asumidas como vehículos importantes de la utopía. Bloch rechaza la identificación de la utopía con un género literario:

reducir el elemento utópico a la concepción de Tomas Moro, u orientarlo exclusivamente a ella equivaldría a reducir la electricidad al ámbar, del que ésta extrajo su nombre en griego y en el que fue percibida por primera vez. Más aún: lo utópico coincide tan poco con la fantasía política, que es precisa la totalidad de la filosofía (...) para hacer justicia al contenido que designa la palabra utopía.¹

A las exploraciones del vasto campo que Bloch considera como utópico están dedicadas cuatro de las cinco secciones de *El Principio Esperanza*. La primera, muy pequeña, es la sección que tiene que ver con los sueños diurnos que son parte de la vida diaria de la gente de todas las edades, aunque las preocupaciones de los niños, los adolescentes y los adultos son diferentes. Estos incluyen sueños de venganza, de conquista sexual, de éxito económico y sus consecuencias:

Mucha gente en la calle parece como si estuviera pensando completamente en algo más. Ese algo más es predominante dinero, pero además en lo que éste se puede convertir.²

¹ Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, p.15.

² *Ibid.*, p. 33.

Aquí están incluidas las fantasías con las que la gente se ayuda a sí misma a lo largo del día. Bloch está de acuerdo en que estas son esencialmente “intentos de escape”,³ que incluyen el deseo de huir del mundo o cambiar de lugar dentro de él, en lugar de cambiar el mundo mismo. No obstante, forman parte del espectro de deseos utópicos.

La segunda sección, que ocupa la mayor parte del primero de los tres volúmenes, tiene que ver menos con las manifestaciones externas de la utopía que con su esencia, la conciencia anticipatoria, y será discutida por separado. La tercera parte regresa a las expresiones de la utopía como “imágenes desiderativas en el espejo”, donde las formas incluidas son el circo, las ferias y las fábulas, el encanto del viaje, el baile, el cine y el teatro. Las imágenes desiderativas discutidas aquí son vistas como una transición hacia la construcción del “esbozo de un mundo mejor”, la esencia de la cuarta parte. También aquí el campo es más amplio que lo que comúnmente es percibido como utópico, aunque esta sección incluye mucho material más tradicional. El estudio de las utopías sociales incluye a Platón, Campanella, y mucho del socialismo utópico, además del sionismo y el movimiento feminista, que son tratados ambos con desdén, al igual que William Morris. Las utopías sociales están seguidas por utopías tecnológicas, arquitectónicas y geográficas y por “paisajes desiderativos” descritos en la literatura o representados en el arte. La quinta parte ocupa todo el tercer volumen y se subtitula “identidad” o “imágenes desiderativas del momento de plenitud”. Esta explora la meta y la experiencia de una humanidad auténtica tal y como es reflejada o difractada a través de la literatura, la música o la religión.

Únicamente la cuarta parte corresponde en cualquier sentido a lo que normalmente es visto como utópico, porque se encuentra cerca de la utopía definida formalmente como un estado ideal. Lo que liga el amplio contenido de esta sección al material incluso más general de la primera, tercera y quinta partes, es que todas constituyen “sueños de una vida mejor”.⁴ De esta manera, Bloch traza un camino que atraviesa desde “los pequeños sueños despiertos hasta los más fuertes, pasando por los sueños vacilantes y de los que puede abusarse hasta los más rigurosos, que incluyen desde cambiantes castillos en el aire hasta lo Uno que es excepcional y plenamente necesario”.⁵ Todos merecen ser incluidos como utópicos, porque todos ellos son ejemplos de creencia desiderativa. La noción de creencia desiderativa no está cargada aquí de sus usuales connotaciones peyorativas. Bloch estaría de acuerdo con Mannheim en que “la creencia desiderativa ha figurado siempre en las situaciones humanas” y que “los mitos, las fábulas, las promesas religiosas de otro mundo, las fantasías humanistas y las novelas de viajes han sido expresiones continuamente

cambiantes de lo aquello de lo que carece la vida actual”. También estaría de acuerdo en que estas tienen un carácter compensatorio e incluso en que son susceptibles de manipulación: el espejo en el que las imágenes desiderativas se ven reflejadas es “un espejo hermoseador en el que frecuentemente sólo se refleja cómo la clase dominante desea los deseos de los débiles”.⁶ Si embargo, el carácter compensatorio de la creencia desiderativa no quiere decir simplemente que éste opere, como Mannheim supone, para mantener el status quo. No es meramente una compensación ficticia para las inconformidades experimentadas en la realidad, sino un aventurarse más allá de la realidad, lo que es esencial para la inauguración de un futuro transformado. La utopía contiene compensación, pero también anticipación.

Todavía No

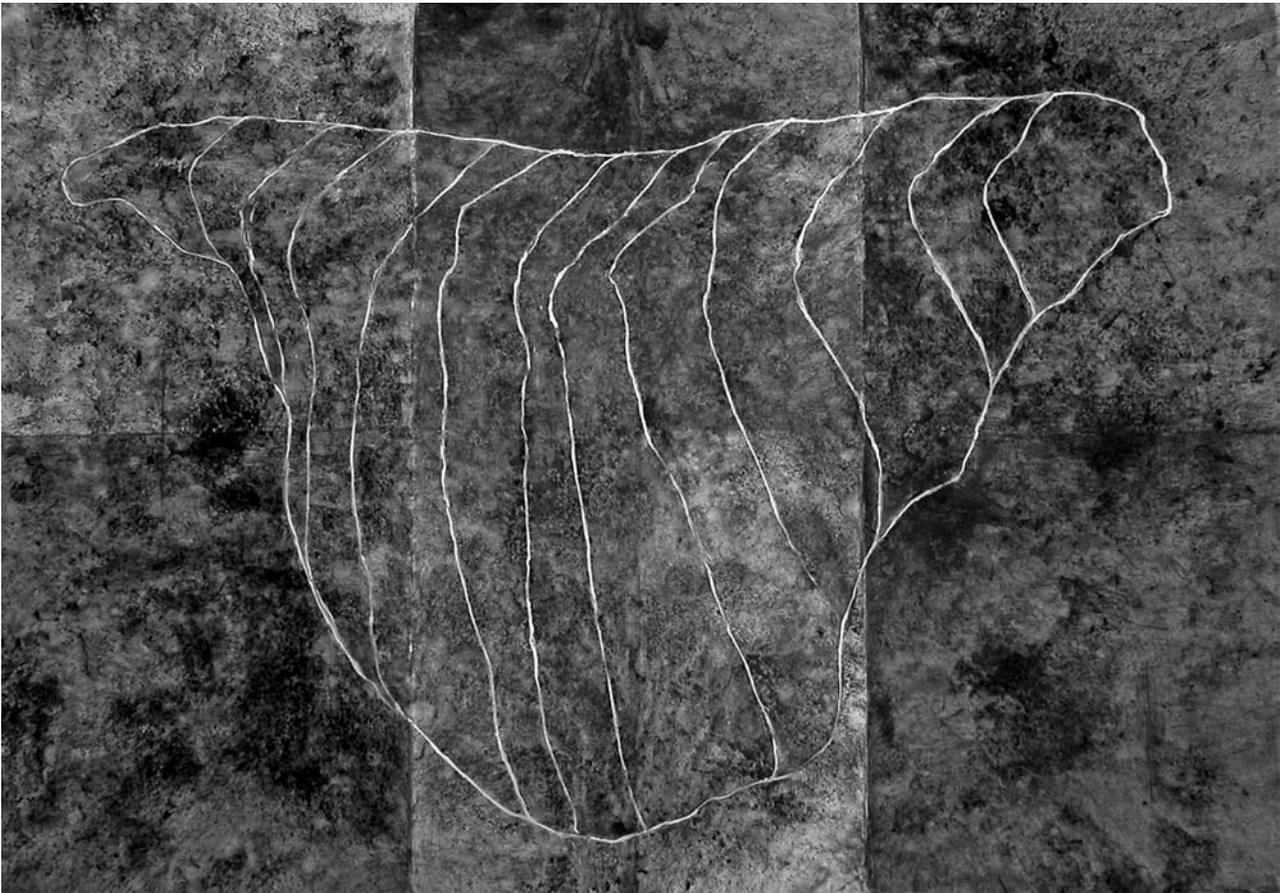
La designación de la utopía como “conciencia anticipatoria”, que es el subtítulo de la segunda parte de *El Principio Esperanza*, depende del concepto central de Bloch: el Todavía No. Éste tiene dos aspectos, el todavía-no-conciente y el todavía-no-ha-llegado-a-ser que constituyen sus dimensiones ideológica y material o sus aspectos subjetivos y objetivos. La idea de lo todavía-no-conciente es desarrollada a través de la crítica a Sigmund Freud. Desde la perspectiva de Bloch, Freud consideró al inconciente como un tipo de bote de basura del material reprimido que ya no era conciente; este acercamiento extremadamente negativo a una parte de Freud deja de lado la característica de complementariedad y compensación del inconciente, que es una fuente creadora de material a punto de devenir en conciencia. El inconciente es además el pre-conciente, es intrínsecamente creativo y la fuente del impulso utópico, que Bloch considera como una propensión humana fundamental. La expresión de lo todavía-no-conciente es por supuesto sujeto de determinación social de tal modo que varía de acuerdo con las circunstancias individuales e históricas; a esto se debe la variación en expresiones utópicas constatables en el resto de *El Principio Esperanza*. El todavía-no-conciente es más fuerte en la juventud, es expresado *par excellence* en las artes creativas y está intensamente presente en tiempos de cambio, particularmente de cambios revolucionarios. Así,

³ Stanley Cohen and Laurie Taylor, *Escape Attempts: the theory and practice of resistance to everyday life*, Penguin, London, 1978, que también discute los sueños diurnos y las fantasías como medios utilizados para llegar al final del día.

⁴ Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 11.

⁵ *loc. cit.*

⁶ *Ibid.*, p. 5.



Suspensión, encaústica sobre tela, 140 X 160 cm, 2005.

“todos los tiempos de cambio están llenos de todavía-no-conciente, incluso saturados, un todavía-no-conciente que es llevado por una clase emergente”.⁷

Lo que aparta al todavía-no-conciente de ser una categoría puramente psicoanalítica u ontológica es que constituye el correlato subjetivo de todavía-no-ha-llegado-a-ser, una categoría que se aplica a la realidad material. Para el horizonte de Bloch y para el concepto del todavía-no-ha-llegado-a-ser es fundamental afirmar que el mundo material está esencialmente inacabado, el futuro es indeterminado y, en consecuencia, el futuro constituye un reino de posibilidades. Una vez que el mundo es visto como un estado en constante procesualidad, pero como un proceso cuya dirección y resultado final no están predeterminados, se abren siempre muchos futuros posibles –futuros que son posibilidades reales, en lugar de meramente posibilidades formales–. No todos los futuros proyectados son posibili-

dades reales, existen por supuesto restricciones, por eso, el modelo de Bloch no corresponde al voluntarismo puro. Tampoco todas las posibilidades reales son deseables: estas incluyen “la posibilidad devastadora fascista de la Nada”, así como “a fin de cuentas el, factible y esperado, socialismo”.⁸ Estos futuros posibles deben ser vistos como parte de la realidad, en lugar de como algo exterior, a pesar de que la indeterminación del futuro signifique que no hay desarrollo necesario de la potencialidad en la realidad y a pesar de que no todas las posibilidades reales pueden ser efectivamente realizadas. La utopía, como expresión de lo todavía-no-conciente, es reivindicada en tanto hace contacto con la posibilidad real de lo todavía-no-ha-llegado-a-ser; está activamente vinculada al proceso de del mundo en devenir como anticipación del futuro (no como una mera compensación en el presente), de modo que, a través de sus efectos sobre los propósitos y la acción humanas funciona como un catalizador del futuro. La actividad humana, alimentada por la imaginación, tiene un papel decisivo: “articulada con la historia al modo de una bisagra humana es su productora”.⁹ La utopía es la expresión de

⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁸ *Ibid.*, p. 197.

⁹ *Ibid.*, p. 249.

la esperanza, una esperanza construida “no... sólo como emoción..., sino esencialmente como acto orientado de naturaleza cognitiva”.¹⁰

Mediante el Todavía-No la utopía es trasladada de un concepto descriptivo a un concepto analítico, definida en términos de una función que es simultáneamente expresiva e instrumental. El Todavía-No en sí mismo contiene múltiples significados, los dos dominantes enfatizan la necesidad de la expresión utópica. La frase alemana *noch nicht* puede ser traducida tanto como “todavía-no” así como “aún-no”. De este modo, puede llevar el significado de algo que *todavía* no es, pero que es esperado, dando énfasis a una presencia o realidad futura; o algo que aún *no* es, dando énfasis en una ausencia o una carencia en el presente. Wayne Hudson comenta que Bloch falla al distinguir estos significados,¹¹ pero esta “falla” es esencial para el propósito de Bloch, que consiste en utilizarlos simultáneamente como carencia y como esperanza de realización, como ausencia y como presente potencial, como anhelo y como satisfacción potencial. La ambigüedad expresa que el reconocimiento de Bloch de que es muy difícil experimentar una carencia y no tener algún sentido de aquello de lo que se carece y de la satisfacción que cubriría la necesidad. Toda creencia desiderativa llama la atención hacia los defectos de la realidad y, así, da un paso necesario en el camino hacia el cambio. Además, el Todavía-No tiene la intención de expresar no sólo la interdependencia entre apetencia y satisfacción, sino el dirigirse de una a la otra a través del cambio—guiado no sólo por la creencia (*thinking*) desiderativa (*wishful*), sino plenamente intencional (*will-full*)—.

Utopía abstracta y concreta

Si la afirmación de que la utopía es anticipatoria no implica una perspectiva completamente idealista y voluntarista del futuro, la distinción debe ser hecha entre aquellos sueños de una vida mejor que constituyen posibilidades reales y aquellos que no; Bloch está, consecuentemente, dirigiéndose a hacer una distinción entre utopía abstracta y utopía concreta. Los elementos anticipatorios son identificados con la utopía concreta (y, como veremos, con el marxismo), los elementos compensatorios con la utopía abstracta; de manera que Bloch se refiere “al poder de anticipación, que [llamamos] utopía concreta... (como algo distinto de lo utopístico y de lo utopizante meramente abstracto)”.¹² No se trata de separar la masa del material bosquejado citado anteriormente en ejemplos concretos y abstractos, como una división de ovejas y cabras. Así como Mannheim señaló que la ideología y la utopía constituyen tipos ideales que aparecen en la realidad entrecruzados el uno con el otro, de la misma manera, Bloch ve la utopía

abstracta y la concreta, la compensación y la anticipación, entrecruzadas en sus objetos de estudio. Sin embargo, a diferencia de Mannheim, Bloch lleva esto hasta su conclusión lógica: la tarea es poner al descubierto y recobrar la esencia anticipatoria de la utopía distinguiéndola de las impurezas de los elementos contingentes y compensatorios con los que ésta es ataviada en circunstancias históricas particulares. La utopía abstracta denota, correctamente, que el sentido derogatorio del término persiste, ya que, no debería preponderar el sentido positivo que pertenece a la función de la utopía concreta: “la categoría de lo Utópico, además del sentido corriente, justificadamente peyorativo, posee otro sentido, que no es de ninguna manera necesariamente abstracto o no mundano, sino, el contrario, dirigido centralmente a al mundo: el sentido de una adelantamiento del curso natural de los acontecimientos”.¹³

Asimismo, como para Mannheim, la distinción esencial entre utopía abstracta y utopía concreta es funcional pero la dicotomía es menos incisiva. Aunque la utopía concreta de Bloch, al igual que la utopía de Mannheim, es definida por su función anticipatoria y transformadora y está vinculada al futuro, la utopía abstracta no constituye ideología en el sentido de Mannheim y no está necesariamente vinculada al pasado. Mientras que la dicotomía de Mannheim sugiere que aquellos que no están con nosotros están contra nosotros, Bloch es firme al sostener que incluso la más abstracta de las aventuras utópicas en el más allá es mejor que el pesimismo o la ignorancia burguesa porque contiene la intención dirigida hacia una vida mejor; si la función utópica de alcanzar un futuro transformado está presente de modo inmaduro, al menos sienta un precedente.

Hay otros contrastes que deberían ser puntualizados. En primer lugar, hay una diferencia epistemológica. La conceptualización de la realidad hecha por Mannheim coloca tanto a la ideología como a la utopía en oposición a ella y, al mismo tiempo, las confina al reino de las ideas. Para Bloch, la naturaleza inacabada de la realidad posiciona la utopía concreta como un futuro posible dentro de lo real; y mientras pueda ser anticipada como una experiencia subjetiva, tiene además una estatus objetivo. En segundo lugar, hay una diferencia política: mientras Mannheim teme la irracionalidad de la utopía y sus implicaciones revolucionarias, Bloch da la bienvenida al “sueño rojo” y la revolución proletaria, identificando utopía con el bien supremo. Hay, sin embargo, problemas que son comunes

¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹¹ Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Macmillan, London, 1986, pp. 18-19.

¹² Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 157.

¹³ *Ibid.*, p. 12.

tanto a Bloch como a Mannheim; en ambos casos, el criterio para la distinción parece involucrar juicios subjetivos que son necesariamente polémicos, y en ambos casos, la historia debe ser el juez final, aunque en el caso de Bloch la historia que juzga no es una historia pre-determinada.

La celebración de Bloch del elemento anticipatorio presente incluso en formas rudimentarias o impuras a través de la diversidad de la cultura humana, y, simultáneamente, su implacable actitud hacia los señuelos de la utopía abstracta, que recuerda la respuesta de Engels al socialismo utópico, es una celebración de las ideas que hacen irrupción mediante revestimientos fantásticos, combinada con un rechazo de los revestimientos en sí mismos —que implica que es una ceguera mayor rechazar las primeras por los engaños desplegados por éstos últimos—. No obstante, la distinción entre utopía abstracta y utopía concreta es fundamental para el proyecto de Bloch. La rehabilitación de la utopía depende de desmontar los elementos abstractos que desordenan el núcleo concreto. La utopía concreta debe ser filtrada, despojada de creencias desiderativas que fueran puramente fantasías compensatorias y evasivas de la realidad. El proceso implica:

conocimiento y remoción de *elementos utopísticos* acabados, con conocimiento y remoción de la *utopía abstracta*. Pero lo que queda entonces es: el sueño inacabado hacia adelante, la *docta spes* que únicamente puede ser desacreditada por la burguesía —y que es digna de recibir seriamente el nombre de utopía que cuidadosamente razonado y cuidadosamente aplicado contrasta con el utopismo—; en su brevedad y lucidez, esta expresión significa entonces lo mismo que: *un órgano metódico para lo Nuevo, un estado objetivo agregado de lo que está por venir*.¹⁴

Lo que puede pasar, entonces, es que la función utópica “arranque las cuestiones de la cultura humana retirándolas (...) de un lecho vano de contemplación” y “abra, sobre cumbres verdaderamente alcanzadas, un panorama sin obstrucciones ideológicas del contenido de la esperanza humana”.¹⁵ Como lo expresa Habermas, “dentro del caparazón ideológico Bloch descubre el corazón utópico, descubre dentro de lo que es todavía falsa conciencia la verdadera conciencia”.¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, p. 157.

¹⁵ *Ibid.*, p. 158.

¹⁶ Citado por J. Bentley, *Between Marx and Christ*, Verso, London 1982, p. 87.

¹⁷ Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 154.

¹⁸ *Ibid.*, p. 156.

¹⁹ *loc. cit.*

²⁰ Ernst Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, MIT Press, Cambridge, 1987, p. 220.

Excedente cultural y el momento de plenitud

Una parte importante de la esencia de *El Principio Esperanza* consiste en el intento de Bloch por mostrar el corazón de la utopía concreta en una variedad de formas culturales, que incluyen tanto la religión como la cultura burguesa. La recuperación de éstas como algo más que mera ideología represiva está justificada por la idea de excedente cultural. Bloch no discute la opinión de que las ideas predominantes en cualquier época son las ideas de la clase dominante, o que las ideologías de la clase dominante justifican las condiciones sociales al esconder sus propias raíces económicas y el sistema de explotación económica. Sin embargo, muchas producciones culturales exceden en duración las condiciones que les dieron origen: “se reproducen a sí mismas en conciencias culturales incluso después de la desaparición de sus bases sociales”.¹⁷ Esta formulación es insatisfactoria debido a que ignora el hecho de que las producciones culturales no se reproducen a sí mismas, sino que son reproducidas dentro de contextos históricos, incluso si estas difieren en algunos sentidos de aquellos en los cuales se originaron. No obstante, Bloch sostiene que la ideología sería incapaz de llevar a cabo su función más importante, “esto es, la armonización prematura de las condiciones sociales”, si estuviera compuesta únicamente de engaño y falsa conciencia;¹⁸ estos elementos que son desprendibles de las condiciones inmediatas de su creación son denominados excedente cultural. Este excedente esta diferencialmente distribuido entre las diferentes formas culturales, ha sido predominante en la arquitectura más que en la filosofía y, sobre todo, en la música; es él el que crea la continuación cultural, y debe ser reivindicado. El excedente cultural corresponde a la utopía concreta: “resulta claro que este excedente es producido por el *efecto de la función utópica* en las creaciones ideológicas de la cultura”.¹⁹ Un proceso similar de “reivindicación” es aplicado a la historia de la ley natural en *Derecho Natural y Dignidad Humana*, identificando el interés común con la dignidad —“el derecho fundamental a no ser tratado como escoria”— que constituye su esencia, a pesar de las limitaciones de su expresión y los frecuentes atavíos apologeticos que la rodean.²⁰

Si la esencia de la ley natural es la dignidad, la esencia de la utopía es la búsqueda de la felicidad. Esto comprende la búsqueda de un estado ontológico (así como un estado social en el cual sustentarlo). La experiencia buscada es descrita, entre otras cosas, como una “patria de la identidad” o el “bien supremo” y puede ser prefigurado por el arte a través de la experiencia del “momento de plenitud”. La meta, o Lo Que Es Necesario, es explícitamente la trascendencia de la alienación, construida como una

experiencia subjetiva que es anticipada y comunicada mediante el arte. La gran música, particularmente la de Beethoven y Brahms, transmite la experiencia como aspiración y como anticipación. Y las descripciones de Bloch sobre las principales obras de estos compositores revela su concepción de la dirección del impulso utópico. Sobre *Fidelio* de Beethoven escribe:

Todo ataque futuro a la Bastilla se encuentra ya apuntalado en *Fidelio*... La música de Beethoven es quiliástica (...), más que en ninguna otra parte la música se hace aquí aurora, una aurora militante-religiosa, cuyo día es tan audible como si fuera algo más que una mera esperanza. Brilla como una obra pura del hombre (...) La música se encuentra así en la frontera de la humanidad, pero en aquella frontera en la que la humanidad comienza a construirse con un lenguaje nuevo y lo que se llama *aura plasma la intensidad alcanzada por un mundo-nosotros*. Y precisamente el orden en su expresión musical significa una casa, incluso un cristal, pero hechos de libertad futura, una estrella, pero como tierra nueva.²¹

Incluso la música que está ostensiblemente conectada ante todo con la muerte porta esta función utópica, en un sentido particularmente intenso. Bloch escribe así *Requiem* de Brahms:

toda música de aniquilación apunta a un núcleo fuerte que, porque todavía no ha florecido, no puede tampoco perecer: apunta a un *non omnis confundar*. En la oscuridad de esta música resplandecen los tesoros no corrompidos por el enmohecimiento y la polilla, es decir, los tesoros perennes en los que la voluntad y la meta, la esperanza y su contenido, la virtud y la dicha, podrían ser unidas en un mundo sin frustraciones, como en un bien supremo: *el réquiem da vueltas en torno al paisaje del bien supremo*.²²

Aunque la pasión y la poesía del escrito de Bloch, particularmente en puntos como éste, son seductoras, el criterio por el cual la esencia utópica es extraída, o por el que se distinguen la utopía abstracta y la utopía concreta, permanece oscuro. Frecuentemente, parece como si lo que Bloch estuviera haciendo fuera inscribir sus propias preocupaciones volcándolas hacia la historia de la cultura o del derecho de una forma al mismo tiempo subjetiva y teleológica. De hecho, la teleología es explícita: “*la verdadera génesis no está en el principio sino en el final*” y “*el mundo está colmado de propensión hacia algo, de tendencia hacia algo, de latencia de algo y ese pretendido algo significa realización de la pretensión*”.²³ Existe una meta, una de cuyo contenido Bloch está seguro, incluso aunque procure definir la utopía en términos de su función anticipatoria y aproximación a ese

objetivo. A fin de cuentas, como veremos, la distinción entre utopía abstracta y utopía concreta sólo puede ser hecha en referencia a este contenido; pero antes debemos considerar la relación entre utopía y marxismo.

Utopía concreta y Marxismo

El proyecto de Bloch no fue simplemente la rehabilitación del concepto de utopía sino su rehabilitación al seno del marxismo como categoría marxista abandonada. La distinción entre utopía abstracta y utopía concreta es esencial para la argumentación de que la utopía constituye un componente necesario en el análisis marxista, puesto que la utopía concreta encarna en el marxismo ahí donde el cambio real y las aspiraciones se entretienen, y donde la voluntad humana y el proceso social convergen. La utopía no se refiere solamente a la conciencia anticipatoria, el producto de lo todavía-no-conciente, sino a lo todavía-no-ha-llegado-a-ser que es anticipado. Bloch sostiene que el marxismo, lejos de negar la utopía, la rescata, y lo hace de dos maneras: primero, mediante el reconocimiento de la importancia de lo que está por llegar a ser, como un aspecto de la realidad, desde el concepto de tendencia; y segundo, mediante el descubrimiento del proceso por el cual la utopía es posible. La posibilidad —*real* más que meramente posibilidad formal— es justo la que proporciona el vínculo entre utopía y marxismo. Bloch es un crítico de interpretaciones del marxismo que lo ven como filosofía determinista:

No basta hablar de proceso dialéctico y tratar luego la historia como una serie de secuencia inmóvil o incluso tratarla con “totalidades” cerradas. Un angostamiento y cercenamiento de la realidad aparece aquí como una amenaza, como un apartamiento lejos de “la fuerza de la acción y simiente de ella”; y esto ya no es marxismo.²⁴

Las afirmaciones de Bloch acerca de lo que el marxismo es revelan mucho sobre su propia posición, al mismo tiempo que constituyen un reclamo a la ortodoxia. Sostiene que existen dos tendencias en el marxismo. Una corriente fría y una corriente cálida. Estas están, o deberían estar, entretendidas, y la consecuencia de su separación es precisamente la peligrosa separación entre medios y fines que preocupó a Buber:

²¹ Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1103.

²² *Ibid.*, p. 1101.

²³ *Ibid.*, p.p. 1375- 18.

²⁴ *Ibid.*, p. 197.

Sólo el frío y el calor juntos de la anticipación concreta hacen que ni el camino en sí ni la meta en sí se mantengan separados adialécticamente y se cosifiquen y aislen.²⁵

La corriente fría es aquella de los análisis con los que “el materialismo marxista se convirtió no sólo en la ciencia de las condiciones”, sino además en un proceso de desencantamiento, como “la ciencia de lucha y oposición contra todas las inhibiciones y encubrimientos ideológicos de las condiciones finalmente decisivas, que siempre son económicas”. La corriente cálida representa la búsqueda apasionada de la experiencia inalienada, que es el propósito último de su análisis:

A la *corriente cálida* del marxismo (...) pertenecen todas las intenciones liberadoras, toda la tendencia real materialistamente humana y humanamente materialista, por razón de cuyo objetivo se llevan a cabo todos estos desencantos. De aquí la vehemente apelación al hombre humillado, esclavizado, abandonado, hecho despreciable; de aquí al apelación al proletariado como plataforma de cambio para la emancipación. La meta continúa siendo la naturalización del hombre, la humanización de la naturaleza tal y como se halla implícita en la materia en desarrollo... Como teoría cálida el marxismo está referido únicamente a aquel ser-en-la-posibilidad positivo, no sometido a ningún desencantamiento, que abarca la realización creciente de lo a realizar, ante todo dentro del ámbito humano. Y lo que está dentro de ese ámbito significa el *totum* utópico, es decir, aquella libertad, aquella patria de la libertad, en la que ni el hombre respecto al mundo ni el mundo respecto al hombre se comportan como extraños.²⁶

Ambas, tanto la idea como la realidad de la utopía concreta llegan a ser posibles para el marxismo a través no sólo de la teoría de la práctica:

Esta última materia o el contenido del reino de la libertad se aproximan tan sólo en la construcción del comunismo como su único recinto, pero en ninguna parte ha tenido aún presencia; quede esto por sentado. Pero quede igualmente sentado que este contenido se halla en el proceso histórico, y que el marxismo representa su conciencia más intensa y su reflexión práctica más alta.²⁷

Con todo, si el marxismo es la encarnación de la utopía concreta, de ahí no se infiere que la meta haya sido previamente por completo inconcebible. Ella es precisamente la que ha sido prefigurada –o quizás pre-iluminada– a lo largo de la historia en formas culturales que expresan el todavía-no-conciente. El anhelo humano siempre ha implicado una noción de aquello que realmente se anhela, pero sólo con el marxismo le ha sido posible llegar a ser comprensible a plenitud simultáneamente en la imaginación y en la realidad. Bloch demanda ortodoxia sobre esta posición haciendo referencia a una carta de Marx a Arnold Ruge, fechada en 1843, que cita repetidamente:

Nuestra consigna tiene que ser, por tanto, reforma de la conciencia, no por dogmas, sino por análisis de la conciencia mística, que no tiene claridad todavía sobre sí misma. Se volverá evidente entonces que hace largo tiempo que el mundo posee el sueño de una cosa, de la que sólo es necesario que posea la conciencia para poseerla realmente. Se volverá evidente que no se trata de una raya entre el pasado y el futuro, sino de la *realización* de las ideas del pasado.²⁸

Este pasaje es importante para Bloch por dos razones. En primer lugar, porque en él enfatiza la centralidad de la visión humana en la transformación social, para apoyar este argumento Bloch cita además otro pasaje, mucho más conocido, acerca de las características distintivas de la especie humana:

Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que se asemejan a las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha construido la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al final del proceso de trabajo brota un resultado que antes de comenzar aquél existía ya en la *mente del obrero*, es decir *idealmente*. El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo real, sino que, al mismo tiempo, *realiza* en lo natural *su propio objetivo*.²⁹

En segundo lugar, la afirmación de que “hace mucho tiempo que la humanidad posee el sueño de una cosa” es mencionada como una justificación de las imaginaciones utópicas y del interés de Bloch en ellas: el sueño de una cosa al cual hace referencia Marx es identificado por Bloch como los sueños y las aspiraciones procedentes de lo todavía-no-conciente y constituyentes del amplio campo de la utopía en sí. Del mismo modo, en defensa del soñar como una actividad legítima y efectivamente necesaria para los marxistas, Bloch repite la cita que Lenin efectúa de Pisarev:

²⁵ *Ibid.*, p. 209.

²⁶ *loc. cit.*

²⁷ *loc. cit.*

²⁸ *Ibid.*, pp. 155-6.

²⁹ *Ibid.*, p. 76.

“No todas las escisiones son iguales las unas a las otras”, escribió Pisarev sobre la escisión entre sueño y realidad. “Mis sueños pueden traspasar el curso natural de los acontecimientos, o pueden descaminarse, es decir, lanzarse por caminos que el curso natural de los acontecimientos no puede nunca recorrer. En el primero de los casos la ensoñación es completamente inofensiva, puede incluso impulsar y robustecer la fuerza activa del trabajador [...] Esos sueños no tienen nada en sí que aminore o paralice la fuerza creadora. Muy al contrario. Si el hombre no poseyera ninguna capacidad para soñar así, no podría tampoco traspasar aquí y allá su propio horizonte y percibir en su fantasía como unitaria y terminada la obra que empieza justamente a surgir entre sus manos; me sería imposible imaginarme en absoluto qué motivos podrían llevar al hombre a echar sobre sus hombros y conducir a término amplios y agotadores trabajos en el terreno del arte, de la ciencia y de la vida privada [...] La escisión entre sueño y realidad no es perjudicial, siempre que el que sueña crea seriamente en su sueño, siempre que observe atentamente la vida, siempre que compare sus observaciones con sus quimeras y siempre que labore concienzudamente en la realización de lo soñado. Si se da un punto cualquiera de contacto entre el sueño y la vida, puede decirse que todo está en orden”. Los sueños de esta especie son, desgraciadamente, muy escasos en nuestro movimiento.³⁰

Este es un pasaje, dice Bloch, “que a lo largo de los años ha llegado a ser muy elogiado, pero no tomado a pecho tan entusiastamente”.³¹ La utopía, como el soñar anticipador, no es ni un apartado camino esotérico de la cultura, ni una distracción respecto a las verdaderas cuestiones de la lucha de clases, sino un componente central y de crucial importancia en la producción del futuro.

Más allá de la alienación

La defensa de Bloch del soñar no significa, sin embargo, que nos dote de una descripción de lo que la sociedad socialista debería ser, o incluso que tal imagen pueda ser armada unificando sus escritos con los de Marx y Engels. Esto no es porque Bloch compartiera la oposición ortodoxa a este tipo de descripción: en discusión con Adorno en 1964, señaló que las críticas de Marx contra las tales imaginaciones fueron juicios históricamente específicos y argumenta que a pesar de los peligros de bosquejar anteproyectos, Marx había proyectado un poco de una imagen del futuro. En el caso de Bloch, la ausencia de descripción de la naturaleza institucional del socialismo parece tener más que ver con su énfasis general sobre la experiencia individual, pese al hecho de que tiene completamente claro que esta experiencia es dependiente de las condiciones socio-económicas. En 1972, describió “la esencia de lo que es justo ser realizado” como “el individuo que ya no está

más para ser humillado, esclavizado, desamparado, despreciado, alienado, exterminado y privado de identidad”.³² La exploración apuesta por la trascendencia de la alienación, la superación del antagonismo entre la humanidad y el mundo, por sentirse como en casa en el mundo. La imagen de la casa o la patria es muy recurrente, constituyendo incluso la conclusión de *El Principio Esperanza*:

La raíz de la historia es, empero, el hombre que trabaja, que crea, que modifica las circunstancias dadas. Si llega a captarse a sí mismo y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alienación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que a todos nos ha brillado ante los ojos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: patria.³³

El punto de vista de Bloch sobre la naturaleza de la utopía, expresada en otra parte en términos más marxistas como el fin de la alienación y la afirmación del reino de la libertad, le debe mucho a la definición de comunismo proferida por el joven Marx, de tal manera que uno podría decir que la *utopía*...

como naturalismo consumado = humanismo, y como humanismo consumado = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y auto-afirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el secreto descifrado de la historia y que se sabe como esta solución.³⁴

El elemento crítico en la función de la utopía implica que alguna especificación de contenido es necesaria: la utopía “primero y antes que nada provee el *estándar* para medir... la posibilidad de realización... como divergencia con lo establecido”.³⁵ Necesaria también para la distinción entre utopía abstracta y utopía concreta. A pesar de que este contenido está sólo especificado en un nivel abstracto hay una clara identificación entre utopía concreta y marxismo como medios y fines, como función y meta. La meta es la felicidad y la dignidad, la abolición tanto del sufrimiento como de la degradación. “En los sueños de una vida mejor

³⁰ V. I. Lenin, *What is to be done?*, Foreign Language Press, Peiking, p. 211.

³¹ *Ibid.*, p. 9-10.

³² Ernst Bloch, *The utopian Function of Art and Literature*, MIT Press, Cambridge, 1988, p. 42.

³³ Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1376.

³⁴ Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, MECW, Vol. 3, p. 296.

³⁵ Ernst Bloch, *The Philosophy of the Future*, Herder & Herder, New York, 1970, p. 91.

se hallaba siempre implícita una fábrica de felicidad, a la que sólo el marxismo puede abrir camino”.³⁶ De hecho, Bloch argumenta que todas las utopías de un modo u otro han estado dirigidas hacia el socialismo, aunque en vista de su marco de referencia esto puede ser tautológico; “el socialismo (...) es la práctica de la utopía concreta”.³⁷

En *Derecho Natural y Dignidad Humana* Bloch deja realmente claro que la meta del “*humanum* inalienado” depende de la construcción de una “sociedad futura sin clases”.³⁸ Las referencias al marxismo en este trabajo sugieren que Bloch no se aparta tanto del modelo de revolución en el que el socialismo avanza hasta llegar al comunismo pleno, único estado en donde la vida no alienada funciona plenamente. Las metas son libertad, igualdad y fraternidad, pero con una forma más completa que lo que hasta ahora ha sido posible:

libertad es liberación de la opresión, y la opresión es causada por la desigualdad económica y sus efectos. Y es que la libertad, en su único sentido concreto, como libertad de la opresión, como retorno al “sí mismo”, al nosotros sin alienación, es el *alfa de la revolución*, y da al ímpetu revolucionario una alegoría sin precedentes... La libertad es, empero, así mismo una *omega de la revolución*, es decir, de la puerta abierta hacia aquella identidad del hombre consigo mismo, en la que no hay ya nada ajeno al hombre, ninguna enajenación, ninguna cosificación, ninguna naturaleza sin mediación, ningún destino inesquivable. La *igualdad*, al contrario no constituye ni una alegoría utilizable del ímpetu revolucionario ni un símbolo suficiente del contenido de los objetivos revolucionarios. Pero, en cambio, la *igualdad* aporta *corpus sólido de la revolución*, subraya la seriedad de aquella revolución que se diferencia de todas las anteriores por su contenido, el de una sociedad sin clases. En su totalidad material, la igualdad no es en sí otra cosa que la idea estructural, sí no de la construcción socialista, sí de la construcción comunista que ha de seguirla.³⁹

Tanto igualdad como fraternidad implican la superación de la alienación entre los individuos. La meta de la igualdad es “la aspiración de la *identidad humana* a la que todavía no se arriba...[y]... que... siempre brilla tenuemente, como la armonía de los hombres con la imagen del *humanum*, armo-

nía en la cual se hacen uno postulativamente”. Fraternidad, como algo diferente a una vaga fraternización, es “el afecto del saberse unidos hacia el mismo objetivo, de saber que todo lo que uno tiene de valor y todo lo que se reconoce de valor en los demás procede de la meta común”.⁴⁰

Bloch se refiere en repetidas ocasiones al principio de producción conforme a la capacidad, al consumo conforme a la necesidad. Mucho de su argumentación recuerda los comentarios de Marx en la *Crítica al programa de Gotha*; Bloch es claro en que esto sólo llegará a ser posible después de la transformación de la base productiva de la sociedad y del trabajo en sí mismo, trayendo consigo “la eliminación de las dependencias y la introducción del trabajo humano como creador de la historia”.⁴¹ Marx se refiere a la trascendencia del derecho burgués; el argumento de Bloch amplía este punto, concluyendo que el principio “hace superfluo el derecho al producto del trabajo propio, por supuesto sólo en la medida en que se ha... abolido todas las relaciones de equivalencia en una vida posible más allá del trabajo, una vida que se vuelve posible para todos”.⁴² Una condición necesaria para esto es la abolición de la propiedad privada de los medios de producción; otra es la solidaridad. Nada de esto constituye una propuesta para la acción inmediata, aunque el lapso de tiempo sugerido es demasiado corto:

Es necesario que pase mucho tiempo hasta que desaparezcan tanto el salario, el Estado y la clase misma. Roma no se construyó en un día, y la anti-Roma o la ya-no-Roma no es de esperar antes de una o dos generaciones.⁴³

No obstante la dirección general está clara. Más aún, la meta involucra el desvanecimiento del Estado y una necesaria conexión entre socialismo y democracia: Bloch cita a Rosa Luxemburgo para afirmar que “no hay democracia sin socialismo, no hay socialismo sin democracia... es la fórmula de una interacción que decidirá el futuro”.⁴⁴

Si bien es posible extraer estos elementos de la perspectiva de Bloch de las condiciones sociales que hacen posible una experiencia inalienada, también es cierto que estos están presentes, en el mejor de los casos, en una forma esbozada y están casi completamente ausentes en *El principio esperanza*. El énfasis no está, como sí lo estaba para Marx, en el modo de producción y en el proceso de trabajo que objetivamente implica trabajo alienado y que, consecuentemente, resulta en la alienación de sí mismo y los otros (una alienación que en sí misma es una condición objetiva y sólo secundariamente, en todo caso, un estado subjetivo). Existe una tendencia en Bloch hacia aquellos aspectos de la alienación que se presentan únicamente como experiencia subjetiva. La función utópica es en gran medida

³⁶ Bloch, *The Principle of Hope*, p. 17

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, pp. 163-164

³⁹ *Ibid.*, pp. 164-5.

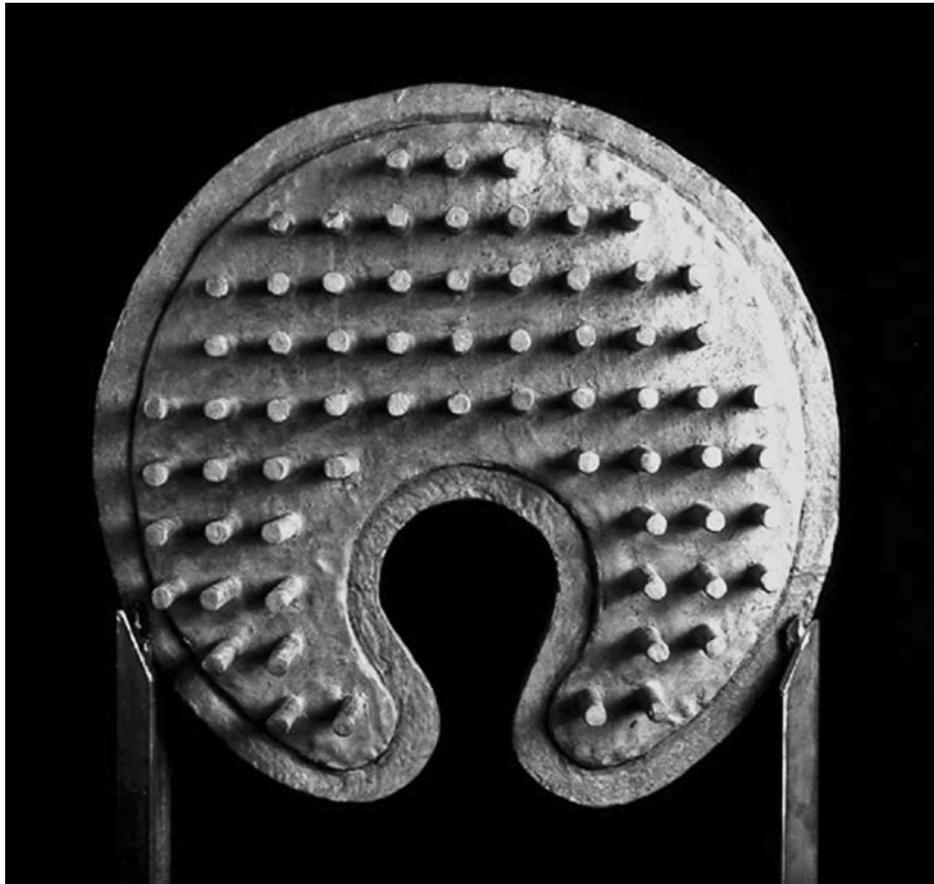
⁴⁰ *Ibid.*, pp. 167-168.

⁴¹ *Ibid.*, p. 156.

⁴² *Ibid.*, p. 203.

⁴³ *Ibid.*, p. 222.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 203-4



Mezquita I, bronce, 70 X 70 cm, 2001.

llevada por el arte y la cultura –aunque *Derecho Natural y Dignidad Humana* concluye con las palabras “no solo al arte le ha sido confiada la dignidad de la Humanidad–”,⁴⁵ La prefiguración de la utopía en el arte opera a través de la provisión de visiones momentáneas de la experiencia inalienada, especialmente en la forma del momento de plenitud. La anticipación del futuro es experimentada, de este modo, mediante un proceso de contemplación o incluso a través del consumo, más que mediante un proceso de producción. Esto es más atractivo que la sugerencia de Sorel de que los individuos, de algún modo, están más en posesión de ellos mismos, menos sujetos a la alienación, cuando inspirados a los actos de violencia proletaria, están, al menos de modo similar, al margen del proceso de producción material de la vida cotidiana. Es completamente claro en el argumento de Bloch en *Derecho Natural y Dignidad Humana* que no está proponiendo esta fractura entre el aspecto objetivo y el aspecto subjetivo de la alienación, pero es fácil ver como su posición puede ser interpretada como idealista. Esto es verdad, incluso en una proporción mayor, en su tratamiento de la religión.

La recuperación del reino de Dios

Dada la explícita referencia bíblica que Bloch utiliza en la discusión sobre el Réquiem de Brahms para expresar la profundidad de la búsqueda utópica y la prefiguración de sus metas en la realización artística, puede no ser una sorpresa que aborde el tema de la religión y, particularmente la tradición judeo-cristiana, con un respeto mucho más considerable del que es común entre los marxistas. Es lo místico más que los elementos didácticos de la religión a lo que apela y afirma que la tradición bíblica es la principal fuente de esfuerzo utópico en el mundo occidental. “La incondicionalidad utópica viene de la Biblia y de la idea del reino y, este último sigue siendo el ábside de todo Nuevo Mundo Moral”.⁴⁶ Desde la perspectiva de Bloch, esto no es simplemente debido a la supremacía ideológica del Cristianismo institucionalizado que hizo de la Biblia

⁴⁵ *Ibid.*, p. 280.

⁴⁶ Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 515.

una fuente cultural accesible que podría haber inspirado en gran medida a los arquitectos de la tradición utópica: en el tercer volumen de *El Principio Esperanza*, Bloch hace afirmaciones mucho más radicales acerca de la importancia del concepto cristiano de Reino de Dios.

En términos generales el proyecto de Bloch ha sido descrito como una intención de llenar el hueco en el que los Dioses fueron imaginados.⁴⁷ Se niega a menospreciar la importancia de ese hueco o a desestimar la riqueza de la forma en que la religión lo ha llenado. Conjuntamente, niega que esto implique cualquier alejamiento de Marx, quién percibió no sólo que la religión era opio del pueblo, sino el corazón de un mundo descorazonado y el espíritu de condiciones desespiritualizadas. Para Bloch, además, constituye una anticipación de un mundo ya no descorazonado, de condiciones ya no desespiritualizadas. La religión portó la utopía como meta y aspiración y continuará haciéndolo hasta que la realidad no alcance las condiciones para una verdadera existencia humana. Para demostrar la positiva contribución religiosa a la construcción del utopismo, Bloch cita no sólo a Joaquín de Fiore y, como sería de esperar, a Thomas Münzer, sino también al joven Engels:

La confianza de la humanidad en sí misma, el nuevo Grial en torno a cuyo trono las naciones se reúnen jubilosamente... Esta es nuestra vocación: convertirnos en los templarios de este Grial, ceñir nuestras espadas sobre nuestros leones por su causa y alegremente arriesgar nuestras vidas en la última guerra santa, que será seguida por el milenio de la libertad.⁴⁸

Por supuesto, es posible argumentar, como Christopher Hill ha hecho en relación a Gerrard Winstanley, que este uso del lenguaje religioso es de mucho menos importancia que lo que Bloch pretende. Sin embargo, esto es tangencial al argumento principal. Bloch sugiere que la concepción del Reino implica una visión de la utopía de la que el marxismo hace una posibilidad real. Esta es una afirmación compleja, porque no está sugiriendo que la concepción de Reino pueda ser reducida al plan para una utopía social, si hubiera hecho eso su impacto sobre los teólogos habría sido bastante menor. Además, el punto de vista de Bloch sobre el marxismo no implica simplemente la afirmación de que las condiciones para el comunismo como un mejor modo de organización social existan, pese a que esto era parte de su tesis. Lo que está prefigurado con todos los trazos utópicos es la superación del antagonismo entre la humanidad y el

mundo —un estado que empieza a ser realmente concebible y asequible a través del marxismo, en el comunismo—. La resolución de los antagonismos que está representada en la imagen del Reino es mucho más profunda que lo que podría ser imaginado en cualquier estado social concebible actualmente, como el Réquiem de Brahms, que implica la superación de la muerte, el problema más profundo de la existencia humana y la más profunda anti-utopía.

Lo que Bloch argumenta es que para que la religión llegue a ser innecesaria (lo que para él es una posición atea, que puede ser malinterpretada simplemente justo por describirse como atea) el marxismo debe absorber el campo de la esperanza representado por el Reino. O, dicho en otros términos, la idea de Dios debe ser separada de la del Reino y recuperada al menos como una encarnación potencial de la verdadera humanidad, el *humanum*. Ésta, entonces, puede ser reinserta dentro del espacio ocupado por el Reino, como una meta cuya posesión en la conciencia es esencial para su posesión en la realidad:

*Pero la religión como herencia (meta religión) se vuelve conciencia de la función utópica definitiva en su totalidad: es decir, la aventura del ser humano aventurarse más allá de sí mismo, el acto de trascender en asociación con la tendencia a trascender dialécticamente la historia hecha por los hombres, el acto de trascender sin ninguna transcendencia celestial, pero con una comprensión de ello: como una anticipación hipostasiada del ser-para-sí.*⁴⁹

La herencia marxista de la religión implica la abolición de la religión, pero también implica la afirmación de la fe en un futuro redimido que Bloch veía como el aspecto positivo de la religión.

Forma, función y contenido

Si consideramos el uso de Bloch del concepto de utopía en términos de forma, función y contenido, un gran número de temas emergen en torno a la aproximación de Bloch y el problema general de la definición de la utopía. En ningún otro escritor encontramos el rechazo de la forma como una característica definitoria de la utopía tan consistente y explícito como lo está en Bloch. La razón de este rechazo es al mismo tiempo política y teórica: el marxismo de Bloch, poco ortodoxo si bien puede serlo, significa que su preocupación central es el cambio. La asunción de que los sueños de una vida mejor pueden desempeñar un papel importante en el cambio conduce a Bloch a definir la utopía en términos analíticos, como un elemento en este proceso, en lugar de hacerlo en términos descriptivos; de ahí el énfasis evidente sobre la función en vez de la forma o el contenido. Dado que la función de expresar, anticipar

⁴⁷ M. Solomon, "Marx and Bloch: Reflections on Utopia and Art", *Telos*, 13, p. 79.

⁴⁸ Bloch, *The Principle of Hope*, p. 515.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 1288.

y realizar el futuro puede ser identificado en una amplia gama de formas culturales, la sustancia de la utopía se identifica en términos de la característica común de la intencionalidad dirigida hacia una vida mejor.

Existen problemas con este acercamiento. Primero, lo que es una debilidad en el tratamiento de Bloch más que una dificultad inherente a la aproximación misma, es que hay muy poca discusión sobre la apariencia de la utopía en formas culturales particulares—hecho señalado críticamente por Lukács—. En teoría, sería posible incorporar mucha mayor consideración al modo en que las formas particulares proporcionaron el vehículo para la función utópica en diferentes circunstancias históricas. Aunque la tarea es más que imponente, la posibilidad teórica de tales exploraciones es uno de los puntos fuertes del enfoque de Bloch. El segundo problema, aunque relacionado con el primero, es insuperable. Si el campo del esfuerzo utópico es prácticamente ilimitado, la selección dentro de él es necesaria; y por supuesto Bloch es selectivo, escogiendo esos elementos en las culturas que, en particular antes de que el marxismo hiciera posible la utopía, están más imbuidas de la utopía concreta. El abandono de la forma como criterio conduce a una ampliación del campo de estudio—que luego es reducido nuevamente por la distinción entre utopía abstracta y utopía concreta—. La distinción, aunque aparentemente está hecha en términos de la función, en la práctica se basa en el contenido.

La preocupación por el cambio hace de la función de la utopía su característica central. Esto era verdad para Marx y Engels, aunque para ellos la utopía estaba definida en gran parte por su función negativa de obstrucción de la revolución. Bloch abandona estas connotaciones negativas, y (como Mannheim) define a la utopía en términos de su función positiva para efectuar la transformación. El proceso de cambio es complejo y, consecuentemente, la función de la utopía tiene varios aspectos. Hudson identifica cuatro de ellos:

su *función cognitiva* como modo de funcionamiento de la razón constructiva, su *función educativa* como mitografía que instruye a los hombres a querer y desear más y mejor, su *función anticipatoria* como futurología de las posibilidades que después se volverán reales y, su *función causal* como agente del cambio histórico.⁵⁰

Podríamos agregar una quinta más, que antecede a todas estas: su función expresiva, como articulación de la insatisfacción. Propiamente, estas no son leídas como funciones separadas, sino como diferentes facetas de la función utópica unificada. Este modelo de utopía, que es posteriormente reafirmado en el trabajo de Zygmunt Barman,⁵¹ confronta muchas de las objeciones usuales a la utopía. Estas incluyen

afirmaciones de que la utopía es irrealista porque rehúsa respetar las limitaciones de las condiciones externas, así como la de que es peligrosa porque la búsqueda de la utopía conduce inexorablemente al totalitarismo. Es esencial en la perspectiva de Bloch sobre la utopía la refutación de ambas afirmaciones. Con el todavía-no-ha-llegado-ha-ser, colocando el énfasis sobre el proceso y la tendencia, no niega la existencia de limitaciones sino el extremo de limitaciones implicadas en un mundo esencialmente concebido “acabado”, cerrado y estático. El espacio abierto en la cosmología de Bloch *requiere* la utopía para que la humanidad pueda ser capaz de imaginar, querer y realizar el futuro.

No obstante, es sólo la utopía concreta la que tiene esta función transformadora. La distinción entre utopía abstracta y utopía concreta no puede ser hecha en términos de función fuera de un modo completamente tautológico. El contenido de la utopía—como trascendencia de la alienación—es el árbitro efectivo; los criterios son tanto abstractos como inespecíficos. Existe un conflicto entre la insistencia de Bloch sobre el futuro como un reino de posibilidades y la teleología que coloca al socialismo y la desalineación como meta. Por un lado, Bloch reconoce que “la Nada”, como futuro posible, “es una categoría utópica”: “Nada y Todo... en un sentido no decidido están todavía como figuras utópicas, como amenaza o como realización de las definiciones-resultantes del mundo”.⁵² Por otro lado, la tendencia del mundo hacia la plenitud “se refiere a un mundo que sea más adecuado para nosotros, un mundo sin sufrimiento degradante, sin zozobra, sin autoalienación, sin la Nada”.⁵³ Este conflicto puede ser resuelto únicamente por la suposición de que la utopía está, según Bloch, arraigada en los seres humanos como categoría ontológica, como tendencia fundamental; pero además señala que el marxismo insiste en la determinación social y en la transformación histórica de la naturaleza humana y, por tanto, en la ausencia de una “esencia genérica fija” de la humanidad. Sin embargo, Bloch se equivoca al sostener la definición de la utopía en términos de función, apelando al contenido para identificar los elementos en la cultura que representen las más profundas aspiraciones humanas y la verdad del mañana.

Legados

Aunque la perspectiva de Bloch en torno a la utopía no ha tenido hasta la fecha mucha influencia en el campo de la investigación utópica, su trabajo ha sido muy influyente

⁵⁰ *Ibid.*, p., 1288.

⁵¹ Z. Bauman, *Socialism: The Active Utopia*, Allen & Unwin, London, 1976.

⁵² Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 12.

⁵³ *Ibid.*, p. 18.

en dos áreas. La primera de ellas corresponde a lo que se ha llamado marxismo occidental, un término hegemónico demasiado exagerado para esa corriente dentro del marxismo occidental, que ha estado interesada en los análisis de la cultura y el papel de la ideología en la transformación social. Bloch, junto con Lukács y Karl Korsch, fue una de las figuras clave en su desarrollo y ejerció una importante influencia sobre el grupo de intelectuales (incluyendo a Fromm, Marcuse, Tillich y Adorno) concentrados en el Instituto de Investigaciones Sociales en 1930. En el marxismo occidental, particularmente en el trabajo de la Escuela de Frankfurt, existe una tendencia por el uso del término utopía en un sentido positivo, como el vislumbramiento de una condición que se desea, más que en el sentido fuertemente negativo que ha llegado a ser característico de la interpretación dominante del marxismo.

El sentido que el arte tiene, al menos en su intencionalidad hacia la utopía, no se limita a Bloch, puede ser encontrado en el trabajo de Lukács y Adorno, así como también en Marcuse. Sin embargo, Bloch está solo en su optimismo casi incondicional. Lukács, cuyas opiniones divergían agudamente de las de Bloch en los veinte, veía al arte como incapaz de alcanzar una experiencia del nivel que Bloch sugería. Más tarde, la Escuela de Frankfurt, fortalecida en su pesimismo gracias al Holocausto y a la fuerte influencia teórica de Weber, de modo similar, carecía de la fe de Bloch en el futuro. Esta posición es ejemplificada por Adorno:

La utopía del arte, como la aseveración que expresa la posibilidad de lo que todavía-está-por-venir, está revestida de negro. Se ha convertido en una remembranza de lo posible con un lado crítico contra lo real; es una especie de restitución imaginaria de esa catástrofe que es la historia del mundo; es la libertad que no tuvo lugar bajo el hechizo de la necesidad y que bien podría no suceder nunca a todos.⁵⁴

La fe, sin embargo, es la *raison de d'être* de los teólogos, y es justo sobre su modo de pensar que el análisis de Bloch acerca de la utopía ha tenido su impacto más grande. El uso de las ideas de Bloch dentro del diálogo marxismo-cristianismo muestra cómo la interpretación teológica diverge de sus intenciones y, además, pone de relieve problemas de la propia antropología y cosmología de Bloch. Los dos teólogos más fuertemente influidos por

Bloch fueron Paul Tillich y Jürgen Moltmann. Tillich fue miembro de la Escuela de Frankfurt en los años treinta, y antes de que Bloch regresara a la República Democrática Alemana trató sin éxito de hacer arreglos para la publicación de *El Principio Esperanza* en Oxford. El punto de vista de Tillich sobre la utopía se resume en un pequeño artículo que muestra su deuda con Bloch tanto en términos del concepto como en términos del lenguaje.

Tillich abre con tres afirmaciones sobre el status de la utopía. Primera, la utopía “está enraizada en la naturaleza del hombre mismo”. Segunda, no es posible entender la historia sin hacer referencia a la utopía, dado que la conciencia y la acción humanas estarían carentes de sentido sin referencia a la utopía como comienzo y final. Tercera, con clara dependencia respecto de Bloch, argumenta que “todas las utopías pugnan por negar lo negativo... en la existencia humana; es lo negativo en ésta existencia lo que hace necesaria la idea de la utopía”.⁵⁵ La utopía tiene características tanto negativas como positivas: contiene verdad, en la medida en que contiene el telos, la meta y el propósito de la existencia; pero además contiene falsedad, en la medida en que se olvida que la enajenación es una condición de la existencia humana. La utopía es fructífera en tanto abre posibilidades que se podrían haber perdido sin la anticipación utópica; pero es infructífera en tanto está en la naturaleza del deseo describir imposibilidades como posibilidades reales. La utopía contiene poder, el poder de transformación, y la “raíz de su poder es el descontento esencial –ontológico– del hombre en cada dirección de su existencia”;⁵⁶ pero la utopía es además impotente en la medida en que su contenido negativo inevitablemente conduce al fracaso y la desilusión. Esta naturaleza contradictoria de la utopía –nuevamente definida en términos de función y contenido implícito– invita a su trascendencia. Tillich ve esto realizado en referencia a dos ordenes, el horizontal y el vertical. El horizontal es aquel de lo político y lo social, de la utopía inmanente. El vertical es aquel de la trascendencia radical, lo divino, que continuamente abre caminos. En este abrir caminos, el Reino de Dios se actualiza a sí mismo en la historia; pero siempre es resistido y reprimido, así que la consumación en el orden horizontal es sólo parcial.

A pesar de la deuda de Tillich con Bloch, es obvio que además existe una divergencia radical entre ellos. Bloch no vio a la enajenación como una característica necesaria de la condición humana, sino como una característica contingente. Como hemos visto, a pesar de la sugerencia de que utopizar es una propensión humana fundamental, Bloch negó la existencia de una naturaleza humana fija que hiciera posible postular la enajenación como una condición necesaria y universal. “Existe”, dice, “una esencia genérica no fija del hombre...; es decir, el curso entero de la historia humana es

⁵⁴ Citado en la introducción de David Drew a E. Bloch, *Essays in the Philosophy of Music*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. XI.

⁵⁵ P. Tillich, “Critique and Justification of Utopia”, in F. E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, Souvenir Press, London, 1973, p. 296.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 298.

evidencia de una progresiva transformación de la naturaleza humana”.⁵⁷ Bloch ve en el comunismo un camino de salida de la enajenación, de modo que, la utopía constituye una posibilidad real. Pese a las similitudes entre la noción de Tillich sobre la trascendencia radical y la discusión de Bloch sobre el momento de plenitud, no hay duda de que Bloch cree más fuertemente en la posibilidad de la plena actualización de la utopía —al menos si el contenido abstracto (que corresponde a los aspectos negativos de Tillich) es eliminado—.

Una divergencia similar es aparente entre Bloch y Moltmann. Fue a través de *Teología de la Esperanza* de Moltmann que Bloch tuvo su más grande impacto en el cristianismo, aunque el interés de Moltmann con la escatología que lo llevó a ser tan receptivo de *El Principio Esperanza* en sí misma derivó del trabajo de Karl Barth. Siguiendo a Bloch, Moltmann desarrolla su concepto de “expectación creativa” que definió como “esperanza que establece la crítica y la transformación del presente para orientarlo hacia el futuro universal del reino”.⁵⁸ La radical implicación de esto fue que el Reino era, como para Tillich, no meramente trascendencia sino algo que demandaba la transformación social. De este modo, “el derribo de las relaciones injustas es el reverso inmanente a la esperanza trascendente de la resurrección”.⁵⁹ Bloch, sin embargo, no tiene concepto de resurrección. Reconoció la muerte como el problema último de la reconciliación de la humanidad con las condiciones de la existencia, el último obstáculo para la realización de la utopía; pero no adoptó una solución religiosa. Moltmann sostuvo que Bloch hizo una búsqueda en vano por “un concepto de historia sin un concepto de trascendencia, una escatología del mundo sin resurrección”.⁶⁰ Frente al problema de la muerte Bloch no tiene ningún sustituto de Dios y continúa siendo un ateo.

El hecho de que la insistencia de Bloch en la función transformadora de la utopía fuera importada a la teología radical sólo hizo a los marxistas más suspicaces. George Lichtheim se refirió a la perspectiva de Bloch como “una especie de gnosticismo o panteísmo” que hizo un llamamiento “sólo a esa sección de la Nueva Izquierda que está eternamente en la búsqueda de una Weltanschauung para apuntalar su instintivo rechazo del mundo moderno”.⁶¹ Críticas similares de todo el marxismo occidental (con la reticente excepción de Gramsci) como representación de una alarmante ola de irracionalismo se han hecho recientemente.⁶² Al final, no hay duda de que la perspectiva de Bloch sobre la utopía se basa en la afirmación antropológica de la naturaleza del ser humano y la conciencia humana, encarnadas en el concepto de lo todavía-no-conciente, así como en la aseveración cosmológica sobre lo inacabado del mundo y la posibilidad real encarnada de su desarrollo en el todavía-no-ha-llegado-ser. Estos, así como la demanda

política que el marxismo hace de la utopía concreta como una posibilidad real, son discutibles, pero hay otras razones por las que el trabajo de Bloch no ha tenido mayor impacto fuera del ámbito de la teología.

Para muchos lectores el problema de si Bloch es o no ortodoxamente marxista no es un asunto candente, con justa razón, ya que, la cuestión sobre si su posición es correcta, o al menos útil, es de mucha mayor importancia. Aún siguen siendo problemas para marxistas y no-marxistas por igual, y Bloch sigue siendo difícil de asimilar tanto para la tradición marxista como para la tradición liberal-humanista. Para los marxistas, existe la sospecha de que el romanticismo y el misticismo de Bloch lo convierten fundamentalmente en anti-materialista (aunque este juicio es demasiado simple). Incluso si aceptamos la proposición de que hay una corriente cálida y una corriente fría en el marxismo, cuya integración debe ser sostenida, la ausencia de atención en las fuerzas económicas y sociales sugiere que la corriente fría, en este caso, ha recibido muy poca atención. Además, tanto dentro del marxismo como de la tradición liberal-humanista en el mundo académico angloamericano la orientación predominantemente positivista está en conflicto con la naturaleza no-verificable de esta perspectiva. Si no está irremediamente el Bloch místico, por lo menos está el Bloch irremediamente evaluativo. Desde el punto de vista de esas dos tradiciones existen deficiencias importantes en la argumentación de Bloch: su posición en torno a la trascendencia de la alienación como una meta desconectada del proceso de producción material; el énfasis en la experiencia subjetiva; el fracaso o el rechazo para proporcionar un criterio claro o verificable para sus distinciones; y una teleología que sugiere que la historia tiene una meta en vez de simplemente afirmar que los seres humanos tienen propósitos. Estas debilidades hacen difícil asimilar las fortalezas de Bloch, que al final podrían ser más importantes. El hecho de que Bloch introduzca el enfoque tanto de la función de la utopía como de las fronteras de su campo subjetivo, si es que existen, hace que su trabajo trascienda los límites de la pura indagación intelectual. Nos recuerda que la utopía implica cuestiones fundamentales sobre la condición humana y su futuro, y se niega a abandonar la fe en las posibilidades de ese futuro. En consecuencia, su legado es sumamente importante como para ser dejado exclusivamente a los teólogos.

⁵⁷ Ernst Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, p. 192.

⁵⁸ Bentley, *op. cit.*, p. 89.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 96.

⁶¹ *ibid.*, p. 88.

⁶² Ver, por ejemplo, J. G. Merquior, *Western Marxism*, Paladin, London, 1986.