



#19

Marzo 2022

El ejercicio del **pensar**

Herencia y utopía.
Diálogos con
Ernst Bloch

PRIMERA PARTE

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Herencias
y perspectivas
del marxismo**



CLACSO

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Araceli Mondragón
Franz J. Hinkelammert
Martín Aulestia Calero
Luis Rodrigo Wesche Lira
José Carlos Ferrera

El ejercicio del pensar : herencia y utopía. Diálogos con Ernst Bloch no. 19 / Franz J. Hinkelammert ... [et al.]; coordinación general de María Elvira Concheiro Bórquez; Araceli Mondragón; Editado por Jaime Ortega Reyna. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2022.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-226-6

1. Herencia. 2. Utopía. 3. Marxismo. I. Hinkelammert, Franz J. II. Concheiro Bórquez, María Elvira, coord. III. Mondragón, Araceli, coord. IV. Ortega Reyna, Jaime, ed.

CDD 301



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,

Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik.

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> |

<www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Coordinadora

María Elvira Concheiro Bórquez

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

Universidad Nacional Autónoma de México

elvira.concheiro@gmail.com

Editor

Jaime Ortega Reyna

gtmarxismo@gmail.com

Coordinador de este número

Araceli Mondragón

aracelimg@gmail.com

Facebook (a cargo de Miguel Meléndez):

<https://www.facebook.com/Herencias-y-perspectivas-del-Marxismo-Gt-Clacso-159187474621120>

Contenido

5 **Introducción**

Herencia y utopía.
Diálogos con Ernst Bloch

Araceli Mondragón

8 **La filosofía de Ernst Bloch**

Franz J. Hinkelammert

25 **Hacia un marxismo de la técnica**

Tecnología y utopía en el pensamiento
Ernst Bloch

Martín Aulestia Calero

43 **Ernst Bloch, crítico de la secularización o del mal desencantamiento de la Modernidad**

Luis Rodrigo Wesche Lira

58 **Ernst Bloch. Escena teatral y utopía**

José Carlos Ferrera

El ejercicio del **pensar**
Número **19** · Marzo 2022

Introducción

Herencia y utopía. Diálogos con Ernst Bloch

Araceli Mondragón*

Ernst Bloch (Ludwigshafen 1885- Tübingen 1977) pertenece no sólo a aquella constelación de pensadores del judaísmo libertario, donde lo ubica Michael Löwy, sino también a una pléyade de pensadores del siglo XX que se encargaron de repensar y actualizar el marxismo a la luz de los grandes problemas de su época.

Es precisamente la vorágine del siglo XX la que lleva a pensadores como Lukács, Benjamin o el propio Bloch, pero también como Kosik, Korsch, Gramsci o Lefebvre a preocuparse por cuestiones culturales, sociológicas y subjetivas para explorar las vetas revolucionarias que guardan actividades humanas que no siempre son consideradas dentro de un ámbito restringido o tradicional de la política.

El contexto de la guerra, el imperialismo y el ascenso del fascismo, así como las nuevas formas de alienación que se internalizaban en los trabajadores y las clases oprimidas llevaron al marxismo del siglo XX a un diálogo tan interesante como productivo con el psicoanálisis, el

* Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO “Herencias y perspectivas del marxismo”. Profesora-investigadora en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

existencialismo, la sociología comprensiva, así como con propuestas historiográficas que recuperaban nuevas formas de hacer memoria para dilucidar el presente y para afrontar de manera activa el provenir.

De este diálogo creativo que también se ve impactado por el impulso revolucionario de las vanguardias artísticas surge el marxismo cálido de Bloch que, a contracorriente de aquellas respuestas críticas pero pesimistas como las de Marcuse, Adorno o Horkheimer, se empeña en lo que él mismo llama “optimismo militante”, consciente de que sólo las utopías y la esperanza (el más humano de los afectos), pueden hacer frente al sinsentido y al nihilismo que logró incubar en el espíritu del siglo XX y que aún subyace en el del siglo XXI con el discurso del capitalismo triunfante ante el cual, nos repiten todos los días y de muchas maneras, “no hay otras formas posibles” de reproducción de la vida.

Es quizá de este empeño por la trascendencia de lo inmediato y la anticipación de un porvenir que pertenezca realmente a los seres humanos (y que, en consecuencia se encuentre abierto y de lugar a su capacidad de acción social), del que deduce Žižek, que Bloch nos es contemporáneo y que pertenece aún más a nuestro tiempo que al suyo.

Y es que la actualidad, los dogmas y las narrativas del capitalismo, repican cada día que el tiempo y la historia no nos pertenecen. A contracorriente, hacen falta respuestas críticas y herejías que nos permitan vislumbrar posibilidades y potencialidades que abran la temporalidad hacia otros mundos posibles. En este sentido, es necesario no capitular en el afán de contar y escribir nuestras propias historias, de recuperar nuestras memorias y nuestras expectativas de futuro para dar curso y sentido a nuestra praxis en el presente. Por otra parte, la filosofía blochiana puede ser una herramienta muy útil, ya que se halla plétórica de excentricidades que nos convocan a reconsiderar el orden impuesto, no sólo en las dimensiones sociales y políticas; sino en el pensamiento mismo donde también debemos cuestionar las relaciones entre el *centro* y los *márgenes*, pues la ruptura revolucionaria campea también en la exterioridad, en lo liminar, en los *entremundos*, diríamos con el propio Bloch.

Reemplazar por: En este dossier presentamos algunas aproximaciones dialógicas al pensamiento de Bloch desde preocupaciones de nuestros tiempos y contextos. Algunas reflexiones giran en torno a algún problema o un concepto, otras conversan con aspectos de alguna obra específica del autor. Recuperamos también una suerte de biografía intelectual del archivo personal de Franz Hinkelammert.

A final de cuentas, lo que une las aproximaciones de los autores es la intención de revalorar la herencia blochiana como una contribución al pensamiento crítico y a la praxis en el siglo XXI.

La filosofía de Ernst Bloch¹

Franz J. Hinkelammert*

La filosofía de Bloch es elaborada en el período más oscuro de la historia moderna. Es el periodo de la Primera Guerra Mundial, el surgimiento del nazismo en Alemania, la aparición del estalinismo en la Unión Soviética y de la Segunda Guerra Mundial. Es el periodo, en el cual un nuevo nihilismo se hace patente, y en el cual la desesperanza se transforma en la referencia más notada a la vida humana. Es el periodo en el cual se renuncia a la esperanza y es transformada en una esperanza del viva la muerte.

En este contexto aparece el pensamiento de Bloch con su insistencia en la esperanza y su recuperación de la utopía. Rehabilita una categoría básica de la tradición judeocristiana: la esperanza. El título de su libro más fundamental lo expresa: *El principio esperanza*.

Ernst Bloch nació en 1885 en Ludwigshafen, al lado del Rin. Estudió filosofía, filología, música y física en Munich y Wuerzburg. Aquí se doctora

* Connotado pensador crítico, afincado en Costa Rica.

¹ Texto transcrito de un borrador inédito, tomado del Archivo personal del autor. [<http://hdl.handle.net/11674/793>] En la transcripción me tomé la libertad de utilizar mayúsculas según las reglas ortográficas del castellano, de poner las palabras en lenguas extranjeras en cursiva y de omitir algunas comas que aparecen innecesariamente en la versión mecanografiada del borrador. (Araceli Mondragón).

en filosofía con una tesis sobre el filósofo neokantiano Rickert, en el año 1909. Posteriormente radica hasta 1915 en Berlín y Heidelberg. En Berlín establece una relación estrecha con Simmel y en Heidelberg integra en estos años el círculo de Max Weber, donde aparece junto con Lukács sobre el cual ejerce mucha influencia en este tiempo. Como pacifista pasa los últimos años de la Primera Guerra Mundial en Suiza, para volver en 1920 a Munich y Berlín. En este tiempo elabora la primera versión de su pensamiento sobre la esperanza y la utopía. En 1919 aparece *El espíritu de la utopía* y su redacción definitiva en 1923. Con eso ha lanzado el eje de su pensamiento que va a mantener hasta el fin de su vida. Se trata de un libro escrito en el estilo expresionista de su tiempo. Bloch, en nombre de la utopía, denuncia el “no querer ser como Dios”, el conformarse con los sufrimientos de la tierra, como el segundo, como el único verdadero pecado original del hombre.

Con la llegada de los nazis al poder, en 1933 son quemados públicamente sus libros junto con los libros de Brecht, Freud y otros. Empieza ahora su exilio, el primero en Zurich, Viena y Praga. En 1938 se traslada a Estados Unidos, donde vive hasta 1949. En 1955 publica en Zurich *Herencia de este tiempo*, en el cual da cuenta de los orígenes del nazismo y cómo había subido al poder en Alemania.

Trasladado a Estados Unidos, empieza con la elaboración de su obra principal, junto con sus reflexiones sobre Hegel. Pero no logra publicarlos en Estados Unidos. En 1949 vuelve a Alemania, para asumir una cátedra en filosofía en la Universidad de Leipzig en la Alemania socialista. En 1949 aparece allí su obra sobre Hegel: *Sujeto-Objeto. Explicaciones sobre Hegel*, que ya algunos meses antes había aparecido en México en el Fondo de Cultura Económica. Recién en 1954 aparece en Berlín-Este su obra principal *El principio esperanza*, tomo I. En 1955 y 1959 siguen los tomos II y III. En el mismo año 1959 aparece también en Alemania Federal.

En estos años cincuenta, Bloch encuentra un gran eco en la intelectualidad alemana. Sus cursos y seminarios en la Universidad de Leipzig atraen a muchos estudiantes. Especialmente la revista *Sinn und Form* propaga este pensamiento de Bloch y repercute en toda Alemania. En

este periodo Bloch se transforma en uno de los filósofos alemanes más representativos después de la Segunda Guerra Mundial. Pero pronto llega a chocar con las autoridades de la Alemania socialista. La visión utópica, como la elabora Bloch, relativiza cualquier sociedad existente en función de la plenitud concebida en relación a ella. Por tanto, Bloch entró en conflicto con la sociedad socialista de su tiempo y pronto perdió su cátedra. En 1956 a raíz de la crisis húngara, se desata en contra de él una ola de críticas que lo obligó al retiro.

Como resultado, Bloch se exilia en la República Federal Alemana, donde aceptó una cátedra de filosofía en Tubinga. En 1967 recibe el *Premio de la Paz* de los libreros alemanes. Sigue con una actividad muy amplia y publica varios libros, entre ellos *El ateísmo en el cristianismo* (1968) y *El problema del materialismo, su historia y su substancia* (1972). En el año 1978 muere en Tubinga a la edad de 93 años.

Especialmente desde los años sesenta, Bloch había influido grandemente en los movimientos de emancipación humana, como surgieron primeramente en los años 60 con el movimiento estudiantil. Hoy es probablemente el filósofo más importante frente a una línea denunciatoria del pensamiento utópico, como está presente en todo pensamiento conservadora actual. La gran reivindicación de la utopía y de la esperanza de parte de Bloch se contraponen a un pensamiento conservador, cuyo miedo central está en que la humanidad pueda volver a recuperar la esperanza como móvil de su interpretación del presente. Bloch sigue sin duda como la figura clave de una esperanza en un tiempo impregnado por la desesperanza y la previsión de la muerte.

La filosofía de Bloch: tesis centrales

Al comienzo del pensamiento de Bloch se encuentra aquel ambiente cultural alemán anterior a la Primera Guerra Mundial, que se destaca por la percepción del capitalismo occidental como un destino fatal y un engranaje de acero sin salida posible. Bloch se educa en este ambiente y lo encuentra especialmente en el círculo de Max Weber, en el cual

participa junto con Lukács hasta 1915. Quizás Max Weber es el más importante representante intelectual de este fatalismo de la sociedad capitalista. El capitalismo está mal, pero no hay escape de él.

Eso significa en el lenguaje de Weber, que cualquier alternativa es peor de lo que es el capitalismo. Con el estallido de la Primera Guerra Mundial se refuerza este fatalismo pesimista, que Max Weber mismo defendía como si fuera un realismo inquebrantable. Weber considera que hay que resignificarse frente a las exigencias del presente (*Forderung des Tages*), hay que aceptar el “destino... de vivir en un tiempo lejos de Dios y lejos de los profetas” (*in einer gottfrenden, prophetenlosen Zeit zu leben*). Max Weber vincula este fatalismo en especial con las tendencias burocráticas de su tiempo. La burocratización la considera un destino fatal que atraviesa todos los ámbitos de la vida moderna. Burocratización de la empresa privada, burocratización de Estado, burocratización de los ejércitos y burocratización de la guerra. La Primera Guerra Mundial es como nunca una guerra entre grandes organizaciones burocráticas, que implican la sociedad entera. Max Weber por tanto ve el socialismo solamente como una acentuación de esta tendencia inevitable a la burocratización. Aunque lo vea a veces como inevitable, lo quiere postergar lo más posible. Pide un ademán de resignación, de hombría (*maennliche Resignation*) frente a una tendencia de supuesta vuelta al Estado de Egiptia, de los “Fellachen”, del Estado de hormigas.² Asume de esta manera las posiciones de Nietzsche y de Spengler. En el lenguaje de Nietzsche: “Yo describo, lo que ya no es evitable: la venida del nihilismo.” Weber extrae de allí su posición del deber: el deber de cumplir con las exigencias del día. (*Forderungen des Tages*). (Ver Norbert Bolz: *Der Geist des Kapitalismus und der Utopie*. In *Verdinglichung un Utopie*. Hsgb. A. Muenster, M. Loewy, N. Tertulian, Sandler Verlag, Frankfurt a/Main, 1987, p. 48-59).

Se entiende que Bloch y Max Weber no encuentran un lenguaje común. Max Weber considera a Bloch un fantasta y Bloch a Weber un miope. Bloch, enfrentado con este fatalismo pesimista del orden del día, levanta

² Aquí Hinkelammert hace referencia a comunidades de *felah*, labradores de pre-modernas de agricultores de Oriente, de Egipto, Siria y Palestina.

su voz de esperanza. Frente al lenguaje del nihilismo nietzscheano, cuyo heredero es Weber, Bloch recupera una tradición judeocristiana olvidada para anunciar que el mundo aún no está terminado (*unfertige Welt*) y que está en camino a su plenitud. La tarea es redescubrir la esperanza, porque nuestro mundo mismo está constituido sobre la esperanza, como esperanza. Es un mundo por hacer.

De esta confrontación se pueden derivar las categorías centrales del pensamiento de Bloch. La categoría central es la del futuro pleno, de la libertad plena en un mundo por fin logrado, el *utopissimum*. Es una esperanza que trasciende toda vida actual, pero hacia la cual el mundo avanza o puede avanzar. Una esperanza que subyace a toda vida humana y que constituye precisamente el *Principio Esperanza*.

Esta categoría central de la esperanza y de la utopía emana de otra. Se trata de la categoría de hambre, del deseo, del instinto (*Trieb*), enfrentado a la carencia y al carácter no terminado del mundo. Se trata de un hambre pensada, reflexionada y “pensar es trascender” (*Denken ist uberschreiten*. Prefacio de *El Principio esperanza*). La esperanza es una *docta spes*, una esperanza que da razones. Por eso el hambre trasciende al mundo no terminado, al cual se enfrenta. No se trata de un hambre ciega, sino animada. Trasciende el mundo hacia su plenitud, hacia la utopía. Pero lo trasciende a partir de un presente marcado por la oscuridad que envuelve los instantes que vivimos. Sin brújula segura, los sueños humanos hacen surgir los nuevos horizontes, que la utopía puede reflexionar racionalmente. La *docta spes* surge de un ambiente opaco que la utopía esclarece, sin que desaparezca esta opacidad misma.

Estas dos categorías –la del hambre y la de la esperanza– engloban la visión que tiene Bloch del mundo presente. Impiden a él, retirarse hacia el fatalismo pesimista de Max Weber, que es producto de una afirmación más bien estoica del mundo dado. Hacen a Bloch relacionarse con el mundo dado como un mundo, que tendría que ser otro, como un mundo esencialmente provisorio, un mundo que hasta ontológicamente visto es un mundo por ser transformado.

Esperanza por tanto, es una condición no solamente subjetiva del hombre, sino una condición de la realidad objetiva en su totalidad. La esperanza como horizonte de una vida movida por el hambre, es por tanto posibilidad. En la esperanza de la utopía no trasluce una ilusión, sino la posibilidad de un mundo otro. Aunque no se trate de una posibilidad inmediata, se trata de una posibilidad que espera en algún instante del futuro. Por tanto el futuro está infinitamente abierto y no cerrado por algunas proyecciones lineales a partir de las condiciones dadas en la actualidad. Todo puede ser otro.

De las categorías de la esperanza y del hambre llegamos por tanto a la categoría de la posibilidad. La plenitud humana es posible, aunque no esté al alcance de la mano. Por tanto, la utopía anuncia un todavía-no, contenido en el futuro de la humanidad. Pero nadie lo regala. Se habla muchas veces del mesianismo de Bloch. En sentido estricto, no lo es. Un mesianismo espera de la venida de algún Mesías el otro mundo. Bloch no espera un Mesías, aunque espera la llegada de otro mundo. Es otro mundo, que el mismo hombre tiene que hacer y puede hacer.

De estas categorías del hambre, de la utopía y de la posibilidad se derivan las categorías del presente, que empiezan con la categoría del éxodo. El hombre tiene que realizar el éxodo hacia una patria o un hogar, “donde hasta ahora nadie ha estado”. Pero el éxodo no es fuga o escape de lo presente en nombre del futuro. Bloch quiere establecer precisamente el valor del presente mediante la valorización del futuro. El éxodo distancia de lo inmediatamente dado, para descubrir en él lo presente, que es presencia del futuro. El futuro no cuenta tanto como futuro abstracto, fuera del presente, sino como interioridad del presente, que hace posible enfrentarse con lo inmediatamente dado, que esclaviza al hombre. Por eso el éxodo es anticipación del futuro, no carrera ciega detrás de un futuro abstracto. Anticipa un futuro, para enfrentarlo a lo inmediatamente dado y recuperar así el presente como lo que es: algo lleno de futuro. Estar lleno de futuro, es característica del presente. El que pierde la conciencia del futuro, pierde el presente y se pierde en la corrida detrás de un futuro fuera del presente, que desemboca en la mala infinitud de un viaje sin fin. Para Bloch, la recuperación de la utopía es

precisamente la recuperación del presente, frente a un inmediatamente dado que hace perder el presente en un viaje sin fin. Al negar el futuro en el presente como su contenido objetivo, se pierde el presente en función de una abstracción del futuro que socava el presente.

El futuro está en el presente, pero no está al alcance de la mano. La plenitud está y a la vez se escapa. Lo presente está oscuro, opaco. El éxodo desde lo inmediatamente dado, que anticipa el futuro en lo presente, lleva a una marcha por el desierto, sin la cual no se llega a la tierra prometida. El reino de la libertad está presente en el grado, en el cual se enfrenta lo inmediatamente dado por la anticipación del futuro y la posibilidad de un mundo otro. Se trata del sentido de la historia, sin cuya presencia no se puede vivir humanamente. El sentido es parte de la realidad misma y por tanto no se puede conocer la realidad sin conocer su sentido. Al querer conocer la realidad sin su sentido no se llega a conocer la realidad, sino su apariencia ciega, reduciendo la realidad a empiria simplemente. Pero esta reducción destruye la realidad misma.

Esto lleva a Bloch a una concepción ontológica de la utopía. La utopía existe como lo ausente que está presente en el interior de la realidad. Es lo todavía-no real, objetivamente dado, que el hombre descubre. No lo inventa, sino lo llega a conocer al dedicarse a conocer su realidad. Como en el conocimiento empírico conoce leyes y realidades empíricas, en el conocimiento de lo real conoce lo todavía-no real, que subyace a toda realidad, inclusive a la realidad empírica. Por eso puede hablar de utopía concreta. No significa una utopía, cuyas posibilidades de realización estén calculablemente a la vista, sino una utopía, que es parte de la realidad concreta y que se conoce al conocer la realidad. Se trata del conocimiento de un aún-no-llegado-a-ser que es parte de la realidad y que la realidad presente revela.

Una vez constituido este todavía-no en algo objetivamente existente y fundamento objetivo de la realidad, Bloch lo amplía hacia una percepción cosmológica. De la ontologización de la utopía avanza a una ontologización de una teleología del universo material. Se trata del destino del universo como amigo del hombre, el accidente como analogía de la

crisis económica, el cambio de la tecnología misma para enfrentarse a la naturaleza como cuerpo ampliado del hombre.

Las categorías básicas de Bloch, por tanto, son la carencia en lo presente y el mundo no terminado, por un lado, y la plenitud utópicamente pensada, por el otro. Esta plenitud es posibilidad humana, un todavía-no. A estas categorías se añaden las otras del éxodo y el desierto. Por el éxodo se conoce el presente en su estado de todavía-no. Pero sin el pasaje por el desierto no se llega a la tierra prometida. Lo todavía-no no está al alcance de la mano. Al afirmar el sentido, se vive el sinsentido del desierto.

En esta oscuridad del presente acecha la nada. La nada es una constante amenaza, la amenaza del sinsentido. La humanidad peligra. La historia tiene el carácter de un experimento cuyo éxito no está asegurado. Bloch habla del *experimentum mundi*. Esta amenaza, Bloch la ve presente en determinados momentos de la historia que son absolutamente ciegos. Menciona en este sentido la Guerra de los Treinta Años en el siglo XVII alemán y los campos de exterminio del nazismo alemán. Este mismo sinsentido tendría una guerra atómica, si se produce en el futuro. Sin embargo Bloch enfrenta esta amenaza de manera distinta a lo que, por ejemplo, la ideología conservadora lo hace. Para el punto de vista conservador, el miedo a la nada del caos es la esencia constituyente del orden en la propia vida humana. Para Bloch, la nada no tiene ninguna función, ni aquella de dar miedo. El miedo a la nada no garantiza la vida, sino la afirmación de la vida en su plenitud.

El conflicto político de Bloch y su emigración de la Alemania socialista

Por tanto, esta categoría del hambre reflexionada en el pensamiento, subyace a todas las otras y explica porqué Bloch toma un punto de vista que trasciende cualquier situación dada, precisamente en nombre de la recuperación del presente. Bloch no puede afirmar ninguna situación dada, ningún sistema social, como la utopía ya realizada que no necesita más utopías que la trasciendan. Como *utopissimum* concibe

tal situación, pero sería simplemente una situación de plenitud humana lograda, que él no puede reconocer en ningún presente dado. Bloch se resiste a dejar devorar la utopía por sus realizaciones precarias. Las anticipaciones de la utopía no la realizan, sino la hacen presente en este presente oscuro de la carencia.

La utopía es una posibilidad que no se da sino en anticipaciones que no son su realización, sino que son por su parte de nuevo trascendidas por esta misma esperanza utópica en plenitud. Cualquier anticipación es provisoria, en su interior se encuentra siempre aquel todavía-no, que es la posibilidad de plenitud.

Eso explica el mismo conflicto de Bloch con el gobierno de la Alemania socialista, que estalla en 1956 y que lleva a su emigración. Bloch no puede celebrar el socialismo como la utopía realizada, sino solamente como su anticipación, que es trascendida por la utopía de la cual partió. Sin embargo, en nombre de la ideología del sistema social, se le pide la aclamación como utopía realizada, que ya no necesita más que progresos lineares hacia el futuro.

Su emigración a Alemania Federal, por tanto, no lo transforma en ningún renegado. No se lanza en contra de la Alemania socialista y rechaza en Alemania Federal el mismo tipo de identificación que él rechazó allá. Tampoco acepta Alemania Federal como utopía realizada, lo que le provoca dificultades parecidas, aunque menos duras. Sin embargo, las críticas con las cuales se enfrenta son sumamente parecidas. Es interesante un análisis de estas críticas que hace Burghart Schmidt. Compara las críticas que hace Rugard Gropp a Bloch en 1956/57 en la Alemania socialista con las críticas que le hacen Hans Dieter Bahr y Jürgen Habermas en los años sesenta en la Alemania Federal. Sobre estos últimos concluye: “Ellos presentan... los mismos argumentos que aquellos que tuvieron que proteger una burocratización creciente del socialismo desde las posiciones del Diamat.” (*Materialien zu Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung'*, Hrsg. Burghart Schmidt, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978, Introducción del Hrsg, p. 33)

En ambos casos, la crítica no se trata de una negación de la utopía de por sí. Los críticos de Bloch tampoco niegan el carácter utópico del futuro, más bien lo afirman. Ciertamente los sistemas sociales actuales de todas las índoles se legitiman y se autointerpretan en perspectivas utópicas. Lo que para esta crítica se trata es la ubicación que Bloch da a la utopía. Las ideologías de los sistemas sociales vinculan las dimensiones utópicas con el crecimiento cuantitativo de las fuerzas productivas y con el crecimiento de la productividad. Por tanto vinculan la dimensión utópica con el movimiento inerte del progreso técnico, en referencia al cual estructuran toda la sociedad. Por eso, todas las sociedades modernas son mucho más utópicas que las sociedades pasadas. Se trata de utopías futurólogas, de utopías de sociedades completamente computarizadas, utopías de competencias perfectas del mercado, como dominan hoy la política del gobierno de Estados Unidos inspirado en el neoliberalismo, utopías de planificación perfecta conduciendo al comunismo pleno, etcétera. Popper ni vacila, ubicar entre estas perspectivas de la sociedad actual linealmente proyectada al futuro, la propia inmortalidad del hombre. Las utopías abundan por todos lados. Sin embargo se trata de utopías que constituyen esperanzas que se vinculan con la afirmación ciega de la sociedad de la cual se originan. Utopías que reducen los caminos de la esperanza a las promesas vinculadas con movimientos puramente cuantitativos de la sociedad existente. Hasta autores tan enfáticamente anti-utópicos como lo es por ejemplo Popper son ciegamente utópicos cuando hablan de la perspectiva del progreso técnico vinculada a la afirmación absoluta de la sociedad constituida, desde el punto de vista de la cual hablan.

El choque de Bloch con estas ideologías de sistemas sociales por tanto, no están en el carácter utópico de su pensamiento. Surge del hecho de que Bloch rechaza ubicar la perspectiva utópica en el progreso técnico institucionalizado con sus perspectivas infinitas, para ubicarla en el sujeto humano que trasciende este inmediatamente dado de los sistemas sociales. Cuando Bloch habla de utopía, el sistema social está en paréntesis. Cuando, p.e. Popper desarrolla la perspectiva utópica del progreso técnico, se congela dogmáticamente el sistema social del cual parte. Para

Popper y cualquier ideólogo de sistemas sociales, el sujeto es³ el sistema social y no se distingue de él. Para Bloch en cambio, el sujeto constituye el sistema social y lo trasciende. Para cualquier ideología del sistema, el sujeto no es más que un objeto. Para Bloch el sistema social es el objeto de un sujeto que, por tanto, lo trasciende. Y eso es imperdonable.

Para cualquier pensamiento moderno el futuro está en el presente. Sin embargo, desde el punto de vista de las ideologías de los sistemas sociales, el futuro está en el progreso técnico institucionalizado en la institucionalidad presente, sea esta de mercado o de planificación. Como tal, la imagen de futuro atrae al sujeto desde afuera y lo socava. Bloch, en cambio, trata de ubicar el futuro en el interior del sujeto, para que el futuro empuje hacia delante desde el interior del sujeto y del presente sin socavarlo.

Algunos límites del pensamiento de Bloch

No quiero resumir aquí las críticas que se hicieron a Bloch, ni buscar un listado de posibles críticas más. Quiero ver más bien dos puntos importantes, a partir de los cuales se puede orientar a un trabajo teórico más allá de las posiciones expresadas por Bloch. Por tanto, quiero hacer ver algunos límites de la filosofía de Bloch para apuntar a dos problemas que hace falta desarrollar más allá de lo que Bloch lo hace.

El primer límite que quiero analizar se refiere a la categoría de posibilidad, como Bloch la usa. Se trata de la posibilidad de lo que todavía no es. Bloch hace toda una ontología basada en lo posible de un todavía-no. Este todavía-no trasciende toda la realidad, siendo parte y verdadera base de ella. Es una realidad subyacente, que engloba toda la realidad inmediatamente perceptible. Para que el todavía-no sirva a este propósito, tiene que ser posible. No debe ser un sueño ilusorio sino algo, cuya venida la propia realidad anuncia. Solamente por eso Bloch puede hablar de la utopía como utopía concreta. Sin la categoría

³ Subrayado por Hinkelammert.

de posibilidad, la utopía vislumbra solamente un aún-no-conocido (*Das Nocht-Nicht-Bewusste*). La categoría de posibilidad lo transforma en un aún-no-acontecido (*Das-Nocht-Nich-Gewordene*), que puede constituir la raíz misma del presente.

Sin embargo, Bloch rechaza tanto frente al socialismo de hoy como a las sociedades capitalistas su carácter pretendido de utopías realizadas, que tendrían que desarrollarse desde ahora en adelante en simples términos cuantitativos de progreso técnico-económico. Bloch lo hace, pero de hecho no argumenta este rechazo. Si lo argumentara lo tendría que hacer precisamente en nombre de la no-factibilidad de esta utopía. Tendría que sostener la imposibilidad de la posibilidad del todavía-no de la utopía concreta. No puedo descubrir ningún otro argumento que Bloch pudiera usar si argumentara efectivamente este rechazo.

Efectivamente la utopía en la cual Bloch desemboca, es un imposible para cualquier acción humana, tanto presente como futura. Sin embargo, si es un imposible, peligra la tesis de la utopía concreta y por tanto la propia ontología del todavía-no de Bloch. Pero sin esta ontología, Bloch no puede rechazar esta identificación de la sociedad con la utopía realizada tampoco. Por tanto, su pensamiento se hace contradictorio.

Aparece toda una problemática de los conceptos de lo imposible en las ciencias empíricas mismas. El marco de las posibilidades empíricas no se puede determinar sino en relación a conceptos imposibles. El mejor aparato técnico posible no se puede describir sino en relación al mejor aparato técnico concebible, pero es imposible. El péndulo posible se describe en referencia al péndulo matemático, que es un concepto imposible, pero que permite describir el marco de todos los péndulos posibles. Todos los péndulos posibles son aquellos que no lleguen a ser péndulos matemáticos. No hay otra manera de describir el marco de las posibilidades. Cuando queremos entender la caída de cuerpos, construimos la caída libre en el vacío, que es un concepto imposible y para entender el movimiento de cuerpos construimos una planicie infinita imposible. Para medir el tiempo con relojes, construimos el concepto de reloj exacto, para analizar los relojes reales en referencia a este concepto imposible.

En las ciencias sociales también procedemos así. Cuando queremos entender la sociedad real, construimos el concepto de mercado perfecto imposible, para entender la planificación, el concepto imposible de la planificación perfecta. Para analizar el discurso humano, construimos, con Habermas, una situación ideal del habla (*Ideale Sprechsituation*) imposible, en referencia a la cual analizamos el discurso real. En relación a las instituciones en general, construimos el concepto de la anarquía, un estado de cosas sin mercados, sin planificación y sin Estado.

La razón misma resulta utópica, al declarar las utopías estos conceptos imposibles como un todavía-no. Nunca aparece un: 'ciencia o utopía' o un: 'acción racional o utopía'; sino la utopía aparece desde el interior de las propias ciencias empíricas y de la propia acción racional.

Una crítica de la razón utópica por tanto demuestra que las utopías arrancan de imposibilidades analizadas por las propias ciencias empíricas y aparecidas en el interior de la acción racional, enunciadas como un todavía-no de la vida real. No hay duda que además aparecen en todos los contextos de la vida humana, en los sueños, en los deseos, en la religión y en las artes. Pero el análisis de la utopía en la sociedad moderna tiene que partir de su íntima relación con las ciencias empíricas y la acción racional. Esta relación recién explica el hecho de que las sociedades modernas sean mucho más utópicas que las sociedades anteriores.

Bloch falla a no dar cuenta de este hecho. Sin argumentación, parte de la utopía misma, para declararla un todavía- no. Se le escapa el hecho de que la utopía parte precisamente de una imposibilidad, no de una posibilidad. Pero ella declara posible algo imposible, considera una imposibilidad un todavía-no.

Esta declaración de algo imposible como posible solamente se puede hacer porque la imposibilidad que aparece en las ciencias empíricas, no es una imposibilidad lógica, sino solamente fáctica, una imposibilidad de hecho. La anarquía es lógicamente posible, aunque de hecho imposible. Un *perpetuum mobile* también es lógicamente posible, aunque de hecho imposible. Pero siendo imposible realizarlos no son inconcebibles. La

imposibilidad de hecho de estos conceptos resulta ser, por tanto, una imposibilidad para cualquier acción humana, pero no para cualquier acción de por sí. La filosofía de Bloch desemboca de esta manera en una problemática teológica, que explica que precisamente muchos teólogos la han asumido y desarrollado. El mismo Bloch percibe este hecho en su libro *El ateísmo en el cristianismo* (Frankfurt 1968). La imposibilidad de la utopía resulta entonces en un todavía-no para una esperanza en Dios, que puede realizar algo que es humanamente imposible.

No quiero analizar eso, sino hacer ver solamente, que esta interpretación teológica de la filosofía de Bloch está íntimamente vinculada con la categoría de posibilidad que Bloch usa.

Eso nos lleva a la discusión de un segundo límite de análisis de Bloch, que está íntimamente ligado con el límite ya analizado. Se trata de las razones de Bloch por rechazar la identificación de cualquier sistema social real con la utopía ya realizada. Ya vimos que Bloch rechaza tal identificación, sin argumentarla mayormente.

En su rechazo se enfrenta con determinado utopismo común a las ideologías de los sistemas sociales modernos. Todos ellos se legitiman utópicamente. Pero no lo pueden hacer sino declarando su contenido utópico un todavía-no, algo prometido para el futuro del sistema. Los sistemas sociales modernos logran eso, ubicando sus utopías respectivas en el seno mismo de su sociedad, prometiendo que el progreso técnico futuro lo va a realizar en su plenitud. Pero eso pueden hacerlo solamente a condición de que se respete y asegure la continuidad del sistema social y su estabilidad en el futuro. El sistema social, por lo tanto, se estabiliza por la promesa de realizar su contenido utópico por una continuidad tal que el progreso técnico futuro pueda realizarlo. Cambios posibles se limitan a los cambios necesarios para la adaptación de este progreso técnico.

Bloch rechaza de frente este tipo de utopismo. Lo denuncia como “un viaje sin fin”, como una mala infinitud del progreso infinito en sentido hegeliano. El contenido utópico es transformado en un todavía-no por

la promesa vacía de un progreso técnico infinito, que hace aparecer el contenido utópico como un producto automático de una acción humana inerte al futuro. El futuro utópico ahora puede devorar a la sociedad que busca su realización en la persecución de este fin.

No puede haber duda qué este tipo de utopismo seduce a la conciencia moderna. La simple inercia del progreso técnico nos promete paraísos en el futuro. Merecemos estos paraísos en el grado en el cual hoy nos concentramos exclusivamente en el fomento de este mismo progreso. Aparece la sociedad computarizada en la cual el trabajo hace robots y nosotros lo pasamos bien en nuestras hamacas, donde los robots nos sirven el trago preferido. Aparece la posibilidad de viajar por teléfono (Norbert Wiener), de tener una medicina que nos acerca a la inmortalidad porque se ha aprendido a sanar todas las enfermedades, hasta la eliminación de la vejez. Aparece el sueño anarco-capitalista de hoy, donde desaparece el Estado, mientras los individuos organizan todas sus relaciones por medio de relaciones mercantiles. Pero también aparece la sociedad comunista, que organiza la vida social por una planificación completamente democratizada sin ninguna interferencia mercantil. Todos estos paraísos se realizan por la inercia ciega de un progreso técnico, que quiere ser respetado ilimitadamente para poder dar sus frutos. Y donde la fe en este progreso técnico no es suficiente, vuelve a aparecer un mesianismo y un milenarismo expreso, que promete con un “Cristo vuelve” suplir las insuficiencias de la promesa utópica del progreso técnico. La ideología dominante de nuestro sistema capitalista actual no es más que una mezcla barata de este tipo de milenarismo con ingredientes racionalistas de la promesa de progreso técnico.

Precisamente en estas ideologías aparecen los utopismos actuales, que argumentan el todavía-no de la utopía por progresos técnicos infinitos. Se trata de utopismos destructores de toda aquella libertad subjetiva, que está en el centro del anuncio de la esperanza de parte de Bloch. Pero estos utopismos jamás se anuncian en nombre de utopías, sino en nombre del realismo. Son utopismos en nombre de la negación de lo utópico. Sin embargo elaboran el contenido de la utopía para lanzarlo en nombre del realismo de progresos técnicos infinitos en contra de las

utopías de humanización. Son antiutopismos utópicos disfrazados de realismo, que son transformados en armas ideológicas para la destrucción del humanismo. Son verdaderas inversiones de lo utópico en pos de las cuales se asalta lo imposible, perdiendo la posibilidad de realizar lo que sería posible.

Bloch rechaza estos utopismos de viaje sin fin y sin destino, pero no los puede analizar. Al no ver la imposibilidad de lo utópico, no ve tampoco el carácter de inversión de lo utópico de parte de estos utopismos. Pero el utopismo, al asaltar lo imposible bajo el disfraz de realismo, destruye precisamente la utopía como futuro de libertad que Bloch anuncia. Sin embargo, Bloch no lo puede denunciar como tal, porque él mismo sigue pensando la utopía como un todavía-no para la acción humana, en vez de interpretarla como una imposibilidad humana. Por eso, su interpretación de los utopismos antiutópicos es muchas veces débil y hasta vacilante. Por esta misma razón no avanza hacia el análisis de los totalitarismos modernos, que todos tienen una base utopista, en nombre de la cual legitiman el terrorismo del Estado en función de sociedades ideales por hacer. Precisamente en nuestro tiempo ha vuelto eso en América Latina, donde el totalitarismo de la Seguridad Nacional aparece con este innegable contenido utopista, cuyas huellas se pueden seguir hasta el gobierno de Estados Unidos y el conservadurismo de masas que lo sustenta. Precisamente en el momento en el cual este tipo de utopismo se debilita en el mundo socialista, ha vuelto a surgir con fuerza inaudita en el Occidente.

La grandeza de Bloch ha sido haberse enfrentado a tales utopismos en nombre de la única referencia capaz de enfrentarlos: la utopía. Los límites de su pensamiento, que mencionamos, no le quitan este mérito. Se trata más bien de líneas en las cuales hace falta reformular su pensamiento, sin destruirlo. Sigue siendo el crítico humanista más importante de nuestro tiempo. Ningún utopismo ideológico ha podido aprovecharse de él. Eso lo distingue de otro crítico de las utopías, e.d. de Popper. Popper nunca ha sido capaz de recuperar el humanismo con su perspectiva utópica frente a los utopismos ideológicos. No ha hecho más que convertirse en ideólogo de un utopismo ideológico en contra

de otro. Eso llevó al trágico final de Popper como filósofo de la corte de los totalitarismos de Seguridad Nacional en América Latina, en especial en Uruguay y Chile. Bloch escogió la mejor parte y nadie se la va a quitar.

Hacia un marxismo de la técnica

Tecnología y utopía en el pensamiento Ernst Bloch

Martín Aulestia Calero*

En el mundo técnicamente conformado el ser humano parecería estar rodeado por un cúmulo de entidades carentes de espíritu, que lo observan con mirada vacía, y que estructuran el paisaje de la realidad del capitalismo triunfante. En este mundo, el valor de cambio prácticamente ha aniquilado al valor de uso, por lo que la vaciedad de la mirada que dirigen los objetos a lo humano es consecuencia de la pérdida de cualquier pista sobre la existencia de algún “objeto de uso vivo y bien hecho”. En un mundo donde “ya no hay nadie que sepa qué es el habitar duradero o que sepa hacer cálida y fuerte la propia casa” (Bloch, Ernst, 2002, p.214), todo lo existente queda reducido a mera vulgaridad.

Es sorprendente lo fácil que podría confundirse este juicio de Ernst Bloch con alguna de las líneas de la crítica heideggeriana a la esencia de la técnica moderna. Esta comunidad no es extraña porque, en el fondo, tanto Heidegger como Bloch tienen como elemento central de su obra la elaboración de un diagnóstico sobre la cualidad de lo ente en el mundo

* Universidad Central del Ecuador.

técnicamente dispuesto. Y así como en Heidegger es frecuente encontrar una serie de nostálgicas afirmaciones sobre la autenticidad de los objetos fabricados manualmente por los artesanos, la cual se habría perdido progresivamente como consecuencia de la producción industrial serializada y masificada, también para Bloch sería imposible pensar “en una producción de mercancías, humanamente cálidas, por obra de las máquinas” (p.215).

El problema de la técnica consistiría en que ha sido desarrollada a través de su utilización industrial capitalista, lo que provocaría que la conformación de una sociedad altamente tecnificada no haya tenido otro norte que la serialización y la masificación, ni ningún otro propósito que la minimización de los costos y la maximización de los beneficios, y en ningún caso haya procurado desplegar una posibilidad¹ que las máquinas y lo técnico en general guardan también en su seno: la liberación del trabajo humano y la obtención de resultados cada vez más gratificantes, que complazcan a la vida y no rindan culto ante el altar del valor que se valoriza. Es así que, lo que en una primera impresión parecería ser una versión blochiana del rechazo nostálgico al mundo tecnificado, en realidad es una crítica concreta al modo en cómo lo técnico ha sido desarrollado bajo el capitalismo. El concepto de lo técnico no sería esencialmente, pues, el de un conjunto de instrumentos que producen mercancías sin espíritu, sino que esta es apenas una faceta parcial y mutilada, resultante de la cosificación de lo técnico en este modo de producción.

1 La categoría de “posibilidad” es fundamental en el pensamiento de Bloch, en tanto fundamenta su concepto de utopía concreta y, además, su comprensión del materialismo. El problema con la dialéctica hegeliana consistiría precisamente en que “no tuvo la relación más adecuada con la categoría de posibilidad”. Sin embargo, esta categoría estaría silenciosamente presente en la dialéctica idealista, en la medida en que “sus definiciones de desarrollo se remontan a la categoría aristotélica fundamental de posibilidad (*dynamis*)”. Lo que Bloch subraya aquí es que la categoría de *dynamis* en Aristóteles estaba plenamente identificada con su categoría de *materia*: “su materia es el *Dynameion*, el ser-en-posibilidad” (Bloch, Ernst, 1983a, p.406). Todo lo material está abierto a su ser-posible y, en esa medida, guarda esencialmente el germen de una trascendencia que fundamenta la esperanza. Es así que la categoría de posibilidad es central para el materialismo blochiano, y es esta la razón, además, por la que la dialéctica terminaría escapando del pensamiento idealista, pues ésta “sólo en la materia se encuentra en su propia casa” (p.407).

No es difícil reconocer una comunidad entre esta crítica al despliegue técnico bajo el capitalismo y algunos de los temas centrales del pensamiento de Herbert Marcuse, para quien la sociedad industrial de la segunda posguerra es, por primera vez, una sociedad auténticamente organizada en función de su base tecnológica. Este basamento tecnológico del orden social dotaría al capitalismo tardío de una inocultable tendencia totalitaria.

Porque no es sólo “totalitaria” una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo (Marcuse, Herbert, 2016, pp. 42-43).

El inédito despliegue técnico que ha caracterizado al mundo capitalista (y socialista-real) desde finales de la segunda guerra mundial habría tenido el efecto de cerrar progresivamente el espectro de lo negativo, de la contradicción respecto de lo existente. “Totalitario” no es entonces un concepto que refiera a alguna forma particular de gobierno sino, de un modo más general, todo un sistema de producción y distribución que clausura las alternativas, aunque se presente en la experiencia inmediata con la apariencia de lo plural, a través de la diversidad de partidos políticos y medios de comunicación.

Rasgo característico de este mundo tecnificado es que la máquina sobrepasa al individuo en poder; en poder físico, sin duda, aunque en Marcuse queda la insinuación de que ese excedente de poder es, en el mundo gobernado por el capitalismo técnicamente organizado, algo más que poder físico, algo así como un *poder espiritual de la máquina*. Este rebasamiento hace que la máquina sea el instrumento ideal de cualquier sociedad cuya organización básica sea la de un proceso mecanizado. Por ese motivo, según Marcuse, las formas predominantes de control social son cada vez más tecnológicas. Lo que caracteriza al concepto de una sociedad administrada es que progresivamente el espacio privado va siendo invadido, cercenado y colonizado por la realidad técnica.

El resultado de todo esto es que la mimesis, la inmediata identificación del individuo con la sociedad como un todo, se convierte en la forma básica de socialización. Y así como para Bloch el mundo técnico capitalista configura un entorno de fríos objetos inexpresivos, para Marcuse la generalización de la mimesis significa que los individuos, en el mundo tecnificado, se encuentran a sí mismos en las cosas que conforman su existencia, pero no porque ésta sea una existencia reconciliada; al contrario, lo humano ya no da su ley a las cosas, sino que acepta una ley proveniente de éstas, y que no es otra que el *nomos* de la sociedad capitalista hipertecnificada. En la medida en que el individuo acepta la legalidad proveniente de lo cósmico, él mismo deviene instrumento, pasa a existir como cosa, lo que constituye “la forma pura de servidumbre” (Marcuse, Herbert, 2016, p.69).

Es cierto que la generalización de lo técnico ha supuesto un cambio radical en el ser social y en las formas de dominación, pero Marcuse descubre que, entre el mundo pretecnológico y mundo el tecnológico hay una identidad silenciosa, una continuidad que pervive a través de sus múltiples sacudones y transformaciones: “la dominación del hombre por el hombre” (Marcuse, Herbert, 2016, p.161). La continuidad, sin embargo, no obsta para reconocer la transformación esencial que aquí se opera: una sociedad sostenida en la transformación/destrucción tecnológica de la naturaleza altera en sus raíces la estructura misma de la dominación. Mientras en el mundo pretecnológico el fundamento de la dominación, como ya mostró Marx, era la dependencia personal, en el mundo tecnológico la dominación se da sobre todo como dependencia del individuo respecto del orden objetivo de las cosas. Por eso, una primera gran lección que extraer del pensamiento de Marcuse es que, en el mundo contemporáneo, tenemos que contar con la presencia constitutiva de lo tecnológico como un *a priori*, uno que podríamos llamar *histórico, socio-lógico* o incluso *socio-trascendental*, en el sentido de que lo tecnológico está instalado ineludiblemente en el fundamento de la organización de las relaciones existentes.

Ahora bien, el *a priori* tecnológico es inmediatamente un *a priori* político, pues el modo en cómo el ser humano transforma la naturaleza es

correlativo al modo en cómo se efectúa la *trans-formación* del propio ser humano. Lo tecnológico está en el fundamento contemporáneo del modo en cómo lo humano dona una determinada forma a su existencia, a sus vínculos constitutivos y a sus relaciones metabólicas con lo otro natural. Sin embargo, Marcuse enfatiza que las máquinas que constituyen el universo tecnológico son, como tales, indiferentes a los fines políticos, por lo que pueden usarse tanto para revolucionar a la sociedad como para retrasarla: “el modo social de producción y no la técnica es el factor histórico básico” (Marcuse, Herbert, 2016, p.170). Aquí Marcuse permanece fiel a la tradición del materialismo histórico, sin dejar de reconocer que cuando la técnica, como sucede en el mundo contemporáneo, llega a ser la forma universal de la producción material, no es más un simple elemento instrumental y se convierte en el factor decisivo en la formación de la cultura, en la proyección de la totalidad histórica y, por tanto, en la configuración de un mundo. El concepto de un *a priori* tecnológico implica que una vez desplegado, en una escala y profundidad que lo convierte en el elemento decisivo de la formación de lo real, debemos inevitablemente contar con él, tanto para llevar a cabo la crítica del mundo técnicamente conformado como para proyectar las posibilidades de su transformación.

La segunda gran lección que debemos retener del pensamiento de Marcuse es que una cosa es el reconocimiento de la incesante dinámica del progreso técnico, que va impregnándose a su vez de contenido político, en el sentido de que “el Logos de la técnica ha sido convertido en un Logos de la servidumbre continuada” (p.174), y otra el romántico rechazo a lo técnico como tal, estéril por lo demás pues obnubila el carácter central de lo técnico para la existencia contemporánea, e imposibilita también el reconocimiento de que existe, al menos en potencia, una fuerza liberadora en la tecnología, consistente en su capacidad para efectuar una auténtica instrumentalización de las cosas, lo cual podría redundar en el fin de cualquier instrumentalización de lo humano.

Vale decir que una liberación en este sentido podría considerarse la gran condición material de posibilidad para la realización efectiva del imperativo práctico-ético kantiano, según el cual se ha de tratar a la persona

siempre como un fin y jamás simplemente como un medio². Este imperativo de hecho sugiere la incompatibilidad del contenido de la crítica de la razón práctica con el mundo material desplegado por el capitalismo. Acaso y una vuelta de tuerca radical en el papel de lo tecnológico configuraría las condiciones objetivas para el despliegue de la idea kantiana del bien supremo como un auténtico mundo histórico. La perspectiva práctica de un bien supremo en el mundo no puede ignorar la profundidad que la dimensión técnica ha adquirido. En otras palabras, la “promoción del bien supremo como bien comunitario” (Kant, Immanuel, trad. en 2016, p.149) no podrá dejar de darse en el reconocimiento del carácter trascendental, con-formador, de lo técnico.

De la segunda lección de Marcuse se deriva verificación de que la coincidencia entre el despliegue de un mundo técnicamente conformado y la cosificación de lo humano ha sido una circunstancia histórica propiciada por el capitalismo, es decir, que la técnica no es en sí misma un agente de la esclavitud. De ahí el énfasis en que lo decisivo son las relaciones sociales de producción, no la técnica en tanto que tal. Ahora bien, no se debe ser simplista a este respecto. En ningún caso la cuestión se reduciría a modificar las relaciones sociales para que todos los objetos técnicos que hoy son útiles para instrumentalizar a lo humano y dominar a la naturaleza se conviertan en medios para producir una vida emancipada. Se requiere un modo completamente distinto y renovado del ser de lo técnico. Es que, como descubrió brillantemente Heidegger (2007) -aunque se haya empeñado en forcluir el concepto de capitalismo, que en su crítica se intuye por todos lados, aunque jamás se anime a nombrarlo, la esencia de la técnica moderna es *Gestell*, es decir, un modo de disponer a lo humano para que domine a la naturaleza, para que la reduzca a *Bestand*, a mera despensa de materias primas y energía. Por lo cual, una técnica que no sea el factor decisivo para una dominación renovada requeriría, ella misma, una transformación en su esencia. Esto lo sabía perfectamente bien Bloch (2002): “habría que inventar de una

2 “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (Kant, Immanuel, trad. en 2012, p. 139).

vez, una técnica totalmente distinta, que no esté ligada a la ganancia, una técnica humanista” (p.216). Nos encontramos aquí con la cuestión de la relación blochiana entre técnica y utopía.

La particularidad de la figuración de una técnica alternativa consiste, sorprendentemente, en que ésta debería concentrarse en objetivos estrictamente funcionales. Bloch considera que una técnica estrictamente funcional podría dejar de estar enfocada en la producción serializada, y no daría lugar a imitaciones mecánicas de los objetos artísticos. Esta sería la clave para una auténtica “inversión de la forma funcional del espíritu mecánico”, que como contraparte daría lugar a la posibilidad de una variedad y riqueza no funcionales sino exclusivamente expresivas. En otras palabras, conducir la técnica a tareas elementalmente funcionales y puramente objetivas tiene, en la visión de Bloch, dos propósitos: por un lado, la afirmación de la necesidad, en una sociedad liberada, de una técnica funcional, elude el nostálgico y reaccionario anhelo de retorno a algún paradisíaco pasado arcaico; por otro lado, una técnica que concentre toda la necesidad funcional de la sociedad redundaría a su vez en una “liberación del *arte* del pretexto del estilo”, lo que también supondría cortar con el pasado, con esa realidad pretecnológica de la que hablaba Marcuse y a la que Bloch, siguiendo a Marx, jamás dejó de llamar “prehistoria de la humanidad”. Liberar al arte del estilo rompe con el pasado porque supone su liberación de la influencia de las viejas tradiciones, influencia que, según Bloch, es la que efectúa la penetración del criterio de la funcionalidad en el terreno artístico.

El arte liberado del estilo dejaría de ser, cree Bloch, una mercancía. En tanto se efectúa esta des-mercantilización, que implica que el individuo no sea más ni productor ni comprador del objeto-arte, sale a relucir el hecho de que lo técnico, y en concreto, lo maquínico, no es el elemento decisivo para la transformación civilizatoria. Y aquí, como se ve, Bloch estaría de acuerdo con Marcuse en que lo central no es la máquina *per se ipsum*, aunque la realidad tecnológica deba ser ineludiblemente tenida en consideración en tanto *a priori* sociotranscendental. Y todavía más, es precisamente la irreductible presencia de lo técnico lo que posibilita una emancipación del arte de la funcionalidad del estilo, porque lo técnico

concentrado en objetivos exclusivamente funcionales provocaría, según el argumento de Bloch, que el arte se libere a su vez de cualquier legitimación funcional, pues todo el ámbito funcional requerido por lo objetivo sería abarcado por lo estrictamente técnico. El futuro que aquí figura Bloch parece exigir que lo técnico no tenga que ser bello, pero que, precisamente por eso, al concentrar todas las necesidades funcionales, lo técnico libere el espacio para la existencia no funcional sino exclusivamente expresiva de lo bello.

Está claro que este argumento, aunque sugerente, es problemático, pues, ¿cómo garantizar que la emancipación del arte de su dependencia funcional respecto de los estilos del pasado no termine siendo una capitulación ante la dinámica característica del mundo tecnológico capitalista? En efecto, como había reconocido Theodor Adorno (2004) al referirse a las vanguardias del siglo XX, el arte en un mundo tecnológico, serializado y masificado, está caracterizado precisamente por la pérdida de su relación con la tradición, situación que viene dada por un cambio esencial dentro de la categoría misma de lo tradicional. El imperativo característico de una realidad tecnológica efectuada según el mandato de la acumulación de capital es la exigencia de la novedad incesante y desenfrenada. La sociedad tecnológica del capitalismo tardío es esencialmente no tradicionalista, y en ésta, la idea misma de una tradición estética es cosa dudosa. ¿Apostar por la ruptura con cualquier lazo funcional respecto de los estilos artísticos tradicionales no es una enorme concesión a la misma lógica interna que constituye la esencia de este capitalismo? Aunque este cuestionamiento es legítimo, creo, sin embargo, que Bloch daría una tajante negativa como respuesta. En efecto, el punto esencial de su argumento parece ser que, concentrando todas las necesidades objetivas funcionales de la sociedad en el aparato técnico, la posibilidad de la novedad expresiva quedaría a su vez reservada para un arte que escaparía a su moderna restricción museística, convirtiéndose en un modo de formar y organizar la existencia.

El arte que tiene en mente Bloch, y que sería la contrapartida de una técnica alternativa a la capitalista, escaparía a la distinción entre el “arte elevado” autónomo cuyo objeto es la contemplación estética, y el “arte

aplicado” cuyo propósito es producir los objetos útiles de la vida cotidiana. Bloch rehúye esta dicotomía conceptualizando un tercer tipo de arte, al que llama “arte aplicado de grado superior” (Bloch, Ernst, 2002, p.222). Si la técnica debe concentrar las necesidades funcionales, este tercer tipo de arte sería concentradamente formal y expresivo, lo que habilitaría la referencia permanente del arte hacia “otra cosa”. Un arte sin atisbos de funcionalidad, puramente expresivo y formal, tendría dos peculiaridades.

Primero, una pluridimensionalidad que liberaría para el objeto usos insospechados, inéditos, radicalmente creativos; y segundo, un carácter trascendente, que ya se intuye en el arte moderno, pero que sólo puede ser testimonio de un mundo emancipado en la medida en que, como pura forma, encuentra en el arte un modo de producir objetos que ha escapado al utilitarismo funcional, ahora concentrado en la dimensión estrictamente técnica de lo social. ¿Significa esto que el arte se emanciparía también de toda técnica? En absoluto. La sugerencia de Bloch parece apuntar más bien a la necesidad llevar a cabo una distinción entre dos tipos de tecnicidad: por un lado, estaría lo que podría llamarse una técnica productivo-funcional, y por otro, una técnica estético-expresiva. En esta distinción entre dos tipos de tecnicidad radicaría la posibilidad de un mundo verdaderamente humano. En un arte aplicado de grado superior, absolutamente formal y expresivo, independizado de cualquier lazo funcional, sea con la tradición, sea con el aparato productivo, parece estar la clave de eso que Bloch (1983b) llamó, en *Ateísmo en el cristianismo*, un auténtico “trascender sin Trascendencia”: una trascendencia que se efectúa no como huida hacia lo divino, sino como afirmación de una mundanidad por primera vez plena y verdaderamente humana.

Podría preguntarse legítimamente si es adecuado depositar en lo técnico las esperanzas de un mundo justo y emancipado. La respuesta afirmativa a esta cuestión, no obstante, se encuentra ya en la idea de la técnica como un *a priori* histórico y sociotranscendental del mundo contemporáneo. No sólo la existencia fáctica, sino las posibilidades mismas del *trascender sin Trascendencia* han de presuponer la evidencia de que lo tecnológico es la gran dimensión con-formadora. Y esto no es tan

sólo una consecuencia de las condiciones contingentes de la modernidad capitalista en su etapa actual, pues Bloch presupone una auténtica dimensión ontológica que fundamenta la centralidad de la técnica en la construcción de un mundo auténticamente humano. Es que, como se sugiere en *El principio esperanza*, la dimensión técnica especifica al ser humano en el orden del ser. Es cierto que hay animales que fabrican objetos, pero a todos estos “les falta lo característico de la invención técnica: el instrumento y su utilización consciente. Sólo el hombre es el animal fabricante de instrumentos” (Bloch, Ernst, 1977, p.196). La dimensión técnica es lo propiamente diferenciador de la singularidad de lo humano. Ahora bien, Bloch no deja de reconocer que, a pesar del carácter ontológico de la dimensión técnica, es apenas en los albores de la modernidad, y concretamente a partir del despliegue del capitalismo, que lo técnico comienza a articular un modo de vida histórico, pues “sólo con el capitalismo y los encargos se pusieron en movimiento grandes proyectos técnicos” (p.217). Tan sólo desde el Renacimiento, y como producto de la aparición, en las incipientes ciudades europeas, del interés mercantil y la apetencia por la ganancia, se empieza a reconocer y fomentar la fantasía técnica.

Sin embargo, en estos primeros tiempos la técnica fue más que nada un patrimonio del diletantismo. La relación entre la invención técnica y el consciente despliegue de una ciencia formalizada se dio tan sólo en siglos posteriores: “Únicamente en Italia, el país más avanzado capitalistamente de la época, se hallaba unida la invención con el cálculo temprano” (pp. 218-9). Así pues, contrario a lo que suele creerse, no es que el desarrollo del cálculo formal y abstracto haya antecedido a la fabricación de aparatos técnicos. Lo que se comprueba más bien, en casos como los de Rene Descartes y Francis Bacon, es que la racionalización calculadora se hace de modo retrospectivo. En el temprano despliegue del mundo técnico no se verifica la supuesta primacía de la racionalización sobre la tecnificación, como ejemplifica la historia de la máquina calculadora.

Esta máquina constituiría un *argumento*, no un *instrumento*, o esto último sólo de un modo *secundario*. Lo que motivó el deseo de construirla

no fue, por tanto, el efecto útil, sino la intención de suministrar el modelo para la *explicación* de esas operaciones (Blumenberg, Hans, 2013, p.82).

No es que, en la aurora del mundo técnico, el cálculo haya antecedido a lo maquínico, sino al contrario, la racionalización calculadora tuvo que ir primero a informarse a los talleres donde ya se producían objetos técnicos, para elaborar respecto de estos una explicación y racionalización posterior y retroactiva.

De esta misma época es el principio baconiano *natura parendo vincitur*, que no representa tan sólo un episodio inicial en la historia de la ciencia, sino que constituye un auténtico programa inscrito en el corazón de la modernidad: el conocimiento racional de la naturaleza convertido en un medio para su sometimiento. Lo que estaba en el centro del programa baconiano era, sin embargo, la perspectiva utópica de construir un *regnum hominis*, imagen ésta que concentraba todas las esperanzas que el capitalismo incipiente albergaba para la humanidad. De un mundo plagado de enfermedades, pobreza y subproducción, podría pasarse, gracias a una técnica que pudiera dominar a la naturaleza, a una abundancia que haga posible la edificación del reino humano. Según Bloch (1977), a lo largo de la modernidad es verificable la sobrevivencia del proyecto de Bacon, aunque obstaculizado por un interés que lo subordina: el de la explotación unilateral de la naturaleza. El proyecto de conocer a la naturaleza para dominarla se justificaba en el creciente interés del humanismo por romper con aquella tradición heredada desde el mundo cristiano según la cual la creación tiene un carácter vinculante para lo humano. En el mundo creado por Dios, la naturaleza tiene una ley férrea que la creatura humana no puede quebrantar. El interés del naciente programa científico y técnico de la modernidad consistía más bien en guiar al espíritu humano “desde aquello que *es* a eso otro que *puede ser*”, como decía Bacon, bajo el principio de que el futuro podía y debía transformarse en algo calculable (Blumenberg, Hans, 2013, p.65). Contrario a este programa, que estaba sostenido en la visión de una técnica que, dominando a la naturaleza por medio de su conocimiento, pueda producir para lo humano un mundo de abundancia, lo que terminó desplegándose fue la técnica burguesa que, por su radical abstracción y artificialidad,

da la impresión, como dice Bloch (1977), no solo de estar administrada inhumanamente, sino, de un modo todavía más aterrador, de estar fundamentada “innaturalmente”. Por este motivo, como ya decía, no basta meramente con un programa de transformación de las relaciones sociales existentes. De la concepción blochiana se deriva la necesidad de producir una técnica radicalmente distinta, que abandone aquel fundamento innatural que la caracteriza en la modernidad capitalista.

Contra el fundamento innatural de la técnica realmente existente, Ernst Bloch quisiera apostar por un nuevo presupuesto, que en su sola enunciación invoca la figura de la utopía, y al que designa “coproductividad de la naturaleza”. Según Bloch, el principio de coproductividad de la naturaleza refiere al pensamiento, rastreable desde el siglo XV en la alquimia de Paracelso, de una naturaleza que deje de ser hostil para lo humano y se convierta en una “naturaleza amiga” o en “un cosmos en el que se abre el hombre” (p.262). En esta idea radica la perspectiva utópica, lanzada hacia el horizonte del futuro, de una “naturaleza definitivamente manifestada”, la cual será el correlato de una historia también finalmente manifestada. Ahora bien, la condición de posibilidad para esta copertenencia entre la naturaleza y la historia humana, que hace de esta perspectiva no una fantasía vacía sino una “utopía concreta”, no es otra que la mediación de una “técnica concreta”. Si, como veíamos, uno de los problemas de la técnica capitalista según Bloch es la extrañeza que produce respecto de un auténtico habitar, el propósito de producir una auténtica morada humana exige reconocer que ésta no se alcanza tan sólo en el terreno de la historia, en función de la praxis humana, sino que requiere como base y fundamento del “solar de la naturaleza”. El paso de la prehistoria a la verdadera historia humana no puede acontecer bajo la disposición del dominio de la naturaleza, sino que, si habrá algún día un *regnum hominis*, si se ha de desplegar la utopía concreta por mediación de la técnica concreta, será “como bien exacto, mediado, *inalienado respecto de la naturaleza*” (p.264).

La técnica concreta, que es el nombre que le da Bloch a aquella técnica-otra que escapa a su reducción funcional al servicio de la valorización del valor, permitirá así salir de la artificiosidad de la técnica capitalista.

Es que, según Bloch, esa artificiosidad es el correlato necesario de la abstractividad predominante en la existencia tardoburguesa, consistente en la ausencia de mediación entre el ser humano y la naturaleza, lo que provoca que la técnica no sea otra cosa que un instrumento para el sometimiento. La técnica capitalista está caracterizada por la astucia, si astucia se entiende como engaño racionalmente calculado y desplegado sobre lo otro.

El órgano del sí-mismo para superar aventuras, para perderse a fin de encontrarse, es la astucia. El navegante Odiseo engaña a las divinidades naturales igual que hace tiempo el viajero civilizado a los salvajes, a quienes ofrecía cuentas de vidrio de colores a cambio de marfil (Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, 2007, p.62).

La astucia entendida como un modo del engaño inaugura, como elemento propiamente racional, al sacrificio. Lo que de esto penetra hasta el mundo contemporáneo es la comprensión de lo racional, justamente, como sacrificio del presente en aras de un beneficio futuro siempre postergado. La institución del sacrificio es “la marca de una catástrofe histórica” (p.65), pues supone un acto de violencia que sufren equivalentemente los seres humanos y la naturaleza. Ahora bien, el sacrificio, sugieren Adorno y Horkheimer, ha sobrevivido a su necesidad racional: la hostilidad respecto de lo natural, que está en el fundamento del sacrificio, podría haberse dejado atrás hace tiempo gracias a las condiciones técnicas existentes.

Bloch no niega, sin embargo, la importancia del cálculo, e incluso, literalmente figura la posibilidad de una abstracción distinta, a la que llama “abstractividad concreta”, que se descubriría ya en la propia naturaleza física: “por eso también, y mucho después de la desaparición de sus fundamentos burgueses, mantendrá tecnológicamente su validez el pensamiento calculador” (Bloch, Ernst, 1977, p.268). Esto tiene sentido porque, según se mostró, Bloch no quiere erradicar el carácter funcional de la técnica, sino, precisamente, concentrar toda la energía funcional de lo humano en lo técnico, para liberar la capacidad formadora y expresiva. Es así que Bloch encuentra una distinción sutil entre la técnica

burguesa, dotada, al menos potencialmente, de una abstractividad concreta, y la economía abstracta capitalista: la primera, cree Bloch, es mucho más sólida, y por eso mismo, puede perdurar, liberada del imperativo de valorizar el valor, en un modo de vida verdaderamente humano. La condición para esto sería la realización de una tesis fundamental del materialismo histórico:

Sólo cuando el sujeto de la historia, el hombre que trabaja, se entienda como productor de la historia, es decir, cuando consecuentemente, haya eliminado la fatalidad en la historia, podrá aproximarse al foco de producción en el mundo de la naturaleza (Bloch, Ernst, 1977, p.269).

Aquí se encuentra una insinuación sobre la necesidad de que el materialismo histórico devenga en un “marxismo de la técnica”. Aunque Bloch no desarrolla demasiado esta tesis, todo sugiere que un marxismo de la técnica se encargaría de comprender las condiciones de posibilidad de una técnica concreta que habilite la coproductividad de la naturaleza, es decir, aquella correlatividad entre la realización de la historia y la realización de lo natural, para lo cual ha de tener, como tarea central, la efectuación del “final de la ingenua trasposición a la naturaleza del punto de vista del explotador y del domador de fieras”. Un marxismo de la técnica deberá fundarse en aquél saber que descubre que, en el mundo burgués, el comportamiento “del hombre respecto del hombre” es equivalente al comportamiento “del hombre respecto de la naturaleza”. Todo esto es, sin embargo, tan sólo un primer paso necesario, porque aquél conocimiento no elimina la alienación técnica respecto de la naturaleza, no revierte la reducción de la técnica al mero dominio, pero sí le quita a ésta su buena conciencia. El marxismo de la técnica sería, en fin, el instrumento teórico de una utopía en que la relación de lo humano con lo natural abandone el terreno arcaico de la hostilidad y el sometimiento. “Corriente de la naturaleza como amiga, técnica como alumbramiento y mediación de las creaciones latentes en el seno de la naturaleza: son cosas que forman parte de lo más concreto en la utopía concreta” (p.269). La condición básica para esto sería, al decir de Bloch, la “concreción de las relaciones interhumanas”, la revolución social, pues, como

en Marcuse, lo decisivo no es la técnica en sí misma, sino las relaciones sociales de producción.

Ahora bien, respecto de la relación entre lo humano y la naturaleza, un marxismo de la técnica requiere tomar en consideración la crítica que Hans Jonas (1995) efectuó al concepto de utopía de Bloch. El título mismo de su obra, *El principio de responsabilidad*, es una respuesta a *El principio esperanza* blochiano. El problema, según Jonas, es que la idea de una coproductividad de la naturaleza postula el esencial inacabamiento de la misma, por lo que requeriría de una realización que coincidiría con su total “humanización”, lo que no sería sino una “huera e hipócrita palabrería que esconde la intención de su sometimiento y explotación totales para satisfacer las necesidades del hombre” (p.338). Una naturaleza completamente humanizada estaría esencialmente alienada respecto de sí misma.

Según esta crítica, el trasfondo del concepto de utopía de Bloch sería el radical antropocentrismo “característico” del pensamiento marxista, lo que le impide reconocer que la “naturaleza «humana», la adecuada al hombre, es precisamente la «salvaje», la que *no* ha sido modificada ni aprovechada por el hombre” (p.341), pues la naturaleza puesta al servicio de la construcción de la utopía humana es “absolutamente «inhumana»”. Así pues, contra la esperanza blochiana, Jonas quiere apostar por una ética de la responsabilidad que funcione como condición negativa de la libertad, como freno para el despliegue de un poder alcanzado técnicamente y que tiene la potencia necesaria para acabar con la naturaleza (“la biósfera”), y a su vez, con la condición misma de existencia de un mundo humano para las generaciones futuras. La primera corrección que un marxismo de la técnica debería operar al pensamiento blochiano es que un mundo verdaderamente humano no requiere de una reconciliación entre lo humano y la naturaleza que consista en la *espiritualización* de ésta última, sino más bien de algo que se deja intuir en aquella fórmula heideggeriana que dicta: *dejar que lo ente sea*, fórmula sobre la que hay que seguir pensando, en la medida en que Heidegger concentra

en ella la esencia de la libertad³. Esto, atendiendo a que la posibilidad de un dejar-ser a lo natural parece tener hoy, como condición trascendental suya, a lo tecnológico.

Una segunda corrección que el marxismo de la técnica ha de operar en el pensar de Bloch pasa por el reconocimiento de que la perspectiva del explotador y el domador de fieras no es exclusiva de la relación entre ser humano y naturaleza, sino, como cualidad característica del mundo técnico desplegado, un punto de vista propio también de la relación entre el ser humano y el objeto técnico. “La cultura se comporta con el objeto técnico como el hombre con el extranjero cuando se deja llevar por la xenofobia primitiva” (Simondon, Gilbert, 2018, p.2). La máquina es vista en el mundo tecnológico como un extranjero en el cual, no obstante, “está encerrado lo humano, desconocido, materializado, vuelto servil, pero mientras sigue siendo, sin embargo, lo humano”. La principal causa de alienación en el mundo contemporáneo, cree Simondon, no es la máquina, sino el desconocimiento de la máquina, “el no-conocimiento de su naturaleza y de su esencia”, es decir, la ausencia de la máquina en el mundo de las significaciones, los valores y los conceptos que forman parte de la cultura contemporánea. Con lo cual, la posibilidad de que la técnica sea parte de aquella utopía concreta que tanto ocupó a Ernst Bloch a lo largo de su vida exigiría un cambio en la comprensión misma de la relación entre lo humano y lo técnico. De algún modo, no sería suficiente con recluir lo técnico al campo de lo funcional, como hubiera querido Bloch, porque esta opción mantiene vivo el pensamiento instrumental, refiriéndolo y concentrándolo en las máquinas con el propósito de des-instrumentalizar a lo humano. En el mundo contemporáneo es indispensable incorporar lo técnico al plexo de referencias significativas, producirle verdaderamente un *sentido*, para lo cual se requiere modificar la experiencia básica de su radical otredad respecto de lo humano, que justifica la reducción de la máquina a simple instrumento.

³ “La libertad respecto a lo manifiesto de un ámbito abierto permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es. *La libertad se desvela ahora como un dejar ser a lo ente*” (Heidegger, Martin, 2000, p.159).

Un marxismo de la técnica verdaderamente relevante requiere, pues, de una *trascendencia concreta* del pensamiento de Bloch, de una síntesis entre su esperanzado compromiso con la utopía concreta y pensamientos como el de Hans Jonas o Gilbert Simondon. Sólo de este modo sería posible dar cuenta rigurosamente del *a priori* tecnológico con el que hay que contar como condición trascendental para figurar cualquier futuro emancipado, evitando asimismo restituir una concepción de lo técnico como medio para el sometimiento de la naturaleza a la pura arbitrariedad de la voluntad. La limitación para llevar a cabo esto pasa, precisamente, por la carencia prevaleciente de una simbolización adecuada al mundo técnico. La cultura actual, sugiere Simondon, en una tesis compatible con la tesis blochiano-marxiana de que la historia sucedida hasta ahora ha sido una *pre-historia*, sigue siendo una “cultura antigua”, el ser humano continúa relacionándose con los objetos técnicos con esquemas de siglos pasados. Son estos esquemas los que hacen que la relación entre la humanidad y lo maquínico continúe replicando el modelo de la instrumentalización y el dominio. Por su parte, un marxismo de la técnica tiene que incorporar y desarrollar la tesis radical de que, en un mundo liberado, ni siquiera las máquinas deberán ser reducidas a la servidumbre.

Lejos de ser el vigilante de una tropa de esclavos, el hombre es el organizador permanente de una sociedad de objetos técnicos que tienen necesidad de él como los músicos tienen necesidad del director de orquesta (Simondon, Gilbert, 2018, p. 3).

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. (2007). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. (Joaquín Chamorro Mielke, trad.). Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor. (2004). *Teoría estética*. (Jorge Navarro Pérez, trad.). Madrid: Akal.

- Bloch, Ernst. (1977). *El principio esperanza, T. II.* (Felipe González Vicen, trad.). Buenos Aires: Editorial Aguilar.
- Bloch, Ernst. (1983a). *Sujeto-objeto El pensamiento de Hegel.* (Wenceslao Roces, José María Ripalda, Guillermo Harita y Justo Pérez del Corral, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bloch, Ernst. (1983b). *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del reino.* (José Antonio Gimbernat Ordeig, trad.). Madrid: Taurus.
- Bloch, Ernst. (2002). La frialdad de la técnica. En Maldonado, T. (Comp.). *Técnica y cultura. El debate alemán entre Bismark y Weimar* (pp.213-222). (Sandro Bertucci, Luisa Dorazio y Natali Lazzari, trad.). Buenos Aires: Ediciones Infinito.
- Heidegger, Martin (2000). De la esencia de la verdad. En *Hitos.* (Helena Cortés y Arturo Leyte, trads.), (pp. 173-198). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. (2007). La pregunta por la técnica. En *La pregunta por la técnica (y otros textos).* (Eustaquio Barjau, trad.). Barcelona: Folio.
- Jonas, Hans. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica.* (Andrés Sánchez Pascual, trad.). Barcelona: Editorial Herder.
- Kant, Immanuel. (trad. en 2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres.* (Roberto Aramayo, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel. (trad. en 2016). *La Religión dentro de los límites de la mera Razón.* (Felipe Martínez Marzoa, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Marcuse, Herbert. (2016). *El hombre unidimensional.* (Antonio Elorza, trad.). Barcelona: Austral.
- Simondon, Gilbert. (2018). El modo de existencia de los objetos técnicos: introducción. *Laboreal*, 14(1). Porto: Universidade do Porto. doi: <https://doi.org/10.4000/laboreal.548>

Ernst Bloch, crítico de la secularización o del mal desencantamiento de la Modernidad

Luis Rodrigo Wesche Lira*

Desde finales del siglo XVI en el derecho canónico el término «secularización» designaba el pasaje del clero regular al clero secular. A partir de la Paz de Westfalia de 1648 sufrió una ampliación metafórica y, desde entonces, serviría como concepto para referirse a la transición de los bienes eclesiásticos a manos seculares. Con la Ilustración y la Revolución Francesa las secularizaciones serían reiteradas expropiaciones de propiedades y bienes eclesiásticos. Tanto en el caso del derecho canónico como en el del derecho político el concepto encontraba su sentido en la oposición espiritual/secular. Gracias a una nueva ampliación, en el siglo XIX se convirtió en una categoría hermenéutica de la filosofía de la historia (Koselleck, Reinhart, 2003, pp. 41-45)

Las distintas tesis sobre la secularización formuladas en ese siglo, sin embargo, sin importar su carácter tradicionalista, reaccionario o revolucionario, coincidían en la supresión del antiguo arquetipo *teológico-político*

* Colaborador del Grupo de Trabajo CLACSO “Herencias y perspectivas del marxismo”. Historiador y Filósofo Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

acerca del enfrentamiento entre poder temporal y poder espiritual, eternidad y mundo, más allá y más acá, cuya raíz era la doctrina agustiniana de las dos ciudades. Por consecuencia, ahora las tareas y desafíos sobre el sentido de la historia serían resueltos con y a través del tiempo histórico (Marramao, Giacomo, 1998, pp. 23-29; Koselleck, Reinhart, 2003, p. 46).

En el siglo XX dos fueron las posturas predominantes. Las formulaciones sobre el teorema de la secularización de Carl Schmitt y Karl Löwith reconocerían la herencia teológica tanto en el ámbito de la teoría del Estado como en el de la filosofía de la historia respectivamente. A ambas propuestas se opondría la de Hans Blumenberg, quien criticaría la ampliación metafórica del concepto originalmente jurídico de secularización y sostendría que la Edad Moderna sería legítima por sí misma (Navarrete, Roberto, 2012, pp. 316-317).

En comparación poca atención han recibido, sin embargo, algunos apuntes sobre la secularización realizados a comienzos del siglo pasado por una generación de judíos románticos, los cuales anticipaban en muchos sentidos y en otros superaban los de Schmitt y Löwith, aunque ciertamente de una manera más fragmentaria. Esos filósofos judíos plantearon una concepción dialéctica del problema, lo que les permitió no sólo reconocer la erosión de entidades y nociones otrora consideradas sagradas, sino también percibir la sacralización del progreso, el Estado moderno y el capitalismo.

En el cruce de ese romanticismo revolucionario con las tesis de Max Weber sobre el desencantamiento del mundo, al cual se agregaría posteriormente una particular forma de entender el marxismo, surgió la teoría de Ernst Bloch, descrita por Warren Goldstein (2005) como una dialéctica de la secularización, en la cual se mantienen en tensión lo sagrado y lo profano (p. 116). Desde esta postura la secularización no sería ni un proceso lineal que iría progresivamente de lo sagrado a lo profano ni consistiría en la supresión de la dualidad eternidad-mundo a través de su temporalización o mundanización como lo plantearían algunas teorías del siglo XIX.

En esta dialéctica de la secularización hay que situar el concepto sobre el «mal desencantamiento» de la Modernidad, acuñado por Bloch en su obra *Ateísmo en el cristianismo*, publicada en 1968, y que le sirvió para diagnosticar el proceso dialéctico de la secularización por lo menos desde finales del siglo XVIII en adelante, específicamente para mostrar cómo la Ilustración no había logrado su cometido de liberar al ser humano de entidades sagradas, sino que paradójicamente lo había encadenado a nuevos dioses terrenales.

Para desentrañar las implicaciones de este concepto central en su comprensión sobre el teorema de la secularización, primero explico cómo Bloch interpretó la tesis weberiana sobre el desencantamiento del mundo desde el horizonte intelectual del romanticismo revolucionario. Después explico cómo el concepto de mal desencantamiento en su obra involucra no sólo reconocer la conversión de entidades o conceptos teológicos centrales en políticos, sino también en reconocer la teologización de conceptos y entidades terrenales, ya sean políticas, económicos o temporales. Por último, señalo la novedad de su postura dialéctica frente a otras teorías de la secularización en tanto la suya implica profanar ya no lo sagrado, sino la secularización misma por medio de contenidos teológico-políticos.

Del desencantamiento al reencantamiento del mundo: leer a Weber desde el romanticismo revolucionario

La expresión de Ernst Bloch recuerda a aquella acuñada por el sociólogo Max Weber (2011) para explicar en parte los orígenes y características peculiares del racionalismo occidental (p. 64): el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*). Esa resonancia es comprensible si consideramos que Bloch no sólo conoció indirectamente las reflexiones de Weber sobre las religiones en general, sino que asistió a su seminario en Heidelberg entre 1912 y 1915 (Löwy. Michael, 2015, p. 77). Para este momento Weber ya había publicado entre 1904 y 1905 en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* sus ensayos sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, y estos ya habían generado

bastantes debates entre sociólogos, historiadores, filósofos y teólogos alemanes (Villegas, Francisco, 2011, p. 9).

Tanto Bloch como Lukács mostraron en el círculo de estudio de Weber interés por los temas del mesianismo, la escatología y la apocalíptica (Karadi, Éva, 1987, p. 500). Así lo destacó respecto a Bloch uno de los asistentes del seminario: “abrumó a Weber con sus observaciones filosóficas, místicas y proféticas, y por eso Weber admiró su vasto conocimiento, su habilidad para conjuntar las cosas y su poder de expresión” (Hans Staudinger en (Karadi, Éva, 2011, p. 502).

Esas motivaciones teóricas eran propias de una generación de intelectuales judíos de Europa Central, nacidos a finales del siglo XIX, llamados *románticos revolucionarios* por Michael Löwy (2015), y quienes compartían una *afinidad electiva*¹ entre romanticismo, mesianismo y utopía. A partir de “una *visión del mundo* caracterizada por una crítica más o menos radical de la civilización industrial/burguesa en nombre de valores sociales, culturales, éticos o religiosos precapitalistas” (Löwy, Michael, 1997, p. 30), esos judíos recurrieron a sus propias raíces culturales de las cuales recuperaban principalmente aquellos aspectos místicos, apocalípticos y escatológicos de la religión judía, con el propósito de oponerlos a la modernidad en una constelación cuyo núcleo era el *mesianismo*² (Löwy, Michael, 2015, pp. 34-35).

1 “Designamos por «afinidad electiva» un tipo muy particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no es reducible a la determinación causal directa o a la ‘influencia’ en sentido tradicional. Se trata, a partir de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión” (Löwy, Michael, 1997, p. 9).

2 Sobre el carácter central del mesianismo en el romanticismo revolucionario Löwy comenta que “es precisamente el tema que concentra, como en una luz de fuego intenso, todos los aspectos *Sturm und Drang* de la religión judía [...] para restablecer en toda su fuerza escatológica la tradición originaria, de los profetas a la Cábala, y de la Biblia a Sabetay Tseví. No es sorprendente que la referencia mesiánica, en su doble significación restauradora y utópica, se convierta en el *Schibboleth* de la anamnesis religiosa de esta generación romántica” (2015, p. 35).

En el pensamiento de Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gustav Landauer, Franz Kafka, Ernst Bloch, Georg Lukács, Walter Benjamin, Ernst Toller, Gershom Scholem, Erich Fromm y Leo Löwenthal, entre otros, la secularización era entendida en un sentido paradójico. Desde su perspectiva, las esferas de lo sagrado y lo profano no estarían claramente delimitadas, pues cada una conservaría rasgos de la otra (Löwy Michael, 1997, p. 26; 2015, p. 38). En este sentido, para todos esos intelectuales judíos es extendible la aseveración de Warren Goldstein (2001) sobre que las teorías de la secularización de Bloch y Benjamin deben pensarse no sólo en términos de desencantamiento, sino también de reencantamiento (p. 248). Específicamente Bloch entró en contacto con esta generación y su resurgimiento no racionalista del judaísmo acontecido entre 1909 y 1913, gracias al impacto que generaron los *Tres discursos sobre los judíos* de Buber en varios intelectuales judeoalemanes (Rabinbach, Anson, 1985, p. 88).

Sus primeras dos obras, *Geist der Utopie*, editada en 1918 y *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, publicada tres años después, reflejan la mezcla de esa corriente teórica con las reflexiones weberianas. Especialmente en la segunda tiene un gran peso la tesis acerca de la afinidad electiva entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Si bien después de la muerte de Weber acontecida en 1920 surgieron varias “*lecturas anti-capitalistas de Max Weber – así como, en gran medida, anti-protestantes, o anticalvinistas*”, como las de Walter Benjamin, Georg Lukács y Eric Fromm (Löwy, Michael, 2019 [Cursivas en el original]), la primera de todas sería la de Bloch.

Recordemos que para Weber el ascetismo intramundano del protestantismo calvinista propició el *desencantamiento del mundo*:

Con su inhumanidad patética, esta doctrina había de tener como resultado [...] el sentimiento de una inaudita soledad interior del hombre. En el asunto que para los hombres de la Reforma era más decisivo: la felicidad eterna, el hombre se veía condenado a recorrer él solo su camino hacia un destino ignorado prescrito desde la eternidad [...] Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo)

de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él llegó a su culminación el proceso de «desencantamiento del mundo» (Weber, Max, 2011, p. 149).

Ya en el judaísmo antiguo, principalmente en el profetismo judío, Weber percibía ese rechazo a cualquier medio mágico-sacramental de alcanzar la salvación, el cual en conjunto con el pensamiento científico griego –ambos factores constitutivos del racionalismo occidental– habrían alimentado el proceso de secularización (Marramao, Giacomo, 1998, p. 60). En este sentido, el ascetismo intramundano del calvinista, quien ignoraba si estaba predestinado a ser salvo, culminó dicho proceso porque ningún objeto del mundo puede garantizarle su salvación.

Siguiendo a su maestro, para Bloch (2002) el ascetismo intramundano del calvinismo permitió que la economía capitalista adquiriera autonomía con respecto al cristianismo al costo de eliminar o *desencantar* sus contenidos subversivos. Sin embargo, en su obra sobre el teólogo Thomas Müntzer acuñó la expresión “capitalismo como religión” (pp. 136-139) para designar, en contraste con Weber, un proceso de *reencantamiento del mundo*.

Dada la necesidad de un examen más detenido de ese concepto y de que el propósito de nuestro escrito es otro, no ahondaré en él. Sin embargo, lo que me interesa destacar es cómo donde Weber había percibido previamente un desencantamiento del mundo, el cual haría explícito hasta la segunda edición de 1920 del primer volumen de sus *Estudios sobre la religión* –pues dicho concepto no estaba presente en su primera edición (Villegas, Francisco, 2011, p. 14) –, Bloch percibía un proceso dialéctico, en el cual acontecía tanto un pasaje de lo sagrado a lo profano como otro de signo contrario.

Esta forma de comprender el teorema de la secularización lo continuaría en *Herencia de esta época* (1935) a propósito de la Alemania del Tercer Reich y en *El principio esperanza* (1954-1959) en relación con una concepción cerrada y acabada del mundo y el ser humano. Pero sería hasta 1968, con *Ateísmo en el cristianismo*, donde al reflexionar sobre

“los contenidos antifaraónicos” de la Biblia, volvería a su formulación dialéctica del problema.

El mal desencantamiento en *Ateísmo en el cristianismo*

La convergencia de su romanticismo revolucionario, las reflexiones de Weber sobre los efectos del ascetismo intramundano del calvinismo y su marxismo cálido, sensible a la esperanza contenida en las utopías de la religión, le permitió a Bloch darle un giro dialéctico al concepto weberiano de desencantamiento del mundo.

Desde el prólogo de su obra critica un desencantamiento indiferente a los contenidos religiosos, cuando los descalifica en su conjunto como superstición, sin captar sus componentes esperanzadores y explosivos (Bloch, Ernst, 2019, p. 18). Llama *mal desencantamiento* a esta actitud que elimina a los dioses tradicionales en nombre de la Ilustración, aunque no garantice la emancipación de los seres humanos. Esa “Ilustración a medias” ha generado un vacío ahora ocupado por “sustitutivos peligrosamente turbios”. Este “desencantamiento antirreligioso”, dirigido en principio contra el cristianismo, “no aseguraba contra el encantamiento realmente pútrido” (Bloch, Ernst, 2019, pp. 33-34), contra otras entidades *reencantadas*. Así lo expresa Bloch con claridad:

[...] como consecuencia de la burguesía, los señores no desaparecieron, aparecieron solo nuevas posiciones –económicamente necesarias– en la relación amo-esclavo, todavía básicamente insuprimible. Por lo tanto, había que mantener para el pueblo la religión de arriba, el antiguo mito de la dominación de arriba, porque ese mito sancionaba, o aclaraba al menos, también en el cristianismo –cuando este se convirtió en religión del Estado y ciertamente con utilidad–, el injusto reparto de bienes terrenos, la justa repartición de los supraterranos (Bloch, Ernst, 2019, p. 34).

La desaparición de la dependencia en entidades superiores, cuya consecuencia esperada sería la liberación del ser humano, no logró erradicar la relación amo-esclavo; por el contrario, la mantuvo sólo que en nuevas

coordinadas. El desencantamiento de la Ilustración dirigió su increencia contra Dios y su contrapolo; así, el mal, situado en una doctrina del progreso, sería explicado como un resabio del pasado o un ligero obstáculo en el camino hacia lo mejor. Desde esta óptica Auschwitz sería meramente una piedra en el zapato (Bloch, Ernst, 2019, pp. 275-276). Por eso, Bloch critica que volver “lo diabólico” invisible no resuelve el problema; le permite seguir operando y de una mejor manera empíricamente:

Con otras palabras: lo expresado bajo «lo diabólico» «quiere», incluso en su «esencia», que no se crea en ello; a diferencia de lo expresado bajo «lo divino», que tanto en su versión politeísta, cuanto más en la monoteísta, *eo ipso*, «reclama» la fe en ello. Y tanto más necesita de ella, como quiera que lo llamado divino en realidad es totalmente dependiente de la fe, mientras lo malo, contradictor, devastador, aniquilador, sin la fe no sufre tampoco pérdida en la fenomenología-*real*, sino que siempre acontece lo contrario; ello en razón de su existencia empírica, de su exhibición fáctica, más que suficiente y que no solo posee simple carácter *eidético* (Bloch, Ernst, 2019, p. 277).

Lo que reconoce aquí Bloch es el carácter dialéctico del proceso de desencantamiento del mundo. No basta con volverse ateo de lo divino, si no se reconoce que hay otras Trascendencias diabólicas funcionando fácticamente, aunque ideológicamente pretendan no serlo y no reclamen la fe en ellas. Cuando la Ilustración o el desencantamiento se tornaron fijos y estáticos incurrieron en *trivialidad* y en *nihilismo*, lo que se tradujo en falta de ímpetu contra el mal y, así, desesperación, pues “de la trascendencia a la vez ha sustraído todo trascender que se funda utópicamente en el contenido del hombre y del mundo” (Bloch, Ernst, 2019, p. 271). Los ilustrados apuntaron contra las Trascendencias, pero en el camino arrasaron también con el trascender utópico. Dejaron el terreno llano para que otros dioses ocuparan el lugar de los dioses de las religiones y sin contenidos esperanzadores con los cuales combatirlos.

Esta obnubilación jacobina de la Ilustración la replicarían varias de las teorías sobre la secularización, entre las cuales se encuentra la de cierto marxismo mecanicista, cuyas consecuencias políticas –por mencionar algunas– serían la incapacidad de vincularse con los mitos del

campesinado alemán durante la República de Weimar, a diferencia del nacionalsocialismo, como criticó Bloch en *Herencia de esta época*, y el distanciamiento que en América Latina tuvo no en pocas ocasiones con las clases subalternas y su religiosidad popular.

Lo mismo podemos decir sobre aquellas teorías que conciben el proceso de secularización en un sentido lineal, a pesar de que sí adviertan su herencia teológica. Si bien para Carl Schmitt (2007) los conceptos modernos de la teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados y para Karl Löwith (1973) la filosofía de la historia depende por completo de la teología de la Historia, ambos aún piensan en una mundanización del antiguo arquetipo espiritual/secular, aunque no lo reconozcan. El acierto de Schmitt al hablar sobre una teología política pierde fuerza, cuando desterramos la comprensión dialéctica del problema.

De ahí que Bloch criticara a Löwith no sin cierto humor por tener una concepción superficial del teorema de la secularización, pues la investigación de éste sobre los antecedentes de la moderna filosofía de la historia consistiría en la búsqueda “de la abuela mitológica”, lo que supuso concebir al nieto como dependiente de su ascendencia sin reconocerle ninguna característica nueva. En este “*decrecendo* de la secularización”, por ejemplo, Marx sería una derivación de la teología de las tres edades de Joaquín de Fiore por sus contenidos mesiánicos y milenarios, a la cual sólo le habría cambiado el ropaje religioso por el de la economía política (Bloch, Ernst, 2007, p. 494; Löwith, Karl, 1973, pp. 41-59).

La herencia teológica que Schmitt y Löwith reconocen pertinentemente muestra que el antiguo arquetipo teológico-político entre poder espiritual y poder terrenal no fue suprimido, sino que sigue operando en la inmanencia. Los románticos revolucionarios, y entre ellos Bloch, al concebir al mesianismo como la cualidad pre-política del mundo (Rabinbach, Anson, 1985, p. 81), vislumbraron que el proceso de desencantamiento tenía un revés; por eso era relativamente sencillo para ellos reconocer nuevos reencantamientos. Al acierto de percibir los antecedentes teológicos de la teoría moderna del Estado y de la filosofía de la historia, ambas secularizadas, agregaban la teologización de entidades terrenales

modernas (situación después también reconocida por dos interlocutores de Schmitt: Jacob Taubes y Jan Assmann). En el fondo, Bloch percibió que ambos desplazamientos o transiciones estarían posibilitadas por el campo del ahora moderno y mundanizado arquetipo teológico-político poder terrenal (profano)/poder espiritual (sagrado).

A partir de esta comprensión del teorema de la secularización, la superación del mal desencantamiento no consistiría en retrotraer las sociedades a un momento anterior de la Ilustración o pretender escapar ingenuamente a un proceso que ya ha tenido –y sigue teniendo– lugar. Más bien, es necesario un desencantamiento dialéctico, es decir, uno que reconozca, en primer lugar, el nuevo *topos* del antiguo arquetipo, ahora situado en el mundo mismo, estableciendo así una escisión en él, lo cual le ha permitido no sólo secularizar elementos antes sagrados, sino también teologizar aquello que estaba restringido a la esfera terrenal; y en segundo lugar, que no pretenda hacer que el polo profano se coma al sagrado, sino que al percibir ambos conciba que ninguno es insoluble y, por tanto, conserve para sí las características de los dos por medio de una nueva figura desencantadora.

El desencantamiento concreto para profanar la modernidad

Ciertamente existen tendencias dominadoras en la religión y que funcionan como opio para adormecer al pueblo, de las cuales hay que liberarse. Sin embargo, existe «otro elemento», desapercibido para el marxismo vulgar, dirigido a fundar «una nueva Atenas» (Bloch, Ernst, 2019, p. 78). Ante estas dos caras contradictorias, “no se trata aquí simplemente de asesinar la fantasía, sino de una *simultaneidad dialéctica de destrucción y salvación del mito*, mediante la luz” (Bloch, Ernst, 2019, p. 57). Esta sería la tarea para el marxismo desde la óptica blochiana: recuperar los contenidos mesiánicos destruyendo la cáscara religiosa (Goldstein, Warren, 2005, p. 268).

El *buen desencantamiento* o *concreto* localiza los arquetipos rebeldes de la religión, con el propósito de “de extraerlos de toda mitología de la opresión, de quebrarlos y adjudicárselos al mismo que los quebranta, a la propia ruptura”. Sin embargo, ¿con qué objetivo se los apropia? A diferencia del mal desencantamiento, una emancipación genuina por medio de una Ilustración mantiene “sus rasgos mesiánicos”, es decir, aquellos elementos destructivos en relación con el sistema vigente y utópicos respecto a otra sociedad (Bloch, Ernst, 2019, pp. 269-270). El vacío generado por la Ilustración no necesariamente debe desembocar en el nihilismo o la trivialidad; puede ser ocupado por la utopía del hombre posible presente en las religiones, principalmente en el judaísmo y el cristianismo.

Desde una comprensión dialéctica del fenómeno, Bloch llama a desencantar a través de los mismos contenidos religiosos, es decir, de apropiárselos y dirigirlos contra aquello mal desencantado, porque en ellos yace una esperanza explosiva expresada en su aspiración a lo perfecto, que en último término remite al misterio escatológico del propio ser humano, al *Homo absconditus* (Bloch, Ernst, 2007, pp. 302-305). De ahí el sentido de la sentencia de que “*lo mesiánico es el secreto rojo de toda ilustración revolucionaria que se mantiene en plenitud*” (Bloch, Ernst, 2019, p. 272 [Cursivas en el original]); en otras palabras, sólo por medio de lo mesiánico se alcanza la ilustración liberadora del ser humano. Esta sería la tarea del *desencantamiento concreto* del marxismo, el cual propongo interpretar como un *acto de profanación*.

El filósofo italiano Giorgio Agamben explica que mientras *consagrar* era el término romano para indicar la salida de las cosas de la esfera del derecho humano y su introducción a la esfera de los dioses, el término *profanar* designaba su restitución al libre uso de los hombres. Para Agamben la religión supone siempre una separación de cosas, lugares, animales o personas a la esfera de los dioses, aunque estos puedan ser restituidos a la esfera profana. En este sentido, profanar significa ignorar la separación o, más bien, hacer un uso especial de ella (Agamben, Giorgio, 2005, pp. 97-99), a diferencia de la secularización de la cual la distingue:

La secularización es una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, limitándose a desplazarlas de un lugar a otro. Así, la secularización política de conceptos teológicos (la trascendencia de Dios como paradigma del poder soberano) no hace otra cosa que trasladar la monarquía celeste en monarquía terrenal, pero deja intacto el poder. La profanación implica, en cambio, una neutralización de aquello que profana. Una vez profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso. Ambas son operaciones políticas: pero la primera tiene que ver con el ejercicio del poder, garantizándolo mediante la referencia a un modelo sagrado; la segunda, desactiva los dispositivos de poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado (Agamben, Giorgio, 2005, p. 102).

La secularización no abole la dominación, sino que traslada el trono celestial al plano terrenal; como habíamos dicho anteriormente, el arquetipo poder terrenal/poder espiritual ha sido mundanizado, pero su función legitimadora del poder sigue presente. Al atender la historia conceptual de la «secularización», sale a la luz que ésta posee claramente un núcleo institucional desde su función en el derecho canónico hasta sus posteriores ampliaciones metafóricas en el campo de la política, la economía y de la filosofía de la historia (Koselleck, Reinhart, 2003, p. 41); es decir, siempre ha estado vinculado con el ejercicio del poder del Estado moderno.

En contraste, la profanación neutraliza el ejercicio del poder y devuelve al uso común aquello que había reclamado para sí el poder soberano, incluyendo los contenidos mesiánicos del cristianismo (aunque ciertamente invertidos a partir de que se volvió la religión oficial del Imperio Romano). Por estos motivos el proceso de secularización proviene desde arriba, mientras que el acto de profanación acontece desde abajo, con el propósito de neutralizar las tendencias dominadoras y secularizadoras del trono terrenal.

Al situarse cualquier objeto en este sistema de lo sagrado y lo profano, dicho objeto transita de uno a otro, conservando cierta profanidad cuando está en el lado de lo sagrado y manteniendo algo de sacralidad cuando se encuentra en el polo opuesto (Agamben, Giorgio, 2005, p. 103).

El problema es que la “religión capitalista” ha introducido un proceso ininterrumpido de separaciones en cada cosa, lugar o actividad humana, al punto de hacerla indiferente a cualquier división entre lo sacro y lo profano. Ha instaurado “la pura forma de la separación” dirigida a “la creación de un absolutamente Improfanable”, cuyo propósito es nunca ser devuelto al uso común (Agamben, Giorgio, 2005, p. 107).

¿Cómo lidiar, entonces, con una entidad que se ha vuelto inmune a cualquier rito de profanación? El filósofo italiano explica que “profanar no significa simplemente abolir y eliminar las separaciones, sino aprender a hacer de ellas un nuevo uso, a jugar con ellas” (Agamben, Giorgio, 2005, p. 113). En otras palabras, no se trata de buscar la eliminación de alguno de los polos, como en el caso de los fundamentalismos religiosos que pretenden que lo sagrado desaparezca lo profano –y, para ello, siguen operando paradójicamente con estructuras políticas y temporales de la Modernidad– o de retrotraerse a una fase de la historia donde la delimitación fantasiosamente habría sido clara. La sugerencia del filósofo italiano es aprender a jugar con la separación, con el arquetipo teológico-político, es decir, con el pasaje de lo sagrado y lo profano y viceversa. Ante esta sugerencia, ¿no conviene leer el buen desencantamiento, dialéctico y concreto, de Bloch como un ejemplo de ese juego, de un acto de profanación?

Desde esta óptica lo Improfanable, en este caso la modernidad capitalista en sus dimensiones económica (capitalismo), política (Estado moderno) y de la filosofía de la historia (progreso), puede ser profanada por medio de lo sagrado, por medio de los contenidos mesiánicos. La profanación restituye al uso común lo que había sido separado; en este sentido, la dialéctica destructiva y salvadora del mito devuelve al uso de las personas aquellos arquetipos rebeldes del judaísmo y el cristianismo que habían sido separados en su forma sagrada en la Antigüedad o en su forma secularizada en la modernidad. Para Bloch el marxismo no puede conformarse con una secularización –un mal desencantamiento–, pues ésta deja intacto lo diabólico en el mundo. Debe desencantar desde abajo la modernidad por medio de los contenidos teológico-políticos separados o negados en nombre de la secularización o, dicho de otra manera,

debe profanar la secularización misma, pues sólo así podría neutralizar sus dispositivos teológicos que sostienen la dominación.

El desencantamiento concreto que propone Bloch presenta un nuevo sentido de lo teológico en la política y en la filosofía de la historia. Permite desencantar la mitología de la secularización y, a la vez, mantener la esperanza en lo *novum* ya no en el cielo o la tierra, sino en la utopía del “cielo-tierra o en la tierra-cielo” (Bloch, Ernst, 2007, p. 307), denominada por los profetas de Israel la «nueva Jerusalén» o por Jesús y el cristianismo primitivo el Reino de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. (2005). Elogio de la profanación (pp. 96-119). *Profanaciones*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- Bloch, Ernst. (2002). *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid: A. Machado Libros.
- . (2007). *El principio esperanza*. Tomo III. Madrid: Editorial Trotta.
- . (2019). *Ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino*. Madrid: Editorial Trotta.
- Goldstein, Warren. (2001). Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch's dialectical Theories of Secularization. *Critical Sociology*, 27 (2), 246-281.
- . (2005). The Dialectics of Religious Rationalization and Secularization: Max Weber and Ernst Bloch. *Critical Sociology*, 31 (1-2), 115-151.
- Karádi, Éva. (1987). Ernst Bloch and Georg Lukács in Max Weber's Heidelberg. En Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel. *Max Weber and his Contemporaries* (pp. 499-514). New York: Routledge. Taylor & Francis Group.
- Koselleck, Reinhart. (2003). Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización. En *Aceleración, prognosis y secularización* (pp. 37-71). Madrid: Pre-Textos.
- Löwith, Karl. (1973). *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. (Cuarta edición). Madrid: Aguilar.
- Löwy, Michael. (1997). *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa central (Un*

- estudio de afinidad electiva*). Argentina: Ediciones El Cielo por Asalto.
- . (2010). Anticapitalist Readings of Weber's *Protestant Ethic*: Ernst Bloch, Walter Benjamin, György Lukacs, Eric Fromm. *Logos. A journal of modern society & culture*, 9, (1) [En línea:< <http://www.logos-journal.com/anticapitalist-readings-of-webers-protestant-ethic.php>>].
- . (2015). *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*. México: An-thropos Editorial-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Marramao, Giacomo. (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Navarrete, Roberto. (2012). Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 2 (7), 315-324.
- Rabinbach, Anson. (1985). Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern Messianism. *New German Critique*, 34, 78-124.
- Schmitt, Carl. (2009). *Teología política*. Madrid: Editorial Trotta.
- Villegas, Francisco Gil. (2011). Introducción del editor. En Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (pp. 9-52). (Segunda edición). México: Fondo de Cultura Económica
- Weber, Max. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (Segunda edición). México: Fondo de Cultura Económica.

Ernst Bloch. Escena teatral y utopía¹

José Carlos Ferrera*

Ernst Bloch formó parte de un grupo de pensadores judíos centroeuropeos, junto a Walter Benjamin, Gustav Landauer, Martin Buber, y otros. Tuvieron en común su análisis de la crisis de la modernidad de finales del siglo XIX, acentuada con la Primera Guerra Mundial, que había desmontado los postulados de aquella con su legado de destrucción e irracionalidad (Löwy, Michael, 2015).

En esa tarea recuperaron la religiosidad judía, que unieron al legado del romanticismo alemán. Esa mezcla proporcionó un aroma místico, apocalíptico y antiburgués a sus puntos de vista. Mostraron hostilidad al capitalismo por su efecto destructor sobre la belleza y contrapusieron un mundo organizado de forma comunitaria. Su crítica a la modernidad implicó una visión temporal ajena a la concepción lineal de los adoradores del progreso: liberales y socialistas, organizados políticamente en la socialdemocracia, que esperaban confiados la llegada de la utopía; aunque esta se pospusiera de manera permanente bajo la excusa de la

* Invitado por el Grupo de Trabajo CLACSO “Herencias y perspectivas del marxismo” para colaborar en este número. Universidad Central de Madrid.

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto PGC2018-093778-B-I00 (*Espacios emocionales: los lugares de la utopía en la Historia Contemporánea*) del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica e Innovación del Gobierno de España (MICINN-FEDER).

lentitud del progreso, dependiente siempre de condiciones históricas propicias. En su lugar, manejaron un concepto temporal con fuerte presencia de lo circular, dado que el momento mesiánico podía producirse en cualquier momento. Aquí fue notable la influencia del jasidismo judío, que otorgaba un papel activo al creyente en la llegada del mesías y anticipaba su posibilidad. Por tanto, fue lógico su apego a la tradición milenarista y no fue casual que Bloch dedicase una de sus obras a la figura del anabaptista Thomas Muntzer, uno de los más señeros ejemplos de aquella tradición a caballo entre el mundo medieval y moderno. Por el mismo motivo simpatizaron con el anarquismo, por su espontaneidad revolucionaria, su valoración de la libertad y el recelo al Estado.

Por último, varios de ellos incorporaron el marxismo. Contribuyeron a su renovación al recuperar la idea de revolución que, como hemos dicho, en el caso de la socialdemocracia había quedado postergada a un futuro lejano. Algo similar ocurrió con la utopía, concepto con el que el marxismo había mantenido una relación problemática y había acabado subordinando al análisis científico de la historia. A su vez, el marxismo les proporcionó un marco histórico materialista que mostraba las condiciones históricas para la acción y la revuelta, en el caso Benjamin, y de la praxis, en el de Bloch, que encontró su sujeto utópico en el proletariado.

La utopía era la respuesta a la modernidad: una época de impiedad, según Georg Lukács, o de avance a la destrucción en Benjamin. Por su parte, Bloch habló de oclusión del sujeto, de su cosificación por el capitalismo que bloqueaba el funcionamiento de la esperanza como principio rector del comportamiento del hombre. En efecto, más que el establecimiento de un modelo utópico, Bloch habló de un impulso utópico latente a lo largo de la historia que cristalizaba ocasionalmente. El motor de ese impulso era la esperanza, que orientaba los sueños diurnos. Mediante estos se recogían de forma inconsciente materiales del mundo circundante y del pasado que anunciaban en muchos casos algo que todavía no se había realizado. Respondían a la ilimitada capacidad de deseo del ser humano, si bien se veían afectados por el momento histórico y la clase social. Por ejemplo, los sueños de la burguesía navegaban en el tedio y la nada, los de la pequeña burguesía en el anhelo de mejorar sin cambiar

nada y solo los del proletariado eran liberadores, conectados con lo real y, por tanto, verdaderamente utópicos (Bloch, Ernst, 2004, p. 147).

La parálisis de la esperanza, provocada por el capitalismo, convertía a su edad (la de la modernidad) en un periodo oscuro por la dificultad de comprender el proceso histórico. La dinámica derivada de los acontecimientos no corregía ese proceso. En *Espíritu de utopía* 1923 presentó un cuadro desolador tras el fin de la Primera Guerra Mundial con los jóvenes muertos y los beneficiarios del conflicto supervivientes y refugiados en un romanticismo que añoraba caballeros, castillos y visiones de decadencia (Bloch, Ernst, 2000, p.8). Como alternativa, una vez más Bloch apeló a la utopía que, como veremos, había de realizarse a partir de la estética.

Ese anhelo se intensificó con el fracaso de la revolución y el triunfo del fascismo en la década de 1930. Bloch no consideró a aquel un mero instrumento del capitalismo para someter a la clase obrera. Por el contrario, lamentó que los fascistas hubieran sabido atraer al pueblo con mitos. Actualmente en los debates dentro del seno de la izquierda sobre las estrategias para combatir el auge de la extrema derecha en Europa surgen divisiones entre quienes reniegan de las batallas culturales (sobre identidades) por dejar de lado el verdadero problema de fondo de nuestras sociedades que sería la explotación económica, y aquellos que apuntan la necesidad de afrontar aquellas batallas como verdadero escenario de la lucha por la emancipación. Algo de eso anticipó Bloch, quien en *Herencia de esta época* (1935) señaló que el marxismo debía incorporar los elementos irracionales y fantasiosos junto a las emociones. Un lenguaje que había precipitado el triunfo del nazismo en Alemania; algo que ni socialistas ni comunistas habían podido contrarrestar con sus apelaciones a la racionalidad y sus discursos económicos sobre las causas de la explotación existente (Bloch, Ernst, 2019).

Para Bloch la realidad era un proceso, guiado por una nueva temporalidad, en el que la utopía renacía continuamente, pues estaba contenida en el pasado, se activaba en el presente a través del deseo y la anticipación que conducían a un futuro de posible realización. En la

incorporación de lo utópico a nuestro presente desempeñaban un papel de primer orden la literatura y el arte. Esa opinión hundía sus raíces en la filosofía clásica alemana. Kant había considerado en la *Crítica del juicio* (1790) que el gusto, determinado por la estética en una actividad desinteresada, ponía en contacto el sentimiento con la razón (Kant, Emmanuel, 1977, p. 102). De forma más definida Schiller había sugerido el poder anticipador del arte, que estaría en la base de los planteamientos de Bloch, al señalar que lo que se nos presentaba como belleza en un momento lo haría como verdad más adelante. No en vano este había incluido en su *Principio de esperanza* (1959) el poema *Los artistas* (1789), donde se recogía esa idea. En esa misma obra Bloch elogió a Hegel por indicar que solo el arte producía ideales y estos no constituían un mero adorno sino un grado más intenso de realidad (Bloch, Ernst, 2004, p.209)

No fue el único en otorgar ese papel. Walter Benjamin resaltó la importancia del arte en la mejora social y, por consiguiente, su carácter utópico. En sus conversaciones con Brecht defendió la transformación de la producción cultural como requisito necesario para cambiar la sociedad. El artista debía modificar las técnicas de producción de su campo. Algo que, en realidad, se estaba produciendo ya, como demostraba el caso de la prensa, donde los lectores participaban también como escritores. El autor no debía ser un mero guía del proletariado, encargado de presentar o denunciar la injusticia con el fin de que se contemplase; es decir, se consumiese. Por el contrario, debía combatir, intervenir activamente, como había hecho el dramaturgo soviético Sergei Tretyakov, quien había participado y escrito sobre el proceso de colectivización de la URSS en los años 20 (Benjamin, Walter, 1934, p.75).

Por su parte, Herbert Marcuse adoptó en los años 30 la expresión de Stendhal, de que la belleza incluía una “promesa de felicidad” que constituía una anticipación del futuro. El arte, por tanto, poseía una función emancipadora; algo ausente en la filosofía o en la religión, porque presentaba la felicidad como algo posible. Una afirmación que se convirtió en estandarte de la Escuela de Frankfurt. Mucho después recogió en *El hombre unidimensional* (1964) que solo el arte expresaba el rechazo a un capitalismo que había eliminado todo anhelo de cambio, al recoger

esperanzas perdidas y posibilidades derrotadas. En suma, el arte podía generar una nueva sensibilidad en el hombre, capaz de hacerle superar la sociedad capitalista (Jiménez, José, 1983).

El arte y la literatura también desempeñaron un papel central en el marxismo quiliástico de Bloch, aquel que veía la historia como un proceso en que la revolución podía estallar en cualquier momento. De esa manera, el autor suscribió la idea de que la superestructura podía cambiar la estructura socioeconómica de una época (Zipes, Jack, 1988, xxiii). En *Espíritu de utopía* presentó el arte, incluida la artesanía, como un acto creativo que reflejaba el impulso de esperanza. Como ejemplo destacado, describió la decoración de una jarra de vino con seres barbados. Ese rasgo, desprovisto de toda utilidad funcional, reflejaría un sentimiento latente que remitía a una humanidad salvaje y primordial, así como el camino al *heimat*; es decir, el hogar o sitio donde los deseos eran atendidos y la felicidad posible (Bloch, Ernst, 2000, p.8).

Bloch apostó por un arte capaz de trascender el mero funcionalismo y la simple ornamentación. En ese sentido, encontró válido el legado del expresionismo. En efecto, este había alcanzado notable relevancia en la cultura alemana del momento, al reunir rasgos del anticapitalismo e inconformismo románticos con un antropocentrismo que rechazaba el pasado e imaginaba de forma creativa el futuro sin renegar tampoco de la herencia ilustrada. Bloch adquirió renombre por su polémica en 1938 con el marxista húngaro Georg Lukács, quien era partidario del realismo y acusó a los expresionistas de burgueses y cultivadores de una irracionalidad que había conducido involuntariamente al fascismo. El arte debía reflejar la realidad y para eso existía un canon de obras, encuadradas en el realismo. Por el contrario, Bloch los defendió, al entender el arte como un depósito de posibilidades y destacar su humanismo.

En el *Principio Esperanza* sostuvo el carácter perturbador del arte, que permanecería incluso en una sociedad sin clases. Asimismo, rechazó, quizás por su educación clásica, las posiciones vanguardistas que negaban validez a todo arte anterior, y que habían eclosionado, por ejemplo, en la Rusia soviética en los años posteriores a la revolución. Bloch

reconoció que el arte burgués no podía afrontar realidades existentes pero podía encontrarse en él material utópico. Toda obra de arte podía tener una función ideológica, es decir, de respaldo a los intereses de determinados grupos sociales coetáneos. Sin embargo, la obra de arte mostraba lo que en la época de su creación se había considerado una carencia. En su interior contenía una muestra atemporal de esperanzas y deseos no resueltos todavía y utópicos, por tanto. Además, había grandes obras dotadas de un excedente cultural; es decir, cuyas ideas trascendían la ideología de su momento. Como ejemplos, citaba *Fausto* de Goethe, *La Divina Comedia* de Dante o la Acrópolis de Atenas, cuyas ideas permitían recuperar arquetipos utópicos del pasado. Igualmente, *La flauta mágica* de Mozart recurría a símbolos y alegorías de anhelo, como los reinos de luz y noche, la magia de la flauta o la transformación en un sol. Muchas obras artísticas eran “un laboratorio y una fiesta de posibilidades” (Bloch, Ernst, 2004, 260). Portaban ideales que sugerían perfección, movían a la acción y tenían un claro sentido anticipatorio. No obstante, siguiendo a Marx, Bloch rechazaba aquellas abstractas y desconectadas de la realidad y de la praxis humana.

En definitiva, el arte, también el actual, iluminaba y revelaba nuestro interior, donde residía el deseo anticipador del futuro. Esa tarea de descubrimiento, y de ahí la importancia de la experiencia artística, era a la vez individual y colectiva, y servía de base a toda praxis emancipadora. (Bloch, Ernst, 2004, pp.195-203).

Bloch no estableció jerarquías de géneros artísticos, pues, en su opinión, todos propiciaban esa anticipación ilusoria. En ese sentido, estuvo abierto a valorar el significado de variantes consideradas tradicionalmente menores, como los cuentos de hadas o las novelas de detectives. No obstante, sí destacó la importancia de la música en *El Espíritu de la Utopía*, algo comprensible, según Levitas, por el prestigio social que conllevaba la cultura musical entre las clases medias centroeuropeas de los años de entreguerras (Levitas, Ruth, 2013, 233). Aunque reconocía que la mayoría no pasaba de tener una función consoladora. Sin embargo, su falta de referencialidad permitía en algunos casos alcanzar el núcleo de

los sentimientos, desencadenar la nostalgia del hogar y apuntar menos a las realidades que a los deseos (Bloch, Ernst, 2000, p.163).

La música superaba a las palabras, los sonidos y los silencios expresaban mejor que ninguna otra actividad artística lo todavía no acontecido. Sin embargo, Bloch no olvidaba que la audición se basaba en una respuesta orgánica a una expresión humana. Es decir, era abstracta en las categorías en que se movía, pero se volvía concreta porque durante su representación quedaba ligada a la performance; condición necesaria en muchos casos para que mantuviera su poder utópico. Gran parte de la música que Bloch valoró más fue una música representada como las óperas de la citada *La flauta mágica*, *Fidelio* de Beethoven o los espectáculos innovadores y dirigidos a un público menos selecto de Kurt Weill, exhibidos en la ópera berlinesa Kroll en los años 20.

Este último aspecto nos lleva a la significación del teatro en el proyecto utópico de Bloch. En *Espíritu de Utopía* destacó su potencialidad, al lamentar la realidad de una arquitectura atenazada por el funcionalismo. Solo las salas de banquetes, de conciertos y los teatros superaban la limitación de aquella funcionalidad y de la ornamentación y podían construir un espacio expresionista donde reflejar deseos (Bloch, Ernst, 2000, p.14). En la misma obra concebía la tragedia y la comedia como pasos a un nuevo mundo. La primera porque en la época contemporánea había eliminado la intervención divina con lo que el héroe avanzaba con autonomía hacia su destino. La segunda, igual que la novela cómica, porque cuestionaba las verdades existentes y abría un camino “de abajo arriba en que de la oscuridad pasamos a la luz” (Bloch, Ernst, 2000, pp.222-223).

En una conversación con Adorno, transcurrida a comienzos de la década de 1960, negaba que todas las utopías estuviesen vinculadas a lo tecnológico y ponía como ejemplos los diseños arquitectónicos no contruidos y el teatro barroco, con decorados de cartón, que creaban una apariencia real (Bloch, Ernst, 1988a). En *Principio de Esperanza* insistió en que el teatro convertía esa apariencia en vivencia real. Schiller había considerado que el género dramático producía ilusiones benefactoras; es decir, proporcionaba al espectador nuevas pasiones y sanaba los

vicios. Reiteraba, así, el proyecto ilustrado de un teatro educativo que, al mostrar comportamientos justos y desviados, ayudaba a construir una sociedad mejor. Esto cuadraba con el funcionamiento de las otras artes. En escena se presentaban deseos de cualquier época que permitían la iluminación anticipadora de la audiencia.

Sin embargo, Bloch profundizó en esa dimensión e intentó actualizarla de acuerdo a tendencias existentes en la dramaturgia de su tiempo. Rechazó ese teatro moral “admonitorio con villanos y niños modelo”, característico del teatro burgués a lo largo del siglo XIX y XX, pero también del socialista. El teatro no era una “escuela dominical”, sino que el público se constituía en juez de asamblea democrática con derecho a voto (los aplausos). Donde surgía el tribunal se sucedían las posibilidades (Bloch, Ernst, 2004, p.318).

Bloch siguió en esto, así como en la mayoría de su concepción teatral, a su amigo Bertolt Brecht. No fue el único, pues también Walter Benjamin compartió admiración y amistad. Según el dramaturgo alemán, en la época predominaba el teatro burgués moribundo, porque no criticaba nada cuando más falta hacía. El teatro debía criticar y entretener. Bloch afirmaba en 1959 que las audiencias iban a las salas por distintos motivos: unos solo para entretenerse, pero otros, y concretamente la clase trabajadora, junto a la diversión buscaban liberarse (y no de algo, sino para algo). El teatro era un lugar utópico donde el público estaba obligado a tomar decisiones en común (Bloch, Ernst, 1988b). En este mismo sentido, Benjamin elogió a Brecht porque su teatro no transmitía sentimientos a un público pasivo, sino que lo golpeaba intelectualmente al provocar su extrañamiento. En una situación de shock los asistentes se convertían en productores de una nueva realidad (Benjamin, Walter 1934).

Brecht se adscribió al teatro épico que había cuestionado el drama moderno, nacido en el Renacimiento. Este reflejaba al individuo en relación con el mundo y se basaba en el diálogo y en la sucesión lineal de acciones. Por el contrario, desde finales del siglo XIX se había extendido el teatro subjetivo, representado por autores como Ibsen o Strindberg, que había descompuesto aquel marco. El individuo dejó de interactuar, lo

que explicó la reducción del diálogo en beneficio del monólogo. La unidad de acción perdió peso frente a la unidad del yo. El acontecimiento perdió peso y el presente no fue consecuencia del pasado sino un instrumento para conjurarlo. Brecht consideró en un artículo de 1927, llamado *El teatro épico y sus dificultades*, que esa modalidad teatral era la única conectada con el espíritu de la época, caracterizada por la renovación estética y el empuje revolucionario (Brecht, Bertotl, 1964, 23). Precisamente, con esto coincidía con la función utópica del arte, sostenida por Bloch, que recuperaba los sueños del pasado almacenados en la obra de arte. A tal efecto, recuperó fórmulas de la épica clásica. Los protagonistas pasaron a ser observados por otros actores en escena, emulando las figuras del antiguo coro, y el autor cobró protagonismo y voz directa, no mediada por los personajes (Szondi, Peter, 1983).

En las páginas de *Principio de Esperanza* Bloch defendió esa estrategia épica porque permitía romper con la ilusión teatral del teatro moderno; es decir, que el público se identificase completamente con lo ocurrido en la escena, como si fuera real. La imitación de la realidad impedía desplegar la fantasía, la posibilidad de otras opciones. En suma, no se trataba de representar la vida tal cual era sino de poner en escena los antagonismos sociales. Bloch asumió el método de extrañamiento de Brecht, por el que las cosas familiares se veían de una manera que las convertía en ajenas a nosotros mismos. Eso permitía cuestionar todo, incluso las verdades naturalizadas, lo que conllevaba un significado anticipatorio y abría posibilidades (Bloch, Ernst, 2004, pp. 309 y ss.).

Asimismo y en línea con sus postulados artísticos, defendió recurrir a fórmulas expresionistas a fin de lograr aquel extrañamiento. De nuevo coincidió con Brecht, quien había afirmado que el pueblo valoraba el teatro no realista e innovador, aunque la mayor parte de su público se encuadraba en las clases medias. Entre las técnicas elegidas para lograr el extrañamiento estuvo el montaje que implicaba la reutilización de elementos aprovechables del pasado, así como de elementos propios de nuevos géneros como la radio o el cine. Todos ellos conformaban un agregado que, al igual que hacían estos últimos, interrumpía la acción al añadir canciones, apartes o fragmentos de películas. Bloch calificó a

Brecht elogiosamente de leninista, porque el montaje permite un estudio de las teorías en su respectiva práctica; es decir, revelar que ideas aparentemente buenas tenían resultados imprevistos. De esa manera, mostraba que la revolución proletaria no era resultado de una idea sino fruto de un continuo proceso (Bloch, Ernst, 2019, p. 232). Si bien el dramaturgo alemán no definió en sus obras la sociedad mejor sino solo el estancamiento provocado por la existente, sí coincidió con Bloch en que la utopía era un “llegar a ser” (Awbrey, Olivia, 2014, p.37).

La idea de que el arte y la literatura tienen un fuerte potencial utópico sobrevive en la actualidad. Por citar solo algún ejemplo, Bill Ashcroft ha reconocido su deuda con Bloch en el análisis de la literatura poscolonial. Su estrategia de usar el lenguaje del poder para defender a los sin poder e imaginar nuevas realidades sería una muestra de su rasgo anticipatorio y utópico (Ashcroft, Bill, 2009). En el ámbito teatral, por ejemplo, James Steward Parker se considera heredero suyo como dramaturgo empeñado en presentar utopías concretas.

Sin embargo, concretamente en este último territorio, la obra de Bloch se mostraría limitada para el presente. Bloch perteneció a un mundo de transición en el que la relación directa entre intérprete y audiencia comenzaba a perder peso. Levitas lo ha reconocido en su estudio sobre el significado de la música. En su opinión, el carácter utópico de esta se vería mermado parcialmente por la generalización de la escucha de obras reproducidas. Si bien esto permite un acceso más universal, desaparece la comunión o el instante utópico o, más bien, heterotópico, o momento-lugar donde todo se vuelve posible (Levitas, Ruth, 2013). Jill Dolan también se reconoce deudora de Bloch. El teatro expresa lo utópico porque muestra posibilidades alternativas en la escena y crea una sensación de comunidad, aunque efímera, entre el público. En esa tarea se aleja de la representación tradicional en favor de una performatividad, próxima al modelo brechtiano. Sin embargo, reconoce el problema de atraer al público a las salas para que experimente el poder utópico de la performance (Dolan, Jill, 2005, 170). Por su parte, Larry Bogad también recurre a la performance teatral para crear un catálogo de protestas contra el sistema vigente. Tales acciones, además de entorpecer las

dinámicas del poder por su efecto sorpresa y por enfrentar la violencia institucional con la risa, permiten crear una ciudadanía crítica. No obstante, su actuación no deja de tener un carácter de vanguardia minoritaria que difícilmente puede involucrar a una población numerosa ni supera lo muy efímero del instante utópico (adueñarse de una calle, hacer retroceder a los policías...) (Bogad, Larry, 2013).

Posiblemente, sean aquellas actividades que congregan a grandes multitudes (conciertos, espectáculos deportivos) las que puedan conservar esa fuerza anticipadora, planteada en su momento por Bloch. Por el contrario, esas limitaciones no se dieron en el siglo XIX, cuando el teatro era uno de los principales espacios de entretenimiento, lo que ofrece interesantes opciones como historiadores. Dos ejemplos bastarán para introducir esta situación. En 1829 se estrenó en Madrid la comedia de magia *Pata de cabra*. Adaptación de una obra francesa, fue la pieza más representada en el siglo XIX español. Su público interclasista asistió incluso desde las poblaciones cercanas a la capital, atraído por su comicidad. Sin embargo, el texto contenía también pasajes de irreverencia a la autoridad, a la nobleza e imágenes utópicas de inversión. Por ejemplo, uno de los personajes narraba su viaje a la Luna, donde había encontrado una sociedad en que se premiaba el talento y no el nacimiento. Valores de corte liberal que se impusieron en España poco después tras el triunfo de la revolución liberal (Gies, Davis, 1988).

Por su parte, Victoria Garrett se ha centrado en el género chico criollo que dominó la escena bonaerense desde finales del siglo XIX hasta el primer tercio del XX. Logró expresar el descontento de una sociedad en cambio y reflejó el sueño social de una comunidad unida por virtudes, como el honor y el recelo al mercantilismo que imperaba en el país. Unas ideas que serían trasladadas a la política a mitad de la centuria y plasmadas en la utopía populista de un pueblo trabajador, con mejores condiciones de vida, bajo un liderazgo carismático y paternal (Garrett, Victoria, 2018).

En definitiva, Bloch encontró en el teatro un lugar donde se plasmaba el impulso utópico, pues en la escena se habían multiplicado a lo largo de

la historia deseos y anticipaciones experimentados de forma comunitaria. Por otra parte, vivió una época de transición y cambio en el teatro por la aparición de competidores, como la radio o el cine. Compartió con Walter Benjamin o Bertolt Brecht la necesidad de transformar el espectáculo para configurar un instrumento revolucionario mediante la adopción de una estética expresionista capaz de convertir a los espectadores en creadores de sueños. No creo que su legado, la consideración de la experiencia estética como alimento de la esperanza de un mundo mejor, haya perdido vigencia. Sí es cierto que el espacio elegido ha quedado postergado por nuevos cambios en la industria cultural y que otros lugares habrán de reemplazarlo.

BIBLIOGRAFÍA

- Ashcroft Bill. (2009). The ambiguous necessity of utopía. Post-colonial literatures and the persistence of hope. *Social Alternatives*, volumen 28, (número 3), páginas 8-14.
- Awbrey, Olivia (2014). 'Venturing Beyond': Ernst Bloch, Bertolt Brecht, and the Utopian Literarization of Production Tesis de Grado. University of Oregon, Eugene, Estados Unidos.
- Benjamin, Walter (1934). *El autor como productor. Discurso pronunciado en el Instituto pasa al estudio del fascismo, en París, el 27 de abril de 1934*. Recuperado el 6 de agosto de 2021. file:///C:/Users/Carlos/Desktop/Benjamin%20sobre-brecht-ensayos-y-conversaciones.pdf
- Bloch, Ernst (1988a). Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing en Bloch, Ernst. *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays* (páginas 1-17). Cambridge: The MIT Press
- Bloch, Ernst (1988b). The Stage Regarded as a paradigmatic institution and the decision within it. En Bloch, Ernst. *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays* (páginas 224-244). Cambridge: The MIT Press
- Bloch, Ernst (2000). *The Spirit of utopia*. Stanford: Stanford University Press.
- Bloch, Ernst (2004). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.

- Bloch, Ernst (2019). *Herencia de esta época*. Madrid: Tecnos.
- Bogad, Larry (2013). *Tactical performance*. Recuperado el 6 de agosto de 2021. [4https://www.youtube.com/watch?v=psRuhwkw5Q](https://www.youtube.com/watch?v=psRuhwkw5Q)
- Brecht, Bertolt. (1964). *On Theatre. The development of an aesthetic*. London: Methuen.
- Dolan, Jill (2005). *Utopia in performance. Finding Hope at the Theater*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Garrett, Victoria Lynn (2018). *Performing Everyday Life in Argentine Popular Theater, 1890–1934*. New York: Palgrave Mcmillan.
- Gies, David (1988). *Theatre and Politics in Nineteenth-Century Spain. Juan Grimaldi as impresario and Government Agent*. New York: Cambridge University Press.
- Jiménez, José (1983). *La estética como utopía antropológica*. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (1977). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- Levitas, Ruth. (2013). Singing Summons the Existence of the Fountain: Bloch, Music and Utopía. En Peter Thompson, Peter y Zizek Slavoj. *The privatization of Hope* (páginas 219-245). Durham: Duke University Press.
- Löwy, Michael (2015). *Judíos, heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*. Madrid: Anthropos.
- Szondi, Peter (1983). Theory of Modern Drama, parts I-II. *Boundary 2, volumen 11, (número 3)*, páginas. 191-230.
- Zipes, Jack (1988)- Introduction: Toward a Realization of Anticipatory Illumination, en Bloch, Ernst. *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*, (XI-XLIII). Cambridge: The MIT Press.



Boletín del Grupo de Trabajo
Herencias y perspectivas del marxismo

Número **19** · Marzo 2022