

ERNST BLOCH: UN HETERODOXO DEL SIGLO XX

LLUÍS DUCH
Antropólogo

RESUMEN: El término «heterodoxia» es plenamente aplicable a Ernst Bloch. Ante el hundimiento de las antiguas certezas, sobre todo a causa del desastre cultural, social y político ocasionado por la Primera Guerra Mundial (1914-1918), propone una «argumentación contra el sistema» basada en el «principio esperanza», en la dinámica de lo utópico como motor de lo-aún-no-consciente del existir humano. Bloch expresará su heterodoxia valiéndose de un lenguaje marcado fuertemente por el expresionismo.

PALABRAS CLAVE: heterodoxia, principio esperanza, religión, utopía, reino de la necesidad, reino de la libertad, mística.

Ernst Bloch: a Heterodox of the 20th Century

ABSTRACT: The term «heterodoxy» is fully applicable to Ernst Bloch. In front of the collapse of old certainties, particularly due to the cultural, social and political disaster brought about by World War I (1914-1918), he proposes an «argumentation against the system» based on the «hope principle», on the dynamics of the utopian as the motor for the not-yet-conscious of the human being. Bloch expresses his heterodoxy by using a language highly marked by expressionism.

KEY-WORDS: heterodoxy, hope principle, religion, utopia, kingdom of need, kingdom of freedom, mysticism.

1. Introducción

A muy pocos pensadores del siglo xx puede aplicárseles con tanta propiedad el calificativo de «heterodoxo» como al filósofo judío alemán Ernst Bloch (1885-1977). Sirviéndonos de una expresión popularizada por el epistemólogo suizo Paul Feyerabend, entendemos por hereje o heterodoxo «el individuo que argumenta contra el sistema», sea éste de carácter religioso, cultural o político. Durante las distintas etapas de su vida, el pensador alemán se consideró «un pensador romántico revolucionario». De hecho, en distintas fases de su

vida, se propuso salvar la herencia revolucionaria del Romanticismo alemán contra sus detractores. En su extensa obra se da una vigorosa y creadora confluencia de múltiples influencias idealistas, místicas y materialistas que, en algunas ocasiones, provocan un cierto desconcierto en sus lectores. Durante toda su larga vida mantuvo el deseo ardiente de un «socialismo racional, fundamentalmente milenarista», que fuese capaz de oponerse a las distintas «mecanizaciones» y «burocratizaciones» de la modernidad tecnocrática. Es un dato a tener muy en cuenta que, desde sus obras primerizas hasta *Das Prinzip Hoffnung*, el pensamiento, las directrices, el lenguaje, los motivos y los materiales de nuestro filósofo mantienen innegables relaciones con el *expresionismo*; un expresionismo, cabe añadir, que era una extraña y compleja mezcla de sombras arcaicas y de luces revolucionarias. Mediante su concepción del expresionismo, Bloch intenta diseñar las dimensiones de un nuevo espiritualismo de carácter iconoclasta al que atribuye la misión de aniquilar todos los ídolos, sobre todo los económicos, fabricados y puestos en movimiento por la modernidad tecnocrática europea. En 1924, refiriéndose directamente al expresionismo, escribía: «En esta época se vivió la gran gracia de una nueva mañana, de un comienzo esplendoroso.» Paradójicamente, sometió a una crítica severísima las manifestaciones por él tildadas de reaccionarias y cercanas a los fascismos de algunos de sus contemporáneos, como por ejemplo las de Klages, Jung, Spengler, Jünger, Heidegger, etcétera. Como otros muchos alemanes del sur y del oeste, mantuvo decididamente un fuerte espíritu antiprusiano. Hacía responsable a Prusia, tal vez inspirándose en algunos aspectos en la novela de Heinrich Mann *El funcionario (Der Untertan)*, de las actitudes serviles y obtusas que creía detectar en una gran mayoría de sus contemporáneos.

2. Primeros años

Nació el 8 de julio de 1885 en Ludwigshafen, sombría ciudad industrial junto al Rin, de padres judíos, no demasiado practicantes, pertenecientes a la clase media baja. Su padre era inspector de los reales ferrocarriles bávaros destinado al Palatinado como inspector. En comparación con Mannheim, ciudad residencial en la otra orilla del Rin, que poseía una gran tradición musical, cultural y artística, Ludwigshafen era una ciudad, según las propias palabras de Bloch, que había perdido el alma y se había convertido en una especie de cuartel ruidoso y caótico a causa de la industria química y de las desorbitadas exigencias del casco de acero prusiano.

Con diez años ingresó en el gimnasio de su ciudad natal, que era, según sus propias palabras, un centro «horrible», «estúpido»; en definitiva, un «correccional» con un marcado carácter prusiano, militarizado y anodino. Fue un mal alumno, siempre a punto de encabezar protestas y algaradas más o menos sonadas. Por lo general sus profesores veían en él a un personaje altivo, grotesco, con un futuro profesional muy poco halagüeño. Iba con asiduidad al puerto de su ciudad natal, donde mantenía contactos más o menos amistosos e, incluso, algo ambiguos con marineros extranjeros, especialmente holandeses. Parecía como si el ancho y excitante mundo de Jack London hubiera llegado a las orillas del Rin para desplegar allí románticamente toda su excitante carga de exotismo, transgresión y voluptuosidad. Recordando aquellos años, escribe con cierta nostalgia: «Desde los barcos provenientes de Holanda oíamos a los marineros hablar de las hidras que se habían comido; y uno de nosotros casi fue tatuado. Seguramente mentían mucho. También nosotros necesitábamos algo de tabaco holandés, de cervezas y rosquillas; disfrazados de mendigos y capitanes nos metíamos en las tabernas prohibidas, y hablábamos con aires de suficiencia de la carcoma en la pata de palo [...] Todo eso era muy cursi, pero al propio tiempo muy excitante.» En una ocasión, retrospectivamente, con su sorna habitual, Bloch se refirió al «salvaje oeste del Rin» de sus años de infancia y adolescencia. Leía, entusiasmado, las novelas de aventuras de Karl May, tan populares entre los adolescentes de la Alemania de aquellos años.

Desde los quince años, su gran sueño era abandonar la lúgubre Ludwigshafen y huir a Múnich. Escribe: «Múnich era más o menos el compendio de todo lo que era diferente, o sea bohemia, libertad, arte, vida, belleza, plenitud de la existencia, *Jugendstil*.» Algunos años más tarde, verá en estos aparatosos deseos juveniles «una versión muy prematura de los sueños *hippies*» de los años cincuenta y sesenta del siglo xx. A lo largo de toda su vida mantendrá evidentes actitudes heterodoxas con claros caracteres románticos, los por él llamados «sueños despiertos» (*Tagträume*), que eran, según su vocabulario, las alternativas mítico-utópicas a las estrecheces, intereses creados y rutinas teóricas y prácticas de la cotidianidad burguesa. Esta es la razón, creemos, por la que su vigor y optimismo antropológicos no conocerán límites aunque, con registros muy variados, reconozca que toda vida humana posee un límite insuperable, que es la muerte. Bloch no propone nada para después de la muerte. El «más allá» cristiano sólo es para él un «aquí mejor». Nuestro autor presenta la muerte como el éxodo del yo de la esclavitud de la egoidad (*Egoität*) o, lo que es lo mismo, la muerte es un salto (*Sprung*),

un *Exitus –Exodus im Wir selbst*. La muerte derrumba los muros del yo de la misma manera –afirma– que las líneas góticas hacen estallar la rigidez (*Starrheit*) de la piedra.

A pesar de los notables esfuerzos de algunos teólogos por detectar en su pensamiento una especie de cristianismo o de fe «anónimos», nunca dio el salto desde la esperanza antropológica (*Hoffnung*) hacia la confianza (*Zuversicht*) cristiana. No sin una buena dosis de ironía manifiesta que en el futuro «Dios se convertirá en el reino de Dios, y ese reino de Dios ya no contendrá más a ningún Dios». La heteronomía religiosa y su hipóstasis cosificada se disolverán completamente en la comunidad (*Gemeinde*). Una comunidad que irá mucho más allá del umbral de la criatura actual, de su antropología y de su sociología. No cabe la menor duda de que estas expresiones y muchísimas otras que fácilmente pueden encontrarse en sus escritos son traducciones casi literales en «clave terrena» (o pretendidamente terrena) de las visiones de los profetas israelitas, que en su tiempo también eran peligrosos heterodoxos que ponían en cuestión el *statu quo* vigente en Israel. La paradójica expresión «trascendencia sin trascendente» pretende ser la traducción, en términos más o menos filosóficos, que hace nuestro autor de su perplejidad ante las exigencias de un deseo que desea lo que parece antropológicamente inaccesible. Lo que es indiscutible es que, en todas las etapas de su vida, para formular su pensamiento, Bloch se sirvió casi siempre del lenguaje escatológico y apocalíptico utilizado por el judaísmo y el cristianismo.

En Alemania, los años de formación de Bloch –los últimos del siglo XIX y primeros del XX– están marcados por la presencia de grandes e influyentes figuras del pensamiento artístico, cultural y filosófico como, por ejemplo, Simmel, Scheler, Harnack, Cohen, Weber, Troeltsch, etcétera. Sin embargo, él, lector entusiasta de Schelling desde su adolescencia (Habermas le da el título de «Schelling marxista»), está poseído por el convencimiento de que el destino le ha confiado una misión singular a menudo en contra de los caminos trillados y de los dogmas culturales y artísticos del *establishment*. A raíz de las reuniones dominicales en Heidelberg (1912) en el círculo de Max Weber, que era uno de los focos principales del romanticismo anticapitalista universitario, su esposa Marianne anota que «estos jóvenes filósofos [Bloch y Georg Lukács, por aquel entonces su inseparable amigo] levantaban esperanzas escatológicas en un nuevo enviado del Dios supramundano y veían en la implantación de una ordenación socialista de la sociedad basada en la fraternidad, la condición previa de la salvación». Por su parte, Max Weber, con admiración y rechazo al mismo tiempo, señalaba que «había apa-

recido un nuevo filósofo judío –un joven con una enorme masa de pelo negro y, a la vez, con una enorme conciencia; decididamente, se consideraba el precursor de un nuevo mesías y deseaba que se le reconociera como tal». Otro asistente a los encuentros semanales en torno a Weber, Paul Honigsheim, lo describe como «un judío apocalíptico y catolizante». Hacia 1911-1912, se encontraba muy cerca de las posiciones del pacifista católico y antiprusiano, romántico y enardecido admirador de la Edad Media, Friedrich Wilhelm Foerster. Basta leer la correspondencia de Bloch con Lukács en la que le recomienda con insistencia los escritos de Foerster para darse cuenta de la profunda admiración que sentía por él. En una carta del 28 de agosto de 1911 le dice: «Las obras como las de Foerster me muestran con una certeza determinable desde un punto de vista puramente histórico que nos encontramos en el final de la edad moderna, y en las vigilias de su súbita transformación en una Edad Media y en un catolicismo renovados.» A continuación, añade que se necesitará la ayuda de la socialdemocracia para instaurar este nuevo mundo medieval juntamente con las aportaciones del papa Inocencio III y Tomás de Aquino. Seguro de su misión mesiánica, se cuenta que en una ocasión Bloch se dirigió a Marianne Weber con estas palabras un tanto insolentes: «¡El que me rechaza a mí está condenado por la historia!» Desde 1917, habiendo sido declarado inútil para el servicio militar a causa de graves problemas de visión, se instaló en Suiza, donde permaneció durante buena parte de la Primera Guerra Mundial, apoyando los movimientos de carácter pacifista y oponiéndose directamente a la política oficial alemana, lo cual suponía declararse partidario de la abolición del régimen monárquico en pro del establecimiento de la república.

3. *Geist der Utopie*

Ya desde sus primeros escritos, se manifiesta con claridad el carácter oracular y evocativo de sus palabras. En *Geist der Utopie* (1918), que seguramente es su primera gran obra, se concretan con una prosa muy recargada y oscura los aspectos fundamentales de su posterior quehacer filosófico, cuyas líneas fundamentales ya se vislumbraban en las primeras tentativas literarias de su adolescencia. Afirma: «¡Cómo se exalta el corazón cuando te piensa a ti, infinito! Ciertamente presentimos que se manifestará todavía más esplendoroso, pero eso es un deseo, no un hecho y, así, nuestra alma se eleva enfervorizada hasta las estrellas en el primer mar encrespado.» Siguiendo una opinión de Gustav Landauer, Michael Löwy señala que *Geist der Utopie* es una

de las obras más características del moderno romanticismo revolucionario. No cabe la menor duda de que la *religiosidad* mesiánico-revolucionaria constituye uno de los aspectos predominantes del romanticismo blochiano de todas las épocas. Sus fuentes más directas son judías (el Antiguo Testamento (especialmente el Déutero-Isaías), la cábala, el hasidismo, los escritos de Buber, etcétera) y cristianas (el *Apocalipsis*, Joaquín de Fiore, los místicos y herejes de la Edad Media, etcétera). Ha de tenerse en cuenta que, desde muy joven, considera que la Biblia es la primera gran expresión de incontenibles impulsos humanos de emancipación porque describe con enorme fuerza la utopía humana de una sociedad perfecta sin dominados ni dominadores.

Este libro y, en realidad, todos sus escritos están organizados en torno a dos conceptos fundamentales (*Grundbegriffe*). Él mismo lo explica: «El primero es la tiniebla del instante apenas vivido (*das Dunkel des gerade gelebten Augenblicks*), la tiniebla del hoy y el aquí (*das Dunkel des Jetzt und Hier*). El segundo es el saber aún no consciente (*das noch nicht bewusste Wissen*) y lo aún no acontecido (*das nicht Gewordene*). Ambos conceptos son perífrasis de lo utópico que se convierten en definiciones si se les determina más exactamente; ambos conceptos los mantiene unidos la categoría del “todavía-no” (*noch-nicht*).»

52

El pensador alemán rechaza categóricamente las «ideas filisteas» y «banalmente ateas» de la burguesía librepensadora de su tiempo y considera, siguiendo una intuición del viejo Schelling, que el establecimiento de una *Iglesia nueva*, de indudable carácter juánico, ha de ser uno de los resultados más importantes de la revolución socialista tal como él la propugnaba. El Estado es para él, como para las distintas corrientes anarquistas de su tiempo, el enemigo mortal a causa de su «esencia coercitiva, satánica y pagana». El Estado pretende ser un «Dios sobre la Tierra», pero el falso Dios que habita en su interior se manifiesta de manera inmediata y terrorífica en guerras sangrientas y en el terror blanco. El propósito del Estado es alcanzar «la omnipotencia mundial mediante la adoración de lo diabólico», que es, en definitiva, «la fórmula consciente del anticristianismo (*Antichristentum*)». El contradictor satánico del Cielo sobre la Tierra se llama Estado e Iglesia institucionalizada. Para Bloch, la historia del malévolo Satanás «abarca desde Nimrod hasta el fascismo». Por eso afirma que todos los movimientos quiliastas han sido declaraciones de guerra contra el reino del violento cazador Nimrod, el primer cazador sobre la Tierra (*Génesis* 10, 8), que fue además el constructor de Nínive, la ciudad de la perversión y la lujuria. Bloch designa con el

nombre de Nimrod la identidad, construida por el poder indiscriminado y por el derecho burgués, de la sociedad estatalizada de clases. Seguramente que la concepción que Paul Tillich, contemporáneo de Bloch, tiene de «lo demoníaco» (*das Dämonische*) se acerca mucho a la concepción blochiana de la conquista y del ejercicio del poder por parte del Estado moderno. En esta época Bloch mantiene un posicionamiento ideológico claramente anarquista, que en ningún caso posee un carácter pacifista. Escribe: «La dominación y el poder son malos en ellos mismos, pero es necesario oponerse a ellos con los medios del poder (*machtgemäss*), como imperativo categórico con un revólver en la mano mientras lo diabólico se encierre tan ferozmente contra el amuleto (aún no encontrado) de la pureza.»

Conviene señalar el papel fundamental que, desde sus primeras reflexiones, tiene la música en su concepción utópica de la existencia humana. La música es un mensaje cifrado a este mundo vacío, agotado y escéptico que precede a los nuevos profetas y procede de la luz original y originante. La música permite al sujeto humano reconocerse e interpretarse en su auténtica e indecible humanidad al margen de las variadas máscaras y artificios de cada momento histórico. Afirma con rotundidad: «La música es la única teúrgia subjetiva.» En *Geist der Utopie*, Bloch se propone formular una «metafísica de la interioridad» con claras resonancias musicales, porque está plenamente convencido de que «lo que hay ahí en el presente no puede ser la verdad y que por encima de la corriente lógica de hechos tiene que haber otra lógica olvidada y perdida, en que habita especialmente la verdad». La música es tan importante –mejor aún, imprescindible– en el pensamiento de Bloch a causa de su función al mismo tiempo evocativa, invocativa y convocativa: resucita y pone en movimiento las potencialidades utópicas escondidas en lo más profundo del ser humano. Un coetáneo de nuestro autor, Hugo Ball, en algunos aspectos muy cercano a la reflexión blochiana, afirmaba que el espíritu de la música traducía en el ámbito terreno «el orden catedralicio de las cosas» (*die kathedrale Ordnung der Dinge*). El pasado comunitario, orgánico, religioso y herético, popular y campesino, constituye para Bloch una inagotable «fuente de inspiración» para las utopías revolucionarias modernas, las cuales permitirán cargar con energía mesiánica la concepción marxista de la historia alejándola de las peligrosas tentaciones mecanicistas y reductivas.

Con casi noventa años manifestará que a los veintidós le sobrevino como un rayo inesperado el descubrimiento de la importancia trascendental de «lo-todavía-no-consciente», que, según su propia

confesión, fue «su único y primer pensamiento original» justamente porque le permitió plantear una manera muy personal –heterodoxa y escandalosa para los bienpensantes– de entenderse a sí mismo, al pasado y al mundo circundante tanto pasado como presente. Eso significaba que había llegado a la conclusión de que el mundo no es un mero conjunto de hechos consumados y normativamente establecidos, sino un futuro siempre *posible* y *abierto*. Escribe: «Especialmente en el trabajo creativo se supera una impresionante frontera, que yo designo como el paso hacia lo aún no consciente. Esfuerzo, oscuridad, hielo crepitante, calma y viaje feliz se encuentran en torno al territorio, donde aún no ha habido nadie o, más incluso, que aún no ha existido. Este territorio necesita al hombre, a la vez caminante, brújula e intensidad.» La insistencia utópica del ser humano despierta a ambos, al mundo y al hombre, de su letargo, de la pasividad mortal, de la cerrazón sobre sí mismo. Bloch descubre en «lo utópico» –más y mejor que en la utopía– lo que es realmente el ser humano porque ha llegado a ser plenamente consciente de que lo que son el hombre y el mundo se halla escondido en símbolos y cifras que resplandecen en sueños, conjeturas y presentimientos. En *Geist der Utopie* escribe: «Sólo a nosotros nos corresponde tratar de adivinar, disponer y decidir lo nuevo que tenga que venir [...] Hemos nacido no sólo para aceptar o registrar lo que fue o cómo fue cuando aún no existíamos, sino que todo nos está esperando, las cosas buscan a su poeta y quieren estar referidas a nosotros [...] No nos sería posible soportar la deficiencia si no hubiera algo en nosotros que nos impulsara más allá y que nos quisiera llevar más allá de lo corporal.» Bloch es muy consciente de que el ser humano tiene límites, pero al mismo tiempo proclama, si cabe con una fuerza infinitamente más poderosa, que está capacitado para superarlos, para actualizar «lo todavía-no-consciente». Más aún: vivir humanamente implica un incesante trabajo de transgresión de límites para que «lo pre-sentido» llegue a sentirse, gustarse, no como si se tratara de un final de trayecto, sino como una simple etapa en el camino hacia el más allá de cualquier más allá. «En nuestro interior más profundo», proclama enfáticamente en *Geist der Utopie*, «y aún sin nombre duerme el último, desconocido Cristo, el vencedor de la indiferencia, de la inanidad, del mundo y de Dios, Dionysos, el terrible teúrgo, adivinado por Moisés, sólo indicado, no encarnado por el piadoso Jesús.»

En *Geist der Utopie*, las huellas místico-religiosas de la *kabbalah* están particularmente presentes. El último capítulo, titulado «Karl Marx, la muerte y el Apocalipsis», contiene un gran número de símbolos

y metáforas de la escatología apocalíptica hebrea, enriquecida con el paso del tiempo con las aportaciones del *Midrash*, el *Zohar* y otros textos de la *kabbalah*. Según Arno Münster, el concepto central de *Geist der Utopie* es el «encuentro con el sí mismo» (*Selbstbegegnung*), que es el resultado de dos temas procedentes ambos de fuentes místicas: 1) el tema de la posible identificación del sujeto (del yo) con el Dios escondido mediante el acto meditativo (que se halla presente en toda la literatura kabbalística del siglo XVI); 2) el tema del *Ungrund*, elaborado por Jacob Böhme para indicar el lugar del encuentro del yo con el Dios escondido.

En esta obra de juventud, en plena euforia expresionista, Bloch señala tres grandes líneas en la historia del arte. La primera es la línea griega, que, según sus palabras, pecaba de un exceso de plasticidad y sólo recogía, al margen del misterio de la vida, las manifestaciones externas y epidérmicas de lo viviente. La segunda línea es la egipcia, que convierte la sabiduría y el rigor en geometría, y argumenta que en la piedra no se puede pensar la carne. La piedra recuerda al espíritu de la materia, que es espíritu del desierto. Él cree que la auténtica salvación está en la tercera línea, la gótica, que, de la misma manera que sus formas, es inquietante y sin paz. Los capiteles, las cabezas de los animales, los cursos de agua, la vegetación exuberante: todo es un confuso entrelazarse y deslizarse hacia el calor uterino en el que sin cesar se origina todo dolor y todo nacimiento. Según su interpretación, el gótico se halla infinitamente alejado de la débil vida griega y es totalmente contrario a lo egipcio, en el que han fructificado los maestros de la muerte. Afirma con decisión que el gótico es el preludio necesario del expresionismo. El arte románico, el bizantino, el indo-arábigo y el barroco se hallan injertados en el tronco del gótico, «traspasan» y superan creativamente tanto la línea egipcia como la griega. El arte gótico es para Bloch la imagen del éxodo en términos pétreos, mientras que el expresionismo como gótico representa el éxodo estético, capaz de superar la fijación mortal del *semper idem*.

En la segunda edición de *Geist der Utopie* (1923), Bloch introdujo algunas modificaciones importantes: por ejemplo, desaparecen algunos párrafos dedicados a enaltecer la Edad Media, considerada por él hasta entonces como una época ideal, espiritual y regulada por el ideal caballeresco. Pero sin duda alguna, lo más destacable es que la segunda edición del libro adquiere un carácter más marxista y ortodoxo de acuerdo con los compromisos políticos que se encontraba en camino de establecer o que ya había establecido con el *establishment* bolchevique de la Unión Soviética. Parece hartamente evidente que la Revolución rusa de octubre (1917) provocó un cambio de dirección

muy importante en el pensamiento de Bloch: abandona, al menos en parte, el idealismo anarquista de *Geist der Utopie* y se centra en la tarea de subrayar las concreciones históricas que han encarnado la utopía. Inicialmente, Bloch y su amigo Lukács vieron en la Revolución de octubre (1917) la primera entronización histórica de Cristo como emperador (*Christus als Kaiser*) de la historia. Y, mucho más tarde, en las Navidades de 1936, en un artículo relacionado con la guerra de España y titulado «Herodes und das Licht», interpreta la lucha antifascista como una guerra mesiánica bajo la dirección de la Unión Soviética. En esta época, nuestro autor está firmemente convencido –o, al menos, esto es lo que proclama públicamente– de que el bolchevismo es la más alta, la más decidida repetición del combate a favor de Dios siguiendo el ejemplo de los anabaptistas del siglo XVI contra «la estupidez de lo establecido» (*das blöde Bestehende*) propia del demiurgo.

4. Thomas Mün(t)zer

Desde muy joven, Bloch, consciente o inconscientemente influido por algunos aspectos del pensamiento mesiánico judío, se ocupó de cuestiones teológicas y religiosas. Como hemos señalado con anterioridad, en sus reflexiones primerizas ya aparece una mezcla sumamente explosiva de mesianismo judío, mística cristiano-milenarista y pensamiento escatológico-apocalíptico. A lo largo de su vida mantuvo que había una estrecha vinculación entre el mesianismo judío y las aspiraciones utópicas y políticas de la humanidad. Considera que la Biblia ha sido el primer manifiesto revolucionario-mesiánico de la humanidad. Incluso llega a afirmar que en toda experiencia humana auténtica hay un «plus» escondido de carácter mesiánico: en todo momento, la dialéctica entre el *homo absconditus* y el *homo revelatus* ocupará un lugar relevante en su pensamiento. Repetidamente, sobre todo en sus escritos de juventud, ya había señalado que el salto del viejo Adán, cautivo y encerrado en las mazmorras del reino de la necesidad, al místico *citoyen*, libre y consciente de su protagonismo antropológico, jamás podrá tener lugar sin una forma u otra de ayuda mesiánica, sin anticipación, ni que sea borrosamente, de las dimensiones del reino de la libertad.

En otoño de 1921 aparece su estudio *Thomas Mün(t)zer als Theologe der Revolution*, que había sido concebido por él como el prelude de una historia de las herejías y de los heterodoxos que tenía intención

de escribir en un futuro próximo.¹ Este escrito puede considerarse como una coda de *Geist der Utopie*, aunque es perceptible a simple vista que el estilo e, incluso, el contenido de ambos textos difiere notablemente. En efecto, la redacción de *Geist der Utopie* discurre por caminos inconcretos y con un marcado carácter estetizante y hasta cierto punto con unos innegables toques elitistas, mientras que en el libro sobre Müntzer Bloch recurre a la historia y se identifica existencialmente con el trágico destino de su personaje, calificado por él, como con anterioridad lo habían hecho Engels y Kautsky, de gran e ilustre predecesor de la revolución comunista, una especie de precursor como lo fuera Juan Bautista respecto a Jesús de Nazaret. En 1907, Gustav Landauer había publicado un libro titulado *Die Revolution*, que ejerció una decisiva influencia sobre el libro de Bloch, aunque éste jamás lo menciona.

A partir de la finalización de la Primera Guerra Mundial (1918), Bloch subraya insistentemente la necesidad de que el éxodo gnóstico desde la trascendencia del Dios Creador hacia la comunidad democrático-mística culmine en la oposición mesiánica contra la hipóstasis teocrática. De esa manera, el camino del espíritu de la utopía conducirá desde el Dios del éxodo de Moisés, pasando por el Dios extraño (*fremd*) de Marción, hasta el ateísmo marxista como auténtica ciencia del reino de Dios, lo cual permitirá la emancipación y salvaguarda de la «fe roja» (*roter Glaube*) de toda cosificación supersticiosa (*abergläubisch*). Bloch se entiende a sí mismo como «testimonio de la gnosis revolucionaria», en el espíritu del primer hereje, Marción, uno de los intérpretes más significativos del apóstol Pablo, el cual, con su «Evangelio del Dios extraño», provocó la subversión de la tabla de valores vigentes entre los cristianos de los primeros siglos cristianos.

«Que el rebelde cristiano Thomas Müntzer se nos presente así – pues el Estado es la sustancia del demonio, la libertad en cambio la de los hijos de Dios– nos ilumina y nos fortalece.» Müntzer es para Bloch el modelo supremo del hereje: según su interpretación, supo utilizar lo religioso políticamente, y lo político religiosamente. Este libro no es sino una ejemplificación muy concreta de la teología revolucionaria y heterodoxa de Bloch, de su actitud «místico-libertaria» (Anton Christen), que se activa y se inflama por mediación de la «magia revolucionaria del sujeto». Con esta publicación, el filósofo alemán pretendía que se produjera una serie de movimientos revo-

1 Bloch escribe siempre Münzer, aunque parece ser que la ortografía correcta es Müntzer.

lucionarios que hicieran tambalear definitivamente el campo de lo establecido y socialmente sancionado. En efecto, «porque Dios se ha hecho hombre, se comprende que, y en qué medida, el hombre en su totalidad y profundidad se haga también Dios, haciendo caso a su más profunda imagen». Es harto evidente que Müntzer y las guerras de los campesinos pertenecen al pasado, que la historia –y en eso hay profundas coincidencias con Walter Benjamin– ha sido escrita por los vencedores de turno, que sólo nos queda «un duro y arriesgado viaje, un padecer, peregrinar, errar, *buscar la patria (Heimat) escondida*». Sin embargo, a pesar de todas las catástrofes de la historia individual y colectiva, Bloch está convencido de que en todo pasado hay presente y futuro. Afirma: «Müntzer y lo suyo y todo el pasado, que merece ser anotado, está ahí para obligarnos, para inspirarnos, para respaldar cada vez más ampliamente nuestra opinión.» En el pasado de los vencidos hay un potencial místico-revolucionario escondido, pero potencialmente activo porque el hombre, individual y colectivamente, es un ser de memoria. El recordar no es algo pasivo más o menos adormecido, sino que permite la irrupción subversiva de lo que en el pasado no pudo ser pero que ahora puede llegar a ser.

Bloch, seguramente haciéndose eco del optimismo que desencadenó en algunos intelectuales centroeuropeos la Revolución rusa de octubre (1917), escribe con su habitual *pathos* encendido: «Llegan días parecidos a los de Müntzer, y ya no descansarán hasta llevar a cabo su acción. Ahora, maduras, las herencias de los tejedores y traperos de Müntzer en el plan revolucionario, ya no se pueden hacer desaparecer; el tiempo corre rígidamente bajo el peso de estas herencias, de su misión; la última clase social posible, heredera del campesinado, emancipadora fuerza tangencial con el infinito, será liberada; la disolución del principio de clases y de poder, la última revolución terrena está a punto de nacer.» Contra la divinización del Estado provocada por el maquiavelismo teológico de Lutero, contra «el duro e impío materialismo del Estado», Bloch ve en Thomas Müntzer la encarnación del ideal cristiano de «una pura comunidad de amor sin instituciones jurídicas y estatales». La revuelta político-religiosa de Müntzer es a los ojos de Bloch un eslabón central en «la historia subterránea de la revolución», que a lo largo de la historia de la humanidad se había ido constituyendo por mediación de las corrientes heréticas y milenaristas de los cátaros, los albigenses, Joaquín de Fiore, los hermanos del libre espíritu, Eckhart, los valdenses, los husitas, los anabaptistas, Sebastian Frank, Rousseau, Weitling, Böhme, Baader, Tolstoi. Todos esos movimientos y personajes configuran una «internacional místico-herética», que pone en cuestión el *statu quo* y anticipa, eso sí, en medio de dolores de parto, la «patria de

la identidad». «Hoy», escribe, «toda esa inmensa tradición llama a la puerta para acabar con el miedo, con el Estado, con todo poder inhumano.» Curiosamente si se quiere, las referencias libertarias no son consideradas por Bloch contradictorias con el bolchevismo. Explícitamente manifiesta que Müntzer fue el iluminado anticipador, repudiado por la ortodoxia luterana, tanto de Bakunin como de Karl Liebknecht y Lenin. Y de este último llegará a decir: «*Ubi Lenin, ibi Jerusalén.*»

Es harto comprensible que teólogos e historiadores acogieran muy mal e, incluso, despectivamente el escrito blochiano. Un crítico, sin duda con algo de razón desde su punto de vista, llegó a escribir: «Este libro es un manifiesto comunista-apocalíptico, no una presentación histórica» de Thomas Müntzer, el cual, debe precisar-se, desde el primer tercio del siglo XVI era considerado por la ortodoxia luterana y su historiografía oficial el villano antihéroe por antonomasia del drama de la Reforma, provocador de disturbios y contradictor de la soberanía de los príncipes territoriales, seculares y clericales al mismo tiempo, del Imperio. Por eso mismo, se acusó con dureza a Bloch de maltratar a Lutero, al que nuestro autor presenta como el jefe ideológico de la clase dominante de aquel tiempo. Seguramente con un sentido de la realidad algo más despierto que sus colegas, el conocido historiador y teólogo luterano Karl Holl, gran especialista en la cristología de Lutero, no dudó en calificar el libro de «expresión típica propia de nuestro tiempo»; un tiempo posterior a la finalización de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), completamente sumergido en la violencia revolucionaria, en el desencanto y en la ausencia de perspectivas sociales y políticas viables, propicio por consiguiente, como trágicamente sucedería pocos años más tarde, a las aberraciones del nacionalsocialismo.

Su exilio en Suiza (1917-1919) constituye un curioso paréntesis en la evolución intelectual y política de Bloch, que en aquellos años se encuentra muy cerca de un socialismo cristiano de carácter más o menos libertario. Los bolcheviques son duramente criticados a causa de su creciente estatismo, pero sobre todo porque han olvidado la tradición campesina, de carácter místico y comunista. Se han alejado del espíritu de Tolstoi y de Ivan Karamazov, es decir, de «la conciencia religiosa anarquista rusa» en provecho exclusivo del proletariado industrial. A pesar de todo, reconoce que «el impulso para la revolución social ha venido al mundo gracias a Rusia». En 1974, en una entrevista, Bloch reconoce que por aquellos años la «Rusia mística», la «Rusia imaginada», la cristiandad rusa y el universo espiritual de Tolstoi y Dostoievski eran para él, lo mismo que para el Lukács de los

primeros años del siglo xx, las referencias máximas de su reflexión política o, tal vez fuese mejor decir, político-religiosa.

Uno de los reproches que más frecuentemente se ha hecho a Ernst Bloch es su adhesión sin fisuras, a partir de 1920, a la Rusia de los sóviets. Adepto al stalinismo y «compañero de viaje», será esta una posición que mantendrá intacta durante las décadas de los veinte y los treinta del siglo pasado, aunque sin dejar de ser un filósofo romántico con fuertes matices libertarios. De ahí la distancia intelectual y humana cada vez más perceptible respecto al que fuera su amigo íntimo de juventud, György Lukács, para el cual el romanticismo anticapitalista blochiano conducía irremisiblemente al fascismo. (Cabe señalar que la expresión «anticapitalismo romántico» es de Lukács.) Bloch siempre mantuvo una posición muy crítica ante el «marxismo vulgar» de la Unión Soviética y de la KPD, a las que acusa de no haber sido capaces de vencer al fascismo ni en el campo ideológico ni en el simbólico. Sin embargo, no deben perderse de vista los límites de la autonomía política de Bloch durante largos años de obediencia incondicional al comunismo soviético. Incluso llegó a justificar los tenebrosos y demenciales procesos a intelectuales y médicos, y las «purgas» consiguientes, que tuvieron lugar en la Unión Soviética durante los años treinta del siglo xx. En aquellos años, Bloch proclamó *urbi et orbe* su fidelidad a la URSS y a sus «tribunales revolucionarios». Aludiendo a los procesos de Moscú de 1936/37, en un artículo de 1937 («El jubileo de los renegados»), que será una mancha imborrable en su reputación política e, incluso, moral, establece un paralelismo entre los intelectuales de izquierda que atacan los procesos stalinistas y los escritores románticos alemanes de finales del siglo xviii (de Klopstock a Schiller), los cuales, tomando posición en contra de los tribunales revolucionarios jacobinos, atacaron la Revolución francesa que habían apoyado en su juventud y, de esta manera, entraron a engrosar las filas contrarrevolucionarias. Refiriéndose a Lenin y a Stalin, afirma que son «verdaderos caudillos de la felicidad, figuras directrices del amor, de la confianza, del respeto revolucionario».

5. Das Prinzip Hoffnung

En las obras posteriores de Ernst Bloch –muy especialmente *El principio esperanza* (1949-1955)– también puede constatarse muy fácilmente la continuidad de su orientación romántico-revolucionaria, expresionista y mesiánica tan patente en la totalidad de sus escritos primerizos. Fácilmente pueden detectarse en esta obra de madurez ecos de *Geist der Utopie* (1918), como por ejemplo la crítica feroz al

actual mundo de los negocios, que ahoga los elementos realmente decisivos del ser humano. Mantiene también la crítica a las modernas ciudades como simples *machines à vivre* (Le Corbusier) y la crítica a la técnica moderna (capitalista) a partir de la exigencia romántica de unas relaciones más armoniosas con la naturaleza. Dice de la técnica moderna que «se ha instalado en la naturaleza como un ejército que ocupa un país enemigo». Su programa se resume en la siguiente frase: el marxismo del futuro deberá consistir en la humanización de la naturaleza y en la naturalización del hombre.

Sin embargo, en *El principio esperanza*, los acentos libertarios de antaño se encuentran enormemente diluidos e, incluso, los ideales anarquistas de Bakunin –en el pasado, tan admirado y ensalzado por nuestro autor como el auténtico y genuino representante de la «Rusia eterna»– son completamente descalificados y rechazados porque no son sino insignificantes reliquias «pequeñoburguesas» de un pasado definitivamente clausurado y típicas expresiones de «la ira abstracta respecto al poder», a causa de un nocivo «sentimiento irreflexivo de la libertad».

Por lo general, se considera que *Das Prinzip Hoffnung* es la obra fundamental de nuestro filósofo. Teniendo muy presentes las experiencias de su exilio en los Estados Unidos, resume todo el recorrido filosófico y vital de su existencia de una manera que sin exageración puede calificarse de *narrativa*. En todos sus escritos, y muy especialmente en *Das Prinzip Hoffnung*, Bloch pretende ser un narrador que organiza y emprende *expeditiones in terram utopicam*. Sin duda alguna, se trata de un texto singular, prácticamente único en toda la historia del pensamiento occidental. En un sorprendente impulso narrativo se articulan posiciones e ideas que a primera vista parecen incompatibles entre sí: los presocráticos, Hegel, la alquimia del Renacimiento y las sinfonías de Brahms, la herejía ofita y el mesianismo de Sabbatai Zvi, la filosofía del arte de Schelling y la teoría política marxista, las óperas de Mozart y las utopías de Paracelso, Jakob Böhme, Spinoza y Giordano Bruno. Todo el saber enciclopédico de Bloch –a menudo expresado de forma un tanto elíptica y oscura– despierta en el lector –al menos eso me sucede a mí– la tensión, la curiosidad y la intriga como si se tratase de una novela policíaca. En esta obra de madurez –al contrario de lo que le sucedió a su gran amigo de juventud Lukács–, Bloch se mantiene fiel a los sueños despiertos de sus primeros escritos y al impulso romántico-revolucionario que los animaba. En toda su obra, pero especialmente en *Das Prinzip Hoffnung*, el pensador alemán se muestra fascinado por la teoría de la naturaleza como lenguaje cifrado –la *signatura rerum* de Jakob Böhme, reelaborada por Novalis,

Tieck y Molitor. Desde este punto de vista, la fórmula de Habermas, que lo califica de «Schelling marxista», está plenamente justificada en la medida en que intenta articular, en una combinación única, la filosofía romántica de la naturaleza y el materialismo histórico. Lo que sí puede afirmarse con rotundidad es que la vida y la obra del autor constituyen una clara manifestación de la heterodoxia como su forma propia de existencia.

En este libro ofrece una ontología del «todavía-no» (*noch nicht*), que retoma y articula a su manera los principales motivos de la escatología religiosa judía. Bloch resulta totalmente incomprensible si no se repara en la omnipresencia del mesianismo judío en todos los momentos de su quehacer intelectual. Es una obviedad afirmar que en su articulación del «principio esperanza» el concepto «utopía» posee una especial importancia y centralidad. Bloch lo redefine en el marco de su visión global del mundo como formando parte de un proceso ontológico, inmanente al mundo que, a causa de su insuperable naturaleza finita, está inacabado y continuará estándolo. A pesar de todas las aberraciones y desviaciones crueles, destructoras e inhumanas que han acompañado a la historia de la humanidad, es en el mundo como concreción de «lo real posible» que ese mismo mundo se ofrece a los humanos como «laboratorio de posible salvación» (*laboratorium possibilis salutis*), en el cual todo se nos ofrece en estado de gestación y todo se halla expuesto a la aventura de futuras determinaciones que, desde el momento presente, son completamente inimaginables. De acuerdo con esta manera de comprenderla, la utopía se transforma en energía generadora de cambios radicales en el ser humano y en su entorno, y permite la obertura de horizontes hasta entonces inéditos e inalcanzables. El concepto-clave de la metafísica blochiana de la esperanza, la utopía, es una categoría de la salvación, que es idónea para superar, transformar, iluminar el estado inacabado del mundo por mediación del enriquecimiento y la superación progresivos de la «esencia fragmentaria» de los objetos.

En el universo blochiano, la utopía es una categoría central con una finalidad transgresora, que posee un incontrolable dinamismo heterodoxo porque, más allá de lo social, estética y religiosamente sancionado, apunta decididamente hacia lo «todavía-no-realizado»: por ello es fundamentalmente una categoría del *devenir* y del *porvenir*, que, con frecuencia, en el ser humano se manifiesta en un estado de latencia, que intermitentemente irrumpe en la normalidad banal de lo cotidiano y lo subvierte. En el pensamiento blochiano, el juego dinámico entre latencia y patencia abre el camino hacia lo ausente, de una manera u otra siempre presente de incógnito. Lo utópico

permite al ser humano el salto a «lo todavía no existente» (*der Sprung zum Niegewesenen*) o, tal vez aún mejor, a «lo todavía no actualizado». No sólo en la religión tal como la interpreta Bloch, sino también en las obras de arte, en la literatura y, muy especialmente, en la música es donde se manifiesta con un empuje mayor el carácter subversivo e interrogativo de la utopía.

Para Bloch, el espacio de la utopía es también un espacio psicológico estrechamente vinculado a los «sueños diurnos» (*Tagträume*) y a la actividad del sujeto humano de «soñar-hacia-adelante». Lo que, según el pensador alemán, caracteriza el «sueño diurno» es que comparte con el «sueño nocturno» la posibilidad de construir imaginativamente la realización del deseo, de los anhelos (*Wunschbilder*), pero se diferencia del «sueño nocturno» por el hecho de mantener el «yo», el «ego» como protagonistas del pensamiento y la acción. Según Bloch, en los sueños diurnos el yo se afirma siempre sin que la castradora función de la censura se ejerza en modo alguno. Dejan libre curso a la imaginación creadora, que posee la virtud de desencadenar y tornar la vida a Prometeo. Los sueños diurnos ignoran las interrupciones, que son las características propias de los sueños nocturnos tal como, por ejemplo, los interpreta Freud. Los sueños diurnos, según su opinión, seguramente muy discutible, se hallan desprovistos de los mistificadores ropajes simbólicos y mitológicos. En definitiva, los sueños diurnos están orientados hacia el futuro de la esperanza, mientras que los nocturnos ignoran la dimensión temporal del existir humano y sus innumerables urgencias históricas.

Las distintas resonancias utópico-revolucionarias que sin cesar irrumpen en los escritos de Bloch o, si se prefiere, su heterodoxia militante se ponen de manifiesto preferentemente a través de sus variadas interpretaciones de las narraciones veterotestamentarias relativas al éxodo mosaico. Moisés transmuta al Dios vulcánico Yahvé, a menudo sumamente vengativo y colérico, en espíritu de liberación y esperanza. «*Gott ist der Name für das Was der Hoffnung*», afirma nuestro autor. El éxodo le sirve como filtro hermenéutico para formular una fe que sin amortiguadores se lance a tumba abierta en pos de lo abierto e ilimitado y abandone las estrecheces mentales y axiológicas del *semper idem*. Desde los lejanos días de su juventud, los textos bíblicos leídos e interpretados utópicamente por Bloch se encuentran bajo el signo de la salida de Egipto y de las imágenes arquetípicas del mito de la promesa que acompaña a la aventura del éxodo de Israel. El reino de Dios sin Dios de Bloch procede consecuentemente de la progresiva radicalización del éxodo como categoría fundamental de su teoría y de su praxis. En este sentido, nuestro

autor retoma un motivo poderoso y recurrente de la tradición judía: el éxodo, la incesante *salida* (*Auszug*) como expresión plástica de la insuperable condición peregrinante del ser humano en esta Tierra. Un ser humano que siempre se halla en trance de despedirse, como señaló Rilke, buscando el hogar definitivo con la conciencia más o menos despierta de que el camino es la meta porque, utilizando una expresión agustiniana, *in statu viae* el *status patriae* sólo puede ser anticipado por mediación del incesante trabajo del deseo, de aquel deseo que permanece siempre deseo.

6. *Atheismus im Christentum*

En 1968 apareció *Ateísmo en el cristianismo. En torno a la religión del Éxodo y del Reino*. Este libro también lo escribió en los Estados Unidos con el propósito de llevar a cabo una comparación entre el cristianismo y el marxismo. Ya hemos indicado que en toda la obra de Bloch pueden detectarse fácilmente motivos religiosos, sobre todo relacionados con el mesianismo judío y la mística cristiana. Explícita o implícitamente, el viejo sueño de la edad dorada, la espera judía del éxito terreno del Mesías y la espera del rápido retorno de Cristo en las primeras comunidades cristianas son temas recurrentes en su obra. En *Ateísmo en el cristianismo*, Bloch toma en serio la religión como expresión de la conciencia humana. Le interesan muy especialmente los contenidos utópicos y revolucionarios de la historia judeocristiana de las herejías. De ahí su tan conocida fórmula: «Lo mejor de la religión es que produce herejes.» El corolario de esta afirmación es que es urgentemente necesario «leer la Biblia *sub specie* de su historia de las herejías, que sigue influyendo en la actualidad».

En *Das Prinzip Hoffnung* y *Atheismus im Christentum*, Bloch ofrece la articulación definitiva de su estatuto antropológico de carácter prometeico mediante dos figuras significativas: Job –llamado por Bloch el Prometeo hebreo– y Jesús. Job representa el lado crítico-negativo de la antropología blochiana porque es el hombre que, ante el dolor sufrido injustamente, no se resigna, sino que primero critica al Dios que consiente la presencia del mal en el mundo y, después, perfecciona esta crítica con el reconocimiento de que él es mejor que el mismo Dios. Jesús representa la *pars construens* (Marco Cangiotto) de la nueva antropología porque, adoptando un cierto aire luciferino, es el hombre que se propone la realización del proyecto de «llegar a ser como Dios». Jesús es el hombre que se apodera y se sienta en el trono que había pertenecido a Dios poniendo de manifiesto así que la sustancia propia del hombre es divina.

7. Conclusión

Entre los años sesenta y ochenta del siglo xx, el pensamiento de Ernst Bloch gozó de una difusión bastante amplia entre filósofos, teólogos y analistas de la cultura. Eran tiempos con una indudable carga utópica, y la reflexión blochiana más que responder directamente a los interrogantes de aquel tiempo permitía un, entonces así se creía, agudo replanteamiento de los mismos. Nuestro momento histórico no se distingue precisamente por su carga utópica, sino que, presa del desengaño religioso y político y después de una temporada bastante larga vivida bajo el alarmante impacto de los distintos rostros de la apocalipsis, son las actitudes de signo más o menos gnóstico las que, en términos muy generales, lo caracterizan. Basada en el «principio esperanza», la heterodoxia blochiana posee indudables resonancias optimistas porque la antropología que subyace tras su pensamiento y tras su concreto vivir cotidiano tiene como referente capital la *docta spes*, que fue el principio constituyente del llamado «marxismo cálido», con intenciones revolucionarias y humanizadoras al mismo tiempo. Sin embargo, este marxismo no podrá llevar a cabo su misión si no sabe unir en un todo inseparable la sobriedad y la imaginación, la razón y la esperanza, el rigor del detective y el entusiasmo del soñador. Sólo así podrá ponerse en práctica en la pesadez y la rutina de la vida cotidiana lo que Bloch designa con la expresión «optimismo militante», que es la esperanza activa en el *novum*, en la realización de la utopía a pesar de la lacerante presencia del mal en el mundo. Y conviene señalar que nuestro autor distingue cuidadosamente entre esta posición militante y el optimismo vulgar de una fe automática en el progreso, que fácilmente puede convertirse, afirma, en el nuevo opio del pueblo. Por eso insiste en la importancia de la «categoría del peligro» y en el carácter objetivamente no garantizado (*objektive Ungarantiertheit*) de la esperanza utópica. En una serie de conferencias que pronunció en 1965 sobre el pensamiento de Schopenhauer (con el título «Legitimidad e ilegitimidad del pesimismo»), constata que el siglo xx ha conocido la deshumanización generalizada de Auschwitz y Majdanek, que superan infinitamente el pesimismo más negro y desesperado de Schopenhauer.

En la heterodoxia de Bloch hay una toma de posición que me parece sumamente interesante. Se trata de su férrea voluntad de asumir, incorporar y proseguir las distintas *herencias* –especialmente la de la religión judeocristiana en sus vertientes de signo marginal y mesiánico– que, con cierta frecuencia, han permitido el planteamiento de alternativas radicales al *establishment* de turno. El «principio

esperanza», no la simple «espera», es la sigla que abarca y resume el conjunto de las herencias de las que Bloch pretende ser heredero activo en su momento histórico. Nuestro autor ve en la esperanza el motor inquieto que mantiene en marcha el proceso del mundo, pero advierte que «el mundo no sería proceso si en él no hubiese algo que no debería ser o, al menos, que no debería ser así». Bloch asume y reinterpreta la dialéctica de la ontología clásica entre *quodditas* y *quidditas*, entre existencia y esencia, en el sentido de una teleología utópico-experimental. Para él se trata de una tensión creadora, móvil e inestable, que adopta continuamente reestructuraciones distintas, dirigida a la mediación total y definitiva, a la perfecta coincidencia entre el *quod* (*Dass*) y el *quid* (*Was*), pero plenamente consciente de que será imposible alcanzar aquella figura definitiva más allá de todas las representaciones, que sacie completamente el deseo de reconciliación y plenitud del ser humano.

Creo que, en las distintas etapas de su existencia, a Ernst Bloch puede aplicársele el título de «heterodoxo» con toda la razón del mundo. En alguna ocasión le oí decir que él era ateo a causa de Dios y que gracias a Dios él era ateo. No eran sólo simples y desafiantes *boutades* para *épater la bourgeoisie*, sino expresiones, para utilizar el lenguaje de San Agustín, del insaciable deseo de su *cor inquietum*, de su esperanza contra toda desesperación porque para Bloch, lo mismo que para la poetisa alemana Gertrude von Le Fort, la auténtica esperanza siempre se encuentra muy cerca de la desesperación. La heterodoxia blochiana es al mismo tiempo sumamente cálida y religiosa. Repetidamente afirma que toda religión con sentido mesiánico contiene un trozo de utopía como si se tratase de Canaán en su inexplorada magnificencia o como lo maravilloso que no se deja encerrar ni domesticar por las ortodoxias de los sistemas vigentes. En los años veinte del siglo xx, con admiración, Walter Benjamin decía que «uno podía calentarse con el pensamiento de Bloch». Tal vez en tiempos de lo política y religiosamente correcto, la incorrección de Ernst Bloch puede ayudarnos a calentar nuestra mirada interior para desafiar las brumas invernales que nos rodean por todas partes.

Bibliografía

- AA. VV. (1968). *Über Ernst Bloch*. Frankfurt: Suhrkamp.
- AA. VV. (1991). *Hermeneutica 10*. (Volumen dedicado a la interpretación de la obra de Ernst Bloch.) Urbino: QuattroVenti.
- Ball, H. (1971). *Crítica de la inteligencia alemana [1919]*. Barcelona: Edhasa.
- Bloch, C. – Reif, A. (Ed.). (1982). «*Denken heisst Überschreiten*». En *In memoriam Ernst Bloch (1885-1977)*. Frankfurt-Berlín-Viena: Ullstein.
- Bloch, E. (1973). *Geist der Utopie [1923]*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1968). *Thomas Münzer teólogo de la revolución [1921]*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Bloch, E. (2005). *Huellas [1975]*. Madrid: Tecnos – Alianza.
- Bloch, E. (1977, 1979, 1980). *El principio esperanza*. (3 volúmenes). Madrid: Aguilar.
- Bloch, E. (1983). *El ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino [1968]*. Madrid: Taurus.
- Bloch, E. (1984). *Entremundos en la historia de la filosofía. Apuntes de los cursos de Leipzig [1972]*. Madrid: Taurus.
- Bolz, N. (1987). «Mystische Theokratie». En J. Taubes (Ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie*. 3. *Theokratie*, (pp. 293-320). Múnich – Paderborn: W. Fink – F. Schöningh.
- Gimbernat, J. A. (1983). *Ernst Bloch: utopía y esperanza. Claves para una interpretación filosófica*. Madrid: Cátedra.
- Gómez-Heras, J. M. (1977). *Sociedad y utopía en Ernst Bloch. Presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social*. Salamanca: Sígueme.
- Hurbon, L. (1974). *Ernst Bloch. Utopie et espérance*. París: Cerf.
- Lilla, M. (2007). *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Löwy, M. (1988). *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*. París: Presses Universitaires de France.
- Löwy, M. y Sayre, R. (1992). *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*. París: Payot.
- Moltmann, J. y Hurbon, L. (1980). *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*. Salamanca: Sígueme.
- Münster, A. (1982). *Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Münster, A. (1984). «Messianisme juif et pensée utopique dans l'oeuvre d'Ernst Bloch». En ASSR 57, (pp. 15-28).

- Münster, A. (1985). *Figures de l'Utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*. París: Aubier.
- Simons, E. (1983). *Das expressive Denken Ernst Blochs. Kategorien und Logik künstlerischer Produktion und Imagination*. Friburgo-Múnich: Karl Alber.
- Tamayo-Acosta, J. J. (1992). *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Taubes, J. (2000). *Il prezzo del messianismo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*. Macerata: Quodlibet.
- Zecchi, S. (1978). *Ernst Bloch: utopía y esperanza en el comunismo*. Barcelona: Península.
- Zudeick, P. (1992). *Ernst Bloch. Vida y obra*. Valencia: Alfons el Magnànim.

Lluís Duch
Antropólogo
Monje del Monasterio de Montserrat (Barcelona)

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2012]