

EL INICIO CENTENARIO DEL FILOSOFAR UTÓPICO DE ERNST BLOCH

Esteban Krotz
Universidad Autónoma de Yucatán /
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Resumen/*Abstract*

Hace cien años se publicó el primer libro de Ernst Bloch, al cual él mismo calificó de trabajo de juventud marcado por un “romanticismo revolucionario” y de “anticipación” de toda su obra posterior. Este estudio ubica *El espíritu de la utopía* y su “anexo” sobre el líder rebelde Thomas Münzer en el contexto biográfico e intelectual de su autor y en los marcos socioculturales y filosóficos de la época, y examina las principales ideas de este complejo libro todavía no traducido al castellano. Particular atención se da a los aspectos que iniciaban y prefiguraban –y siguen siendo válidos hoy día en este sentido– un pensamiento filosófico descontento con la realidad dominada por la mediocridad y la violencia y en busca a tientas, en su dimensión tanto objetiva como subjetiva, de posibilidades de su transformación.

Palabras clave: Ernst Bloch, *El espíritu de la utopía*, Thomas Münzer, pensamiento utópico.

100 years from the birth of Ernst Bloch’s utopian philosophizing

A hundred years ago Ernst Bloch’s first book was published. He himself considered it early writing, characterized by a “revolutionary romanticism” and marking an “anticipation” of his subsequent work. This study places *Spirit of Utopia* and its “appendix” about the rebellious leader Thomas Münzer in the biographic and intellectual context of its author and in the sociocultural and philosophical framework of its time,

and examines the main ideas of a complex work still not translated into Castilian Spanish. Special attention is given to the aspects which initiated and prefigured –and continue to be valid even today– a philosophical thinking that is dissatisfied with a reality ruled by mediocrity and violence, and that seeks tentatively for avenues for its transformation, in both its objective and subjective dimensions.

Keywords: Ernst Bloch, Spirit of Utopia, Thomas Münzer, utopian thinking.

Esteban Krotz

Estudió la licenciatura y el doctorado en Filosofía en Múnich, Alemania, y la maestría en Antropología Social en la Ciudad de México. Es Profesor-Investigador Titular en el Centro de Investigaciones Regionales de la Universidad Autónoma de Yucatán y docente en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la misma Universidad y en el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Ha sido repetidamente profesor invitado en la Hochschule für Philosophie München. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias. Sus campos de trabajo son la filosofía y la historia de las ciencias antropológicas, la antropología política y jurídica, la filosofía intercultural y el pensamiento utópico.

*...la esencia propia del mundo todavía no se ha generado.
Anticipación mediada y fantasía objetiva nos proporcionan
a nosotros y al proceso del mundo el plus ultra del llegar a
casa de sus configuraciones expresivas, sus configuraciones
de éxodo –la fantasía objetiva es el órgano
de la posibilidad real.*

Ernst Bloch, “Conclusio”, p. 131.

El espíritu de la utopía es la primera gran obra de Ernst Bloch y la que lo hizo rápidamente conocido e incluso famoso en los círculos intelectuales y académicos de Europa Central de la primera posguerra. Sin embargo, no pocas veces sus lectoras y lectores¹ de hoy se extrañan por el lenguaje necesitado de cierta familiarización por la distancia cultural-temporal de un siglo y por la erudición y creatividad lingüística de Bloch, quien a menudo hace referencias a obras artísticas, literarias, filosóficas y teológicas tomadas de tres mil años de tradición cultural europea (a menudo sin indicar la fuente precisa) y quien frecuentemente construye formulaciones, alusiones y connotaciones que a veces tardan en develar su significado.² A otros les resulta extraño que el libro no aborde, como la mayoría de los que tratan el tema, con algún orden el pensamiento utópico de alguna región, civilización o etapa histórica, no se defina frente a sus diferentes ramificaciones, no discuta escritos llamados usualmente “utópicos” ni elabore con cierto detalle una visión de un futuro deseable. Otros más se preguntan por el grado y tipo de la influencia de las ideas de Marx en este primer libro de Bloch y de su interpretación poco ortodoxa de las mismas, tema que también se ha discutido con respecto a otras de sus obras.

Para poder apreciar adecuadamente el aporte de este libro, que según el mismo autor está basado en el principio fundamental de que “el

mundo no es verdadero, pero quiere llegar a estar en casa a través del ser humano y la verdad”,³ hay que entender que ocupa un lugar especial en la obra del filósofo alemán, la cual se halla vinculada como la de ningún otro pensador con el concepto y el movimiento de la utopía.

Por una parte, *El espíritu de la utopía* fue calificado por Bloch retrospectivamente a mediados de los años sesenta del siglo pasado como “un intento de una primera obra principal, expresiva, barroca, devota, con objetivo central”, como primer gran resultado y testimonio de su “filosofar utópico apenas iniciado”, el cual como tal ocuparía ahora un lugar de anticipación en su propia obra.⁴

Por otra parte, es el único libro de Bloch que ha sido incluido en dos versiones diferentes en los 16 volúmenes de sus *Obras Completas* organizadas y autorizadas todavía por él mismo. La versión original publicada en 1918 se amplió y se modificó para su re-publicación en el año de 1923, y es esa versión –nuevamente revisada y algo modificada– la que se incluyó como volumen 3 en las *Obras Completas* y la que ha circulado profusamente en diferentes formatos. La versión original de 1918 fue incluida como volumen 16 de dichas *Obras Completas* (a las que, por cierto, se agregó posteriormente un volumen complementario titulado *Tendenz-Latenz-Utopie*).⁵

El presente estudio de *El espíritu de la utopía* tiene, por consiguiente, un doble propósito. Aporta de manera general al conocimiento del desarrollo intelectual y filosófico de Ernst Bloch y de su concepción de la utopía, al tiempo que contribuye mediante este análisis de una obra específica al esclarecimiento general del lugar de la utopía en la sociedad y la cultura y, de este modo también, en el pensamiento filosófico del que ha estado largamente apartado.

Por ello se esboza en el primer apartado de lo que sigue, el desarrollo personal e intelectual de Bloch hasta el momento de la publicación de las dos obras mencionadas y se resume brevemente su biografía y obra posteriores. En el segundo apartado se caracterizan los años finales de la segunda década del siglo pasado en Europa central con sus hasta enton-

ces inauditas situaciones catastróficas y transformaciones sociopolíticas. Ante estos dos trasfondos se estudian en el tercer apartado el pensamiento utópico blochiano contenido en *El espíritu de la utopía*, especialmente el apartado sobre la pregunta no construible y el apartado final titulado “Carlos Marx, la muerte y el apocalipsis”. En el apartado conclusivo se trata de recoger algunos elementos propicios para el aprovechamiento de la utopía en las ciencias sociales y humanas actuales.

Pasos hacia *El espíritu de la utopía*

Ernst Bloch había nacido en 1885 en Ludwigshafen, ciudad industrial y proletaria suralemana en las orillas del Rin, perteneciente entonces al Reino de Baviera, como único hijo de un empleado ferroviario.⁶ Familia y escuela las vivió como realidades poco estimulantes y más bien opresivas; de la religión judía, que sus padres profesaban sin intensidad, se desligó muy joven, declarándose expresamente ateo. En sus años juveniles tuvo un lugar destacado la biblioteca del Castillo de Mannheim, al otro lado del río, ciudad burguesa con una importante vida de las artes, especialmente en cuanto a teatro (Friedrich Schiller vivió allí un siglo antes, de 1783 a 1785) y música, parte entonces del territorio del Gran Ducado de Baden y lugar donde Carl Benz patentó en 1886 el primer automóvil del mundo. Desde muy joven dicha biblioteca pública era su refugio, que le abría el mundo de la literatura novelística europea y de los grandes pensadores de su tiempo, especialmente los de los siglos XVIII y XIX, que guardó desde entonces en su extraordinaria memoria. Pero “al lado de Mannheim como idilio burgués con rasgos museales, está Ludwigshafen como lugar del mundo de trabajo moderno con carácter abierto de experimentación”⁷ (Kufeld & Weigand 1997:166). Por consiguiente, no puede extrañar que también leyera, ya como estudiante de secundaria confrontado con la situación de los obreros industriales y portuarios de su región, escritos políticos socialdemócratas y socialistas

como los de Augusto Bebel y Rosa Luxemburgo. Mientras tanto, sus calificaciones escolares dejaban bastante que desear. Por otra parte, sus pequeños tratados de tipo filosófico bien anclados en las ciencias naturales de entonces (en uno de ellos incluso apareció ya el concepto de la “fantasía objetiva”⁸), que en ocasiones enviaba sin mucho eco a profesores universitarios renombrados para recibir sus comentarios, fueron vistos por sus maestros como expresión de una impropia mezcla de evasión ante las exigencias escolares con una autoestima claramente exagerada.

En contra de la opinión de sus maestros de escuela y sus padres logra iniciar en 1905 en Múnich, la capital de Bavaria conocida en aquel tiempo por su atractiva vida bohemia estudiantil, sus estudios de filosofía que acompaña, como entonces era uso académico, por disciplinas colaterales, en su caso, por literatura alemana y física, y también por psicología y música (por cierto, hasta muy avanzada edad toca considerablemente bien el piano). Al año se muda a la ciudad bávara norteña de Würzburg, donde obtiene en 1908 el doctorado en filosofía con la tesis titulada “Observaciones críticas sobre Rickert y el problema de la epistemología moderna”, siendo su director de tesis Oswald Külpe, discípulo de Wilhelm Wundt.

Los años siguientes los pasa en diferentes ciudades de Alemania, adentrándose intensamente en su vida intelectual y cultural y persiguiendo con poco éxito económico el ideal del filósofo libre; particularmente importantes para él se vuelven sus estancias en Berlín, donde es admitido al seminario exclusivo del filósofo de la sociedad y la cultura Georg Simmel, y en Heidelberg, donde logra ser invitado a participar en el seminario privado de Max Weber, constituyendo los pensamientos de estos afamados científicos centrados en la esfera sociocultural, un afortunado complemento de los enfoques de sus maestros universitarios Theodor Lipps y Oswald Külpe, más centrados en la psicología. En Heidelberg inicia también una, a pesar de sus diferencias teóricas y políticas, larga y durante los primeros años muy estrecha y mutuamente enriquecedora amistad con el crítico literario, filósofo marxista y posterior político comunista húngaro György Lukács.⁹

Su matrimonio, en 1913, con Else von Stritzky, hija de un rico empresario de Riga, le proporciona la posibilidad de dedicarse durante unos años sin preocupaciones materiales a sus estudios y reflexiones. Pero la Revolución Rusa acaba con esta fuente de ingresos, ya que las empresas privadas son estatizadas, y los Bloch pasan los años siguientes en condiciones económicas muy difíciles. Además, el inicio de la Primera Guerra Mundial en 1914 había provocado en Ernst Bloch, al igual que en muchos otros intelectuales europeos de izquierda, una terrible desilusión por el apoyo de la socialdemocracia alemana y de otras fuerzas de izquierda de los países beligerantes a la guerra; también lo desilusionó el chauvinismo agresivo de muchos intelectuales como Max Scheler, a quien hasta entonces había apreciado bastante.

El espíritu de la utopía se redacta básicamente en Bavaria durante la primera mitad de esa guerra, que para Bloch era el resultado de las ambiciones perversas de la clase empresarial y de los aparatos militares nacionalistas, ante todo, de la misma Alemania, y de la debilidad de las organizaciones populares frente a la manipulación ideológica.¹⁰ Su fuerte miopía lo salva inicialmente de ser llamado a las armas, pero en 1917, después de terminar el borrador de su primera gran obra, opta por mudarse a Suiza, donde pasa los años siguientes como articulista político y en círculos de exiliados alemanes, ante todo sobre temas relacionados con la guerra, las condiciones sociopolíticas en Alemania y los ideales del pacifismo.

En 1918, año de la terminación de la guerra, aparece *El espíritu de la utopía*, y al año siguiente los Bloch regresan a Alemania, donde observan decepcionados las consecuencias sangrientas del fracasado levantamiento espartaquista en Berlín y de la efímera República Soviética de Baviera y, en cambio, después de estos breves momentos de esperanza en un cambio radical en el Centro de Europa, la consolidación renovada de las mismas fuerzas económicas y militares a las que el filósofo había responsabilizado por la Primera Guerra Mundial y que tendrían una responsabilidad aún mucho mayor en el advenimiento del nacionalsocialis-

mo y el estallido de la Segunda Guerra Mundial solamente dos décadas después.

Sin embargo, durante estos años ensombrecidos por el agravamiento de la enfermedad de su esposa, Bloch trabaja en el así llamado anexo o complemento de *El espíritu de la utopía*, un libro sobre el líder campesino rebelde Thomas Münzer, que se publica en 1921, año de la muerte de su esposa; dos años después publica la versión revisada, un tanto re-estructurada y algo ampliada arriba mencionada de *El espíritu de la utopía*, que está dedicada a Else von Stritzky.¹¹

Los años veinte y los inicios de la década siguiente los pasa con muchos viajes y una larga estancia en París, ante todo en Berlín, donde observa y se involucra en la vida artística e intelectual de la ciudad y establece una amistad estrecha con Walter Benjamin, filósofo por cierto también vinculado con el movimiento expresionista. Ante todo, publica artículos críticos y reseñas sobre obras literarias y filosóficas. Muchos de estos escritos son incluidos en 1930 en la primera edición de *Spuren* (“*Huellas*”); están permeados por la reflexión sobre el asombro (que frecuentemente se enciende ante aparentes trivialidades de la vida cotidiana) y por los intentos de explicitar y explicar “la oscuridad del instante vivido”,¹² dos situaciones ampliamente tratadas en *El espíritu de la utopía* y, desde luego, también en otras obras posteriores.

En lugar de seguir con el tratado general y sistemático de una nueva filosofía —planeado alguna vez con Lukács—, está ahora dedicado a dilucidar en sus artículos, reseñas y fabulaciones circunstancias y acontecimientos particulares, muchos de ellos propios de las víctimas del sistema social imperante, en las cuales identifica la búsqueda de sentido que solamente se podrá llevar a cabo en una forma de organización social distinta. Son también los años en los que se adentra más sistemática y profundamente en la obra de Marx y Engels.¹³ Además, publica textos de análisis político, entre ellos advertencias tempranas sobre el peligro del fascismo emergente. Con quien será su tercera esposa, Karola Piotrkowska, una estudiante de arquitectura e hija de un importante empresario

judío polaco, partidaria de la Revolución Rusa y, a diferencia de Bloch, durante muchos años miembro del partido comunista, realiza diversos viajes por Europa y pasa un cierto tiempo en Viena antes de regresar ambos a Berlín.

Con el inicio del régimen nacionalsocialista en 1933 empieza la larga historia del exilio de la pareja, que después de estancias en Suiza, Austria, Praga y París los llevaría en 1938 por más de una década a la Costa Este de los Estados Unidos. La pareja y su pequeño hijo sobreviven básicamente por el empeño de Karola, cuyos padres mueren en un campo de exterminio nazi. Mientras que ella se ocupa del sustento familiar, Ernst Bloch se dedica en un relativo aislamiento —causado también por sus dificultades con la lengua inglesa para expresar adecuadamente sus ideas— a sus estudios, especialmente sobre Hegel y a la elaboración de su *El principio esperanza*.¹⁴

Poco después del final de la Segunda Guerra Mundial se le ofrece de parte del gobierno provisional soviético de la Zona Oriental de Alemania, una cátedra universitaria, la primera en su vida, en la Universidad de Leipzig. Así, en 1949 y a los 63 años, inicia su labor de profesor universitario de tiempo completo, que considera como su aporte a la construcción de una Alemania postfascista, socialista y democrática. Pero no se hacen esperar las tensiones entre el filósofo y los funcionarios del Estado y del Partido Comunista. En 1956 —aniversario 125 de la muerte de Hegel, año del inicio de la completamente inesperada “desestalinización” en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética y del subsiguiente levantamiento popular húngaro sofocado pronto por la intervención militar soviética¹⁵— se intensifica el bloqueo político y administrativo del trabajo académico de Bloch en la República Democrática Alemana, donde ya no puede enseñar ni publicar con libertad.

Cuando seis años después, en agosto de 1961, se construye el Muro de Berlín, Bloch está en una gira de conferencias en Alemania Occidental y decide no regresar a Alemania Oriental. Logra sacar sus manuscritos y borradores de su antiguo domicilio, y en noviembre del mismo año

inicia por segunda vez una cátedra, esta vez en la Universidad de Tubinga con la lección inaugural titulada “¿Puede frustrarse la esperanza?” y que contesta afirmativamente: “Bueno, también ella puede, incluso debe, por su honor, resultar frustrable; de lo contrario no sería esperanza”.¹⁶

Hasta el final de su vida, el 4 de agosto de 1977, a los 92 años, publica estudios, dirige seminarios académicos, imparte conferencias, comenta la situación política de ambas Alemanias, se involucra en el movimiento estudiantil del 68 y la lucha contra el armamentismo; en sus últimos años revisa y en ocasiones corrige para su publicación final los mencionados 16 volúmenes de sus *Obras Completas*.

1918: hito histórico y civilizatorio

Pero regresemos al contexto de *El espíritu de la utopía*, “libro de tempestad e ímpetu (“*Sturm und Drang*”), abriéndose camino y llevado al cabo durante noches y contra la guerra”,¹⁷ cuya parte principal fue redactada durante la primera mitad de la Primera Guerra Mundial y, como ya se indicó también, cuya publicación se dio en el año del final de la misma.

Fue una *guerra* que realmente cerró una época, pues significó un profundo y sangriento cuestionamiento general de *la* idea hegemónica del largo siglo XIX, o sea, de la idea del *progreso* general imparabile, asegurado por su fundamento entonces evidente y a todas luces impresionante: los avances continuos y persistentes del conocimiento científico y de la tecnología mediante las cuales la humanidad lograría aprovechar sin restricciones la naturaleza para satisfacer todas las necesidades humanas individuales y sociales. Pues en esos cuatro años había ido *in crescendo* la conciencia general de que todos y cada uno de los espectaculares éxitos obtenidos a lo largo de las décadas de la consolidación de las fuerzas productivas durante el largo siglo XIX, habían mostrado su lado negro: desde la metalurgia, el ferrocarril, el barco de vapor y el automotor hasta el telégrafo y la aviación, pasando por la dinamita y las primeras armas

químicas, se habían revelado como fuerzas terriblemente destructivas. Ante todo, fue una guerra de las principales potencias europeas cuyos monarcas casi todos estaban emparentados, y sus víctimas inmediatas fueron principalmente los pueblos europeos –no teniendo parangón hasta entonces las dimensiones de la destrucción y la muerte intencional y colateral: alrededor de diez millones de soldados muertos, más el doble de heridos, alrededor de siete millones de civiles muertos– a los que hay que agregar las decenas de millones de muertos europeos por la llamada “influenza española” durante 1918. “¿Debe ser el mundo civilizado ya solo un campo de la muerte?”, había preguntado en el tercer aniversario del inicio de la guerra el papa Benedicto XV en la más fuerte de sus malogradas exhortaciones de paz. Y una década después la famosa novela *Sin novedad en el frente*, llevada en seguida al cine, denunció y exhibió y recordó los horrores de esta conflagración con sus interminables guerras de trincheras y su devastación de regiones enteras en Europa Central. Si bien el epíteto “guerra mundial” debe usarse con reservas, hay que recordar que la para muchos sorpresiva entrada a la guerra de los Estados Unidos en abril de 1917 marcó la aparición de ese país como nueva potencia en el escenario mundial y, como se vería rápidamente durante los años veinte, también el inicio del desplazamiento del centro de gravedad del desarrollo tecnológico, financiero y militar de Europa hacia Norteamérica, ya anticipado, en cierto sentido, por sus avances en la electrotecnia, el taylorismo y el fordismo, a veces considerados factores clave de la segunda revolución industrial.

El segundo proceso que fue al mismo tiempo europeo y mundial, lo constituyeron evidentemente *las revoluciones de febrero y de octubre de 1917 en Rusia*, la guerra civil posterior (que terminara con la fundación de la Unión Soviética en 1922) y el asesinato de la familia imperial a mediados de 1918. Este último suceso presagió el fin de la monarquía en gran parte de Europa Central a fines del mismo año y las consiguientes tensiones y conflictos sociales y políticos, que produjeron ante todo en Alemania y Austria diversos levantamientos y rápidamente reprimidos

intentos de instaurar regímenes socialistas. A su vez, el fin del imperio habsburgo y del sultanato otomano (las noticias sobre el genocidio armenio de 1915-1916 se conocieron mucho después) generó importantes y duraderos focos de inestabilidad en los Balcanes.

Los millones de prisioneros de guerra, los angustiosos rumores que siguieron al armisticio de noviembre de 1918 y, finalmente, el Tratado de Versalles firmado en junio de 1919, contribuyeron a su manera a crear especialmente en las mayorías poblacionales de los países perdedores de la guerra un ambiente lúgubre y desesperado.¹⁸ Al mismo tiempo, empero, en otros sectores poblacionales había esperanzas de cambio y mejoría. Pero para todos los que habían vivido la guerra de una forma u otra, cuyas consecuencias más desastrosas llevaron a media generación después al estallamiento criminal de la Segunda Guerra Mundial, no cabía duda de que se había producido un hito civilizatorio.

La más conocida expresión de *la perspectiva depresiva general* de esos años es, sin duda, el título de la voluminosa y muy difundida obra del filósofo alemán Oswald Spengler (1880-1936), *La decadencia de Occidente*. Sin embargo, si bien el título de dicho libro, cuyo primer volumen se publicó poco antes del fin de la guerra, parecía reflejar el pesimismo causado por la hecatombe de la guerra y las penurias de una reconstrucción que ya no podía contar con las certezas acostumbradas del orden monárquico y las promesas autoevidentes del progreso tecnológico, de hecho, la obra, que había sido comenzada varios años antes del inicio de la guerra, tenía un propósito algo distinto; su autor conservador incluso criticaba después a quienes pretendían establecer una relación intrínseca entre la guerra perdida, la agonía evidente de la civilización europea y el título de su obra. Más bien se trataba de una visión general de la historia de la especie humana como la que habían construido la filosofía y la antropología del siglo XIX, pero de orientación muy diferente e incluso contraria. Lo que retomó de los fuertemente criticados Comte y Spencer y de la antropología evolucionista era, por una parte, la concepción de la especie humana como un conjunto de muchas culturas diferentes entre

sí. Siguió en este punto ampliamente la llamada morfología cultural del famoso antropólogo africanista Leo Frobenius (1873-1938), pero convirtió la analogía evolucionista de la infancia, juventud y madurez de las etapas de desarrollo de las culturas, en modelo concreto, considerando las culturas como organismos reales de una misma especie, pero distintos unos de los otros. Además, completó su ciclo vital por las etapas del declive y de la muerte. José Ortega y Gasset lo resume así:

La “cultura”, esto es, un cierto modo orgánico de pensar y sentir, sería, según él, el sujeto, el protagonista de todo proceso histórico. Hasta ahora han aparecido sobre la tierra varios de estos seres propiamente históricos. ... Las “culturas” tienen una vida independiente de las razas que las llevan en sí. Son individuos biológicos aparte. Las culturas son plantas –dice–. Y, como éstas, tienen su carrera vital pre-determinada. Atraviesan la juventud y la madurez para caer inexorablemente en decrepitud.¹⁹

De otro modo que los enfoques difusionistas, cultural-relativistas y estructural-funcionalistas en antropología, pero paralelamente a ellos impulsó así el descrédito de toda idea de un avance planetario automático y garantizado de la humanidad, unilineal como en el siglo XIX, o universal como a los pocos años trataría de demostrar con datos arqueológicos el antropólogo australiano-británico Vere Gordon Childe.²⁰ Y en todo caso embonaba el título de la obra con los sentimientos de mucha gente que consideraba que, como sigue Ortega y Gasset en la cita transcrita, “estamos hoy alojados en el último estadio – en la vejez, consunción o ‘decadencia’ –*Untergang*– de una de estas culturas: la occidental”.²¹ Para no pocos contemporáneos precisamente el fin de las monarquías y las subsiguientes revueltas e inseguridades políticas, jurídicas y de legitimidad reforzaban esta impresión.²²

Por otra parte, también era omnipresente el término *revolución* como sinónimo de cambio radical del sistema social más allá de fronteras nacionales. Dicho término, frecuentemente identificado con los de socialismo, comunismo y bolchevismo, era temido por unos, mientras que otros lo descalificaban como simple expresión de descontento con los

valores de la sociedad burguesa. Desde otras posiciones sociales, empero, el término era saludado como fanal de una nueva era de la humanidad la cual empezaría con la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción y de los regímenes políticos autoritarios y con el establecimiento de novedosas formas de democracia directa como garantía de la pronta supresión de todas las modalidades de dominación y explotación. Qué tan poco claros eran estos términos y las estrategias políticas correspondientes, lo demuestran los ampliamente difundidos escritos del socialista anarquista Gustav Landauer (1870-1919), quien polemizaba con las teorías de Marx y las medidas tomadas por Lenin y Trotzki en la recién fundada Unión Soviética, e igualmente las profundas discrepancias entre las posiciones de estos dos revolucionarios y las de otros socialistas que también se remitían a la obra de Marx y Engels, tales como el ya citado Landauer, el líder socialdemócrata Karl Kautsky (1854-1938), la intelectual y revolucionaria polaco-alemana Rosa Luxemburgo (1871-1919) asesinada en Berlín, y el teórico comunista italiano Antonio Gramsci (1891-1937).²³

Finalmente hay que recordar aquí la importancia de *dos movimientos contraculturales disímbolos* pero conectados de modo rizomático y surgidos alrededor del cambio de siglo de la misma insatisfacción con el modo hegemónico de ver el mundo y con la propuesta burguesa de la sociedad industrial, urbana, tecnificada, orientada hacia la ganancia, rígidamente estratificada. Uno eran diferentes *movimientos juveniles*, tales como el primeramente inglés, pero rápidamente internacional de los *scouts*, y la corriente específicamente germana de los *Wandervögel* (“aves de paso”). Si bien en términos políticos eran más bien neutrales y en otros aspectos incluso conservadores, fustigaban determinados elementos de la, como se dijera décadas después, “Vieja Europa”, y eran percibidos a menudo como puntos de partida para un nuevo tipo de sociedad, más humana por más solidaria. Vistos desde una perspectiva histórico-cultural más amplia, puede decirse que contribuyeron a consolidar en la civilización noratlántica la idea relativamente novedosa de la “juventud” como una etapa de vida, propuesta

cultural y posiblemente fuerza social con características propias, solo parcialmente determinadas por la generación precedente.

El otro movimiento fue el surgimiento de lo que se llamó después en poesía, música y pintura el *expresionismo*. Independientemente del debate inconcluso sobre las particularidades de esta corriente y también del debate sobre la conveniencia de adscribir posiciones filosóficas a movimientos identificables en el arte, no cabe duda de que el estilo de redacción de Bloch de *El espíritu de la utopía* y también de otras obras está fuertemente influenciado por el expresionismo; más allá de ello, comparte con sus representantes principales —para mencionar solamente los poetas Johannes Becher, de Gottfried Benn y, algo tardío, Bertolt Brecht— el hastío ante la falsedad de los valores dominantes y el rechazo de la comercialización y tecnificación de la sociedad moderna generadora de desigualdades lacerantes y de vidas vacías de sentido.

Si bien ambos impulsos de crítica y de posibles reinicios culturales e intelectuales fueron truncados por la guerra²⁴ y en parte incluso recuperados posteriormente por fuerzas sociales de signo contrario, sus ecos se perciben claramente en el primer libro de Bloch, desde su insistencia en la relación intrínseca entre utopía y “cambio de época”, “arranque” y “lo juvenil” hasta su peculiar acercamiento a las artes plásticas y la música.²⁵ Especialmente esta última muestra que se trata de algo más que de ecos: se configura una forma de pensar y de hablar, para la cual la alegoría, el símbolo, el arquetipo y la metáfora son tan esenciales como el resonar de la dimensión afectiva. También por ello defendió Bloch veinte años después en una muy politizada discusión sobre estética marxista e ideología al expresionismo a pesar de reconocer sus limitaciones: “Los expresionistas fueron ‘pioneros de la descomposición’; sería mejor que hubieran querido ser médicos al lado [¿ante?] de la cama de hospital del capitalismo? (...) El expresionismo ... giraba casi siempre en torno a lo humano y la forma de expresión de su incógnito”.²⁶

Parecen convenientes estas aclaraciones sobre el tiempo de su creación para poder entender mejor el ímpetu de *El espíritu de la utopía* y también

de su impacto, que se dieron, como el filósofo mismo lo caracterizó en algún momento, en una fase de transición en la que “lo viejo se disuelve, y lo nuevo todavía no inicia su devenir”.²⁷

El espíritu de la utopía: el arte, la pregunta, el proceso abierto

La obra señala al inicio mediante un enunciado tan breve como claro sobre su propósito: *aclarar la pregunta absoluta, la pregunta no construida, el problema de nuestro ser y existencia*. Empieza con la constatación “Yo soy. Nosotros somos”. Y sigue: “Esto es suficiente. Ahora tenemos que comenzar. La vida se nos ha dado en nuestras manos. En sí desde hace mucho tiempo se ha vuelto vacua. De modo absurdo da tumbos por todos lados, pero nosotros estamos bien plantados, y por ello queremos volvernos su puño y sus objetivos”.²⁸ Esta tarea se plantea explícitamente en la dramática y al mismo tiempo deprimente situación arriba descrita: “La guerra terminó, la revolución inició y con ella las puertas abiertas. Pero es cierto, pronto se volvieron a cerrar”.²⁹

La primera parte del libro se aproxima a esta pregunta desde el arte: después de una pequeña meditación sobre un viejo jarrón —anticipando, en cierto sentido, el estilo de su posterior colección de pequeñas reflexiones reunidas en la mencionada obra posterior *Huellas*— realiza primero un recorrido histórico que lleva desde las artes plásticas y la arquitectura de la antigüedad mediterránea hasta la pintura entonces todavía novedosa de Van Gogh y Cézanne, tratando de descifrar estas obras humanas como enunciados velados sobre el ser humano, más allá de las condicionantes que les imponen el material físico de que consisten o de las constelaciones sociales y políticas en las que fueron elaboradas y que de alguna manera reflejan.³⁰

En esta misma línea sigue el apartado más extenso del libro, una historia y, más que nada, una filosofía de la música, que se concentra, después

de consideraciones más generales sobre tono y tiempo y después de comentar sobre Bach y Mozart, en la música sinfónica, de cámara y operística europea del siglo XIX. La idea básica es que la música y la filosofía se ocupan de lo mismo: la articulación del misterio de nuestro ser; y que ambas coinciden en que la respuesta a la pregunta por este misterio no se puede formular de modo definitivo, porque nosotros mismos todavía no estamos terminados, sino todavía en proceso de constitución como seres humanos. Esta observación no es psicológica y no se refiere a los seres humanos individuales, sino a la historia de la especie humana, y esta historia no es algo externo a su sustancia, algo le queda exterior, sino que es su proceso de constitución como tal. Por lo que todo abordaje de nuestro ser, en el arte y en la filosofía, es necesariamente aún fragmentario,³¹ preliminar, tentativo, pero no por ello imposible, sino desde luego imperioso, pero igualmente en proceso de constitución. Es en este sentido que cita con aprobación a Jean Paul, cuando éste dice sobre la música, que según Bloch “produce en su avance lo nuevo”,³² que tiene y expresa la “fuerza de la nostalgia, no de una nostalgia por un país viejo y abandonado, sino por uno no pisado todavía, nostalgia no por algún pasado, sino por un futuro”.³³ Así, la música y la filosofía intencionan en última instancia lo que una “nueva ciencia de lo existente, con la metafísica del presentimiento y la utopía”³⁴ tiene que elaborar todavía. La relevancia de la música está en que constituye una “visión con los oídos”,³⁵ donde es obvio que “el inicio solamente va a estar terminado al final”,³⁶ y donde —anticipando aquí las palabras finales de *El principio esperanza*— se da “un recordarse, un re-encontrarse uno en el país de origen (*Heimat*), pero en un país de origen en el cual todavía no se ha estado nunca, pero el cual, sin embargo, es país de origen”.³⁷

De este reconocimiento de la situación parte la tercera sección del libro, dedicada a “la figura de la pregunta no construable”. Con ello, Bloch entiende la pregunta absoluta, última y primera ya mencionada, que no puede ser respondida mediante alguna respuesta ya existente en la historia de la filosofía, y mucho menos debe ser arreglada conforme a alguna respuesta filosófica ya dada. Es por el intento de salvaguardarla

en toda su radicalidad que la llama no construible y la vincula en sus orígenes siempre renovados con el asombro.

Inicia este apartado con una crítica a ideas de Kant y de Hegel. Particularmente relevante es su comentario negativo sobre la concepción hegeliana de evolución o desarrollo, pues para aquel pensador se trata de una especie de despliegue o desenvolvimiento que, además de prescindir de los sujetos humanos, solamente llega a develar un principio pre-existente que se realiza y es luego recogido por el pensamiento, en vez de como debiera ser: una metamorfosis permanente, fluida y abierta, o sea, no determinada ni instaurada aún en cuanto a sus resultados.³⁸

De allí pasa al análisis de las características del sueño diurno, contrapuesto al sueño nocturno analizado por Freud, tema que aparece repetidamente también en escritos posteriores. También en contraposición a las ciencias empíricas, que de modo semejante que el sueño nocturno se ocupan únicamente de lo que ha sido y lo que es el resultado del pasado, el sueño diurno y la utopía se hallan en el límite de lo todavía-no-consciente, que tiene su correlato en el mencionado proceso abierto del mundo, en lo todavía-no-existente. Y nuevamente es el examen del instante vivido —y de su oscuridad esencial— lo que permite reconocer en el mundo la existencia humana y sus creaciones individuales y colectivas, eso que a menudo llama Bloch el “excedente utópico”.³⁹

La parte final del libro se llama “Karl Marx, la muerte y el apocalipsis”. Como ya sugiere el singular subtítulo, en este apartado se hacen particularmente manifiestos los extensos estudios de Bloch sobre la gnosis, la mística medieval y la tradición judeocristiana, especialmente sobre sus herejes y milenarismos. El filósofo toca aquí brevemente el problema de la muerte individual como final inevitable de participar en el impulso utópico universal; tal impulso lo seguirán cultivando las generaciones que le seguirán a uno, y uno puede pasarles las armas.⁴⁰

Bloch reconoce en Karl Marx el pensador clave para entender el porqué de la lejanía del orden presente de aquel tipo de sociedad humana desde siempre anhelado e intencionado que ha sido expresado tan céle-

brememente por la consigna de la Revolución Francesa, y festeja el nuevo orden soviético creado por una revolución como paso en la dirección correcta. Pero también critica el economicismo marxista y el “ateísmo vulgar mísero”⁴¹ observable en su tiempo. El primer fenómeno ya se halla en algunos escritos del mismo Marx, por lo que la extensa obra teórica de ese pensador revolucionario podría entenderse como un tipo de crítica de la razón pura, para la cual todavía no se ha llevado a cabo la crítica de la razón práctica correspondiente.⁴² El segundo, tan enraizado en concepciones mecanicistas y poco ilustradas de la ideología, no permite reconocer el excedente utópico en determinados fenómenos y expresiones culturales de tipo religioso. Sin embargo, tales excedentes utópicos en arte y filosofía, socialismo y religión

forman el apriori de toda política y cultura. Se trata de colorear todo con nosotros, de acelerarlo, de decidir, pues nada se encuentra terminado, nada está ya cerrado, nada está todavía bien consolidado; de lo que se trata es de juntar las partes violentamente desprendidas, de seguir permitiendo que emerja nuestra cabeza de la historia, de obligar al estado a acompañar a la comunidad de los hermanos y, finalmente, de llevar el grano de nuestro encuentro con nosotros mismos a la tremenda fiesta de cosecha apocalíptica.⁴³

Desde luego es imposible resumir y analizar este primer libro de Bloch sin tomar en cuenta de alguna manera el desarrollo posterior —¡durante más de medio siglo!— de sus ideas, más todavía por el carácter arriba señalado por él mismo como anticipatorio. Sin embargo, sería inadecuado entender toda la obra subsiguiente únicamente como una especie de explicitación y ampliación —en el sentido mencionado plano y rechazado del concepto de desarrollo hegeliano— del contenido de *El espíritu de la utopía*. Más bien se trata de una “apasionada anacrusa”.⁴⁴ Aun así, los elementos escogidos para el resumen aquí ofrecido son fácilmente reconocibles como ideas centrales de Bloch, por lo que es posible esbozar ahora tres rasgos clave de una primera característica general de la concepción blochiana de la utopía.

La “filosofía utópica”⁴⁵ que propone Bloch es auténticamente filosofía en la milenaria tradición del pensamiento europeo, que busca aclarar el sentido de la vida humana en este mundo. Pero “no tenemos un órgano para percibir el yo o el nosotros, sino que estamos quedándonos en nuestro propio punto ciego, en lo oscuro del instante vivido, cuya oscuridad es, al fin y al cabo, nuestra propia oscuridad, nuestro desconocimiento, nuestro camuflaje, nuestro estar perdido”.⁴⁶ La utopía no es, por consiguiente, una imagen de una sociedad perfecta al estilo, por ejemplo, de autores renacentistas como Tomás Moro y Tomaso Campanella —de hecho, de ellos no hay mención en el libro—. La utopía, la filosofía utópica reconoce en el mundo una tendencia objetiva —no puede dejarse de anotar aquí un cierto parentesco con las ideas de “voluntad” de Schopenhauer y de “impulso vital” de Bergson— en el mundo, de llegar “a través de autoexpresiones, de definiciones nuestras de nosotros, que cavan cada vez más hondamente, que resuenan cada vez más cercanamente”.⁴⁷ Contrariamente a la tan influyente concepción platónica del conocimiento como anamnesis, de la que se distancia Bloch en su crítica a la ciencia empírica y el psicoanálisis, se instituye aquí una concepción del conocimiento como anticipación. No el inicio del ocaso y los tonos grises constituyen el panorama en el cual se lleva a cabo la búsqueda de la verdad del ser, sino el lucero del alba y la aurora con sus tonos rojizos.

Congruentemente con lo anterior, el conocimiento filosófico fragmentario no es resultado de la ignorancia o de la falta de empeño ni puede ser argumento a favor del nihilismo, que ha visto frustrados una y otra vez los proyectos económicos, políticos y sociales emprendidos para satisfacer los anhelos humanos más profundos. Para la filosofía utópica, cuyos fundamentos cimenta Bloch en *El espíritu de la utopía*, no es la nada lo que se contrapone con el ser, sino el todavía-no-ser. A esta realidad aún inconclusa, que a menudo tiene que regresar de callejones sin salida, corresponde la conciencia anticipadora, que reconoce la dirección de la tendencia utópica, que distingue la fantasía objetiva no arbitraria⁴⁸ del simple optimismo banal y que intenta determinar su horario o itinera-

rio, para lo cual necesita de las ciencias sociales empíricas, cuyo advenimiento y consolidación, para Bloch, lleva los nombres de Marx y Engels. Su tarea se dificulta con respecto a las seguridades filosóficas tradicionales, pues en vista de la calidad procesual de la materia, “el hambre debe mantenerse sin engaños”,⁴⁹ por lo que también todo lo que se afirma en un momento dado, tiene que borrarse en seguida.⁵⁰

La filosofía utópica, finalmente, mantiene al sujeto sintiente, sufriente, soñador y rebelde en el centro del proceso social y cognitivo, el cual siempre es un sujeto colectivo: el “yo” acostumbrado de la elucubración filosófica tradicional tiene que hacer sitio al “nosotros”, vocablo usual en los breves aforismos con los cuales Bloch inicia frecuentemente sus capítulos y apartados. Y por esta razón, una y otra vez se tiene que hacer referencia a las condiciones históricas, los —en términos de uno de los contemporáneos famosos de Bloch, de Edmund Husserl— “mundos de la vida” de los actores sociales, victimarios y víctimas, opresores y rebeldes, ideólogos y soñadores, para entender el curso del proceso del mundo, determinar su tendencia objetiva, reconocer el momento presente.

La utopía concreta de Thomas Münzer

Lo mencionado al final del párrafo anterior, lleva a la llamada “coda” o anexo de *El espíritu de la utopía*. A más tardar durante su exilio suizo, Bloch había conocido vida y pensamiento de Thomas Münzer, el líder icónico de las llamadas guerras campesinas alemanas de principios del siglo XVI, sobre las cuales Friedrich Engels había publicado en 1850 un pequeño libro muy difundido en su tiempo. Uno de los dos motivos principales del colaborador de Marx había sido la búsqueda de la tradición revolucionaria en Alemania, el otro, la comparación de los elementos paralelos del levantamiento campesino frustrado en 1525 con la igualmente malograda revolución alemana de 1848-1849. Tal vez Bloch ya lo conocía desde sus lecturas juveniles en Mannheim o se

había topado con él durante su estancia en Würzburg, que había sido uno de los focos del levantamiento. En todo caso, con motivo de un reporte encargado sobre programas políticos y utopías en Suiza⁵¹ había empezado a reunir materiales documentales y estudios sobre el tema y criticado el tratamiento insuficiente dado a la figura de Münzer.⁵² Retomó el tema después de la terminación de *El espíritu de la utopía*, probablemente alentado también por el abordaje positivo de las guerras campesinas y de Thomas Münzer en la investigación de Karl Kautsky sobre los precursores del pensamiento socialista moderno y en el estudio de Ernst Troeltsch sobre las doctrinas sociales de los grupos anabaptistas y otros movimientos populares relacionados con la reforma protestante. Pero también los abortados intentos de establecer regímenes socialistas en algunas partes de Alemania después de la caída de la monarquía contribuyeron al menos tanto a mantener su interés en el tema como la oportunidad que vio para demostrar con un caso empírico su concepción de la filosofía utópica que acababa de exponer en *El espíritu de la utopía*.

Por ello precisa al inicio del libro que “ni siquiera aquí, pues, nuestra mirada se dirige en modo alguno al pasado. Antes bien, nos mezclamos a nosotros mismos vivamente en él. Y también, los otros retornan así, transformados; los muertos regresan, y su hacer aspira a cobrar nueva vida con nosotros”.⁵³ Y subraya poco después que la historia “se torna función imperecedera en su plenitud testimonial referida a la revolución y a la apocalipsis”.⁵⁴

La primera mitad del libro está dedicada a la biografía de Thomas Münzer (1489-1525), quien vivió en varios lugares de lo que hoy es Sajonia y Turingia. Originalmente fue sacerdote católico, pero atraído por la reforma luterana se convirtió en pastor protestante, se casó y se dedicó intensamente a la promoción de la liturgia en lengua alemana y, por consiguiente, también a la difusión de los textos bíblicos en ese idioma. Pero tanto el estudio de la Biblia como la observación de los conflictos generadores de la reforma y generados por la misma lo radicalizaron cada vez más y lo llevaron finalmente a adoptar por completo las demandas

de los pobres del campo, cuyo movimiento subversivo se había extendido en los años veinte del siglo XVI sobre gran parte de Europa central. En dicho movimiento se combinaba la protesta acumulada y expresada de diferentes modos durante siglos por la población rural centroeuropea contra la expropiación de sus “señores” laicos y eclesiásticos, con la agudización de la situación económica y política de estos últimos, quienes a causa del lento desmoronamiento del feudalismo se hallaban acorralados entre las ciudades libres y los grandes principados en su camino hacia la monarquía absoluta. Con el tiempo, también segmentos de los pobres urbanos y algunos otros grupos sociales vulnerados tales como los mineros se agregaron a los levantiscos. Usualmente, sus demandas estaban formuladas en términos del sistema simbólico entonces hegemónico, el cristianismo, y se legitimaban casi siempre con la referencia a formas de convivencia antiguas real o supuestamente más armónicas, y a tradiciones milenaristas y mesiánicas, tanto bíblicas como no bíblicas.⁵⁵

Su identificación con la protesta y las demandas campesinas le costó amenazas y persecución al predicador, quien con fundamento en los profetas veterotestamentarios y en los mensajes evangélicos les exigía a los señores de la región atender las justas demandas de los pobres. Con las mismas referencias les animaba a estos últimos a rebelarse contra sus condiciones de vida y a tomar acciones de todo tipo para cambiarlas y proceder a construir el Reino de Dios en esta tierra, pues ¿no describían los Hechos de los Apóstoles que originalmente todos los cristianos tenían todo en común? Y ¿no se cantaba a diario el cántico de la Virgen María según el cual Dios “derriba del trono a los poderosos” y “a los hambrientos los colma de bienes”? Además, su pensamiento y su predicación se nutrían de las esperanzas mesiánicas y milenaristas que atraviesan toda la historia europea (y a cuya documentación Bloch dedicaría posteriormente buena parte de su obra principal, *El principio esperanza*).

Convertido en uno de los líderes más influyentes del movimiento, le tocó dirigir el 15 de mayo de 1525 la batalla de Frankenhausen contra los ejércitos de los príncipes, la cual terminó con la derrota catastrófica

de los campesinos y la muerte y ejecución de muchos de ellos, lo que impactó terriblemente todo el movimiento, si bien sus impulsos sobrevivieron todavía mucho tiempo, entre ellos, los movimientos anabaptistas centroeuropeos y los llamados “niveladores” ingleses. Thomas Münzer fue capturado, torturado y ejecutado: “Así murió Münzer, de una muerte penosa, amarga y sin madurar aún, inmolado por los enemigos del pueblo, puro y austero, con la mirada puesta en el gran día que ha de llegar y en el Dios de los abismos, que no abandonará a su pueblo”.⁵⁶

En la segunda parte del libro, Bloch analiza los escritos y sermones de Münzer, precisa y amplía las fuentes en que se basan, y los discute en el marco interpretativo elaborado en *El espíritu de la utopía*, al cual, por su parte, la vida de este “combatiente” y “exégeta del espíritu milenarista”⁵⁷ concretiza y ejemplifica. Es en gran parte un tratado de filosofía de la historia y de la religión, en la que aparecen los profetas del Antiguo Testamento y los principios éticos del Nuevo, los padres y los grandes teólogos de la Iglesia medieval, la mística dominica y la espiritualidad franciscana, pero también concepciones soterradas o de plano herejes como el milenarismo de Joaquín de Fiore o el movimiento husita y, desde luego, las principales posiciones de la reforma protestante, que al principio consideraba a Münzer como uno de los suyos, hasta que su alianza con los príncipes opuestos al Emperador y a Roma hizo que “el buscador de lo absoluto”⁵⁸ se desligara de ella y denunciara sus arreglos con el poder en contra del pueblo que había confiado en ella. Y una y otra vez se observa el esfuerzo de Bloch —semejante en tono y referencia a la parte final de *El espíritu de la utopía*— de hacer compatibles los análisis de las estructuras socioeconómicas del capitalismo realizado por Marx con el estudio de la interioridad de los actores sociales, con sus esperanzas y motivos para actuar, y con la memoria milenaria de los intentos frustrados de convertir el sueño anticipatorio de una vida humana en realidad, sueño que sí se puede frustrar, pero no se deja cancelar. Una y otra vez se documenta la continuidad del impulso hacia una vida libre en comunidades de iguales y solidarios en la historia humana, a través

de cuya configuración concreta se forja el rostro de lo humano, trazo por trazo, y no sin errores y retrocesos, pero inconfundible en su tendencia y dirección. El “romanticismo revolucionario”, que el mismo Bloch atestigua en el epílogo formulado en 1960 a esta obra, “halla su medida y determinación en el libro *El principio esperanza*”.⁵⁹

Comentario final

Lo que acaba de darse, probablemente pronto será olvidado. Solamente una memoria vacía, espeluznante quedará en el aire. ... Se defendió a los perezosos, los viles, los buscadores de ganancias. ... De ellos, ninguno se ha perdido, pero quienes agitaron otras banderas, tanta flor, tanto sueño, tanta esperanza intelectual, han muerto.⁶⁰

Tal es el lamento con que Bloch describe la situación centroeuropea al final de la guerra en la que se publica por primera vez *El espíritu de la utopía*. Es una situación deprimente en la que también la vida intelectual ha sido lastimada, que ahora se mueve sin orientación entre el desconcierto atónito, el entusiasmo sin fundamento y el nihilismo que predica el ocaso de Occidente, simplemente “enmohecido, encapsulado, trivial y nada cristiano”; las universidades son calificadas “cementeros del espíritu” y cada quien canta su canción en honor de quien se la paga...⁶¹ “Estamos llenos de anhelos y conocimiento corto, pero tenemos poca acción y, lo que contribuye a explicar su falta, es que nosotros carecemos de amplitud, de perspectiva, de objetivos, de umbral interior cruzado con presentimiento, de núcleo y de conciencia concentradora de lo real absoluto”.⁶²

Pero esta situación gris también está llena de posibles inicios: “Occidente con sus millones de proletarios aún no ha dicho su palabra, mientras que la república marxista en Rusia sigue sin agacharse y los problemas eternos de nuestro anhelo, de nuestra conciencia religiosa siguen en llama, igualmente sin agacharse, sin que su demanda absoluta haya sido cobrado”,⁶³ puntos de partida, pues, para la filosofía utópica que se inicia.

Hoy día estos puntos de partida serán otros, y, como se narró en la parte inicial del presente estudio, el mismo Bloch tuvo que rectificar varias veces en su vida sus apreciaciones políticas concretas. Pero, ¿no se antoja la situación actual semejante a la de hace cien años? ¿No han producido los cambios drásticos y cada vez más rápidos, amén de imprevistos y, al parecer, poco controlables en las ciencias naturales, la tecnología industrial, la digitalización y las formas de acumular capital, los infructuosos intentos, después de la implosión del sistema soviético y el fin de la antigua confrontación Este-Oeste, de reformar la Organización de las Naciones Unidas, de llegar a un desarme general y de atender la lacerante brecha Norte-Sur, un desánimo y una falta de perspectiva comparables con el tiempo que vieron las primeras obras de Bloch? ¿Acaso el uso tan frecuente, desde hace ya casi cinco décadas, del prefijo “*post*” para identificar nuestro tiempo y nuestro futuro, no es un indicador claro de una falta de claridad y orientación, pues solamente sabemos que terminó —o apenas está terminando todavía— una época sin que tengamos idea sobre qué novedad está pariendo en medio de nosotros y a través de nosotros?

El pensamiento blochiano eclosionado hace un siglo no tiene nada de doctrina ni de receta. Mucho menos fue un simple *wishful thinking*, como el filósofo lo ha advertido más de una vez. Fue el inicio de un trabajo intelectual pausado y profundo que tuvo como base aquella existencial, siempre incómoda y a menudo condenada y reprimida protesta, de la que escribe Fernando Ainsa:

Ninguna utopía, aun realizada, tolera la conformista aceptación de lo dado. Su vocación, más allá del sueño esperanzado que procura, es la protesta, la subversión del orden vigente. En este desacuerdo sustancial, en esta ‘resistencia’ natural, en esta herejía inmanente, está la dinámica profunda que ha permitido a la utopía atravesar los siglos con modelos renovados de esperanza.⁶⁴

Para Bloch, la obra de Karl Marx fue la expresión suprema de esta protesta —también, porque cuando Marx hablaba de alienación, tenía que haber tenido una matriz, desde la cual pudo valorar qué es lo que

significa alienado y lo que no—. ⁶⁵ Al esclarecimiento de esta matriz, tarea esencial de la filosofía utópica y que avanza en el tiempo, dedicó los siguientes sesenta años de su vida:

Solamente en nosotros sigue encendida esa luz, y la marcha fantástica inicia hacia ella, la marcha hacia la interpretación del sueño diurno, hacia el manejo del concepto por principio utópico. Encontrarle a él, encontrar lo correcto, aquello para lo cual es debido vivir, estar organizado, tener tiempo, para esto caminamos, abrimos los caminos metafísicamente constitutivos, llamamos lo que no existe, construimos en lo azul, nos construimos a nosotros en lo azul y buscamos lo verdadero, lo real allí, donde desaparece lo meramente fáctico –incipit vita nova—. ⁶⁶

Notas

¹ Aquí y en lo que sigue, se usa el masculino gramatical para referirse indistintamente a mujeres y hombres.

² Francesca Vidal (“Ernst Bloch und der ‘medial turn’ in der Weimarer Republik”, en: Francesca Vidal, ed., *Bloch-Jahrbuch 2016/17*, pp. 193-212, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2017) opina que en parte este estilo se debe a que el lenguaje de Bloch, quien nunca quiso separar la literatura de la filosofía y quien publicó también ensayos en periódicos, revistas y suplementos culturales, era más que un lenguaje escrito, un lenguaje hablado, en cuyo avance se desarrollaba lo que quería decir.

³ E. Bloch, *Geist der Utopie*, p. 347, Suhrkamp, Frankfurt, 1973 (stw 35; reimprección de la re-edición modificada de la segunda edición de 1923, publicada en 1963).

⁴ Las citas provienen de la observación final redactada en 1963 (*ibid.*, p. 347).

⁵ El presente estudio se basa en la edición de 1923 por ser la más difundida y conocida, y también la versión más comentada y analizada; todas las traducciones al castellano son del autor del presente estudio.

El “anexo” mencionado, al cual Bloch atestigua en la nota final “romanticismo revolucionario”, se publicó originalmente en 1921 y constituye ahora el volumen 2 de las *Obras Completas*. En lo que sigue, se usa la traducción castellana hecha por Maurice de Gandillac, *Thomas Münzer como teólogo de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968. Para sucintas introducciones generales a la obra de Ernst Bloch puede consultarse Araceli Mondragón González, “Ernst Bloch: peregrino de la esperanza”; en: *Estudios Políticos*, vol. 8, 2005, Núm. 4, pp. 32-77; Luis F. Aguilar, “El punto de partida de la ontología utópica de Ernst Bloch”; en: *Dianoia*, vol. 27, 1981, Núm.

27, pp. 92-126; así como el volumen colectivo coordinado por Sergio Pérez Cortés y otros, *Ernst Bloch: sociedad, política y filosofía*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Centro de Investigación y Docencia Económicas, Ciudad de México, 1988.

⁶ Lo que sigue se basa en una amplia gama de biografías de Bloch, especialmente en la de Peter Zudeick (*Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch – Leben und Werk*, Elster, Bühl-Moos 1987) y de Arno Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Suhrkamp, Francfort, 1982, dejando de lado inconsistencias y diferencias menores de y entre ellas.

⁷ Klaus Kufeld y Karlheinz Weigand, “Morgen, der laut und klar werden soll: Zur Genese der Blochschen Themen aus dialektischer Mischwirklichkeit”, p. 166; en: Jan R. Bloch, ed., “*Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst*”: *Perspektiven der Philosophie Ernst Blochs*, pp. 165-178, Suhrkamp, Francfort, 1977.

⁸ Silvia Mazzini señala que con este concepto “Bloch denomina la capacidad humana de obtener conocimiento sobre las características de un objeto, las cuales están presentes *in nuce* de modo latente, pero que *todavía no* se han manifestado” (Silvia Mazzini, “Objective Phantasie”, p. 416; en: Beat Dietschy, Doris Zeilinger y Rainer E. Zimmermann, eds., *Bloch-Wörterbuch: Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, pp. 416-434. Berlín: De Gruyter).

⁹ Sus semejanzas y diferencias han sido analizadas por Miguel Vedda, “Tragedia, actualidad, utopía: a propósito de las controversias entre el joven Lukács y el joven Bloch”; en M. Vedda, coord., *Ernst Bloch: tendencias y latencias de un pensamiento*, pp. 97-110. Herramienta, Buenos Aires, 2007.

¹⁰ No critica acremente solo a la socialdemocracia y los sindicatos obreros, sino también a las instituciones académicas, a las que durante un tiempo había pensado ingresar, pero en las cuales ve ahora “miles de profesores que encuentran bien todo, arreglan y comprueban todo lo que se hace arriba y se exige desde arriba” (Ernst Bloch, “Was schadet und was nützt Deutschland ein feindlicher Sieg?”; en: Ernst Bloch, *Kampf nicht Krieg: Politische Schriften 1917-1919*, p. 79, Suhrkamp, Francfort, 1985 (orig. 1917, publicado con seudónimo).

¹¹ El volumen *Philosophische Aufsätze* (“Ensayos filosóficos”, el volumen 10 de las *Obras Completas*, Suhrkamp, Francfort, 1969) contiene, especialmente en su tercera parte, una serie de pequeños textos (esbozos, reflexiones, precisiones) relacionados con varias de las ideas expuestas tanto en *El espíritu de la utopía* como en *El principio esperanza*.

¹² Por ejemplo, en Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, op. cit., 13, 205, 343.

¹³ En 1923, György Lukács publica su importante estudio *Historia y conciencia de clase*.

¹⁴ *El principio esperanza* no es aceptado por ninguna editorial estadounidense ni inglesa; en 1946 se publica en Berlín el capítulo 36 como libro con el título *Freiheit*

und Ordnung: Abriß der Sozialutopien, y en 1949, aparece en la Ciudad de México, donde Bloch había publicado anteriormente algunos artículos políticos en una revista de exiliados antifascistas, su libro sobre Hegel (*Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983), dos años antes de la edición alemana.

¹⁵ 1956 es también el año en el cual Egipto, cuatro años antes convertida en democracia, nacionalizó el Canal de Suez, pero los acontecimientos fuera de Europa no eran de mucho interés para Bloch.

¹⁶ Ernst Bloch, “¿Puede frustrarse la esperanza?”, p. 167; en: Carlos Gómez, ed., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, pp. 165-173, Alianza, Madrid, 2007 (3ª reimpr.).

¹⁷ E. Bloch, *Geist der Utopie*, *op. cit.*, p. 347.

¹⁸ El historiador Wolfgang J. Mommsen (*Der erste Weltkrieg: Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters*, p. 200. Fischer Taschenbuch, Francfort, 2004) señala al respecto: “Las condiciones comparativamente duras del Tratado de Paz de Versalles produjeron en todos los sectores políticos el mismo rechazo tajante, incluso entre quienes en principio admitían que al Imperio Alemán le correspondía un alto grado de responsabilidad en el desencadenamiento de la Primer Guerra Mundial”.

¹⁹ J. Ortega y Gasset, “Proemio”, p. 5. No puede abordarse aquí las posibles implicaciones socialdarwinistas de esta biologización de la historia humana, que contribuyó no poco al éxito de sus escritos posteriores.

²⁰ Por ejemplo, en *Los orígenes de la civilización* (1977), publicado originalmente en 1936.

²¹ J. Ortega y Gasset, “Proemio”, *op. cit.*, p. 5.

²² Por ello, Terry Eagleton (*La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*, p. 25; Paidós Ibérica, Barcelona, 2001) llama este libro “el documento más importante” del llamado “Kulturpessimismus” de aquella época. No deja de ser curiosa una cierta coincidencia con un reciente texto del ministro de relaciones exteriores de Alemania durante el período 1998-2005, quien en 2005 publicara todavía un libro sobre la necesaria “renovación de Occidente”, pero quien anunció en marzo de 2018 otro libro más, pero ahora con el título *El descenso de Occidente: Europa en el nuevo orden mundial del siglo XXI*.

²³ En el mismo año de 1918 aparecieron la polémica de Karl Kautsky sobre la dictadura del proletariado y el muy difundido texto de Gustav Landauer sobre la revolución.

²⁴ Lo mismo había sucedido a otra corriente filosófica, de signo completamente diferente, el llamado “Círculo de Viena”, cuya reconstitución inició el año de la publicación de *Thomas Münzer*. Para completar el panorama puede recordarse que en 1923 Martin Heidegger inició sus cuatro años en una cátedra extraordinaria en Marburg, al final de la cual publicó *El ser y el tiempo*.

²⁵ Para esto último puede verse Arno Münster, *op. cit.*, pp. 181-197, y Hans Heinz Holz, *Logos spermatikos*, pp. 52-64, Luchterhand, Darmstadt, 1975.

²⁶ Ernst Bloch, “Diskussionen über Expressionismus” (orig. 1938), pp. 187 y 188-189; en: Hans-Jürgen Schmitt, ed., *Die Expressionismusdebatte: Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption*, pp. 180-191. Suhrkamp, Francfort, 1973 (orig. 1938).

²⁷ Expresión formulada por Bloch en 1906, citada por Cristina Ujma, *Ernst Blochs Konstruktion der Moderne aus Messianismus und Marxismus: Erörterungen mit Berücksichtigung von Lukács und Benjamin*, p. 71 (M und P Verlag für Wissenschaft und Forschung, Stuttgart, 1995). Martin Aidnik (“The perpetual becoming of humanity: Bauman, Bloch and the question of humanism”, p. 113. *History of the Human Sciences*, vol. 30, 2017, Núm. 5, pp. 104-124) ha caracterizado la idea del “tiempo mixto” (“*Mischzeit*”) de Bloch como “un tiempo de oscuridad y escombros. En el *Mischzeit* se topa lo que ha dejado de existir y lo que todavía está surgiendo”.

²⁸ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 11.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Esta idea, que posteriormente será elaborada en *El principio esperanza* como el tema del “excedente utópico”, es ampliada en seguida para la música. Hace poco sin referencia explícita a Bloch, el músico mexicano Jesús Echeverría la confirma así: “Es claro que la obra musical, y en general la obra de arte, puede estudiarse desde afuera, en todas sus relaciones con la esfera de la vida sociocultural. Sin embargo, queda también establecido que su validez estética trasciende sus relaciones históricas. Por ende la necesidad de estudiarla desde dentro” (Jesús Echeverría, “No habría que esperarse mucho de los políticos...”, p. 62; en: Samuel Máynez Champion, *De música y de músicos*, vol. III, pp. 59-66 (entrevista), Ed. Proceso, México, 2018).

³¹ Este aspecto ha sido resaltado por Gert Ueding, “L’art comme utopie: remarques sur l’esthétique du pré-apparaître chez Ernst Bloch”, pp. 74-76; en: Gérard Raulet, ed., *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch: un système de l’inconstructible*, pp. 68-79. Payot, París, 1976.

³² Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 176.

³³ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 200. La cita se repite en Ernst Bloch, *Philosophische Aufsätze, op. cit.*, p. 124, donde el autor precisa en seguida como tarea esencial de la filosofía el revelar que “lo todavía-no-consciente con *novum* está ubicado únicamente arriba, en el frente de la conciencia, constituyendo no un recuerdo, sino el pre-consciente, en el cual lo nuevo se anuncia y se anticipa” (*Ibid.*, p. 126).

³⁴ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 299.

³⁵ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 204. Para el filósofo, “en el sonido se reconcilian lo naturalmente existente y el deber ser anti-físico, porque el sonido es al mismo tiempo algo físico y algo interior” (Norbert Bolz, “Der Geist des Kapitalismus

und der Utopie”, p. 51; en: Michael Löwy, Arno Münster y Nicolas Tertullian, eds., *Verdinglichung und Utopie: Ernst Bloch & Georg Lukács*, pp. 48-59. Ed. Sandler, Frankfurt, 1987).

³⁶ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 285.

³⁷ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 186.

³⁸ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, pp. 226-236.

³⁹ Por ejemplo, en Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 247.

⁴⁰ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, pp. 307-331 y 338.

⁴¹ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 305.

⁴² Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, pp. 304-305.

⁴³ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 346.

⁴⁴ Así Matthias Mayer, “Mose und Marx. Messianismus und Metaphysik der Geschichte in Ernst Blochs ‘Geist der Utopie’”, p. 120; en: Francesca Vidal, ed., *Bloch-Jahrbuch 2014/15*, pp. 107-127. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2015.

⁴⁵ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 243.

⁴⁶ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 253.

⁴⁷ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 261.

⁴⁸ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 286.

⁴⁹ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 247.

⁵⁰ Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 245.

⁵¹ Ernst Bloch, “Über einige politische Programme und Utopien in der Schweiz” (orig. 1918); en: Ernst Bloch, *Kampf, nicht Krieg: Politische Schriften 1917-1919*, pp. 532-559, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.

⁵² Las fuentes utilizadas por Bloch están consignadas en el segundo capítulo del libro. Puede verse sobre el tema ahora también Thomas Müntzer, *Tratados y sermones*, Trotta, Madrid, 2001. Ya en la introducción a *Geist der Utopie*, el filósofo había fustigado “aquel romanticismo privado de instinto, que olvidó la guerra campesina y solamente vio erigirse burgos feudales en la noche llena de resplandor lunar” (Ernst Bloch, *Geist der Utopie, op. cit.*, p. 12; la crítica se repite en la p. 294).

⁵³ Ernst Bloch, *Thomas Münzer como teólogo de la revolución, op. cit.*, p. 11.

⁵⁴ Ernst Bloch, *Thomas Münzer como teólogo de la revolución, op. cit.*, pp. 16-17.

⁵⁵ Conviene aquí tener presente que, en la misma época, algunos de los llamados “humanistas” igualmente criticaban las sociedades y las iglesias de su tiempo mediante la referencia a situaciones sociales más satisfactorias testimoniadas por autores de la Antigüedad clásica y de la Iglesia primitiva.

⁵⁶ Ernst Bloch, *Thomas Münzer como teólogo de la revolución, op. cit.*, p. 97.

⁵⁷ Ernst Bloch, *Thomas Münzer como teólogo de la revolución, op. cit.*, p. 213.

⁵⁸ Ernst Bloch, *Thomas Münzer como teólogo de la revolución, op. cit.*, p. 212.

- ⁵⁹ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer como teólogo de la revolución*, *op. cit.*, p. 257.
- ⁶⁰ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, *op. cit.*, p. 11; ver también pp. 293-294.
- ⁶¹ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, *op. cit.*, p. 12.
- ⁶² Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, *op. cit.*, p. 13.
- ⁶³ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, *op. cit.*, p. 12.
- ⁶⁴ Fernando Ainsa, *La reconstrucción de la utopía*, p. 218. Correo de la Unesco, México, 1999.
- ⁶⁵ Matthias Mayer, *op. cit.*, p. 122.
- ⁶⁶ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, *op. cit.*, p. 13.

Referencias

- AGUILAR Villanueva, L. F. (1981). "El punto de partida de la ontología utópica de Ernst Bloch"; en: *Dianoia*, Vol. 27, Núm. 27, pp. 92-126.
- AIDNIK, M. (2017). "The perpetual becoming of humanity: Bauman, Bloch and the question of humanism". *History of the Human Sciences*, Vol. 30. Núm. 5, pp. 104-124.
- AINSA, F. (1999). *La reconstrucción de la utopía*. México: Correo de la Unesco.
- BLOCH, E. (1968). *Thomas Müntzer como teólogo de la revolución*. Madrid: Ciencia Nueva.
- _____ (1969). *Philosophische Aufsätze*. Francfort: Suhrkamp.
- _____ (1969). "Conclusio: Das Novum im Unbewussten, objektive Phantasie (1938)"; en: E. Bloch, *Philosophische Aufsätze*, pp. 122-131. Francfort: Suhrkamp.
- _____ (1973). *Geist der Utopie*. Francfort: Suhrkamp (stw 35; reimpresión de la re-edición modificada de la segunda edición de 1923, publicada en 1963).
- _____ (1973[1938]). "Diskussionen über Expressionismus"; en: H.-J. Schmitt, ed., *Die Expressionismusdebatte: Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption*, pp. 180-191. Francfort: Suhrkamp.
- _____ (1983). *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica (2ª ed.; 1ª ed. 1949).
- _____ (1985). "Was schadet und was nützt Deutschland ein feindlicher Sieg?"; en: Ernst Bloch, *Kampf nicht Krieg: Politische Schriften 1917-1919*. Francfort: Suhrkamp (orig. 1917, publicado con seudónimo).
- _____ (1985). "Über einige politische Programme und Utopien in der Schweiz" (orig. 1918); en: E. Bloch, *Kampf, nicht Krieg: Politische Schriften 1917-1919*, pp. 532-559. Francfort: Suhrkamp.

- _____ (2005). *Huellas*. Madrid: Alianza/Tecnos.
- _____ (2007) “¿Puede frustrarse la esperanza?”; en: C. Gómez, ed., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, pp. 165-173. Madrid: Alianza (3ª reimpr.).
- BOLZ, N. (1987). “Der Geist des Kapitalismus und der Utopie”; en: M. Löwy, A. Münster y N. Tertullian, eds., *Verdinglichung und Utopie: Ernst Bloch & Georg Lukács*. Francfort: Sandler.
- CHILDE, V. G. (1977). *Los orígenes de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica (10ª reimpr.)
- EAGLETON, T. (2001). *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- ECHEVERRÍA, J. (2018). “No habría que esperarse mucho de los políticos...”; en: S. Máñez Champion, *De música y de músicos*, vol. III, pp. 59-66 (entrevista). México: Proceso.
- ENGELS, F. (1971). *Las guerras campesinas en Alemania*. México: Grijalbo (Col. 70, Núm. 108).
- GÓMEZ, C., ed. (2007). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza (3ª reimpr.).
- HOLZ, H. H. (1975). *Logos spermatikos: Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*. Darmstadt: Luchterhand.
- KAUTSKY, K. (1918). *Die Diktatur des Proletariats*. Viena: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co.
- KUFELD, K. & K. Weigand (1977). “Morgen, der laut und klar werden soll: Zur Genese der Blochschen Themen aus dialektischer Mischwirklichkeit”; en: J. R. Bloch, ed., *“Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst”: Perspektiven der Philosophie Ernst Blochs*, pp.165-178. Francfort: Suhrkamp.
- LANDAUER, G. (1961). *La revolución*. Buenos Aires: Proyección (orig. 1918).
- MAYER, M. (2015). “Mose und Marx. Messianismus und Metaphysik der Geschichte in Ernst Blochs ‘Geist der Utopie’”; en: F. Vidal, ed., *Bloch-Jahrbuch 2014/15*, pp. 107-127. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- MAZZINI, S. (2012). “Objetive Phantasie”; en: B. Dietschy, D. Zeilinger y R. E. Zimmermann, eds., *Bloch-Wörterbuch: Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, pp. 416-434. Berlín: De Gruyter.
- MOMMSEN, W. J. (2004). *Der erste Weltkrieg: Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters*. Francfort: Fischer Taschenbuch.
- MONDRAGÓN González, A. (2005). “Ernst Bloch: peregrino de la esperanza”; en: *Estudios Políticos*, Vol. 8, Núm. 4, pp. 32-77.
- MÜNSTER, A. (1982). *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*. Francfort: Suhrkamp.

- MÜNTZER, TH. (2001). *Tratados y sermones* (introducción y traducción de Lluís Duch). Madrid: Trotta.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966). “Proemio”. En: O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, tomo I, pp. 3-6. Madrid: Espasa-Calpe.
- PÉREZ Cortés, S., V. Alarcón Olguín Y C. Cansino Ortiz, Coords. (1988). *Ernst Bloch: sociedad, política y filosofía*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- REMARQUE, E. M. (1997[1929]). *Sin novedad en el frente*. México: Porrúa.
- SCHMITT, H.-J. (1973). *Die Expressionismusdebatte: Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption*. Francfort: Suhrkamp.
- SPENGLER, O. (1966). *La decadencia de occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*. Madrid: Espasa-Calpe (2 tomos).
- UEDING, G. (1976). “L’art comme utopie: remarques sur l’esthétique du pré-apparaître chez Ernst Bloch”; en: G. Roulet, ed., *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch: un système de l’inconstructible*, pp. 68-79. París: Payot.
- UJMA, C. (1995). *Ernst Blochs Konstruktion der Moderne aus Messianismus und Marxismus: Erörterungen mit Berücksichtigung von Lukács und Benjamin*. Stuttgart: M und P Verlag für Wissenschaft und Forschung.
- VEDDA, M. (2007). “Tragedia, actualidad, utopía: a propósito de las controversias entre el joven Lukács y el joven Bloch”; en M. Vedda, coord., *Ernst Bloch: tendencias y latencias de un pensamiento*, pp. 97-110. Buenos Aires: Herramienta.
- VIDAL, F. (2017). “Ernst Bloch und der ‘medial turn’ in der Weimarer Republik”; en: F. Vidal, ed., *Bloch-Jahrbuch 2016/17*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- ZUDEIK, P. (1987). *Der Hintern des Teufels: Ernst Bloch, Leben und Werk*. Bühl-Moos: Elster.



Recepción: 23 de enero de 2019
Aceptación: 12 de junio de 2019