Luis Rodrigo Wesche Lira

ATIK editorial

LA EXPEDICIÓN DE LA UTOPÍA CONCRETA

anticipar la política desde Hegel con Ernst Bloch



Filosofía

Luis Rodrigo Wesche Lira

La expedición de la utopía concreta:
anticipar la política desde Hegel con Ernst Bloch

Atik Editorial

E15D N49-59 y Olivos, San Isidro. Código postal 170515.
Quito, Ecuador
Atik Editorial es una iniciativa del Centro de Investigaciones CICSHAL y está a cargo del departamento de Comunicación y Difusión Científica.
www.atikeditorial.com

(APA 7)

Wesche Lira, L. R. (2026). *La expedición de la utopía concreta: anticipar la política desde Hegel con Ernst Bloch.* Atik Editorial. https://doi.org/10.46652/atikbook21

Este título se publica bajo una licencia de Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0) la cual está disponible en: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es

Se debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

Las consultas relativas a la reproducción fuera del ámbito de esta licencia deberán enviarse al Departamento de Comunicación y Difusión Científica de CICSHAL a la siguiente casilla de correo: info@atikeditorial.com

Los enlaces a sitios web de terceros son facilitados por **Atik** Editorial de buena fe y a título meramente informativo. **Atik** Editorial declina toda responsabilidad por el material contenido en cualquier sitio web de terceros al que se haga referencia en esta obra.

Primera Edición: 2026

Derechos de autor: Luis Rodrigo Wesche Lira©

La expedición de la utopía concreta: anticipar la política desde Hegel con Ernst Bloch

The Expedition of Concrete Utopia: Anticipating Politics from Hegel with Ernst Bloch

A Expedição da Utopia Concreta: Antecipar a Política a partir de Hegel com Ernst Bloch

Editorial: Atik Editorial
Materia Dewey: 193 - Filosofía de Alemania y Austria
Clasificación Thema: QDHR - Filosofía moderna: hasta c. 1800 | JPF - Ideologías políticas
Colección: Filosofía
Público objetivo: Profesional/Académico
Soporte: Digital
BISAC: PHI019000
Formato: Epub (.epub)/PDF (.pdf)
Publicado: 2026-04-15
ISBN: 978-9907-820-00-3

Disponible para su descarga gratuita en http://atikeditorial.com

Aval de revisión por pares

El presente libro constituye el resultado de un riguroso proceso de investigación académica, cuya calidad metodológica y solidez argumental han sido validadas mediante un sistema de revisión por pares externos implementado bajo el protocolo de doble ciego, bajo la supervisión del Centro de Investigaciones en Ciencias y Humanidades desde América Latina (CICSHAL). Como garantía de transparencia y rigor científico, los informes de evaluación realizados por los especialistas designados se conservan en el archivo institucional de la editorial, a disposición de las instancias que así lo requieran.

This book is the result of a rigorous academic research process, whose methodological quality and argumentative solidity have been validated through an external peer-review system implemented under a double-blind protocol, under the supervision of the Center for Research in Sciences and Humanities from Latin America (CICSHAL). As a guarantee of transparency and scientific rigor, the evaluation reports prepared by the designated specialists are preserved in the publisher's institutional archives, available to any party that may require them.

info@atikeditorial.com



Autor

Luis Rodrigo Wesche Lira
Universidad Nacional Autónoma de México | Ciudad de México | México
https://orcid.org/0000-0003-2070-7575
rodrigo.wesche@unam.edu
rodrigo.wesche@gmail.com

Doctorante, maestro y licenciado en Filosofía por la FFyL de la UNAM y licenciado en Historia por la ENAH. Ha formado parte de grupos de investigación de CLACSO, UNAM y SECIHTI. Sus líneas de investigación son Filosofía Política, Teoría y Filosofía de la Historia, la filosofía de Ernst Bloch y la filosofía de Enrique Dussel.

Resumen

El libro presenta una lectura utópico-política de la dialéctica hegeliana guiada por la filosofía de Ernst Bloch y su obra Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel, publicada por primera vez en 1949 en México, con el fin de reflexionar sobre cuál es el vínculo entre lo posible y la utopía en la política. Frente a las lecturas que encuentran en la finitud la clave teórica para entender a Hegel, desde Bloch planteamos una interpretación alternativa desde la infinitud de la utopía, concentrada en la Fenomenología del espíritu y la Ciencia de la lógica, que permita comprender el trasfondo dialéctico de su concepto de utopía concreta. A partir de esto, se propone el realismo utópico que asume la conciencia anticipadora y le permite captar la lógica del proceso abierto en la política para erigir utopías concretas desde las posibilidades reales.

Palabras clave:
Utopía; esperanza; dialéctica; política; marxismo

Abstract

This book presents a utopian-political reading of Hegelian dialectics guided by the philosophy of Ernst Bloch and his work Subject-Object. Hegel's Thought, first published in 1949 in Mexico, with the aim of reflecting on the link between the possible and utopia in politics. Against interpretations that find in finitude the theoretical key to understanding Hegel, we propose an alternative interpretation from the perspective of the infinity of utopia, focused on the Phenomenology of Spirit and the Science of Logic, to comprehend the dialectical background of his concept of concrete utopia. Based on this, utopian realism is proposed, which assumes an anticipatory consciousness and allows for grasping the logic of the open process in politics in order to erect concrete utopias from real possibilities.

Keywords:
Utopia; hope; dialectics; politics; Marxism

Resumo

O livro apresenta uma leitura utópico-política da dialética hegeliana guiada pela filosofia de Ernst Bloch e por sua obra Sujeito-Objeto. O Pensamento de Hegel, publicada pela primeira vez em 1949 no México, com o objetivo de refletir sobre qual é o vínculo entre o possível e a utopia na política. Diante das leituras que encontram na finitude a chave teórica para entender Hegel, propomos a partir de Bloch uma interpretação alternativa a partir da infinitude da utopia, concentrada na Fenomenologia do Espírito e na Ciência da Lógica, que permita compreender o pano de fundo dialético de seu conceito de utopia concreta. A partir disso, propõe-se o realismo utópico, que assume a consciência antecipadora e lhe permite captar a lógica do processo aberto na política para erguer utopias concretas a partir das possibilidades reais.

Palavras-chave:
Utopia; esperança; dialética; política; marxismo

LA EXPEDICIÓN DE LA UTOPÍA CONCRETA:
anticipar la política desde Hegel con Ernst Bloch

CONTENIDO

Autor 6
Resumen 8
Abstract 8
Resumo 9
Presentación 16
Luciérnagas de utopía para la medianoche de nuestro tiempo
Silvana Rabinovich 16
Prefacio 19

Capítulo 1 24
Leer a Hegel desde la infinitud de la utopía 24

Capítulo 2 39
La expedición de la conciencia anticipadora en la Fenomenología 39
La utopía del proceso de la conciencia: la sustancia que deviene sujeto 44
La necesidad explosiva de la dialéctica 51
De la anamnesis en la dialéctica idealista a la rememoración del futuro en la dialéctica de la esperanza 57
El viaje fáustico de la conciencia anticipadora: del instante perfecto a la patria utópica del sujeto liberado y el objeto no alienado 70

Capítulo 3 83
La fluidez del concepto: la Lógica del proceso abierto 83
El movimiento utópico de las categorías de la Doctrina del Ser, la verdadera infinitud y el salto revolucionario 85

La Esencia del proceso abierto, la posibilidad real y lo todavía-no logrado de la realidad efectiva 92
El álgebra de la revolución: la lógica del futuro en las relaciones sociales en Marx y Lenin 99

Capítulo 4 109
La dialéctica del realismo utópico 109
La dialéctica de las revoluciones y las transformaciones políticas 110
La totalidad incompleta del sistema de interrupciones 132
El realismo utópico de la utopía concreta 149

Conclusiones
La verdad de la esperanza es la libertad de la posibilidad real 174

Referencias 180

Al pueblo de México, que en el 2018 decidió construir su utopía concreta y en el 2024 ha refrendado su búsqueda de lo mejor de todo en lo mejor más próximo.

A mi más bello sueño diurno: Aylin

La razón no puede florecer sin esperanza
ni la esperanza puede hablar sin la razón.
—Ernst Bloch (El principio esperanza, T. III)

La memoria de los muertos, existente en la infinitud,
puede pensarse como una forma de la imaginación relativa a lo posible.
Esta imaginación es cercana a (reside en) Dios; pero no sé cómo […].
¿Cuál es la relación de los muertos con lo que no ha ocurrido, con el futuro?
Todo el futuro es la construcción en que su imaginación se empeña.
—John Berger (Doce tesis sobre la economía de los muertos)

La patria ha podido ser flor; la revolución, su primavera
—Francisco J. Múgica

Presentación

Luciérnagas de utopía para la medianoche de nuestro tiempo

Es frecuente abrir un libro como se abre una puerta: sus páginas hospitalarias esperan la visita de los ojos lectores para que se demoren en sus rincones. Sin embargo, este libro es diferente: en lugar de abrir la entrada a un recinto, la puerta se abre ¡para invitar a salir! No se malentienda: desde la puerta de salida, el autor no expulsa al lector; por el contrario, le invita a recorrer caminos de utopía. Estas páginas dan la bienvenida a un espacio tan abierto como la intemperie y tan amplio como el horizonte, a una temporalidad que se asume como ritmo. La lectura se torna caminata ("expedición"). Cada capítulo, cada apartado, ensaya una ruta y una cadencia al modo de los nómadas. En un encaminamiento no teleológico hacia el horizonte se trastocarán los tiempos: la esperanza, por ejemplo, brotará en la rememoración.

"Bloch lector de Hegel" podría experimentarse como una lectura acurrucada a la luz de las velas. Sin embargo, a la intemperie, en movimiento y adaptando los ojos a la luminosidad propia de las distintas horas del día, la aproximación blochiana de la fenomenología hegeliana empieza por habituar los ojos del lector en una aurora literaria. Chesterton dará la nota exterior que permitirá a la utopía de Bloch iluminar la clave de lectura para la dialéctica hegeliana. Taubes será un compañero de camino que, a su paso apocalíptico revolucionario, procurará se-

ñalar la apertura histórica que late en la dialéctica y que Bloch marcará como marcha utópica.

En la encrucijada utópica, la *Lógica* de Hegel ofrecerá el cauce para la concepción del infinito que conduzca al salto revolucionario. Es en lo abierto, a la hora del meridiano, que despuntará el álgebra de la revolución.

Este libro no se limita a ser otra obra más especializada en filosofía. Sin duda su autor, Rodrigo Wesche, se perfila como un especialista en la obra de Ernst Bloch en castellano pues su rigurosa investigación se caracteriza por una lectura bifocal: desde la filosofía y desde la historia. Sin embargo, el camino del realismo utópico del Bloch lector de la dialéctica y la lógica hegelianas lleva al autor del presente volumen a explorar la utopía concreta blochiana en un aquí y ahora signado por la exterioridad. Su preocupación se enfoca en esa exterioridad (en el sentido dusseliano del término) situada en el "sur global".

El filósofo de la esperanza construye un puente entre la utopía y su factibilidad que traza desde una mirada multitemporal de los procesos políticos a la cual propone como "rememoración del futuro". Wesche dedicó una brillante investigación en historia sobre la temporalidad polirrítmica y, en estas páginas, convergen en su lectura situada en América Latina exterioridad y multitemporalidad.

En la experiencia utópica, el ritmo social es clave. El contrapunto dialéctico impide el peligroso cierre en la monodia. La senda que abre el umbral de este volumen nos conduce a la orilla de la utopía concreta de los progresismos latinoamericanos a la vez que invita, a quien se incorpore a su lectura, a pensar la ontología política del realismo utópico. La puerta que se abre en

este libro llama a rememorar el futuro aquí y ahora. Caminantes que leen: sólo queda desearles buenas e irrepetibles travesías.

Escribo estas líneas mientras el genocidio en Palestina se profundiza y una política colonial apocalíptica y criminal busca apagar el ritmo social insumiso. En estas horas oscuras, en las que caminantes y navegantes buscan derribar los muros que sitian y pretenden acabar con la memoria de lo humano en la Franja de Gaza, estas reflexiones blochianas de esperanza y utopía concreta son luciérnagas necesarias en la medianoche de nuestro tiempo.

Silvana Rabinovich
Ciudad de México, 24 de septiembre de 2025
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Prefacio

Este libro es producto de mi tesis de Maestría en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, quedando casi intacta para esta versión. La pregunta que animó la investigación que la respaldó fue: ¿Cuál es el vínculo entre lo posible y la utopía en la política?

El entorno en el que emergió esa interrogante es el de la crisis del neoliberalismo y la dificultad para imaginar y realizar alternativas. En medio de ese sombrío contexto aparecieron movimientos populares que, no exentos de problemas, contradicciones y límites, pudieron disputar el Estado y sus instituciones a grupos oligárquicos en América Latina. Esto les permitió instituir derechos sociales en beneficio de la mayoría de la población y, así, resistir los embates neoliberales, al mismo tiempo que brindaban esperanza a los grupos más desfavorecidos. Sin embargo, esos logros han sido minusvalorados por sectores de la izquierda a quienes les gustaría que se asumieran posturas antiestatalistas y antiinstituciones, haciendo abstracción de la viabilidad hoy de posturas tan atrevidas. Por tal motivo, me parecía indispensable interrogarme sobre cómo ir más allá de lo dado apuntando a un horizonte libre de injusticias, sin incurrir en un inmediatismo político que se tradujera en parálisis. Es decir, cómo articular lo mejor más próximo con lo mejor de todo o, en términos de Ernst Bloch, cómo erigir utopías concretas.

La oportunidad de responder esa inquietud supuso sumergirme nuevamente en la filosofía de la esperanza de Bloch, retomando lo avanzado en dos investigaciones previas para mis tesis de la Licenciatura en Filosofía en la FFyL de la UNAM y en la Licenciatura en Historia de la ENAH. En ellas ahondé respec-

tivamente en cómo en la filosofía blochiana aparece el mesianismo cristiano como contraposición a la teología política de la modernidad colonial y su filosofía de la historia que tiene al futuro como dimensión primigenia del tiempo. No obstante, este nuevo viaje involucró profundizar más en su filosofía y transitar por su comentario al pensamiento dialéctico en *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, publicada por primera vez en México en 1949 por el Fondo de Cultura Económica, el cual su traductor Wenceslao Roces describió como "un libro agudo, profundo, pero, como casi toda la obra de Bloch, de difícil inteligencia a veces, por su carácter epigramático. Sin embargo, se trata de un libro cuyo estudio debe recomendarse para penetrar en uno de los aspectos más abstrusos del conocimiento del marxismo, que es la huella de Hegel en Marx"[1].

El lector hallará una lectura de Hegel poco explorada. Bloch es el guía en esta expedición dividida en cuatro capítulos concentrada en la Fenomenología del Espíritu y la Ciencia de la Lógica. El primer capítulo expone la particularidad del horizonte de lectura desde donde Bloch piensa el sistema hegeliano: la infinitud de la utopía; el segundo capítulo sigue el recorrido de la conciencia anticipadora en la Fenomenología del Espíritu; el tercero analiza el movimiento utópico de las categorías en las Doctrinas del ser y la esencia en la Ciencia de la lógica, destacando los conceptos de posibilidad real y verdadera infinitud; el cuarto arriba al realismo utópico de la conciencia anticipadora que apunta a construir utopías concretas en la política. Las

1 En una entrevista titulada "Todo lo que sea luchar por la clara comprensión de Hegel significa hallarse en el camino del marxismo", publicada en el periódico *Unomásuno* el 10 de julio de 1983. Consultable en el archivo personal de Wenceslao Roces, resguardado en Archivo CEMOS, Colección Wenceslao Roces, Serie B, Carpeta 11, Documento WR.CARP11.013.

conclusiones arrojan luces sobre la posibilidad de construir una ontología política desde la libertad de la posibilidad real, entendida como la verdad de la esperanza, basado en las experiencias de los progresismos latinoamericanos.

No pretendí agotar todas las líneas de fuga que abre la interpretación que Bloch hizo de la filosofía hegeliana. Tampoco consideré que su lectura fuera la mejor o más acabada. Más bien, partí de la idea de presentar su potencia crítica frente a cualquier imagen cerrada del mundo y exponer sus ventajas ante la situación política contemporánea. Es una lectura utópico-política que busca dilucidar cómo cualquier transformación política ha tenido como condición de posibilidad a la utopía, expresada tanto en las grandes y conocidas revoluciones como en los desconocidos sueños diurnos de las personas.

Agradezco a quienes apoyaron el proceso de investigación y edición, principalmente a Silvana Rabinovich, tutora de la tesis y autora de la presentación que acompaña al libro, así como al equipo de Atik Editorial por todo su trabajo vertido en la publicación de la obra. Tengo el sueño diurno de que estas páginas contribuyan un poco a las reflexiones sobre cómo construir utopías factibles en América Latina, tal y como lo han sido los gobiernos nacional-populares en la región y ahora en México. Sin perder de vista que, como insistía Bloch, la esperanza no puede hablar sin la razón, pero la razón no puede fructificar sin la esperanza.

Luis Rodrigo Wesche Lira,
Ciudad de México, noviembre de 2025.

Capítulo 1

Leer a Hegel desde la infinitud de la utopía

La dialéctica hegeliana no
está hecha para los comodones
(Bloch, 1983, p. 137)

En "Hegel in America" Bruno Bosteels detecta cómo desde las célebres lecciones de Alexandre Kojève, pasando por la ontología fundamental de Martin Heidegger, persiste el consenso en colocar la preocupación sobre la finitud en el núcleo del pensamiento de Hegel. Las premisas de esta lectura de Hegel, denominada por él *la jerga de la finitud* —una actualización de *La jerga de la autenticidad* de Adorno— consisten en considerarlo un pensador de la no identidad y la alteridad frente a la tradicional reproducción de la identidad del ser y el pensar; como alguien que afirma la singularidad, el acontecimiento y el encuentro, donde otros percibían una imposición del universal sobre lo particular; y por último, quien invita por medio de su dialéctica a la experiencia de la "autodestitución", en lugar de una defensa del statu quo por medio de la positividad de lo infinito (Bosteels, 2011).

Para Bosteels el prototipo de esta lectura *finitista* de Hegel es la de Jean-Luc Nancy con su *Hegel. La inquietud de lo negativo*. En esta obra el filósofo francés explica que no concibe al sujeto hegeliano como una instancia absoluta recogida sobre sí, más bien piensa que es lo que disuelve toda sustancia, ya sea pensada como fundadora o final. Así, lo que persiste en el sujeto es el trabajo infinito de la negatividad revelado y encubierto en el mundo, el reino de lo finito (Nancy, 2005, p. 11):

> Hegel no comienza ni termina, es el primer filósofo para el que no hay, expresamente, ni comienzo ni fin, sino sólo la actualidad plena y entera de lo infinito que atraviesa y que trabaja y que transforma lo finito. Lo cual significa: la negatividad, el surco, la separación, la diferencia del ser que se relaciona consigo mismo a través de esta misma diferencia, y que de tal modo *es*, con toda su esencia y con toda su energía, el acto infinito de relacionarse consigo mismo, y así el poder de lo negativo. (Nancy, 2005, p. 16)

¿Por qué esta insistencia de pensar a Hegel desde la jerga de la finitud? ¿Cuáles son los méritos de este tipo de lectura? En parte, la respuesta se encuentra en un motivo político: oponerse a aquellos enfoques llamados por Oliver Marchart fundacionalistas, caracterizados por asumir que la sociedad y la política descansan sobre principios ontológicos absolutos (esencia, totalidad o universalidad), inamovibles e, incluso, fuera de ellas, ya sea que provengan de una racionalidad económica, burocrática o instrumental. El peligro que pretendían conjurar los teóricos posfundacionalistas (Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou y Ernesto Laclau) era el de recaer en sociedades totalitarias (fascismos o socialismo soviético) o continuar con las tendencias autoritarias del capitalismo occidental, pues en ambos casos se descansa sobre supuestos fundamentos únicos y rígidos. A partir de una recuperación de la crítica de Heidegger a la metafísica, basada en la diferencia entre ser y ente que extrapolarían a la política para distinguir lo político y la política, donde lo primero designaría la dimensión ontológica —instituyente de la sociedad— y la segunda referiría a las prácticas ónticas de la política convencional —intentos endebles por dotar de un fundamento a la sociedad—, estos "heideggerianos de izquierda",

plantearían la pregunta por las condiciones de posibilidad de tal o cual fundamento. La intención no radicaba en proponer un relativismo absoluto, sino más bien concebir "fundamentos contingentes" y, por consecuencia, dinámicos y cambiantes. Este enfoque "cuasi-trascendental" establecería que "la imposibilidad de un fundamento es una imposibilidad necesaria"; así, la contingencia adquiría un estatus necesario (Marchart, 2007). Por tanto, la libertad y la historicidad descansarían en la premisa de la ausencia de un fundamento último, en la contingencia garantizada por lo político (ausente) de la política.

La huella de la filosofía de Heidegger en los enfoques posfundacionalistas, ya fuera directa o indirectamente (por medio de Jacques Lacan, Jacques Derrida o Michel Foucault), volviendo a lo argumentado por Bosteels, determinaría la lectura *finitista* de Hegel. En este sentido, Nancy argumenta que Hegel con su "ausencia de comienzo y ausencia de fin, ausencia de fundación y ausencia de culminación […] es lo contrario de un pensador «totalitario»" (Nancy, 2005, p. 14). Ante esta jerga de la finitud, Bosteels pertinentemente se pregunta: "¿no está este renovado énfasis en la alteridad y la finitud destinado a introducir un punto de bloqueo en cualquier intento contemporáneo de dar a este filósofo un buen uso político para la izquierda?" (Bosteels, 2011, p. 77).

Sin negar los aportes de los posfundacionalismos, desde mi perspectiva, la jerga de la finitud ha desembocado en enfoques autonomistas (Michael Hardt, Antonio Negri, o algunos teóricos del giro decolonial) o impolíticos (Giorgio Agamben[2]) que

2 El caso del filósofo italiano es ilustrativo porque su propuesta no tiene que ver con generar un proceso revolucionario o de transformación que permita el surgimiento de un nuevo Estado con nuevas instituciones, sino que

de distintas maneras involucran cierta dosis de despolitización porque reducen la complejidad de la política o, explícitamente, renuncian a ella. Ernesto Laclau en el final de *La razón populista* critica en este sentido a Žižek, Hardt y Negri porque en el caso del primero, parece que sólo está "esperando a los marcianos", pues ningún actor político concreto satisface lo que él abstractamente denomina "lucha anticapitalista"(Laclau, 2005, pp. 289-

---

su propuesta es la destitución que permitiría instaurar un estado de excepción real que suspenda de forma permanente el círculo de violencia que instaura o conserva el derecho. En una entrevista lo explica de la siguiente manera: "el problema aquí es que debemos superar la falsa alternativa entre poder constituyente y poder constituido, entre violencia que pone el derecho y violencia que lo conserva. Pero precisamente por esto me parece que no se trata tanto de «instituir» y de «articular», como de destituir y de desarticular. En general, en nuestra cultura el hombre ha sido pensado siempre como la articulación y la conjunción de dos principios opuestos: un alma y un cuerpo, el lenguaje y la vida, en este caso un elemento político y un elemento viviente. Debemos en cambio aprender a pensar al hombre como aquello que resulta de la desconexión de estos dos elementos e investigar no el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación. [...] Diría que el problema de la revolución permanente es el de una potencia que no se desarrolla nunca en acto, y en cambio sobrevive a él y en él" (Agamben, 2005, p. 16). Para Agamben hay un problema ontológico de fondo en Occidente relacionado con la forma en que se ha entendido desde Aristóteles la articulación y el pasaje de la potencia al acto, donde se habría pasado por alto que la potencia tiene una consistencia propia que involucra la posibilidad de no pasar al acto, de ser potencia de no, al mantenerse en forma de suspensión en relación con el acto. Sólo por esta vía sería posible que la vida escape de la relación de excepcionalidad en la que lo mantiene el poder soberano (Agamben, 2005, pp. 56-67), tal y como en su momento lo ejemplificaron los monjes benedictinos. Explícitamente Agamben considera que habría que renunciar a la política como se ha entendido en Occidente, pues a partir de ella sería imposible escapar a la violencia del derecho, sin embargo, cuando se trata de pensar un sujeto impolítico en conformidad con sus planteamientos es imposible encontrarlo en la realidad política o, siquiera, construirlo.

297). La guerra de posiciones, en términos gramscianos, y su respectiva estrategia política está desterrada de su comprensión por no ser lo suficientemente radical. Algo parecido sucede en el caso de los segundos, pues simplifican la política al principio de "estar en contra" de todo y en todas partes. La multitud está presa de la inmediatez, ya que no hay un momento de construcción política del sujeto que se rebela contra el sistema (Laclau, 2005). En ambos casos, están presos de la inmanencia, o en términos de Bosteels, de la jerga de la finitud.

Casi al inicio de su estudio, sin embargo, Marchart reconoce que se puede llegar a conclusiones similares por caminos diferentes (Marchart, 2007); es decir, se puede sostener un enfoque posfundacionalista sin transitar por las reflexiones heideggerianas y la jerga de la finitud. En esa dirección Bosteels destaca el caso de Adorno y su crítica contra ese lenguaje en *La jerga de la autenticidad y en sus Tres Estudios sobre Hegel*. Los casos críticos más recientes de la lectura finitista de Hegel son Slavoj Žižek y Alenka Zupančič, a partir de una "física del infinito" contra la "metafísica de la finitud" (Bosteels, 2011) (aunque con lo argumentado por Laclau, habría que cuestionarse si realmente Žižek escapa de esa física, a pesar de que lo intenta).

Propongo transitar otro camino que vaya en sintonía con los aportes de los posfundacionalismos, pero que no desemboque en los mismos *impasses* teóricos y prácticos. Ya Peter Thompson al denominar al filósofo judeoalemán Ernst Bloch como un "heideggeriano de izquierda" (Thompson, 2013) captó las semejanzas entre su ontología del todavía-no y los enfoques posfundacionalistas, pero perdiendo de vista que la vía transitada por Bloch no es la de la finitud, sino la de la infinitud de la utopía.

Si lo que caracteriza centralmente a ese tipo de ontologías es afirmar la imposibilidad de un fundamento último, absoluto o pleno de la realidad, es decir, partir de una ontología ni rígida ni cerrada, Bloch y su ontología *agrietada* (Bloch, 2007, p. 365), del todavía-no pueden ayudarnos a llegar a conclusiones parecidas al plantear el problema de la *esperanza*, la *utopía* y lo *posible* en la política.

En *El principio esperanza*, su principal obra, Bloch mostró que lo más propio de los seres humanos es soñar despiertos: imaginar y realizar utopías. En cada dimensión del ser humano, sea política, religiosa, científica, médica, geográfica o estética, hay una esperanza, el deseo activo de trascender las condiciones materiales existentes y vivir en un mundo más justo; apunta al futuro. En este sentido, se opuso a cualquier imagen cerrada del ser humano y el mundo, pues según él, ésta bloquea el proceso de la historia y la utopía que en ella adviene.

Cat Moir en su obra *Ernst Bloch's speculative materialism: ontology, epistemology, politics* señala que la clave del materialismo especulativo de Bloch es su incompletud ontológica, en la cual el mundo todavía-no se encuentra completo, sino que está en proceso de llegar a ser (Moir, 2017). De esta manera, la ontología blochiana es posfundacionalista, como se percibe en *El principio esperanza*: "el ser movible, modificable, que se modifica, tal como se muestra en tanto que ser material-dialéctico, tiene en su fundamento como en su horizonte este poder devenir inconcluso, este no-ser-todavía-concluso" (Bloch, 2007, p. 58).

En *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, escrita en el mismo periodo que su anterior obra, Bloch explica que la dialéctica hegeliana es lo que permite oponerse a cualquier imagen acabada, totalitaria, del mundo:

> […] existe una fundamental desconfianza contra toda imagen cerrada del mundo, violadora del hombre, que se considere a sí misma como acabada, y todos sabemos cuán verdadera ha resultado esa desconfianza a propósito del plomo totalitario. Pero el método de Hegel, distanciándose de la seducción de lo acabado, vuelve a romper —y con qué inmensidad— con lo que falsamente se consideraba perfecto, y lo hace explotar desde dentro. Pues, por mucho que se tape la luz, siempre vuelve a surgir la dialéctica interrumpiendo y poniendo al descubierto la contradicción […] (Bloch, 1983, p. 16)

La cercanía de Bloch (1885-1977) con el idealismo alemán, específicamente con Hegel, se puede rastrear desde su juventud. Nacido en la ciudad industrial de Ludwigshafen, pero cercana a la ciudad cultural de Mannheim, en la biblioteca del castillo de ésta, el joven Bloch leyó a Hegel, Fichte y Schelling (Bloch & Marchand, 1993). Posteriormente, cuando él y Georg Lukács se trasladaron a Heidelberg en 1912 para asistir al círculo de estudio de Max Weber, instruyó a su amigo húngaro en el pensamiento hegeliano (Boldyrev, 2014). Con el triunfo de la Revolución de Octubre tanto Bloch como Lukács se aproximarían al marxismo y buscarían su renovación a través de la dialéctica hegeliana (Serra, 1998). Desde ese momento el hegelianismo del filósofo alemán fue incrementando en sus obras conforme pasó el tiempo (Moir, 2017).

De hecho, realizó un estudio profundo de Hegel en las obras que escribió durante su exilio (1933-1949) causado por la llegada al poder del nazismo en Alemania. En ellas trató los ejes de su sistema filosófico: el materialismo en *Das Materialismus-*

problem, seine Geschichte und Substanz, escrita entre 1936 y 1938, aunque publicada con algunos agregados hasta 1972; la utopía y la esperanza en El principio esperanza, redactada entre 1938 y 1947 y editada de 1954-1959; y la dialéctica hegeliana en Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel, elaborada en el mismo periodo que la anterior obra, pero publicada por primera vez en 1949 en México (Hudson, 1982). En el prólogo a su primera edición en español decía de este libro lo siguiente: "no tiene, pues, la pretensión de ser un libro sobre Hegel, y más bien diríamos que es un libro escrito con él y a través de él […] Hegel negó el porvenir. Ningún porvenir renegará de Hegel" (Bloch, 1983, pp. 11-12).

La importancia de esta última obra es expuesta por Cat Moir en su artículo "Speculation, Dialectic and Critique: Hegel and Critical Theory in Germany after 1945". La primera razón, de carácter político, concierne a la recepción que tuvo el estudio de Bloch en la República Democrática Alemana (DDR). A pesar de que en la Alemania del Este existió brevemente una apreciación positiva del pensamiento hegeliano, a partir de 1946 se impuso la posición contraria basada principalmente en "Dialéctica y materialismo histórico" de Stalin, escrito en 1938 y distribuido masivamente en ese país desde 1945 (Moir, 2017).

En ese contexto Bloch arribó en 1949 a Leipzig, en cuya universidad ocuparía una cátedra de filosofía. En los círculos académicos fue conocido como un hegeliano y la aparición en 1951 de su obra al alemán reforzó ese prejuicio contra él. Con la muerte de Stalin, acontecida dos años después, se desató un debate sobre Hegel, en el cual participaría el filósofo alemán con otros colegas. Si bien al inicio prevaleció la cordialidad, las críticas de Bloch en 1956 contra el estalinismo por la ausencia de libertad de pensamiento no serían bien recibidas. Esto gene-

raría que un año después se le acusara de revisionismo, acosaran a sus estudiantes y le bloquearan sus publicaciones, a lo cual él replicó con la necesidad de renovar el materialismo dialéctico y la imposibilidad de hacerlo sin el máximo representante de la dialéctica (Moir, 2017). Mientras se encontraba de vacaciones de verano en Munich en 1961, después de haber impartido conferencias en Tübingen y Bayreuth, y de enterarse él y su esposa de la construcción del muro de Berlín, decidieron quedarse en Alemania del Oeste, donde se volvería profesor de filosofía en Tübingen (Zipes, 2019). Sin ningún vínculo de por medio con la DDR, ya en el posfacio de la segunda edición alemana de *Sujeto-Objeto*, editada en 1962, indicaba la poca popularidad de Hegel al otro lado del muro alemán (Bloch, 1983, p. 15). La importancia de la dialéctica hegeliana para Bloch no es poca, si por ella se jugó su estancia en lo que creyó era realmente el socialismo.

El segundo motivo esgrimido por Moir, de carácter filosófico, radica en el argumento central de la obra, porque demuestra, en primer lugar, que el pensamiento humano es capaz de ir más allá de lo dado empíricamente, y en segundo lugar, que la «posibilidad real-objetiva» de la utopía se hace evidente en el esfuerzo del mundo por alcanzar la reconciliación entre sujeto y objeto a través de los sueños de una vida mejor que emergen de la conciencia humana. Por eso, según Cat Moir, el argumento central de *Sujeto-Objeto* consiste en que la razón especulativa es un arma contra el totalitarismo (Moir, 2019).

A diferencia de las lecturas de los otros marxistas, y claramente en discusión con la de Lukács, Bloch consideraba que la dialéctica hegeliana permite percibir la utopía en cada dimensión del ser humano: la aspiración de identidad entre sujeto y objeto, basada en la utopía, yace en el núcleo del proceso histó-

rico. Principalmente en *Sujeto-Objeto* explica cómo la dialéctica hegeliana exhibe la contradicción que quiebra la apariencia de lo estático, pues es un proceso histórico ininterrumpido de rupturas, en el cual lo nuevo acontece gracias al constante devenir de la historia, producido por lo esencial de la filosofía hegeliana que es "la *mediación dialéctica sujeto-objeto*" (Bloch, 1983, pp. 38, 119).

A partir de este reconocimiento de la importancia del "método de Hegel" para explotar desde dentro cualquier imagen del mundo que se considera perfecta, proponemos responder al siguiente interrogante: ¿cómo la dialéctica hegeliana le permitió a Bloch concebir la historia como un proceso *abierto*, en el cual acontece la utopía en cada instante gracias a la intervención humana? O bien, en otras palabras, ¿cómo el pensamiento especulativo le permite pensar a Bloch que las *transformaciones* políticas son *posibles* y es el ser humano quien interviene en la realidad para lograrlas?

Para responder ambas interrogantes estudiamos la lectura utópico-política que Bloch realizó de la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, principalmente en ésta de la "Doctrina de la Esencia", en *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. La delimitación a sólo estas dos obras se justifica en la extensión del corpus hegeliano que integran su sistema filosófico y que merecieron algún comentario de Bloch en su obra, pero además porque el mismo filósofo judío insistía en la importancia de las dos obras para los marxistas por la manera en que está desplegada la dialéctica en ella (Bloch, 1983, p. 382).

El estudio de la lectura utópico-política de *Sujeto-Objeto* se compone de tres momentos. El primero "La expedición de la consciencia anticipadora en la *Fenomenología*" expone el comen-

tario de Bloch a la primera gran obra del maestro de la dialéctica, pero destacando la experiencia de la consciencia y su paralelismo con el *Fausto* de Goethe que le permite enfatizar la utopía anticipada por la consciencia en su expedición, aunque oponiéndose a su panlogismo desde la revisión crítica de Marx en sus *Manuscritos de París* y formulando una crítica original contra su anclaje al pasado debido a la anámnesis idealista de la que está contaminada y que le impide captar el futuro.

El segundo momento "La fluidez del concepto: la Lógica del proceso abierto" presenta, en un primer momento, la lectura de Bloch a la Doctrina del Ser de la Ciencia de la Lógica, donde capta el movimiento utópico de las categorías y su crítica a la mala infinitud; en un segundo momento, analiza el comentario de Bloch a la Doctrina de la Esencia, resaltando la importancia de la *posibilidad-real* y lo todavía-no logrado de la realidad efectiva, con la intención de comprender, finalmente, la lógica del futuro de las relaciones sociales de la mano de Marx y Lenin.

Por último, "La dialéctica del realismo utópico" explora el núcleo dialéctico de la utopía concreta y sus implicaciones políticas, conformado por una reflexión sobre las dialécticas de las revoluciones, enfocándonos en el caso de la Revolución Francesa, y cómo la esperanza revolucionaria es la única capaz de conjurar el fracaso o el terror revolucionario. Después, analizamos cómo Bloch propone comprender las revoluciones y transformaciones políticas desde una totalidad incompleta, para así entender el campo de acción fundado por la utopía concreta y su realismo utópico, que se alimenta del futuro en el pasado de otras luchas políticas, y la multitemporalidad del proceso político, pues sólo así es posible captar que la verdad de la libertad es la verdad de la esperanza.

La relevancia filosófica de nuestra investigación reside en recuperar el potencial subversivo de la dialéctica de Bloch, la cual ayuda a reconocer la utopía en el núcleo de los procesos históricos, políticos, a pesar de que se encuentre eclipsada por la crisis ecológica y política que vivimos. Desde su dialéctica utópica es posible negar cualquier sociedad que se pretenda perfecta y bloquee el salto a lo nuevo. El pensamiento crítico requiere una comprensión del proceso histórico que le permita formular una nueva acción política que trascienda lo dado, pero al mismo tiempo sea factible, considerando los elementos interrelacionados de una totalidad incompleta.

Capítulo 2

La expedición de la conciencia anticipadora en la Fenomenología

Un pobre viajero es un hombre que
permanece sin cambiar por este viaje
(Bloch, 1970).

Al inicio de *El secreto del Padre Brown* Chesterton (2008), cuenta que el retirado Flambeau, otrora un criminal famoso de Francia y después célebre detective en Inglaterra, recibió en su castillo de España la visita de su amigo inglés, portando ropa negra de clérigo y cargando un paraguas corto y grueso. En la tercera noche de su estancia su invitado despertó la curiosidad de Grandison Chace, un viajero americano alto, delgado y de cabello gris, y vecino del camarada del Padre Brown. El trotamundos le expresó su admiración, pues con la resolución de sus casos había alcanzado el mayor triunfo en la historia de la ciencia detectivesca. Todos reconocían sus logros, pero creían que lo que lo hacía superior a C. Auguste Dupin, Sherlock Holmes, Nicholas Carter y Monsieur Lecoq, era su particular método de investigación, o según el murmullo de algunos, su ausencia de método.

Ante la insistencia del caballero y la repetición de la sugerencia de algunos acerca de que su método tendría un origen esotérico, mágico, el Padre Brown decide contarle su secreto: "yo los maté a todos, así que, por supuesto, sabría cómo había ocurrido […] Planeé todos y cada uno de los crímenes con mucho cuidado; pensé en cómo llevarlos a cabo y qué estado de ánimo era necesario para hacerlo. Y cuando estuve seguro de sentir exactamente lo mismo que el asesino, por supuesto, pude saber quién era". La primera expresión de su interlocutor es de sorpresa y desconcierto, pero con la primera aclaración del padre se tranquiliza: "hablaba usted en lenguaje figurado y a lo que se refiere es a que trató de reconstruir la psicología…". Con enfado le replica el Padre: "no, no, no; no hablaba en lenguaje

figurado […] Lo que trato de decirle es que realmente me vi a mí mismo, a mi verdadero yo, cometiendo los asesinatos. No los maté de forma material, pero ésa es la cuestión. Cualquier ladrillo o máquina podrían haberlo hecho. A lo que me refiero es a que pensaba una y otra vez en cómo alguien podría llegar a ser así, hasta que caía en la cuenta de que me había vuelto como él, en todo salvo en el detalle final de pasar a la acción".

El americano interpreta las palabras del clérigo desde el paradigma de la ciencia de la investigación criminal, mas es interrumpido una vez más por el Padre:

> Por eso no nos entendemos. La ciencia está muy bien cuando se puede aplicar y en su sentido auténtico es una de las palabras más nobles del mundo. Pero ¿a qué se refiere la gente, nueve de cada diez veces, cuando utiliza esa palabra en nuestros días? Cuando dicen que la investigación criminal es una ciencia, o que la criminología es una ciencia. *Se refieren a apartarse del hombre y estudiarlo que es una luz fría e imparcial; algo que yo llamaría una luz muerta y deshumanizada.* Pretenden apartarse mucho de él, como si fuese un lejano monstruo prehistórico […] Cuando el científico habla de un tipo concreto, nunca se refiere a sí mismo, sino a su vecino, y normalmente a su vecino más pobre. No niego que la luz fría a veces pueda funcionar, aunque en cierto sentido es justo lo contrario de la ciencia, y en lugar de ser conocimiento, consiste en la supresión de lo que sabemos; en tratar al amigo como a un desconocido, y fingir que algo familiar es en realidad remoto y misterioso […] *No trato de apartarme del hombre, sino de ponerme en el pellejo del asesino… En realidad, aún más, ¿no lo comprende? Estoy en su pellejo. Siempre estoy en su pellejo, moviendo sus brazos y sus*

> *piernas, aunque siempre espero hasta estar seguro de que me he metido en el pellejo del asesino, de que pienso como él y que me debato con sus mismas pasiones. Hasta saber que me he acurrucado dentro de su odio contrahecho, que veo el mundo con sus ojos esquinados y enrojecidos, y que miro a través de su concentración obcecada el camino que conduce directamente a un charco de sangre. Hasta que me convierto verdaderamente en un asesino* [Cursivas mías].

El clérigo critica a la ciencia porque se aparta del ser humano y lo estudia con una luz fría, imparcial, muerta y deshumanizada; el científico nunca habla de sí mismo y su experiencia, sino de la del vecino más pobre. En el extrañamiento, en la objetivación, no hay conocimiento. En cambio, el secreto del padre Brown radica en recorrer el camino de la conciencia del asesino, lo cual no significa reconstruir su psicología —pues eso supondría recaer en la lógica de la ciencia criminal, es decir, de la objetivación—, sino ponerse en el pellejo del asesino, en pensar como él hasta convertirse en él. Su ausencia de método científico consiste en reproducir el camino de la *conciencia* del asesino, de vivir su *experiencia* por vía del pensamiento, de sentir sus pasiones y de percibir el mundo con sus ojos. Para el padre Brown saber quién es el asesino significa convertirse en el mismo asesino, en que la conciencia del asesino se vuelva autoconciencia de él.

El escritor inglés, "el maestro de la verdadera paradoja dialéctica en la literatura", al decir de Ernst Bloch, es una inesperada escuela preparatoria para los lectores de Hegel (Bloch, 1983, p. 29). Principalmente lo destaca por la agudeza de sus paradojas que *sintetizan* la unidad y sus contradicciones, pero la *fenomenología* del «secreto del padre Brown» también prepara

para la ciencia de la experiencia de la conciencia, sólo que, en lugar de arribar al saber absoluto, culmina en la resolución del crimen.

La comprensión de la dialéctica debe comenzar por su propedéutica, por la obra que fue concebida como educativa, la que Hegel después describiría como "el libro de sus viajes de descubridor" (Bloch, 1970, p. 76). El lector adquiere su propia educación filosófica ascendiendo en la "escalera formada por los escalones de la cosa", es decir, siguiendo el camino psicológico, histórico y natural de la autoeducación del espíritu en el mundo. El principio sobre el que descansa este derrotero es "el pensar mediado con el ser, el Yo con el No-Yo" (Bloch, 1970, p. 60). Si bien Bloch sube por todos los escalones de la cosa, a él le interesa subir principalmente por aquellos que exhiben los rasgos *anticipadores* de la experiencia de la conciencia. Por tal motivo, en este capítulo analizamos tres peldaños. El primer escalón corresponde a la descripción general que Bloch hace del movimiento de la conciencia en la historia y su método de exposición en la *Fenomenología del espíritu*, pero destacando la veta utópica que dirige todo su proceso.

El siguiente peldaño consiste, en un primer momento, en la revisión crítica del panlogismo hegeliano desde la lectura que Marx realizó de la obra Hegel en sus *Manuscritos de París*, de la cual Bloch recuperaría el rechazo al sujeto abstracto de la *Fenomenología*, aunque sin desechar el factor impulsivo de la dialéctica que le obliga a moverse explosivamente con el objetivo de saciar sus necesidades, apuntar al futuro y contradecir lo que le impide hacerlo. En un segundo momento, exploramos la crítica de Bloch contra la anámnesis de la dialéctica idealista que la encierra en el pasado, a la cual le opondrá la rememoración del futuro de la conciencia anticipadora.

El tercer escalón corresponde al análisis del motivo fáustico que Bloch percibe en la *Fenomenología*, el cual le permite, por un lado, destacar de la dialéctica hegeliana su carácter procesual, su negatividad y su crítica a las formas estáticas de pensamiento, pero también complementarla con el instante del pacto entre Fausto y Mefistófeles en el que se anticipa un mundo nuevo, gracias a la intervención del principio utópico subjetivo que no se conforma con lo dado, y así genera lo nuevo a partir de una relación no alienada con el objeto.

La utopía del proceso de la conciencia: la sustancia que deviene sujeto

En octubre de 1806 Hegel concluyó la redacción de la *Fenomenología del espíritu* en Jena, prácticamente en medio de la guerra, pues unos días después la ciudad fue ocupada por los franceses y su ya entonces emperador Napoleón (D'Hont, 2013). Para Bloch la importancia de esa obra radica en su "crítica de lo existente o lo persistente" (Bloch, 1983, p. 75), y a su juicio, en ella confluyen tres influencias: el yo revolucionario de la Revolución Francesa, la creación matemática desde Galileo hasta Kant, y la escuela histórica de los pensadores románticos. Al primero lo concibe como el motivo primordial de la *Fenomenología*, cuyo principal exponente fue Fichte. El punto de partida del sujeto en este proceso es la conciencia individual, resultado de la conciencia histórica de la humanidad y del espíritu del mundo. Esta particular experiencia es inaprensible por la razón matemática por su "multiforme variedad de contenido" (Bloch, 1983, p. 63).

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel recupera las enseñanzas del romanticismo, cuya concepción de la naturaleza como

natura naturans pretendía combatir las reglas abstractas del matematismo, para plantear la identidad entre el método y el objeto concreto, porque sustancialmente ambos son el espíritu en su desarrollo cuyo órgano es la historia dialéctica (Bloch, 1983, p. 67). La génesis histórica es el curso del desarrollo de la razón histórica hasta en sus movimientos más simples (como el ver u oír de la *certeza sensible*) y Hegel da cuenta de ella a partir de la dialéctica, una "teoría de un movimiento cualitativo-productivo, de un movimiento de historia real, en el que brota, de un modo necesario y mediado, algo nuevo", con cambios de carácter abrupto y no continuo. De tal manera que el problema de los contenidos cualitativamente concretos alcanza su resolución no en el racionalismo abstracto de la matemática y la física, sino en el racionalismo histórico-procesual de Hegel (Bloch, 1983, pp. 63-65).

En su conjunto, la *Fenomenología* no es sólo la mediación entre sujeto y objeto, sino la progresiva identificación de sujeto y sustancia; así lo expresa en el Prólogo de su obra: "todo depende de que lo verdadero se aprehenda y se exprese no como *sustancia*, sino también, y en la misma medida, como *sujeto* (Hegel, 2017, p. 14)". El proceso de devenir también sujeto es el que corresponde a la relación sujeto-objeto en la historia, la cual es el medio donde y con el que el contenido cósmico se genera como contenido del pensamiento:

> Es la historia del sujeto que va rectificándose a través del objeto sobre el que en cada caso versa su acción, y la del objeto que se rectifica a través de un sujeto, en etapas cada vez más elevadas, en formaciones históricas y cósmicas cada vez más altas, hasta que, por último, el sujeto ha experimentado ya todas sus enajenaciones y obje-

> tivaciones, para convertirse en la historia comprendida o en el saber absoluto. (Bloch, 1983, p. 67)

La conciencia al buscar determinarse realiza el éxodo desde la indeterminación, se arriesga a extraviarse (Dri, 2006, p. 33), pero mantiene la esperanza de alcanzar el saber absoluto. Sólo desde la salida de la indeterminación, comenta Dri (2006), "surgen utopías, bosquejos de otro mundo, búsqueda de caminos a través de la fantasía, el sentimiento y el entusiasmo. Las utopías son exploratorias, abren la senda por donde transitarán los nuevos proyectos transformadores y los nuevos descubrimientos de la conciencia" (p. 36). En el apartado de la autoconciencia, por ejemplo, se revela que ella es *deseo*, pues es carencia y, por tanto, impulso de satisfacerla en su enfrentamiento con el otro y negándolo (Dri, 2006, p. 157).

En el fondo de toda la experiencia de la consciencia hay una desigualdad que impulsa el movimiento:

> La desigualdad que se produce en la conciencia entre el Yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo *negativo* en general. Puede considerarse como el *defecto* de ambos, pero es su alma o lo que los mueve a los dos; he ahí por qué algunos antiguos concebían el *vacío* como el motor, ciertamente, como lo *negativo*, aunque sin captar todavía lo negativo como el Sí-mismo. Ahora bien, si este algo negativo aparece ante todo como la desigualdad del Yo con respecto al objeto, es también y en la misma medida la desigualdad de la sustancia con respecto a sí

> misma. Lo que parece acontecer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya es su propia acción, y ella muestra ser esencialmente sujeto. Al mostrar la sustancia perfectamente esto, el espíritu hace que su existencia se iguale a su esencia; es objeto de sí mismo tal y como es, y se supera con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad (Hegel, 2017, p. 23).

Esa relación de desigualdad patente en la lucha por el reconocimiento de las conciencias enfrentándose es atraída por la utopía del saber absoluto, por lo cual este foco utópico "es un momento constitutivo de la racionalidad. Es la que abre el espacio tanto para toda realización práctica como para toda construcción teórica"(Dri, 2006, p. 189). En este sentido, el saber es un movimiento teórico-práctico que, en último término, es una utopía que anima el proceso porque exige su realización (Dri, 2006, p. 49).

La historia del sujeto que avanza hasta la comprensión de su propia historia en el saber absoluto es tratada tres veces desde distintos enfoques. El primero, el subjetivo, corresponde a los capítulos I al V (certeza sensible, percepción, entendimiento, autoconciencia y razón), que parecen una historia vista desde afuera; el segundo, el objetivo, está expuesto en el capítulo VI (espíritu), donde se presenta la historia en la que y gracias a la cual la conciencia llega a su mayoría de edad; el tercero, el absoluto, concierne a los capítulos VII y VIII (religión y saber absoluto) donde hay una apropiación de la historia por un conocimiento realizador. La extrañación y la recuperación son el tema de la historia genética de los contenidos de los fenómenos en cualquiera de las tres historias entrelazadas (Bloch, 1983, p. 68).

En esta obra Hegel "expone su método de un modo tan vivo y delicado y, al mismo tiempo, de un modo tan elástico, sin que en él se perciba ni rastro de esquema" (Bloch, 1983, p. 73). Para Bloch ahí palpita el ser humano real cuya voluntad es capaz de transformar su realidad por medio de su trabajo (Bloch, 1983, p. 75). El interés de Hegel en esa obra "es *el conocimiento real de sí mismo como conocimiento de la producción del hombre por su trabajo e historia*" (Bloch, 1983, p. 98). El saber transforma el objeto, es una actividad subjetiva, trabajo de cambio en la historia.

La *Fenomenología* es la historia de la aparición del saber en su constitución y, a la vez, la exposición de la historia de la aparición del ser humano como quien realiza su historia y está en el proceso de reconocerse como su hacedor. El trabajo del sujeto sobre los objetos opera dialécticamente en ambos polos del proceso, lo que implica su mutua transformación en el camino del conjunto de su experiencia, que lo lleva a crear extrañaciones e irlas superando por medio de mediaciones. Lo que se despliega es un proceso subjetivo-objetivo, pero también uno objetivo-subjetivo: las experiencias de la conciencia y una conciencia de las experiencias (pues es distinto captar los cambios de la conciencia y otra comprender la captación misma de los cambios). La actividad subjetiva se entrega a la labor mediadora, lo que desbarata cualquier dualidad del ser y del pensar; del sujeto y el objeto (Bloch, 1983, pp. 76-78).

La premisa básica del método dialéctico es que "el pensar envuelve siempre una lucha"; nunca es lineal, más bien puede ser pensado como una sucesión de triángulos: A no siempre es A, también está B y el pensamiento destaca a B como lo contrario de A, y sobre esa tensión se produce C como su culminación y unidad, hasta que C se desdoble y surja una nueva unidad del antagonismo. La dialéctica en Hegel (aunque de alguna mane-

ra ya en Kant y Fichte) esquemáticamente se conforma de tres momentos: la unidad inmediata del concepto, correspondiente con el entendimiento abstracto y denominado tesis; el enfrentamiento del concepto consigo mismo, correspondiente con la reflexión negativamente racional nombrada antítesis; y la mediación positivamente racional, correspondiente con la mediación positivamente racional llamada síntesis. Detenerse en uno de los momentos desemboca en extravíos del pensamiento; el aferramiento a la tesis lleva al pensamiento abstracto y dogmático, mientras que hacerlo de la antítesis sumerge en el escepticismo. Los tres momentos no se oponen independientemente, sino que se entrelazan y superan, pero sin borrar a los anteriores. El concepto es una unidad vital plasmada y, por consecuencia, está en constante movimiento, y "es precisamente de la fluidez de los conceptos, de algo absolutamente histórico y en continuo devenir, de donde la dialéctica hegeliana toma su vida y la posibilidad de expresar el contenido como si, al mismo tiempo, lo crease". La dialéctica es la representación del movimiento generado por la negatividad al interior del concepto (Bloch, 1983, pp. 117-118).

En el Prólogo de la *Fenomenología* Hegel lo expresa de la siguiente manera: "lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple" (Hegel, 2017, p. 28). Para esta forma de concebir el pensamiento y la realidad, la verdad no es una moneda acuñada, sino su "desarrollo dialéctico mismo o el proceso" (Bloch, 1983, p. 116). Por medio de la dialéctica el contenido del universo adquiere experiencia de sí mismo, pero no armónicamente, sino como resultado de luchas en un mundo que no se detiene (Bloch, 1983).

En ese proceso se respira, según Bloch, el "hálito de la transformación de lo existente", pues "el mundo está hecho de una materia ígnea, lleno de fuerzas contradictorias, es eruptivo como la primavera" (Bloch, 1983, p. 117). La realidad está en movimiento y las cosas se revelan como contradictorias, aunque más bien son momentos de una unidad más amplia que las tiene como necesarias:

> El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo en que el fruto hace aparecer la flor como una falsa existencia de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. No obstante, en su fluir, constituye al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es precisamente la que constituye la vida del todo. (Hegel, 2017, p. 8)

La dialéctica labora subterráneamente y su fluir constituye la vida de la unidad orgánica del todo hasta que se torna en un panlogismo que convierte el conjunto de las cosas en una "mitología de los conceptos" y al sujeto de la historia lo vuelve muy espiritual; no es el hombre trabajador como fuerza productiva en alianza con las fuerzas productivas de la naturaleza. Según Bloch, en Hegel el espíritu puro no puede poner en marcha las categorías lógicas ni las formas de existencia de la historia, pues la dialéctica se mueve con los pies de los productores laboriosos de la historia en su relación metabólica con la naturaleza (Bloch, 1983, p. 132).

La necesidad explosiva de la dialéctica

Esas objeciones de Bloch a Hegel están en gran medida determinadas por los comentarios de Marx realizados en los *Manuscritos de París*. Ahí el autor de *El Capital* llamaba a la adecuación futura entre sujeto y objeto, expresada como "el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza" (Marx, 2013, p. 176). En el "Prólogo" de sus *Manuscritos* Marx declara que los fundamentos de su crítica de la economía política son los descubrimientos hechos por Feuerbach, los únicos que han generado una revolución teórica desde la producida por la *Lógica* y la *Fenomenología* de Hegel (Marx, 2013, p. 61). Después, en el Tercer Manuscrito, en un apartado titulado "Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general", Marx hace algunos comentarios críticos sobre la dialéctica hegeliana tal y como fue expuesta en esas dos obras (Marx, 2013, p. 222).

Inspirado en Feuerbach, Marx le señala dos errores a Hegel[3]. El primero radica en concebir las creaciones humanas (la

3 A Feuerbach le reconoce haber fundado el verdadero materialismo al concebir la relación social «del hombre al hombre» como el principio fundamental de la teoría. Este logro se explica por su crítica y previa comprensión de la dialéctica hegeliana, explicada por él en tres momentos. El punto de partida de Hegel es la enajenación identificable en la Religión y la Teología, el momento del universal abstracto; el segundo momento es la particularización del universal en lo sensible por medio de la Filosofía; y el último es la superación de lo particular, pero incurriendo otra vez en la abstracción y, por consecuencia, en el restablecimiento de la Religión. En síntesis, Feuerbach concibe en Hegel la negación de la negación como una contradicción de la Filosofía, pues afirma de nuevo la Teología, a pesar de haberla negado previamente. Desde su punto de vista, Hegel sólo logra expresarse abstracta, lógica y especulativamente sobre el movimiento de la Historia, pero no logra captar la historia real del ser humano (Marx, 2013, pp. 222-226).

riqueza, el poder estatal, etcétera) como esencias enajenadas del ser humano, es decir, como entidades ideales producidas de forma especulativa (Marx, 2013, p. 229). El segundo error, y vinculado al anterior, es que el mundo objetivo es reivindicado en tanto parte del *espíritu*, la verdadera esencia del ser humano cuya verdadera forma es el espíritu pensante. En este sentido, los productos del ser humano y la *humanidad* de la naturaleza son productos abstractos, esencias pensadas, momentos espirituales (Marx, 2013, p. 231). A pesar de ambos errores, Marx insiste en que en la *Fenomenología* se oculta la crítica —aunque oscura y mistificada incluso para sí misma—:

> Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio *trabajo*. La relación *real*, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico, o su manifestación de sí como un ser genérico general, es decir, como ser humano, sólo es posible merced a que él realmente exterioriza todas sus fuerzas genéricas (lo cual, a su vez, sólo es posible por la cooperación de los hombres, como resultado de la historia) y se comporta frente a ellas como frente a objetos (lo que, a su vez, sólo es posible de entrada en la forma del extrañamiento). (Marx, 2013, p. 232)

Al captar la esencia del trabajo, impulsada por el motor de la negatividad, Hegel posibilita la comprensión del ser genéri-

co del ser humano en tanto exterioriza sus fuerzas genéricas y se comporta frente a ellas como objetos, es decir, en tanto que produce su propia historia. No obstante, sólo dentro de la enajenación el trabajo es el devenir para sí del *ser humano*, sólo es reconocido en tanto abstracto y espiritual (Marx, 2013, p. 233). Marx está de acuerdo con Hegel, cuando éste en el apartado del «saber absoluto» de la *Fenomenología* insiste en que la objetividad es una relación enajenada del ser humano al no corresponder a su autoconciencia (Hegel, 2017, p. 372), aunque se distancia de él por considerar lo objetivo como implícito en la determinación del ser objetivo, lo que lo lleva a actuar objetivamente:

> […] *sólo* crea, sólo pone objetos porque está puesto por objetos, porque es de por sí naturaleza. En el acto de poner no cae, pues, de su «actividad pura», en una creación del *objeto*, sino que su producto objetivo confirma simplemente su *objetiva* actividad, su actividad como actividad de un ser naturaleza y *objetivo* […] El hombre es inmediatamente ser natural. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales, es un ser natural activo; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como impulsos, de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser paciente, condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto objetos independientes de él, pero estos objetos son objetos de su necesidad, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. El que el hombre sea un ser corpóreo, con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital, ob-

> jetos reales, sensibles, o que sólo en objetos reales, sensibles, puede exteriorizar su vida (Marx, 2013, pp. 237-238).

En otras palabras, lo que Marx señala es que el ser humano es un ser natural que requiere de una naturaleza fuera de sí para poder calmar su necesidad natural, el hambre. Sin el objeto fuera de él que le permite satisfacer su necesidad objetiva, el cuerpo no puede integrarse y exteriorizarse (Marx, 2013, p. 238). Está dotado de fuerzas naturales que, por un lado, lo *impulsan* a hacerse de los objetos independientes de él, de los objetos de su necesidad, pero por el otro, esas fuerzas lo condicionan y lo limitan. Este carácter ambivalente de su naturaleza lo obliga a apuntar no a objetos abstractos, sino objetos reales y sensibles, pues sólo a través de ellos puede vivir.

En conclusión, es posible para Marx reconocer los momentos *positivos* de la dialéctica hegeliana. En primer lugar, el superar como movimiento objetivo que retoma en sí la enajenación; desde la abstracción asimila el trabajo como acto autogenerador del ser humano, se relaciona consigo mismo como un ser extraño y se manifiesta como tal, "como *conciencia genérica* y *vida genérica* en devenir". En segundo lugar, al aparecer el acto de superación puramente formal, sólo tiene valor como abstracción, como autoconciencia, por lo cual la superación de la enajenación termina siendo una confirmación de la misma enajenación, es decir, "ese movimiento de *autogeneración*, de *autoobjetivación como autoenajenación y autoextrañamiento*, es la *manifestación absoluta de la vida humana* y por eso la definitiva, la que constituye su propia meta y se satisface en sí, la que toca a su esencia" (Marx, 2013, p. 247).

Sin embargo, el sujeto portador de este proceso es el espíritu absoluto, de lo cual se desprende que el ser humano real

y la naturaleza real se convierten en predicados de aquel (p. 248). Por esto, el pasaje final de la *Fenomenología* (Hegel, 2017), le incomoda a Marx, pues significa la disolución de la relación sujeto-objeto en el Espíritu (Bloch, 1983, pp. 96-97). Igualmente, para Bloch persiste un sujeto abstracto y no el del ser humano en su relación metabólica con la naturaleza, por lo cual desemboca en su fetichización:

> Rememoración y nada más que ella como final suprime simplemente el espacio, el contorno, bloquea el problema del «Reino» como el verdadero ámbito universal de la libertad, es decir, el ámbito sin enajenación. Al retroceder del proceso hombre-mundo al puro sujeto, Hegel extraña, es decir, en este caso desfunciona al sujeto mismo convirtiéndolo en la última extrañación, lo cosifica como el último fetiche. (p. 98)

A pesar de la cosificación del sujeto, Bloch insiste en que la *Fenomenología* encierra el factor impulsivo que remodela constantemente la objetividad; ese impulso es la fuente de las contradicciones, es lo negativo de sí mismo en las cosas, el hecho de que también ellas sean carencias (p. 99). Por tanto, el materialismo, sin mitología de los conceptos, es interrupción (p. 129); el motor es la necesidad:

> […] el acicate dialéctico real es la necesidad; este elemento y sólo él, como algo jamás saciado, jamás realizado por el mundo existente, cualquiera que él sea, provoca la contradicción que continuamente surge y explota. Toda realización a medias, toda forma de movimiento que se queda corta, toda sociedad histórica, va gestando en su entraña los agentes de nuevas y mayores necesidades, mayores capacidades para satisfacerlos. Estas necesidades y esta capacidad de satisfacerlas chocan contra la antigua forma de existencia, se convierten en elementos explosivos, son una llamada al *futuro*, es decir, a la fase siguiente, que viene a superar de un modo relativo la contradicción. (Bloch, 1983, p. 131) [Cursivas mías]

De la necesidad surge la tendencia explosiva de la dialéctica, entendida como fuerza productiva y esperanza. Impulsa a negar el mundo existente, donde la carencia no puede ser saciada, y a un mundo futuro que permita superar la contradicción de la antigua forma de existencia. Pero toda sociedad histórica genera nuevas necesidades, nuevos medios para satisfacer algunas, y tanto unas como otros, chocan con la sociedad que las vio nacer y, por tanto, se convierten en elementos explosivos que a su vez animan a una sociedad futura (Bloch, 1983, p. 131). El factor impulsivo del sujeto se corresponde dialécticamente con la *posibilidad real* en los objetos, es decir, el factor activo, el del sujeto, transforma, humaniza lo que en la materia es susceptible de ser transformado; ésta sola no puede generar los cambios en el mundo (p. 102).

De la anamnesis en la dialéctica idealista a la rememoración del futuro en la dialéctica de la esperanza

Profundicemos ahora en la principal crítica innovadora de Bloch contra la filosofía hegeliana. En el apartado "Hegel y la anámnesis; contra el hechizo de la anámnesis" de *Sujeto-Objeto* explica que la filosofía hegeliana mantiene una contradicción:

> […] el proceso hegeliano del *resultado* sigue preso, como hechizo, en el círculo de la anámnesis. Todo aquí aparece preñado de lo nuevo, y sin embargo en todo final, sobre todo en el final del ciclo en cuanto tal, lo novísimo en la grandiosa filosofía rupturista de Hegel habría sido, a pesar de ella, siempre lo más antiguo cuyo comienzo acabado estaba previamente gobernado y ordenado. Ello impide también al sistema evolutivo seguir estando abierto: está sometido a lo primero tras lo cual aparece, aunque esto primero todavía no se desarrolle ni funde. La *restitutio in integrum* reprime la *expeditio in novum* con la rienda de la *epistrophé* (Bloch, 1983, p. 445).

La crítica de Bloch es clara: en el sistema hegeliano lo más nuevo está contaminado de lo más viejo; por ende, a pesar de su tendencia dialéctica a abrirse, termina cerrándose (p. 44). Este hechizo de la anámnesis provendría de la influencia indirecta que la filosofía platónica ejerce sobre el autor de la *Fenomenología*.

Para Hegel el pensamiento almacena en su memoria los acontecimientos que experimenta y, al mirarlos retrospectivamente —como sucede al final de la *Fenomenología*—, los tiene

como una *mnemosine* que ha sido nutrida en el desarrollo de la conciencia. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, a propósito de Platón, Hegel distingue entre los dos sentidos de la palabra «recuerdo», entendida como reproducción de la representación o rememoración interiorizada:

> […] concretamente, en el sentido en que alude a la reproducción de una representación que se ha tenido ya en otro tiempo. Pero la palabra «recuerdo» tiene, además, otro sentido, que le da la etimología: el de convertirse en algo interior, el de adentrarse en sí mismo; tal es, en realidad, el profundo sentido conceptual de esta palabra […] Sin embargo, no puede negarse que, en Platón, la palabra «recuerdo» presenta con frecuencia el primero de los dos sentidos, o sea el sentido empírico. (Hegel, 1995, p. 168)

El primer sentido del «recuerdo» lo expone Platón (1988) cuando explica en el *Menón* que el aprender es recordar: "no hay enseñanza, sino reminiscencia" (82a)[4]. Aunque en este diálogo lo explica sucintamente, Platón en el *Fedón* también expone el fundamento mítico de su teoría gnoseológica: el alma, antes de

4 Platón, Menón, 82a. El fundamento mítico de esta teoría gnoseológica Platón lo expone brevemente: "Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio […] afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir –lo que llaman morir–, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás […]. El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido […] Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia" (81d).

nacer, contempló las ideas pretemporales evocadas por sus manifestaciones corporales (Platón, 1983). A esta teoría de la reminiscencia, según Hegel, le corresponde un movimiento circular, un retorno del espíritu a sí mismo:

> Y, para Platón, la verdadera naturaleza de la conciencia consiste en ser espíritu, en el cual, como tal, existe *ya* aquello que es su objeto o que la conciencia está llamada a ser para sí. Esto no es otra cosa que el concepto de lo verdaderamente general en su movimiento: el concepto del género que es en sí mismo su propio devenir, en cuanto que es *ya* previamente, en sí, lo que está llamado a llegar a ser para sí; movimiento, como se ve, en el que *no sale del marco de sí mismo*. Este género absoluto es el espíritu, cuyo movimiento no es sino *el retorno constante a sí mismo; por donde no existe, para él, nada que no sea ya en sí.* (Hegel, 1995, p. 163) [Cursivas mías]

Las diferencias entre la rememoración platónica y la hegeliana son las siguientes: para Hegel no existe la supremacía del ser-en-sí, a diferencia de Platón y la preeminencia que le da a las formas; en Platón el devenir y el fenómeno son apariencias, en cambio, en Hegel sin ellos lo absoluto no tendría vida, el fenómeno no es sólo una sombra, sino que la esencia sólo llega a manifestarse en el fenómeno (Bloch, 1983, p. 443).

A pesar de las diferencias y de que para Hegel el saber absoluto, el espíritu que se sabe espíritu, sólo se alcanza por medio del segundo tipo de recuerdo o memoria, el de la «rememoración interiorizada» *(Er-innerung)*, Hegel no logra escapar del hechizo de la anámnesis platónica, es decir, de lo que ha sido y

su representación (Bloch, 1983, p. 442). Por tanto, en su filosofía existe una confusión entre los dos tipos de memoria. ¿Cómo sucede esto? Bloch explica que su influjo llegó al pensamiento hegeliano no tanto por Platón, al cual hemos visto que explícitamente critica, sino por medio del neoplatonismo, pues éste a través de su doctrina de la emanación convirtió en cósmica la anámnesis:

> ...el estar-en-camino que va desenvolviéndose se remite totalmente a su antes, de tal modo que no sólo el conocimiento, sino las figuras mismas que van encarnándose se acuerdan del comienzo. Para el neoplatonismo, las «emanaciones» partieron de la divinidad y llegaron al mundo; este fluir, este descenso de la luz primigenia y el movimiento de retorno de los hombres y de las cosas hacia ella, están relacionados con la anámnesis dada desde arriba tanto como con aquello que Hegel, al final de su *Lógica*, igualmente desde arriba, llama el «liberarse de la idea para penetrar en la «naturaleza»[5]. (Bloch, 1983, p. 444)

Hay una compenetración entre la lucha y la eterna paz circular, de conjuntar el proceso y una quietud que no puede ni necesita lo nuevo. Esta mezcla reprodujo "un platonismo del

5 Según Bloch, Hegel recoge de Plotino la funcionalización de las ideas platónicas dentro de la emanación y el retorno de lo caído hacia la luz original, y hace referencia en sus *Lecciones* a la triada dialéctica de Proclo (inercia, salida, retorno). Menciona que al interior de la escuela neoplatónica había una polémica, pues Espeusipo defendía la tesis de que lo bueno no es la cumbre inicial, sino el producto final del desarrollo, a diferencia de Jenócrates que defendía la perfección del comienzo. Lo fundamental es que, sin embargo, en ambos casos el arco circular de la anámnesis está presente, al igual que en el «círculo de los círculos» hegeliano.

antifenómeno, del antiproceso mismo" (p. 446) que devuelve todas las configuraciones del mundo al en-sí primordial, pobre de determinaciones, y así se mantiene contra la intención de la dialéctica que se rebela y "arma el mayor revuelo en el mundo" (Bloch, 1983, p. 445).

El filósofo judío Jacob Taubes en su ensayo "Nachman Krochmal y el historicismo moderno" repara también en la huella neoplatónica de la filosofía hegeliana. Tanto en el caso de Hegel como en el de Krochmal —atento lector del primero—, opera una ontología de la historia procedente del neoplatonismo:

> La teoría de la emanación podría, de hecho, ofrecer el escenario para una ontología de la historia. Es posible usarla para hablar de la historia como proceso. Ciertamente no era éste el propósito originario de la teoría de la emanación neoplatónica, pero fue precisamente este nuevo giro lo que le interesó a Hegel. Tanto Hegel como Krochmal, me atrevería a sospechar, intentaron encontrar un contexto ontológico para su concepto historiosófico del espíritu. (Taubes, 2007b, p. 76)

Para la ontología neoplatónica el ser es movimiento y, por consecuencia, histórico; es un esquema "en el que todos los niveles del ser son una forma del ser hacia sí mismo", un proceso universal de emanación y reintegración que posibilita la equiparación de ontología y cronología presentes en las filosofías de Hegel y Krochmal (Taubes, 2007b, p. 78). Esa influencia es fundamental porque expresa la tensión que Bloch percibe en la filosofía de Hegel: sí, hay movimiento, ¡pero es circular!

Taubes, recuerda que la fórmula expresada por el programa de la Fenomenología ("todo depende de que lo verdadero se aprehenda y se exprese no como sustancia, sino también, y en la misma medida, como sujeto") contiene la crítica de Hegel a la ontología clásica. Mientras la filosofía clásica interpretaba la realidad desde categorías dependientes de un concepto de naturaleza, la filosofía moderna lo hace por medio de categorías trascendentales y no metafísicas, lo cual significa que es el ser humano el que produce su propia historia como norma y no le aparece ésta como dada. La acción del ser humano se encuentra por encima de la naturaleza. Esto es muy claro en la filosofía hegeliana cuya clave de interpretación de la realidad está en el espíritu que se revela a sí mismo en la acción histórica del ser humano en la historia (2007b, p. 73). No obstante, por la anámnesis cósmica el ser humano produce su historia en forma circular y, así, no da paso a lo nuevo.

A este *impasse* teórico Taubes le presenta una posible salida. En "Martín Buber y la filosofía de la historia" señala la sospecha de que la filosofía de la historia hegeliana hace depender lo posterior de lo anterior. Las alternativas históricas de una situación específica son borradas para sólo fijarse en lo que prevalece. De aquí se desprendería el riesgo de que se le interprete como una historia desde la opinión del vencedor, y por consecuencia, clausurada (Taubes, 2007a). Las raíces de esta concepción cerrada de la historia las rastreó Martin Buber en la teología paulina de la historia:

> Pablo interpreta la historia como un drama en el que se revela el «secreto» predeterminado por Dios, oculto a los eones y a las generaciones. El secreto se revela en el mesías crucificado y resu-

> citado y debe ser anunciado a los pueblos por los apóstoles […] La crucifixión del mesías por los poderes terrenales y los príncipes celestiales (representados por el Sanedrín y Poncio Pilatos) es una artimaña de la providencia divina: los poderes de este mundo ayudan a que funcione su propia trampa y así, ciertamente contra su voluntad, cumplen con el sentido de la historia. (Taubes, 2007a, pp. 53-54)

Desde esta interpretación, para Pablo el devenir de la historia en realidad estaría decidido de antemano; los acontecimientos sólo revelarían el secreto que Dios ha predeterminado. Hegel sólo habría extrapolado el concepto paulino de la historia de la fe a una dialéctica donde la razón dirige la realización del proceso histórico (Taubes, 2007a, p. 54).

Para Buber el problema de esta teología de la historia radica en que se funda en la fe apocalíptica y no en el mensaje profético. Mientras que el profeta anuncia lo que Dios hará y, por consecuencia, mantiene una alternativa abierta, pues los seres humanos pueden elegir entre seguir el camino indicado por Dios o caminar hacia su desgracia, en el caso de la apocalíptica las decisiones humanas son aparentes y todo está predeterminado: "la apocalíptica no sabe de ningún futuro histórico. El eón presente se apresura hacia su fin y, por último, el tema verdadero (y paradójico) de todos los apocalipsis es un futuro que siempre llega demasiado tarde. El cumplimiento de la historia que espera la apocalíptica ya no tiene carácter histórico" (Taubes, 2007a, p. 56).

Buber reconoce, sin embargo, que el Deuteroisaías, con sus *profecías apocalípticas* —en nuestros términos— es una excepción

para esa clasificación. Así, las reglas de Buber le impiden captar la nueva forma de alternatividad expuesta por el apocalíptico:

> *Porque Buber sólo reconoce la alternativa en la predicación profética; una alternativa que si bien afecta de manera mágica y externa al curso de la historia, se cierra a la nueva forma interiorizada de la alternativa, que es uno de los temas fundamentales de la literatura apocalíptica (¡y de la historia de Occidente!)*. La nueva alternativa, que de ninguna manera le habla al individuo o a la comunidad con menor intensidad que la predicación de los profetas en los tiempos de los reyes de Judá e Israel, plantea si el hombre ve un cambio de eón en el futuro o si se cierra a lo nuevo que se presenta en la historia. La nueva alternatividad, que acepta el curso de la historia como algo decidido y predefinido, pero que divide a los hombres entre aquellos que reconocen lo nuevo que se inicia inevitablemente y aquellos que no reconocen ni perciben lo nuevo que se acerca y que puede detectarse incluso como la presión en la atmósfera, libera un activismo insospechado en las comunidades y grupos apocalípticos. En el trascurso de la historia, la fe en la férrea ley no sólo no paralizó la voluntad de los grupos apocalípticos, sino que fortaleció la voluntad de superar todos los obstáculos que hubiera en el camino hacia los objetivos de la historia. *El «debe» apocalíptico no es el debe de la necesidad, que caracteriza una ley natural neutra. El «debe» apocalíptico significa una intensa anticipación del fin de la historia en la actualidad de la fe.* (Taubes, 2007a, p.62. Cursivas en el original)

De esta crítica de Taubes a Buber destaco dos cosas: primero, la nueva forma de alternativa es interiorizada, en la cual el ser humano es capaz de ver el cambio de eón en el futuro o cerrarse a él; y segundo, ante la inevitabilidad del nuevo eón, los seres humanos adoptan la posición de reconocer lo nuevo y desatar un activismo con miras a superar todos los obstáculos para que se cumpla el objetivo, o la de aquellos que ni perciben ni reconocen lo nuevo inminente en la historia. A partir de esta lectura es posible escapar al hechizo de la anámnesis y su movimiento circular, pues el «debe» puede interpretarse en un sentido apocalíptico y, así, entenderlo como una anticipación de lo nuevo, de la utopía en la que se mantiene la fe, ya no como predeterminación. Aunque Taubes no lo dice con claridad, sugiere interpretar la filosofía de la historia hegeliana en ese sentido apocalíptico, en lugar de quedarse con la concepción cerrada y su movimiento circular proveniente del neoplatonismo. De hecho, sin negar la ambigüedad de la filosofía de la historia de Hegel (Moir, 2017)[6], —rastreable en la apocalíptica judía y la teología paulina— Taubes recuerda que así la entendieron los hegelianos de izquierda, cuando la interpretaron como el álgebra de la revolución.

¿La nueva forma de alternativa interiorizada de la apocalíptica y Pablo de Tarso no se asemeja a la rememoración interiorizada de Hegel? ¿Acaso la conciencia en la Fenomenología cada vez que encuentra obstáculos, y percibe el proceso histórico como algo cerrado, se recoge para desde su interior

6 Coincido con Cat Moir en que la insistencia de Bloch sobre la anámnesis platónica en la filosofía de Hegel es más un recurso retórico de Bloch para resaltar los aspectos novedosos de su propia filosofía que una lectura justa de los pasajes hegelianos ("Speculation, Dialectic and Critique: Hegel and Critical Theory in Germany after 1945", Moir, 2017, p. 16). Por eso, me parece pertinente hablar de una ambigüedad en su filosofía susceptible de leer como algo cerrado o, apocalípticamente, abierto.

lograr concebirlo como algo abierto y lanzarse a lo nuevo? La relación con el pasado, con la memoria, no necesariamente tiene que partir desde una concepción cerrada de la historia, con movimientos circulares y su rememoración de lo ya sido. Desde la veta apocalíptica, según Taubes, o utópica, en términos de Bloch (sin olvidar que, según el historiador Gershom Scholem, ambas son las dos caras del mesianismo judío) (Scholem, 2008), futuro y pasado se relacionan dialécticamente de otra manera, en un proceso histórico abierto.

Con esta otra concepción de memoria presente, capaz de anticipar el futuro, Bloch comenta que el progreso dialéctico —no lineal y que, por tanto, puede retroceder— se apoya en algunos "hombros rememorados" que persisten para que del torrente ascienda una figura cada vez más definida, "esta memoria es la del «fundamento» que ha comenzado todo", una memoria persistente por él denominada recordar trascendental (Bloch, 1983, pp. 446-447). En la *Ciencia de la lógica*, que estudiaremos a detalle en el próximo capítulo, Hegel explica cómo el comienzo sigue siendo base de todo lo que sigue; permanece en sus determinaciones ulteriores: "el avance que parte de lo inicial es, además, solamente una determinación ulterior del mismo, de modo que éste continúa estando de fundamento de todo lo siguiente, sin desaparecer de allí" (Hegel, 2011, p. 217). Pero incluso la mezcla de lo viejo y lo nuevo está en el principio:

> […] la arché misma es lo menos arcaico, está siempre aquí y ahora, inacabada, incógnita X y nudo del mundo precisamente en la inmanencia más inmanente. No obstante, precisamente en este punto se anuncia de nuevo lo totalmente otro, la plenitud encubridora y embrujadora de la antigua anámnesis estatuaria cuya función no ha sido invertida. (Bloch, 1983, p. 447)

Aun así, Bloch insiste en que el auténtico comienzo, pobre en determinaciones, está más cerca del No, pues por su carencia se produce el proceso de búsqueda, de desarrollo de los acontecimientos y experimento de las figuras. Desde la miopía anamnésica del saber el pasado en reposo debe limitar con la eternidad, mientras que el futuro es sólo una representación subjetiva encerrada en la "estática de la totalidad". Para Bloch esto es síntoma de que el sistema de Hegel ha estado cerrado desde siempre. La anámnesis no se comporta concretamente ante el futuro y, por consecuencia, respecto a los rasgos anticipatorios de los conceptos axiológicos de Hegel. La perfección, la totalidad y la esencia, así como la «unidad de la esencia y existencia de lo interior y lo exterior» no encuentran su plenitud en la trama panteísta de un mundo acabado. Sin embargo, pueden concebirse fundadas no por la mnemosyne, sino por otro tipo de memoria, una conmemoración de lo futuro, sostenidas sobre el no-ser-todavía de una posibilidad real y objetiva. Para esta memoria la totalidad es un utopicum desde el cual la esencia ya no es pensada como esencialidad terminada, como sucedía desde Tales hasta Hegel[7] (1983, pp. 447-449). Al interpretarse en un sentido apocalíptico-utópico, la dialéctica hegeliana anticipa la utopía a la que se pretende dirigir el proceso histórico, ya no está predeterminada por el comienzo. La rememoración interiorizada de Hegel logra desmarcarse de la rememoración que reproduce la representación de lo ya sido. Así, son lo mismo la rememoración interiorizada, el recordar trascendental o la conmemoración de lo futuro.

---

7 Es de suma importancia no perder de vista que la filosofía de la historia de Bloch tiene como dimensión primigenia del tiempo al futuro. Así lo expresaba en otra obra del mismo periodo de redacción de *Sujeto-Objeto*: "lo real es proceso, y éste es la mediación muy ramificada entre presente, pasado no acabado y, sobre todo, futuro posible" (Bloch, p. 238).

Para comprender el trasfondo de esta otra forma de memoria conviene recuperar las reflexiones de Enzo Traverso sobre la relación histórica del marxismo con la memoria. En el marxismo ha persistido una "memoria para el futuro" que anunciaba las batallas del porvenir, sin embargo, "la rememoración de las revoluciones pasadas no se circunscribía al emocionante momento de la emancipación experimentada como una acción colectiva; también podía cargar con las tragedias de sus derrotas" (Traverso, 2018, p. 32). El historiador enfatiza la importancia de la rememoración para la imaginación utópica (a diferencia del futurismo que rechazaba la tradición revolucionaria). Es la chispa latente en el proceso que enciende la gasolina de la revolución.

Traverso recuerda que probablemente Bloch es quien centró más su atención en esta conciencia anticipadora del marxismo (Traverso, 2018, p. 136). Tanto él como Marcuse —éste en buena medida siguiendo al primero— consideraban que la *contramemoria* marxista debía vincular las utopías derrotadas y sepultadas con la promesa de libertad en el presente (Traverso, 2018, p. 136); es decir, reconectar el futuro con un pasado o, mejor dicho, con el futuro en el pasado. Lo que ha operado en el marxismo —y debía hacerse explícito—, siguiendo la fórmula del pensador Vincent Geoghegan, es *rememorar el futuro*. Esto significa que la memoria juega un papel fundamental en la formación del presente y las percepciones sobre el futuro, pues los futuros posibles se restringen a lo que es posible para este proceso dialéctico entre pasado y futuro (Geoghegan, 1990). Si bien la memoria es inestable, "es el medio en el presente de fundamentar el futuro en el pasado" (Geoghegan, 1990, p. 67).

Geoghegan recupera la distinción que Bloch hizo entre anámnesis (recolección) y anagnórisis (reconocimiento) en su fa-

mosa entrevista de 1968 con Michael Landmann. Mientras que para la primera —como hemos visto— el conocimiento de lo nuevo en realidad es conocimiento de lo ya conocido y proporciona la prueba de una similitud con lo pasado, la segunda bebe de las experiencias anteriores para medir lo nuevo. Aunque la anagnórisis está teñida de historia, supone una sorpresa por lo nuevo que le aparece en el camino. Para ilustrar el contenido de este reconocimiento Bloch lo compara con la historia bíblica de José y sus hermanos. Implica un shock, algo no asimilable al comienzo; así como sus hermanos no reconocieron a José y sólo lo hacen hasta que él les revela quién (ya no) es; "aquel a quien arrojaron a un pozo, de pronto, aparece allí, poderoso y hermoso ante ellos" (Landmann, 1975).

La importancia de la crítica de Bloch a la dialéctica hegeliana por estar contaminada de la anámnesis platónica no radica solamente en una discusión exegética, sino que tiene implicaciones políticas. Las visiones de futuro y su relación con el pasado definen en buena medida a los regímenes y los movimientos políticos. En este sentido, según Traverso, las revoluciones del siglo XIX se presentaron como la oposición entre una temporalidad histórica, con un tiempo acelerado, fulminante y disruptivo, propio de la revolución, y un tiempo lento, homogéneo y evolutivo, correspondiente a la modernidad.

En contraste con la rememoración de futuro latente en el marxismo, el historiador italiano apunta la relación entre pasado y futuro del fascismo:

> ...es probablemente el ejemplo más emblemático de una modernidad concebida y vivida como un mito atemporal. El secreto de la revolución conservadora fue precisamente la fusión de la modernidad técnica y mecánica con un pasado

> ancestral, románticamente idealizado y hecho de valores tradicionales y héroes mitológicos. Fusionó lo viejo y lo nuevo, al transformar a los líderes carismáticos en figuras eternas pertenecientes tanto al pasado como al futuro (Traverso, 2018, pp. 140-141).

La compenetración tramposa de lo viejo y lo nuevo en la dialéctica hegeliana corre el peligro de desembocar en un mito atemporal, en una política del tiempo fascista. De ahí la importancia para Bloch de desmarcarla de la anamnesis platónica y situarla en su veta apocalíptica que, con su rememoración del futuro, anticipa lo nuevo y abre el camino a la esperanza en la utopía.

El viaje fáustico de la conciencia anticipadora: del instante perfecto a la patria utópica del sujeto liberado y el objeto no alienado

> *En la* Fenomenología, *Hegel realiza el gran viaje del caballero por las cortes del mundo, y si bien es verdad que carece de la hopalanda mágica de Fausto, posee, en cambio, las «botas de siete leguas» del concepto* (Bloch, 2007).

Desde el inicio de su comentario Bloch señala las semejanzas que guarda la *Fenomenología* con el *Fausto* de Goethe; lo considera una obra hermana[8]. Las dos obras son expresión de

8 Para escribir este apartado me apoyo en los comentarios que Bloch hace al respecto en Sujeto-Objeto, pero también en *El principio esperanza*, obra

la conciencia burguesa y del desencadenamiento de las fuerzas productivas, "muestran al hombre como constructor de su mundo y como alguien que pasa por él convirtiéndose en él". Coinciden en el tema del viaje, "en la compenetración que se va superando dialécticamente entre sujeto y objeto, entre objeto y sujeto" (Boldyrev, 2011). Karl Rosenkranz, Rudolf Honneger, Karl Löwith, Paul Tillich y Hans Mayer han señalado las semejanzas filosóficas y literarias de Goethe y Hegel, al igual que los amigos de juventud Bloch y Lukács (Boldyrev, 2011, p. 66). En el caso de Bloch son tres los motivos dialécticos que le interesan del *Fausto*: el viaje dialéctico, el concepto de negatividad y la crítica a las formas inertes del pensamiento (Boldyrev, 2011, p. 74)[9].

Al inicio de la obra, mientras Fausto permanece en su estudio, manifiesta su inquietud y deseo de trascender lo dado: "siento bríos para aventurarme en el mundo, para afrontar las amarguras y dichas terrenas, para luchar contra las tormentas y permanecer impávido en medio de los crujidos del naufragio" (Goethe, 2014). Más adelante, le comparte a Mefistófeles su angustia de que nada lo puede satisfacer: "con espanto me despierto por la mañana. Quisiera llorar lágrimas amargas al ver el día, que en su curso no saciará uno solo de mis anhelos, ni uno tan siquiera" (Goethe, 2014). Fausto decide pactar con Mefistófeles: en la otra vida deberá servir el primero al segundo,

---

del mismo periodo de redacción que la anterior y en el apartado "Methodisches Fahrtmotiv" de *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, contenido en la traducción al inglés de una parte de esa obra, publicada en 1970.

9 Fredric Jameson ha comentado que la filosofía de Bloch puede comprenderse como un extenso comentario al Fausto e incluso el propio filósofo alemán en una carta a su amigo de juventud Lukács declaraba que concebía el destino de su filosofía como una mezcla de Don Quijote con el Fausto.

pero a cambio el demonio hará todo lo que Fausto le ordene. El pacto cerrado con sangre involucra también que, si en algún punto Fausto se siente con algo satisfecho, su vida llegará a su fin en ese instante: "si un día le digo al fugaz momento: «¡Detente!, ¡eres tan bello!», puedes entonces cargarme de cadenas, entonces consentiré gustoso, en morir" (Goethe, 2014).

Para Bloch Fausto es "la figura modélica del desasosiego", pues franquea las fronteras por excelencia, permanece en mediación con el mundo para conocerse, es enriquecido por esa experiencia y salvado en su aspiración. Es una subjetividad universal que, pese a su finitud, pretende abarcar lo infinito; por tanto, es el mayor ejemplo del hombre utópico (Bloch, 2007, tomo III). La incógnita del contenido impulsador recorre las distintas situaciones enfrentadas por el Fausto y sus situaciones finales intentadas, y se extiende hacia el mundo, donde es descrita con figuras universales. "Lo infinito lo alcanza quien en lo finito avanza en todas direcciones" (Bloch, 2007, p. 106). Ahí se halla una metafísica utópica que tanto atrae el más allá a la terrenidad más profunda como utiliza el camino de la inquietud y la utopía para percibir el instante, lo más próximo (Bloch, 2007, p. 113). Las acciones del *Fausto* corresponden a un viaje dialéctico donde el goce de lo alcanzado es eliminado por el nuevo apetito recién despertado, "y es que *algo falta*, *el bello instante está todavía pendiente*" (Bloch, 2007, p. 106) (Cursivas en el original):

> El plan fáustico, con su secuencia constantemente actualizada, es decir, ahora actual —— esfera conformadora históricamente ramificada—— existencia informada y, sin embargo, no saturada, este plan subjetivo sujeto-objeto es el modelo fundamental del sistema dialéctico utópico de la verdad material. Y el *acontecimiento* del

> instante, de ese instante que todo lo impulsa y todo lo contiene, constituye la conciencia de este plan; como consecución del qué o de la aspiración misma. (Bloch, 2007, p. 113)

El instante colmado no presiente el ser-para-sí como *pérdida de la objetividad*, sino que la tiene como no alienada: una objetividad "rozada adecuadamente (conquista de la tierra, reino eterno)" (Bloch, 2007, p. 114).

Ambas obras se inspiran en la conciencia burguesa, en la «aventura del conocer» de la emoción rousseauniana (Bloch, 1970). El viaje dialéctico del *Fausto* encuentra paralelo en la *Fenomenología del espíritu*; así como el Fausto se modifica con su mundo y éste con aquél, la experiencia y la esencialización escalan a un nuevo estrato hasta que el yo y lo no-yo logren concordar (Bloch, 2007). Explícitamente la *Fenomenología* es la historia del sujeto que *comprende escalonadamente*, mientras el Fausto lleva implícito ese escalonamiento (Bloch, 2007, p. 110):

> Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación por medio de la cultura, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por un nivel más alto. El reino de los espíritus que de este modo se forma en la existencia constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo. Su meta es la revelación de la profundidad y ésta es *el concepto de absoluto*; esta revelación es, así, la superación de su profundidad o su *extensión*, la negatividad de este Yo que es dentro de sí, la cual es su exteriorización o sustancia, y su

> *tiempo* es que esta exteriorización se exteriorice en ella misma y sea así al Sí-mismo, tanto en su extensión como en su profundidad. (Hegel, 2017, p. 382)

En estas dos obras cuyo tema es el éxodo y el regreso a casa, el sujeto no es pasivo, sino que conserva y preserva; el ser humano es el *agens* que interviene para que tenga lugar la nueva configuración de las cosas y se eleve a esferas más apropiadas para nosotros; las atraviesa el empuje de la proposición emancipadora del sujeto dirigido hacia fuera, así como la mediación de la conciliación con el objeto (Bloch, 1970). A ambas obras las conforma la partida y curso del mundo y las une la *historia de trabajo y formación* entre sujeto y objeto (Bloch, 2007). Boldyrev (2011), señala con precisión cómo ni en Hegel ni en Goethe es posible interpretar la verdad separando el resultado de su proceso.

El problema fundamental del sujeto fáustico no es el del *mundo recorrido*, sino el del pacto que *se plasma en el instante*, en el instante perfecto que no sucumbe en la enajenación. Sin embargo, el núcleo dialéctico de la *Fenomenología* contiene el anhelo del instante pretendido en el Fausto, del «permanece todavía un instante; eres tan hermosa», donde se pone de manifiesto a lo que aspira la conciencia en su proceso, al saber del ser-para-sí (Boldyrev, 2011, p. 112): "impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que el fenómeno se hace igual a la esencia" (Hegel, 2017, p. 53).

La esfera objetiva en y a través de la cual se educa el sujeto fenomenológico tiene un efecto sobre él. Esa autoeducación objetiva se produce y se demuestra en la inquietud del yo del

Fausto y en el trabajo del sujeto de la *Fenomenología*. Hegel superó el idealismo subjetivo y alcanzó un pensamiento que alimentó objetivamente el realismo, en sintonía con la objetividad de Goethe (Bloch, 1970). En ambas obras las esferas superiores son externas y se mantienen en concordancia con el viaje, la progresión en él y la conformación del mundo. "El elemento fáustico está siempre en la *Fenomenología* y el elemento fenomenológico en el *Fausto*" (Bloch, 1970, p. 63).

El movimiento goetheano y hegeliano de plantear al ser humano como pregunta y al mundo como respuesta refiere al comienzo constantemente renovado de la base del ser humano opuesta a aceptar la existencia dada (Bloch, 1970, p. 76). Pero también está presente el movimiento contrario, concebir al mundo como pregunta y al ser humano como respuesta:

> Es decir, el hombre que ha entrado en sí mismo junto con una necesidad y naturaleza mediada, captada y humanizada con él. El motivo fáustico de la *Fenomenología* es, pues, visto desde este punto de partida y de llegada, el motivo Fenomenológico del *Fausto*: la historia de la producción del hombre y su mundo a través del movimiento y del trabajo. En el *Fausto* y la *Fenomenología* el sujeto-objeto es del mismo modo que el de la humanidad ascendiendo en autoliberación contradictoria a partir de las alienaciones y a través de ellas. Aunque este proceso era visto como si por medio de la sociedad burguesa todavía progresista de la época, el Fausto y la Fenomenología, permanecen con nosotros en un nuevo umbral —el umbral de una sociedad socialista. La inscripción anterior se lee así: «El final del objeto con el sujeto liberado; el fin del sujeto con el objeto no alienado». (Bloch, 1970, p. 77)

El ser-en-sí y para-sí aún no ha sido alcanzado, pero vive con intensidad en la anticipación real; está en el sujeto cuya intención apunta hacia delante y en las correlaciones de los objetos como proceso en marcha, un desarrollo que en su curso está lleno de artefactos, testimonios, obras de arte, cantos de consuelo y promesas que apuntan creativamente hacia delante. En todos esos fragmentos el horizonte es la "estrella utópica" en su sangre (Bloch, 1970, p. 78). El sujeto ya no está dotado del objeto como si le fuera ajeno y así el Fausto de la *Fenomenología* puede aterrizar en su patria, en el aquí y ahora del ser-para-sí mismo (Bloch, 2007).

A Bloch le interesa el motivo fáustico en la *Fenomenología del espíritu*, así como el motivo fenomenológico del *Fausto,* pues uno es contraparte del otro (Bloch, 1970). Como en la *Fenomenología* permanece un anti-viaje en el propio viaje —la *anamnesis* platónica hemos visto que es un freno para la expedición (Bloch, 1970), — a la filosofía de Hegel la encuentra ausente de novedad fundamental e incertidumbre, para lo cual recurre a Goethe como aliado, quien le permite contraponer un principio subjetivo utópico, que mantiene una relación no alienada con el objeto, lo que le permite formular un sistema abierto e incompleto. De hecho, como bien señala Ivan Boldyrev, esta circunstancia es la que vuelve más realista el materialismo dialéctico y lo conecta con la multiplicidad, discontinuidad e incompletud de la filosofía de la esperanza de Bloch (Boldyrev, 2014). El viaje fáustico de la Fenomenología es lo que permite mantener el sistema abierto por la intervención de una subjetividad utópica que alcanza su objetividad no alienada, la expedición de la conciencia culmina en su llegada a la estrella utópica, *anticipada* en el instante.

Esto nos lleva a otro aspecto llamativo para Bloch de la dialéctica: la negatividad inscrita en el conjunto dialéctico, pues es ese elemento "extraordinariamente activo, [el que] hace saltar, hecho añicos, todo lo existente. Es una conmoción que abre el camino a lo nuevo: Hegel presenta la dialéctica como un proceso ininterrumpido de rupturas" (Bloch, 1983, p. 119). No sin razón, cuando Mefistófeles se presenta ante Fausto, destaca su negatividad: "soy el espíritu que siempre niega; y con razón, pues todo cuanto tiene principio merece ser aniquilado" y posteriormente en otra escena declara que "únicamente las novedades nos atraen" (Goethe, 2014).

Hegel retoma la función de «la nada» de Nicolás de Cusa; ella fisura en todo movimiento dialéctico intermedio, cuando es convertida en antítesis dentro de la trama panlógica de Hegel, donde ocupa el lugar del factor-fuerza (Bloch, 1983, p. 145):

> […] la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es este poder como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es este poder cuando mira cara a cara a lo negativo y se detiene en él. (Hegel, 2017, p. 21)

Mefistófeles entra en el proceso real a través de la negación; así, esta contiene el "ácido del escepticismo" y permite que la vida lata como pulso de las formas mundanas necesitadas

de cambio (Bloch, 1970). Mientras Mefistófeles es la burla que desinfla cada logro, Fausto es la relativización del logro y su transformación en la situación en la que las cosas transitorias se convierten en un guiño al «aquí y ahora» utópico; su viaje representa la manera en que el espíritu examina y ajusta su desarrollo, vislumbra e ilumina el sueño de algo en el mundo (Bloch, 1970, p. 44). En la *Fenomenología* el «trabajo de lo negativo» es fecundo en el trabajo que utiliza lo negativo como efecto y estímulo, al igual que Mefistófeles en el *Fausto* (Bloch, 1970, p. 72).

En medio de las determinaciones positivas —tesis y síntesis— "el fuego mortal de la nada […] labora como lo perecedero, la pluralidad y el rigor de la guerra, como noche en la luz, para que ésta no perezca al convertirse en una «belleza impotente» (la de lo lógico inmóvil)" (Bloch, 1983, p. 145). Gracias a la nada dialéctica el ser no es concebido de manera estática, inmóvil. Lo positivo sólo puede constituirse como tal si se detiene en lo negativo, lo integra y lo supera. Lo negativo no es completamente destructivo; es la muerte productiva. De la conjunción de la muerte (el pasaje del ser a la nada) y del nacimiento (el pasaje de la nada al ser), que exploraremos con más detalle en el próximo capítulo a propósito del inicio de la *Ciencia de la Lógica*, para Hegel se forma el devenir, "el fénix que se quema renace de sus cenizas y vuelve a quemarse" (Bloch, 1983, p. 145).

A Bloch no sólo le interesa el fénix quemado, sino cómo su negatividad permite dar paso a su renacer, cómo "lo nuevo levanta cabeza en el seno de lo viejo, se desarrolla dentro de él, pero llega la hora, al cumplirse el plazo, se desgaja de lo viejo de un tirón y avanza por su cuenta, abriéndose paso dialécticamente de un modo brusco" (Bloch, 1983, p. 119). Hegel concibe la historia como herencia o tradición viva y, por consecuencia, nunca es desechado lo acontecido. La dialéctica de la historia es

representada como una cabeza de Jano, en la cual la superación es destrucción y conservación al mismo tiempo. Lo nuevo no ocurre en el vacío, sino que emerge en medio de lo viejo y rompe con él cuando ha madurado; así lo ilustra Hegel con la figura del nacimiento del niño en el Prólogo:

> El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. No obstante, así como en el niño, tras un largo periodo de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe *bruscamente* la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un *salto cualitativo* para que el niño nazca, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la *nueva* figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su *mundo anterior* y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos *premonitorios* de que *algo otro se avecina*. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven *bruscamente interrumpidos* por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del *mundo nuevo.* (Hegel, 2017, p. 11) [Cursivas mías]

La nueva figura, el mundo nuevo, se gesta poco a poco al interior del mundo anterior y en la medida que va creciendo arroja signos premonitorios de que pronto irrumpirá bruscamente algo otro, lo *anticipa*. Así, la contradicción de ser un proceso de rupturas se entiende al concebir la síntesis como unidad de la unidad y de las contradicciones, pues acontecen cambios

súbitos de cualidad, pero que nunca pierden su lógica procesual, en la cual continúa "la marcha explosiva de las cosas" (Bloch, 1983, p. 119). En este sentido, Félix Duque atina al decir que para Hegel "el Espíritu vive *en* y *por* las crisis", es decir, el espíritu requiere de las revoluciones —políticas y científicas— para reconocerse cada vez más íntimamente a sí mismo (Duque, 2008).

***

La ciencia de la experiencia de la consciencia desde la lectura de Bloch se revela como la expedición utópica de la consciencia anticipadora, plasmada en la frase que sintetiza el programa de la *Fenomenología*: la sustancia (todavía-no) es sujeto. Hemos visto cómo la utopía del proceso, impulsada por la negatividad contenida en las necesidades materiales del ser humano, rechaza el panlogismo que convierte las cosas en conceptos y la anámnesis idealista anclada en el pasado e incapaz de ver hacia el futuro, a diferencia de la rememoración del futuro presente en la dialéctica de la esperanza. A partir de la interpretación conjunta del *Fausto* y la *Fenomenología*, Bloch destaca cómo el pensamiento dialéctico permite resaltar su crítica contra las formas estáticas del pensamiento, la negatividad del proceso y la aventura que supone, contenidas en el instante del pacto que anticipa una patria donde la relación sujeto-objeto no involucra ni dominación ni alienación. Así, la conciencia anticipadora es capaz de replicar las palabras del Fausto: "y lo que está repartido entre la humanidad entera quiero yo experimentarlo en lo íntimo de mi ser; quiero abarcar con mi espíritu lo más alto y lo más bajo, acumular en mi pecho el bien y el mal de ella, extendiendo así mi propio ser al suyo, y como ella misma, estrellándome yo también al fin" (Goethe, 2014).

Capítulo 3

La fluidez del concepto: la Lógica del proceso abierto

Allí se adiestrará bien vuestro espíritu,
aprisionado en borceguíes españoles […].
No hay duda que con la elaboración de las ideas
pasa lo mismo que con una obra maestra de tejedor,
en la cual una simple presión del pie pone
en movimiento un millar de hilos,
las lanzaderas se disparan hacia aquí y hacia allá,
los hilos corren invisibles,
y un golpe único forma de repente mil trabazones.
(Goethe, 2014)

El epígrafe es referido por Bloch en un apartado de citas y comentarios titulado "Una red universal, no una camisa de fuerza". El movimiento de la conciencia anticipadora en la Fenomenología ha dejado ver que la Lógica del proceso rompe cualquier camisa de fuerza y, cual telar de palanca, cada movimiento repercute en otros hilos conceptuales. Esto sucede porque el concepto es algo vivo. Los conceptos son una unidad interrelacionada, formas de un movimiento dialéctico que poco a poco se desarrolla y su proceso avanza en función de la importancia creciente que adquieren; así, las posteriores categorías son más ricas en determinaciones que las anteriores (Bloch, 1983, p. 151). La Ciencia de la Lógica, publicada en Nuremberg entre 1812 y 1816, presenta la verdad tal y como es: "este reino es la verdad misma, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito" (Hegel, 2011, p. 199).

El influjo del *logos* cristiano y neoplatónico es evidente. A pesar de esto y su respectiva teologización, Bloch recuerda

cómo Marx y Engels retomaron la lógica hegeliana y pusieron sus conceptos en pie. Para ellos, estos son "las formas de existencia que revisten en cada sociedad las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza" (Bloch, 1983, p. 153). No sin razón Lenin consideró que todo marxista debía estudiar la lógica en pro del materialismo dialéctico. A Bloch igualmente le interesó porque permite aprehender la época futura en lo profundo del presente (Bloch, 1983, pp. 153-154). Así que, conjuntando los comentarios de los cuatro pensadores, podemos decir que la *Lógica* hegeliana desde una óptica materialista es un instrumento para comprender las formas de las relaciones sociales y cómo están contenidas de futuro.

Si bien para Bloch la doctrina de la Esencia es el apartado que refleja mejor el concepto de la relación del desarrollo (Bloch, 1983, p. 155), es fundamental detenernos en la Doctrina del Ser y observar el movimiento utópico de sus categorías y su crítica a la mala infinitud, para comprender lo que le interesa a Bloch de ese segundo apartado, la Esencia del proceso abierto y cómo se refleja en los conceptos de la *posibilidad-real* y lo todavía-no logrado de la *realidad efectiva*, y, así, finalmente ahondar en cómo Marx y Lenin se apropiaron de esta álgebra de la revolución, con la intención para Bloch de desentrañar la lógica del futuro presente en las relaciones sociales.

El movimiento utópico de las categorías de la Doctrina del Ser, la verdadera infinitud y el salto revolucionario

Hegel en el Prólogo explica el proceder del pensamiento en la *Ciencia de la Lógica*. No actúa según el entendimiento que mantiene estáticas y en oposición las determinaciones, sino por medio del movimiento de la razón que es negativa y dialéctica,

es decir, que disuelve la oposición inmóvil de las determinaciones y es capaz de engendrar lo universal y subsumir lo particular (Hegel, 2011). La contradicción, aclara en la Introducción, es el acto por medio del cual la razón supera y disuelve las limitaciones del entendimiento (Hegel, 2011, p. 196). Más adelante, en el apartado de la cualidad de la Doctrina del Ser, presenta el distintivo de esa contradicción, de la *Aufhebung*:

> Asumir tiene en el lenguaje el doble sentido de significar tanto conservar, mantener, como igualmente hacer cesar, poner punto final. El conservar incluye ya dentro de sí lo negativo de que algo venga a ser privado de su inmediatez y, por ende, de un estar, como existencia, abierto a las influencias exteriores, y ello con el fin de mantener ese algo. Así, lo asumido es algo al mismo tiempo conservado que no ha perdido sino su inmediatez, pero no por ello ha desaparecido (Hegel, 2011, p. 240).

Ese movimiento contradictorio que niega y, al mismo tiempo, conserva, se constata desde el primer apartado. En la Doctrina del Ser aparece la triada Ser, Nada y Devenir que ya encierra de manera embrionaria el conjunto de la *Lógica* hegeliana (Bloch, 1983). El movimiento racional de una categoría a otra, la transición de un momento a otro es la dialéctica que atraviesa a toda la Lógica (Hegel, 2011, p. 238).

A diferencia de la *Fenomenología*, que empieza con el saber inmediato del aquí y el ahora de la certeza sensible, la *Lógica* inicia con el pensar en su desnudez, sin determinación, característica o propiedad alguna (Aragüés, 2021). Lo único carente

de determinaciones es el *ser* que, por eso, es la *nada*: "el ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada" (Hegel, 2011, p. 225). Pero, de la misma manera, la nada al carecer de determinación y contenido, es lo mismo que el puro ser. Lo fundamental de este comienzo, recuerda Rafael Aragüés, es cómo Hegel repara en que "lo inmediato e indeterminado se muestra enseguida como mediado y determinado por otro" (Aragüés, 2021).

El pasaje de la nada al ser es el surgir, mientras que el pasaje del ser a la nada es el perecer (Hegel, 2011, p. 239). Sólo en el pasaje del puro ser a la pura nada y viceversa encuentra su verdad "este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir; un movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez" (Hegel, 2011, p. 226).

Así se revela que el ser y la nada son momentos de un proceso más amplio (Aragüés, 2021). Pero, así como el ser y nada son un ser determinado y una nada determinada, la unidad de ambos no es un devenir absoluto, sino igualmente determinado (Hegel, 2011, p. 228). A partir de este momento de la Doctrina del Ser —y con mayor claridad, más adelante, en la Doctrina de la Esencia—, la Nada, señala Bloch, "se mantiene como lo negativo o la contradicción, como lo incitante y subversivo y, a veces, como lo mefistofélico, como lo llamado a suplir el acicate dinámico" (Bloch, 1983).

Ahora bien, cuando el devenir se destruye a sí mismo, el resultado es el *Dasein*, el ser-ahí, estar o ente (Hegel, 2011, p. 248). En éste se clarifica lo que distinguirá la cualidad de la cantidad:

> Esta determinidad que se identifica con el ente y tiene un carácter de inmediatez es lo que Hegel llama *cualidad*. La cualidad *(qualitas)* es lo que es el ente, su *qualis*, o dicho de otro modo, el ente es ente con base en su cualidad, y en la medida en que pierde su cualidad, deja de ser él mismo. A diferencia de ella, la cantidad será una determinidad externa al ente. La cualidad, por el contrario, le es inherente: es lo que es. En cuanto ser cualitativo, esto es, inmediato pero, ya sí, determinado, concreto, el ente es una *realidad*. (Aragüés, 2021)

La cualidad o "la determinidad en *general* es negación" (Hegel, 2011, p. 259). Por eso, el algo para ser algo, involucra el no-ser de la determinidad, pues se define por no-ser otro. Hay un límite a partir del cual sería otra cosa, pero ese límite muestra que algo y otro son finitos y la finitud es su determinación propia (Aragüés, 2021). Si esta finitud es mal entendida, afirma Bloch, retiene al ser humano, le impide pretender algo más allá de lo dado. En este sentido, el límite es la barrera que se levanta en cada época contra el *deber* (Bloch, 1983, p. 411).

Pero si no se mantiene estático el pensamiento, al decir que las cosas son finitas se indica que lo que constituye su naturaleza es el no-ser entendido como limitación, es decir, tiene un final, perece. En tanto que lo finito asume su limitación, es negación (Hegel, 2011, p. 261). Así, lo finito sólo lo es en la medida que se sobrepasa a sí mismo, es decir, en cuanto supera su negación. Lo finito niega la negación, supera esa limitación y deviene otro, se convierte en infinito (Aragüés, 2021). Éste no es algo acabado por encima de lo finito o que lo lleve a su supresión, sino que es la determinación de lo finito, porque su naturaleza es llegar a

ser infinitud (Hegel, 2011, p. 121). El cómo acontezca la relación entre lo finito y lo infinito define la distinción hegeliana entre el infinito de la razón y la infinitud del entendimiento, también llamada «mala infinitud» (Hegel, 2011, p. 251. Cursivas en el original):

> La mala infinitud es lo mismo que el perenne deber ser; es verdad que ella es la negación de lo finito, pero es incapaz de liberarse en verdad de él; éste vuelve a ponerse en ella misma de relieve, como su otro, porque este infinito sólo es dentro de la referencia a lo finito, el cual es otro que él. Por consiguiente, el progreso a lo infinito no es sino la uniformidad que se repite, una y la misma tediosa alternancia de este finito e infinito. Esta infinitud del progreso infinito, que sigue afectada de lo finito, tiene en ella misma su otro, lo finito, está por ello delimitada, y es ella misma finita, que sea la infinitud mala se debe a que no es en y para sí, sino sólo como referencia a su otro. (Hegel, 2011, p. 251)

La mala infinitud es una repetición que sólo brinca de lo finito a lo infinito y viceversa. En cambio, la verdadera infinitud consiste en que la negación se refiere a sí misma, se relaciona de manera mediada que asume el ser otro, reestableciendo su igualdad; así, lo finito se sobrepasa reconociendo su identidad con lo infinito que es su determinación (Hegel, 2011, p. 265). El verdadero infinito al determinarse a sí mismo se vuelve finito y logra relacionarse consigo mismo, superando nuevamente su finitud. Mientras la imagen del falso infinito es la línea recta, el círculo corresponde a la del verdadero infinito (Aragüés, 2021).

Para Bloch lo que está detrás de esta distinción entre ambos infinitos es "el *pathos* de la *concreción*" que lleva a Hegel a apoyarse sobre lo que históricamente ha tenido lugar, en oposición a un deber-ser abstracto, al llamado *progreso indefinido* o mala infinitud. La ventaja es que vuelve a Hegel crítico contra toda utopía abstracta, pero lo ciega ante cualquier rastro de posibilidad inscrita en el porvenir (Bloch, 1983, p. 411). Por ello, Bloch le critica que en su cruzada contra la infinitud mala Hegel liquidó cualquier rastro de lo irrealizado. "Desde entonces, no solamente todo postulado, si exige demasiada realidad, es considerado como una abstracción que desconoce la verdadera exigencia, la de darse por satisfecho de lo advenido, sino que la esperanza, en lugar de sufrir el hambre de lo infinito, no quiere ya nada menos que hacerse carne" (Bloch, 1983, p. 413).

Desde la perspectiva de Hegel el carácter inasequible del progreso sea cualitativo o cuantitativo, es un defecto. La respuesta al mal infinito fue un *falso absoluto* que reniega del proceso y del desarrollo acontecido por medio de él. Las semejanzas del sujeto de la *Fenomenología* con el sujeto fáustico, comentadas en el capítulo anterior, terminan aquí. Mientras Fausto permanece insaciable en el cielo, el pensar ha desterrado aspiración alguna. Cuando Hegel apunta que "el idealismo de la filosofía no consiste sino en negarse a reconocer lo que verdaderamente es", Bloch no podría estar más de acuerdo: el idealismo se niega a reconocer que lo finito es la contradicción en sí misma que lo empuja hacia delante, a ir más allá de sí, es decir, es estático (Bloch, 1983, pp. 415-416). En otras palabras, el idealismo impide que el ser humano finito se sobrepase a sí mismo, que aspire a lo mejor. Este resabio idealista terminará hasta que el pensar arribe a una nueva comprensión de sí en la Doctrina de la Esencia.

Antes de revisar esa sección, resulta fundamental destacar la importancia que tiene para Bloch el cambio de la cantidad en calidad, aparecido en el apartado de Medida. Al respecto, recuerda que "Hegel llamó al salto de la cantidad en calidad el «punto nodular», el cual sería retomado por el socialismo científico como un factor decisivo del «álgebra de la revolución»" (Bloch, 1983, p. 157). Aquí, según Bloch, ha sido abolido el carácter de lo gradual (Bloch, 1983, p. 164). Veamos lo que dice Hegel (2011):

> No hay ningún salto en la naturaleza [, se dice]; y, como *ya* se ha recordado, la representación habitual opina, cuando debe concebir un surgir o perecer, que lo ha concebido cuando se lo representa como un paulatino brotar o desaparecer. Pero ya se ha mostrado que los cambios en la esfera del ser, en general, no son solamente el transitar de un *cuanto* a otro *cuanto*, sino la transición de lo cualitativo a lo cuantitativo y viceversa: un venir a ser otro que es un corte abrupto de lo paulatino y algo cualitativamente otro respecto al estar precedente. *Así*, el agua no se hace más y más sólida por el enfriamiento, de modo tal que se hiciera primero viscosa y paulatinamente se endureciera hasta alcanzar la consistencia del hielo, sino que se solidifica de golpe; incluso *cuando tiene* ya la entera temperatura del punto de congelación, *pero* se halla en reposo, *conserva* aún toda su fluidez, aunque una pequeña sacudida la lleva al estado de solidez. (pp. 411-412)

Lo gradual corresponde al apartado de la cantidad (Hegel, 2011), a aquello externo del cambio, pero no a lo cualitativo. Las

transformaciones sociales no pueden limitarse a lograr avances cuantitativos, graduales, sino que en determinado momento tienen que transitar al cambio abrupto, cualitativo. Aquí yace la diferencia entre el concepto de evolución de los fabianos y el de revolución de los marxistas; el primero es acumulativo, gradual, en cambio, el segundo supone un salto abrupto (Bloch, 1983, p. 164). Por eso, el concepto de revolución y el de utopía, con sus respectivas acciones políticas, no pueden concebirse en un sentido teleológico; es necesario comprenderlo en un sentido dialéctico, contradictorio. Resulta fundamental no entenderlo desde la inmediatez de la primera sección de la Lógica, sino concebirlo desde la mediación de la Doctrina de la Esencia. Sólo desde esta óptica la utopía se puede revelar como la verdadera infinitud.

La Esencia del proceso abierto, la posibilidad real y lo todavía-no logrado de la realidad efectiva

Para Bloch lo más importante de la Lógica se encuentra en la Doctrina de la Esencia. El motivo es porque ella enseña a mirar debajo de los fenómenos, a penetrar para observar los desarrollos dialécticos que no ocurren en la superficie. También enseña "la química histórica o la meteorológica del nacimiento, en que «las cosas surgen a la existencia»" (Bloch, 1983, p. 157).

A diferencia de la Doctrina del Ser, en la lógica de la Esencia la negación no sólo es determinada, sino que recae sobre sí misma, en la *reflexión*. De lo que se trata es de desentrañar esa "tónica de lucha" (Bloch, 1983, p. 158). Rafael Aragüés explica la diferencia entre el pasaje de las categorías en la doctrina del ser a la de la doctrina de la esencia: "la evolución de las determinaciones de la doctrina de la esencia no es, como en el ser, un pasar de una cosa a otra distinta, sino la reflexión de una

determinación en su correspondiente o de esta en aquella. Se piensa así la unidad entre ser en sí y ser para sí como la unidad de los términos precisamente con base en su relación mutua" (Aragüés, 2021).

Si bien Bloch destaca pasajes a partir de la sección segunda, la aparición, conviene hablar antes de cómo comienza la Doctrina de la Esencia: "la esencia es el ser asumido" (Hegel, 2011, p. 442); niega la inmediatez del ser, pero al mismo tiempo la conserva. Desde el punto de vista de la Esencia, "el ser es apariencia" (Hegel, 2011, p. 443), es lo negativo que se sabe tal porque depende de la esencia. Pero ésta es la apariencia en la determinidad del ser. El movimiento de la esencia es la reflexión, el devenir que acontece dentro de sí, en el cual lo diferente es determinado como apariencia, como lo negativo en sí (Hegel, 2011). Así explica Hegel este movimiento:

> hay que tomar el movimiento reflexionante como absoluto contrachoque dentro de sí mismo. Pues la presuposición del regreso a sí, aquello de lo cual proviene la esencia y que es precisamente como este volver hacia atrás, se da solamente dentro del retorno mismo. El sobrepasar lo inmediato, que es por lo que se inicia la reflexión, lo es más bien sola y primeramente por eso; y el sobrepasar lo inmediato es el llegar la esencia cabe ella misma. El movimiento, entendido como un ir hacia delante, se flexiona inmediatamente dentro de él mismo, y sólo así es automovimiento: movimiento que viene de sí en la medida en que la reflexión ponente es presuponente, pero que, en cuanto reflexión presuponente, es sencillamente ponente. (Hegel, 2011, p. 450)

La reflexión piensa el pasaje del ser a la esencia y la relación entre esencia y apariencia (Aragüés, 2021). Al ser la reflexión un *contrachoque absoluto*, un automovimiento, la apariencia se revela como un movimiento negativo dentro de la esencia (Aragüés, 2021, p. 131). De la unidad entre la identidad y la diferencia por medio de la reflexión emerge la contradicción, entendida como la unidad de lo positivo y lo negativo (Hegel, 2011, p. 482). La contradicción no es una anormalidad, sino "el principio de todo automovimiento", de todo lo viviente que la contiene dentro de sí (Hegel, 2011, p. 492). Al respecto, Lenin comentó pertinentemente que "la contradicción es la *raíz de todo movimiento y vitalidad*; y sólo en la medida que contiene una contradicción algo *se mueve y tiene impulso y actividad*" (Lenin, s.f.).

De este movimiento surge el fundamento y lo fundamentado. El fundamento fundamenta al ponerse, así es la esencia de lo dado, lo que está detrás de la inmediatez. El fundamento al ser la reflexión interna de la esencia, y repelerse, es también lo fundamentado, lo que lo distingue es que uno es indeterminado y lo otro es determinado (Hegel, 2011, pp. 497-501). El fundamento es mediación, pero se supera a sí misma, desaparece como tal y da lugar otra vez a lo inmediato, la existencia (Aragüés, 2021). Bloch (1983, p. 160), explica estos pasajes de la siguiente manera:

> La lógica de la Esencia es, para Hegel, el *organon* de la historia dialécticamente concebida; aquí es donde hay que buscar sus más importantes conceptos genéticos mediadores. Y es precisamente así porque la Esencia, con arreglo a su última determinación refleja, se determina y se cancela a sí misma como fundamento; y cancelación de

> fundamento es manifestación. La cosa brota y se manifiesta partiendo del fundamento: «La cosa no es fundamentada o puesta por él de tal modo que el fundamento siga debajo, sino que, al ponerla, el fundamento se mueve alejándose de sí y desaparece, sencillamente».

La aparición de la Cosa nos lleva al apartado de la realidad efectiva que, aunque no lo diga explícitamente, es muy importante para Bloch. Ahí Hegel explica que "la realidad efectiva es la unidad de la esencia y la existencia"(Hegel, 2011, p. 591), en otras palabras, la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es la unidad de inmediatez y mediación, no así la realidad (*Realität*) que al ser el mero conjunto de los entes se mantiene en la inmediatez (Aragüés, 2021).

La realidad efectiva es manifestación, se manifiesta a sí mismo y no a otro (Hegel, 2011, p. 605). Tiene cuatro modos de manifestación: posibilidad, realidad, contingencia y necesidad (Aragüés, 2021). Desde un punto de vista formal, la realidad es lo dado, la realidad de la lógica del ser, pero para la lógica de la esencia lo real alberga su posibilidad, que a su vez contiene su contrario, su imposibilidad, así que podría no ser. Así aparece la contingencia (Hegel, 2011, p. 608): "esta unidad de la posibilidad y la realidad efectiva es la contingencia". La contingencia o está dada, es decir, carece de fundamento, o tiene su realidad efectiva por otro, por un fundamento que la pone, así que su mera posibilidad no explica su realidad (Hegel, 2011, p. 608-609). Pero si hay un fundamento, entonces ese algo es necesario, ya no sólo contingente.

La posibilidad formal es una identidad abstracta, porque sólo requiere que no se contradiga en sí misma. En contraste,

la posibilidad real adopta determinaciones en ciertas circunstancias y responde a las condiciones de una cosa, por ello es "la multiforme variedad de circunstancias que están ahí, que se refieren a ella" (Hegel, 2011, p. 611). En un primer momento, en su ser en sí, lo realmente posible no se contradice por mantenerse en su identidad formal, pero en un segundo momento, al estar en conexión con otro y de diversas formas, es un ser contradictorio (Hegel, 2011, p. 611-612). Así, "cuando todas las condiciones de una Cosa están completamente presentes, entra ésta entonces dentro de la realidad efectiva; la completud de condiciones es la totalidad como estando en el contenido, y la Cosa misma es este contenido, determinado y destinado a ser tanto algo realmente efectivo como algo posible" (Aragüés, 2021). Bajo ciertas condiciones y circunstancias, no puede producirse otra cosa. Por tal motivo, la posibilidad real es necesidad. Sólo aparentemente una y otra aparecen diferenciadas, pero su identidad está presupuesta y posicionada como fundamento. Esta necesidad real, sin embargo, es limitada por lo contingente; la unidad de ambas es una realidad efectiva absoluta (Hegel, 2011, pp. 613-614).

Luz Azcarate ha señalado correctamente que de la lógica de la esencia se desprende una ontología de la posibilidad real que hereda Marx para reconocer las contradicciones inmanentes al proceso histórico y, así, criticar el utopismo abstracto. Tanto para Marx como para Hegel la posibilidad real está situada, determinada por las condiciones reales (Azcarate, 2022). Esta lección de ambos la aprende bien Bloch y la asumirá para su comprensión de la utopía y su concepción procesual y abierta de la realidad, pues la utopía susceptible de ser realizada no puede ignorar el conjunto de determinaciones, circunstancias y condiciones inscritas en la posibilidad real. De hecho, en este apartado de la realidad efectiva es donde se constata la sigilosa cesura que Bloch ha introducido en el sistema categorial de la

Ciencia de la Lógica por medio de su «todavía-no-ser», y que le permite rasgar el sistema hegeliano.

En el apartado de la realidad efectiva, argumenta Rocío Zambrana, Hegel deja la puerta abierta para concebir posibilidades alternativas, pero también posibilidades frustradas dentro de la actualidad: la "posibilidad real no-actualizada" o la "necesidad real frustrada" (Zambrana, 2019). La necesidad recoge una de las condiciones como fundamentada y es esta la que articula una "matriz de posibilidades alternativas". De esta manera, la manifestación determina como condiciones dadas a lo que se expresó, pero no sólo está vinculada con las condiciones que fungen como organizadoras dentro del propio movimiento de manifestación, sino también con las posibilidades que esas condiciones articulan, de tal manera que están ligadas a las posibilidades actuales, a las alternativas y a las no actualizadas (Zambrana, 2019, p. 14). No obstante, Hegel centra su atención en las posibilidades actuales, es decir, en las que se vuelven necesidad real e incluso realidad efectiva absoluta. En resumen, abrió la puerta de las posibilidades alternativas y no actualizadas, pero no entró en ella. En cambio, Bloch ingresó por esa puerta que le permitió encontrar lo alternativo, lo no actualizado y la anticipación en la doctrina del ser y en la de la esencia. En lugar de sólo poner el acento en lo logrado por el movimiento contradictorio, lo pone también en lo que todavía-no ha alcanzado, en las posibilidades abiertas del proceso.

Si Bloch criticó en el apartado anterior cómo Hegel liquidó el futuro en su crítica al infinito malo, al deber-ser abstracto, nuevamente —a propósito de la Doctrina del Concepto— diagnostica cómo el Omega de la *Lógica* retorna al Alfa: "de la actividad teleológica cabe por consiguiente decir que, dentro de ella, *el final es el inicio*, la consecuencia el fundamento, el efecto la

causa, que ella es un devenir de lo devenido" (Hegel, 2011). Pero si en esta *Lógica* el final es el inicio, ¿cómo explicar un pasaje como el siguiente?

> la inadmisible aplicación de la relación de causalidad a relaciones de la vida físico-orgánica, así como de la espiritual […] ello se debe a que aquello que actúa sobre lo viviente viene determinado, cambiado y transformado como subsistente de suyo respecto a éste, y a que el viviente no deja que la causa llegue a su efecto, es decir que la suprime como causa […] En la historia, en suma, las masas y los individuos espirituales están en juego, y en determinación recíproca unos con otros; pero la naturaleza del espíritu, y en un sentido aún mucho más alto que el carácter de lo viviente en general, consiste más bien en no aceptar dentro de sí algo originario distinto de él, o sea en no dejar que una causa que se continúe dentro de él, sino en interrumpirla y transformarla. (Hegel, 2011, p. 268)

Bloch detecta una ambivalencia en toda la actividad categorial de la *Lógica*, al igual que lo había hecho a propósito de la *Fenomenología*. Los seres humanos en la historia no se rigen por las leyes de la causalidad, sino que las interrumpen. La contradicción obliga a que el ser humano finito se sobrepase a sí mismo, a que su acción produzca un salto cualitativo, a llevar a cabo las posibilidades reales de lo realmente efectivo. Por eso, la *Lógica* "enseña la fuerza del salto y de lo nuevo a través de transiciones en todas partes y, al mismo tiempo, en ninguna, pues el salto tiene como forma de movimiento el círculo. Lleva del ser en sí del comienzo al ser en y para sí del final, que es también el

comienzo". Se pierde el salto, la sorpresa (Bloch, 1983, p. 167). Sin embargo, la Idea Absoluta es "una especie de Utopía" que no existe, pero marca el horizonte hacia el cual se dirige la concreción de los conceptos, pues son determinaciones que se van agregando en el camino a la Idea (Blunden, 2019).

En síntesis, "la esencia, pues, es lo que necesariamente parece, aparece y es mediado. Tiene que llegar a su mundo, del que se halla grávida por partenogénesis, según Hegel, y del que no se encuentra separada" (Bloch, 1983, p. 159). Para Bloch el sustrato de la Esencia es la materia, a partir de ella todo se organiza, se manifiesta y emerge lo nuevo (Bloch, 1983, p. 162). Así arribamos a la lógica materialista de las relaciones sociales, también llamada el álgebra de la revolución.

El álgebra de la revolución: la lógica del futuro en las relaciones sociales en Marx y Lenin

Para Hegel el concepto es "una forma de actividad —una relación práctica entre personas mediada por «objetos de pensamiento», es decir, artefactos" (Blunden, 2019, p. 138). En este sentido, Andy Blunden considera que el principal tema de la lógica hegeliana son las *normas de la actividad humana* (Blunden, 2019, p. 3). Él ha enfatizado la importancia de la *Lógica* para los movimientos sociales por dos razones: la primera consiste en que es la lógica del cambio social, y la segunda radica en su relevancia para comprender problemas sociales concretos (Blunden, 2019, p. 53). Si "todas las ciencias y movimientos sociales son en sí mismos formaciones de consciencia" (Blunden, 2019, p. 75), entonces la lógica enseña cómo es su proceso de formación y cómo eso provoca cambios en el mundo. De la misma manera, Lenin en su comentario a la *Lógica* apunta que "no es la ciencia

de las formas exteriores del pensamiento, sino de las leyes del desarrollo «de todas las cosas materiales, naturales y espirituales» es decir, del desarrollo de todo el contenido concreto del mundo y de su cognición, o sea, la suma total, la conclusión de la *historia* del conocimiento del mundo" (Lenin, s.f.).

Desde la lectura de Blunden, en la esfera del ser la conciencia todavía no se ha desarrollado ni es consciente de sí porque —como hemos visto— está presa de la inmediatez, pero ese «todavía» indica que es susceptible de volverse autoconsciente; hacia esa utopía se dirige porque la *anticipa*. Por eso, la crítica de Hegel a esa inmediatez estriba en mostrar cómo los actores de un conglomerado amorfo se vuelven conscientes de sí mismos y empiezan a comportarse como una colectividad ordenada. En ese punto se da la transición a la esfera de la Esencia, donde nace el movimiento social como tal al explicar las cosas y buscar soluciones a los problemas, porque tiene esperanza en resolverlos. En esta fase, después del movimiento de la *reflexión*, de haber alcanzado autoconsciencia de sí, y no sólo consciencia de la dificultad social que tiene enfrente, se *manifiesta* el movimiento social con acciones de descontento, organización y protesta (Blunden, 2019).

Al servir para explicar las formaciones de la consciencia de los movimientos sociales y sus conceptos, entendidos como formas de actividad, la *Lógica* —y el método dialéctico en su conjunto— ayuda a comprender las contradicciones presentes en la historia, se revela como «el álgebra de la revolución», en palabras de Alejandro Herzen (Bloch, 1983). A Bloch le interesa la lógica hegeliana por los mismos motivos, pero específicamente porque le importa desentrañar cómo la *conciencia anticipadora* de las sociedades apunta al futuro. Si Hegel interrumpió su teoría del proceso al restringir el porvenir susceptible de ser apre-

hendido por el *método dialéctico de lo nuevo* (Bloch, 1983, p. 418), los herederos de la dialéctica no pueden quedarse atrapados en la anámnesis platónica. Cuando Lenin decía que "el idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente que el materialismo estúpido" (Lenin, s.f.), lo hacía a propósito de los pasajes donde se exhibe la herencia no-estática que atraviesa a la dialéctica, donde la esperanza, el deber ser, la aspiración y la nostalgia acercan el fenómeno a la esencia (Bloch, 1983, p. 417).

Veamos cómo Bloch se apropia de la lógica para comprender a las relaciones sociales contenidas de futuro. En primer lugar, insiste en que Hegel no es enemigo de la acción, por el contrario, en su pensamiento hay "una voluntad de intervención" (Bloch, 1983, p. 391), lo hemos visto tanto en la *Fenomenología* como en la *Lógica*. En Hegel la relación sujeto-objeto es concebida como una relación de trabajo, como práctico-transformadora (Bloch, 1983, p. 393). De hecho, Marx retomó esa idea en su tercera tesis sobre Feuerbach al afirmar que los seres humanos transforman sus circunstancias y no sólo éstas los determinan. Ese cambio y su consciencia es la práctica revolucionaria (Marx, 2014). Sólo el ser humano que es consciente de la dialéctica real de la materia, es decir, del que comprende la fuerza creadora del conocimiento dialéctico revolucionario, es capaz de edificar la casa y la *patria* (Bloch, 1983, p. 385).

La teoría lleva a la praxis concreta y ésta exige una teoría. Eso lo tuvo claro Marx al concebir en su segunda tesis sobre Feuerbach el problema de la verdad como un problema práctico y no teórico (Marx, 2014). Sin embargo, ya en su definición de la idea en la Doctrina del Concepto, Hegel le daba preeminencia a la idea práctica sobre la teórica:

> […] dentro de la idea teórica, el concepto subjetivo, al ser lo universal […] se alza frente al mundo objetivo, del cual toma para sí el contenido determinado y la planificación. Pero dentro de la idea práctica se alza él, empero, como cosa realmente efectiva frente a lo realmente efectivo […]. Esta idea es más alta que la ya considerada del conocer, pues tiene, no solamente la dignidad de lo universal, sino también de lo sencilla y efectivamente real. (Hegel, 2011, pp. 378-379, vol. II)

De ahí que Bloch considere que en Hegel hay un «criptomaterialismo» (Bloch, 1983, p. 405), debajo de la cubierta de la idea que lo llevó a insistir que no era posible el movimiento disociado de la materia:

> Así como no existe movimiento alguno sin materia, así tampoco materia sin movimiento. El movimiento es el proceso, el paso del tiempo a espacio y viceversa; la materia, en cambio, es la relación entre espacio y tiempo […] Este devenir mismo, sin embargo, es también coincidencia en sí de su contradicción, la existente unidad de ambos, en una identidad inmediata, la materia. (Hegel, 2011, p. 404)

Claramente aquí se percibe lo dicho por Lenin: el idealismo inteligente está cerca del materialismo inteligente. Para Bloch Marx recuperó de estos pasajes una concepción de la materia como substrato dialéctico, llena de interrupciones y con rasgos utópicos y desechó la estática de un eterno ser en sí y ser para sí (Bloch, 1983, p. 362). Él rechazó el espíritu como

recuerdo y lo real lo comprendió como materia dialéctica procesual abierta. La dialéctica concreta de Marx, puesta sobre sus pies, es la "irrupción de lo nuevo a través de la apariencia" y justificadora de las esperanzas. Así, la materia dialéctica no está contaminada del recuerdo hegeliano, "sino que mira a los horizontes del porvenir. Laborando hacia él, hacia ese porvenir que va implícito en ella misma y que aún no se ha revelado, no sólo como fenómeno, sino como esencia" (Bloch, 1983, p. 381).

Si por su faceta arqueológica Hegel no pudo concebir de una manera adecuada la *posibilidad*, en cambio, la materia dialéctica "se desarrolla por vez primera hacia sus posibilidades abiertas, mejor dicho, *hacia sus posibles realidades*" (Bloch, 1983, p. 406), las actualizadas, las alternativas y las frustradas, como lo comentamos sobre la posibilidad real en el anterior apartado. Lenin entendió que la dialéctica es el reflejo de la "*multilateralidad* del proceso material y su unidad" (Lenin, s.f.), y, en este sentido, Bloch sostiene que el mundo todavía se encuentra en la prehistoria y que la presencia, entendida como plenitud, sólo está presente como ausencia, de manera utópica (Bloch, 1983, p. 419). De ahí que "todo el universo es aquí un sistema abierto de luces que se cruzan dialécticamente mediante un trabajo de interacción. Su ápice es la humanidad ya objetivamente no alienada entre objetos que ya no son alienados" (Bloch, 1983, p. 386). Aquí reside el fundamento radical de la esperanza, la entelequia de lo absoluto donde coincide efectivamente con la esencia (Bloch, 1983, p. 419).

Por eso, es importante entender que en la posibilidad real hay una relación dialéctica entre *lo mejor de todo* y *lo mejor más próximo*:

> ...lo mejor de todo no puede aproximarse si lo mejor más próximo es soslayado, del mismo modo que tampoco lo mejor más próximo de una cosa puede realizarse si lo mejor de todo no es su postulado concreto. Y este postulado sólo se convertirá en superfluo al lograrse su objeto, tanto en cuanto ser como en cuanto óptimo postulado de esperanza. Para lo cual hace falta mucho tiempo aún, precisamente el del proceso de trabajo, el de ese sueño que jamás renuncia a seguir avanzando. (Bloch, 1983, p. 419)

Estas dos caras de la posibilidad real están basadas en una distinción aristotélicas: el *ente-de-acuerdo-con-la-posibilidad* y el *ente-en-posibilidad*. El primero o *lo mejor más próximo* considera lo posible de la materia en cada momento en función de las condiciones existentes y el segundo o *lo mejor de todo* refiere a lo *en último término posible*, a lo que previene que los logros parciales sean tomados como absolutos (Bloch, 2007, pp. 248-251. Cursivas en el original). Así, señala Bloch, la posibilidad real es la *materia dialéctica*, "la expresión lógica, de una parte, para la condicionalidad material suficiente, y de otra, para la apertura material (inagotabilidad del seno de la materia)" (Bloch, 2007, p. 249).

Esa distinción de inspiración aristotélica encontró su ejemplo práctico con Lenin. Ese desajuste temporal es captado por Žižek —aunque en otros términos—, cuando apunta que la lección más importante del materialismo revolucionario con la Revolución de Octubre es que la revolución "debe golpear dos veces". El primer golpe es el de la revolución concebida como el momento en el cual «todo parece posible», cuando el explosivo entusiasmo da rienda suelta a la imaginación de la libertad, y

el segundo golpe es el momento de edificación de lo imaginado dentro de los márgenes de lo factible en ese momento, si la revolución no quiere mantenerse como algo fugaz (Žižek, 2004).

Este desajuste dialéctico entre *lo mejor más próximo* y *lo mejor de todo* ha sido inaugurado por la *utopía en acto*, el campo donde se mantiene esa tensión. Durante la interrupción introducida por una revolución, por un lapso estrecho de tiempo, se actúa como si el futuro utópico *ya* se estuviera realizando, aunque *todavía-no* alcance su plenitud. En ese cortocircuito que se produce entre presente y futuro, "esas felicidad y libertad futuras ya proyectan su sombra: en ella, *ya somos libres mientras luchamos por la libertad, ya somos felices mientras luchamos por la felicidad, no importa cuán difíciles sean las circunstancias*" (Žižek, 2004, p. 74. Cursivas en el original).

Ese *ya* que refiere a *lo mejor más próximo* obliga a actuar dentro de la posibilidad real, pero sin perder de vista *lo mejor de todo*, pues le marca su horizonte con sus posibilidades alternativas y frustradas aún latentes, pero para acercarse a su realización se requiere escalar los peldaños de lo más próximo. En esta tensión dialéctica se juega el campo de acción de todos los movimientos políticos y sociales. Sin embargo, como el proceso está abierto hacia sus posibles realidades, el peligro es esencial al proceso. El estado final puede culminar o en catástrofe o en el triunfo del ser para sí, siempre y cuando la conciencia concreta sea capaz de echar con éxito raíces en la historia (Bloch, 1983, p. 419).

Como la realidad está dotada de posibilidades inconclusas, es decir, como se mantiene abierta, no se pueden descartar por completo las utopías, sólo aquellas *utopías abstractas* carentes de mediaciones con el proceso de lo real, las que reproducen la mala infinitud (y ni siquiera tienen que ser dejadas de lado,

más bien habría que buscarles su cauce *concreto*). En contraste, la *utopía en acto*, llamada por Bloch *utopía concreta*, como veremos en el próximo capítulo, "tiene una correspondencia en la *realidad como proceso*: la del *novum* en mediación. Sólo esta realidad como proceso puede, por eso, juzgar sobre sueños utópicos o rebajarlos a la categoría de simples ilusiones" (Bloch, 2007, pp. 238-239).

***

¿Repetir Lenin como sugiere Žižek? (2004), ¿O, mejor dicho, anticipar con Lenin? La segunda formulación que proponemos supone poner el acento en los rasgos utópicos del campo de posibilidades inaugurado por Lenin. Las oportunidades perdidas no pueden ser repetidas, pero su contenido respecto a lo mejor de todo sí puede actualizarse en lo mejor más próximo. Cuando Lenin decía que era imposible entender a Marx sin haber comprendido a fondo la Lógica de Hegel, podemos complementar su afirmación en que es imposible captar el futuro del materialismo dialéctico sin pasar por su álgebra de la revolución. Por eso, revisamos con detalle la Doctrina del Ser y la Doctrina de la Esencia para extraer las lecciones que le permitieron a Bloch dilucidar la lógica del proceso histórico abierto, cómo los seres humanos escapan a la inmediatez y sobrepasan su finitud apuntando a lo irrealizado, a lo que todavía-no se ha logrado de la realidad efectiva, a las posibilidades reales alternativas y frustradas presentes en el campo de la utopía concreta que mantiene en tensión lo mejor más próximo y lo mejor de todo. Ahora veamos cómo aterriza en la realidad política esta lógica abierta del proceso.

Capítulo 4

La dialéctica del realismo utópico

Con base en lo desarrollado en los anteriores capítulos, a propósito de la lectura blochiana de Hegel desde la infinitud de la utopía, específicamente de la conciencia anticipadora de la *Fenomenología* y de la *Lógica* del proceso abierto, en este capítulo exploraremos cómo Bloch planteó el trasfondo dialéctico de la utopía concreta en la política. Para entenderla, primero, revisamos brevemente el caso de la Revolución Francesa con el propósito de comprender el proceso dialéctico de cualquier revolución, y, en último término, de la realidad política, y cómo la esperanza dialéctica es la única que puede evitar el fracaso o el terror revolucionario. Después, ahondamos en el origen, la formulación e implicaciones teóricas del concepto blochiano de una *totalidad incompleta*, con la intención de —finalmente— desentrañar las implicaciones de la utopía concreta y cómo inaugura el campo de acción del realismo utópico, en el que confluyen la utopía, entendida como condición de posibilidad de todo movimiento político, la rememoración del futuro en el pasado que supone y cómo involucra una multitemporalidad que determina una pluralidad de utopías y de acciones que se dirigen a su realización.

La dialéctica de las revoluciones y las transformaciones políticas

La filosofía hegeliana se despliega en el espacio que hay entre la Revolución Francesa (1789) y la revolución en el resto de Europa (1830), cuyo fracaso llevó a los jóvenes hegelianos a la revolución de 1848. A lo largo de esos cuarenta años tuvieron lugar la época del terror, el ascenso y la caída de Napoleón y el periodo de la Restauración, con su Santa Alianza (Duque, 2008).

Esta filosofía cosecha las *mutaciones* de su tiempo y si bien Hegel permaneció fiel a la Revolución Francesa durante todo su camino del pensar (Duque, 2008, p. 70), igual insistió en que sin Revolución no habría existido Imperio napoleónico y sin este no habría acontecido la Prusia de las reformas contra Napoleón, que a su vez neutralizaba la fuerza de los revolucionarios radicales y la tiranía de un individuo. Según Félix Duque, este proceso "es el encadenamiento de estas *mutaciones* y su carácter a la vez lógico y ético (en cuanto que la serie histórica deja ver, a pesar de todos los horrores de la guerra, una doble sujeción de aquélla: al Concepto, y a la Idea de la libertad: subjetiva —del ciudadano— y objetiva —de las instituciones estatales—)" (Duque, 2008, p. 67).

Considerando ese punto de partida podemos decir que la dialéctica es la formulación teórica de las revoluciones desde las mismas revoluciones. Comprender el carácter revolucionario de la dialéctica y su relación con la utopía se vuelve fundamental, porque ésta ha sido la condición de posibilidad de todo movimiento político, de toda revolución. Por esta razón, a continuación, analizamos la dialéctica implícita —con sus avances, contradicciones, retrocesos y cambios de dirección— de una de las revoluciones que inspiraron la filosofía hegeliana: la revolución francesa.

a. El proceso contradictorio de la revolución francesa

A finales del siglo XVIII, en Francia el conflicto entre la estructura política y los intereses del antiguo régimen y las nuevas fuerzas sociales era tan agudo que no tenía parangón con ningún otro país. La monarquía absoluta limitó a los nobles en su independencia y responsabilidad política, cuando eliminó sus instituciones clave: estados y *parlements*; en consecuencia,

esta nobleza se esforzaba con apoderarse de la administración central y provincial mientras se peleaba con la clase media por la obtención de cargos oficiales. A estos problemas políticos se le juntaron los financieros a causa de una débil estructura fiscal y del dinero aportado a la guerra norteamericana (Hobsbawm, 2015). Ante esta inestabilidad, la brecha contra el absolutismo la hicieron los nobles al convocar en 1787 la «Asamblea de Notables». Si bien con esto la revolución inició como el intento aristócrata por hacerse del mando del Estado, fracasó su dirección a cargo de los nobles porque estos no fueron conscientes de la gravedad de la crisis económica y social que suponían sus peticiones políticas y porque subestimaron al llamado «tercer estado» (Hobsbawm, 2015, p. 66).

Con la apertura de los Estados Generales, los integrantes del tercer estado (los comunes) «madrugaron» al rey, los nobles y el clero, pues convocaron a una Asamblea General con derecho a reformar la constitución. No obstante, su intención reformista pronto se transformó en revolucionaria en medio de la coyuntura de una profunda crisis económica y social (1788-1789). El pueblo pobre percibió la situación como su oportunidad para liberarse de la opresión y la tiranía de los ricos, y se movilizó. El resultado con mayor fuerza simbólica fue la toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789. Finalmente, tres semanas después cayeron la estructura social del feudalismo y el aparato de la monarquía francesa (Hobsbawm, 2015, p. 68-70).

Desde ese momento no habría un programa sistemático de lo que debía ser la revolución. Fue la burguesía la primera en tomar la bandera ideológica que dio unidad al movimiento revolucionario con base en un consenso de ideas inspiradas en el liberalismo, propagadas por la francmasonería y otras asociaciones. Las peticiones de este grupo burgués fueron sintetizadas

en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 (Hobsbawm, 2015, p. 66-67)[10]. Basada en este documento la burguesía moderada victoriosa, a través de la Asamblea Constituyente, dirigió en un sentido liberal la racionalización y reforma de Francia entre 1789 y 1791, y basado en la Constitución de 1791 estableció una monarquía constitucional (Hobsbawm, 2015, p. 72).

Pero esto no bastó para desaparecer las tensiones. De un lado, para la extrema derecha (el rey, la nobleza francesa y el clero) era necesaria la intervención extranjera para restaurar el viejo régimen. Del otro lado, para la izquierda moderada, los liberales moderados del departamento mercantil de la Gironda, la liberación de Francia sería el primer paso para el triunfo universal de la libertad. Esa oposición haría estallar nuevamente una guerra en abril de 1792. En agosto y septiembre los revolu-

10 Hobsbawm aclara que ese documento sí rechazaba las estructuras de la nobleza, con su jerarquía y sus privilegios, pero de ninguna manera proponía una sociedad democrática, pues lo formularon liberales burgueses que defendían el constitucionalismo, la separación de la Iglesia y el Estado, y la iniciativa privada. Sin embargo, el régimen pretendido también expresaría los intereses de la voluntad general «del pueblo» identificada con «la nación francesa». Aquí ya se evidencia una tensión (contradicción), pues "«el pueblo», identificado con «la nación» era un concepto revolucionario; más revolucionario de lo que el programa burgués-liberal se proponía expresar (Hobsbawm, 2015, p. 68) Las contradicciones y jaloneos al interior del movimiento serían una constante: "Una y otra vez veremos a los reformistas moderados de la clase media movilizar a las masas contra la tenaz resistencia de la contrarrevolución. Veremos a las masas pujando más allá de las intenciones de los moderados por su propia revolución social, y a los moderados escindiéndose a su vez en un grupo conservador que hace causa común con los reaccionarios, y un ala izquierda decidida a proseguir adelante en sus primitivos ideales de moderación con ayuda de las masas, aun a riesgos de perder el control sobre ellas" (p. 70).

cionarios derribaron la monarquía, establecieron la República y proclamaron un nuevo calendario revolucionario. La nueva edad revolucionaria inició con la matanza de presos políticos, las elecciones para la Convención Nacional y la convocatoria para resistir a los invasores. La facción dominante en la Convención eran los girondinos, pero su política pronto se revelaría como imposible, pues suponía el estado de guerra total (con reclutamiento en masa, racionamiento excesivo —producto de una economía de guerra— y la desaparición de la separación entre soldados y civiles) (Hobsbawm, 2015, p. 73-74). Los girondinos temían las consecuencias que se podían desprender de la mezcla entre revolución de masas y guerra, pero su rechazo a la izquierda radical terminó jugándoles en contra. El 2 de junio de 1793 los *sans culottes*[11], quienes consideraban que el gobierno de guerra revolucionaria era la única vía para vencer a la contrarrevolución y la intervención extranjera, se levantaron para instaurar la República jacobina (Hobsbawm, 2015, p. 75).

El régimen jacobino movilizó el apoyo de las masas contra los girondinos y mantuvo el de los *sans-culottes*; así logró la promulgación de una nueva Constitución que "ofrecía al pueblo el sufragio universal, el derecho de insurrección, trabajo y alimento, y —lo más significativo de todo— la declaración oficial de que el bien común era la finalidad del gobierno y de que los derechos del pueblo no serían meramente asequibles, sino operantes". Además, los jacobinos abolieron los derechos feudales,

11 "Un movimiento informe y principalmente urbano de pobres trabajadores, artesanos, tenderos, operarios, pequeños empresarios, etc. Los sans-culottes estaban organizados, sobre todo en las «secciones» de París y en los clubes políticos locales, y proporcionaban la principal fuerza de choque de la revolución: los manifestantes más ruidosos, los amotinados, los constructores de barricadas" (Hobsbawm, 2015, p. 71).

favorecieron a los pequeños propietarios en el cultivo de tierras y abolieron la esclavitud en las colonias francesas (Hobsbawm, 2015, p. 77).

Si en junio de 1793 sesenta de los ochenta departamentos estaban levantados contra París y el país era invadido por los alemanes e ingleses, catorce meses después, bajo el mando de los jacobinos, logró rechazar a los invasores e incluso llegó a movilizar tropas en Bélgica (Hobsbawm, 2015, p. 76). Sin embargo, la estabilidad se logró con base en una política férrea que eliminaba las disidencias, por lo cual Hobsbawm señala que "los conservadores han creado una permanente imagen del Terror como una dictadura histérica y ferozmente sanguinaria", durante la cual se llevaron a cabo "17.000 ejecuciones oficiales en catorce meses" (Hobsbawm, 2015, p. 76). Para la clase media francesa y la Convención Nacional ese era el único método eficaz para conservar el país. El dilema era o el Terror o la destrucción de la revolución (con una probable desintegración del Estado nacional y la desaparición del país). Así, las masas se terminaron apartando de los robespierristas al igual que el ala derecha del régimen. En el 9 termidor, 27 de julio de 1794, la Convención derribó a Robespierre. Sus colaboradores y él fueron ejecutados al día siguiente[12].

12 (Hobsbawm, 2015, p. 76-78) Hasta aquí llegaría la fase heroica de la revolución; le seguirían distintos regímenes que compartirían el esfuerzo por mantener una sociedad burguesa que impidiera los excesos de la república jacobina y el retorno del antiguo régimen. Durante la siguiente etapa –la época del Directorio– la clase media al mando garantizó la estabilidad con apoyo del ejército, el cual suprimió los levantamientos que surgían contra el programa liberal que esa clase media buscaba instaurar. Eventualmente el poder cayó en mano de uno de los jefes del ejército: Napoleón Bonaparte. Ante la invasión extranjera de 1799 éste le arrebató el poder al Directorio; lo nombraron cónsul, después

Como hemos visto en este breve repaso del proceso revolucionario —por lo menos de 1789 a 1794— la revolución en ningún momento fue algo claramente delineado por sus actores ni siguió un proceso ascendente. Desde el establecimiento de la monarquía constitucional comandado por la burguesía hasta la república jacobina, pasando por el gobierno de guerra revolucionaria de los girondinos, al proceso revolucionario lo conformaron obstáculos externos e internos; alianzas, tensiones y fracturas entre los grupos levantados contra la monarquía absolutista, la nobleza y el clero; avances en algunas áreas a la vez que retroceso en otras —como la república jacobina que promulgó la Constitución más democrática de la revolución, con la incorporación de importantes derechos sociales, pero al mismo tiempo instauraba una política del terror—. La revolución, con sus distintas visiones de futuro o utopías, fue algo dinámico, cambiante; nunca algo claramente definido ni armónico. Esta es la realidad dialéctica de las revoluciones.

---

cónsul vitalicio y finalmente emperador (Hobsbawm, 2015, p. 80). "Napoleón era el hombre civilizado del siglo XVIII, racionalista, curioso, ilustrado, pero lo suficientemente discípulo de Rousseau para ser también el hombre romántico del siglo XIX. Era el hombre de la revolución y el hombre que traía la estabilidad. En una palabra, era la figura con la que cada hombre que rompe con las tradiciones se identificaría en sus sueños [...] Triunfó gloriosamente en el exterior, pero también en el interior estableció o restableció el conjunto de las instituciones francesas tal y como existen hoy en día [...] Los grandes monumentos legales franceses, los códigos que sirvieron de modelo para todo el mundo burgués no anglosajón, fueron napoleónicos. La jerarquía de los funcionarios públicos –desde prefecto para abajo–, de los tribunales, las universidades y las escuelas, también fue suya. Las grandes «carreras» de la vida pública francesa –ejército, administración, civil, enseñanza, justicia– conservan la forma que les dio Napoleón" (p. 83).

b. La dialéctica de la realidad política

Bloch en *Sujeto-Objeto* explica que es importante tener una comprensión dialéctica de la realidad política por las siguientes razones:

> […] en primer lugar, abren los ojos a la verdad de que la existencia política es en todos sus actos una existencia muy compleja, llena de ramificaciones y mediaciones. En cada momento histórico, sobre todo de la historia liberadora, se contienen todas esas complejidades, se contiene la totalidad de lo que se trata de liberar. Si se pierde de vista el todo, la totalidad, si las miras pequeñas o parciales se elevan a la categoría de lo absoluto y sólo se persiguen estas miras, la miopía teórica se traducirá necesariamente en una derrota práctica, aun en el mejor de los casos: el que se alcance la mira aislada que se persigue […] En segundo lugar, la conciencia de la mediación dialéctica por la totalidad libera al espíritu del estado de congelación en que el entendimiento limitado mantiene sus contradicciones. (Bloch, 1983, p. 138)

Empecemos por el segundo punto. El mundo se mueve en forma de antagonismos y la dialéctica lo expone, pero no son puramente destructivos; a estos los critica Hegel por su carencia de función dialéctica (así consideró en su momento a la Guerra del Peloponeso o la Guerra de los Treinta Años). La contradicción, en tanto que es la unidad esencial de lo positivo y lo negativo, no puede aprovechar "los nihilismos muertos del fascismo", pues "la contradicción tiene que ser asumida y ser asumible activamente" (Bloch, 1983, p. 141).

Lo negativo, carente de mediación dialéctica, como el de los fascismos, incurre en falsos dilemas. La realidad política no puede ser concebida por medio de dualismos abstractos, de alternativas aisladas[13], sino que obliga a aprehenderla con todas sus complejidades, es decir, con todas sus ramificaciones y mediaciones. Hegel escribía al respecto en *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*:

> Las oposiciones —que, por lo demás, eran relevantes, aún bajo la forma de espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etc., en esferas restringidas de variado tipo y de las que, en sí, pendía todo el peso de los intereses humanos —con el progreso en la formación cultural han pasado, respecto al concepto universal, a [tomar] la forma de oposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, o sea, oposiciones entre absoluta subjetividad y absoluta objetividad. El único interés de la razón es asumir dichas oposiciones así fijadas; significa que ella se ponga en general frente a la contraposición y la limitación, pues la necesaria escisión es sólo *un* factor de la vida que se conforma contraponiéndose eternamente, y sólo mediante el restablecimiento que parte de la división suprema es posible la totalidad en la vivacidad suprema. Sin embargo, la razón se pone en contra de la fijación absoluta de la es-

13 "Como si el cerebro humano, según la satírica frase de Chesterton, tuviese que desdoblarse siempre, necesariamente, de tal modo que mientras uno de sus hemisferios repite cálculos invariables, otro se dedica a soñar sueños imposibles. Tan fuera se halla de la realidad de lo que acaece el oportunismo, que se cree política realista, como el utópico radicalismo: el uno queda por debajo de ella, el otro trasciende por sobre ella, pero ambos son, por ello mismo, falsos, ambos son partes aisladas y exageradas" (Bloch, 1983, p. 138).

> cisión que realiza el entendimiento, y ello tanto más cuanto que los [términos] contrapuestos absolutamente han surgido incluso de la razón. (Hegel, 1989)

Esto nos regresa al primer punto. Comprender las complejidades de cada momento histórico supone situarse desde el punto de vista de la totalidad. Sólo con la conciencia dialéctica de la totalidad es liberado el espíritu del congelamiento del entendimiento. Por tal motivo, los espectadores *a posteriori* de la revolución no podemos hacer un juicio apresurado sobre el proceso revolucionario o una de sus fases. Es necesario comprender el proceso en su conjunto con sus elementos variopintos. En este sentido, Bloch formula una crítica política contra aquellas visiones que otorgan preeminencia a alguno de los elementos de la unidad dialéctica, es decir, las que pierden de vista la totalidad:

> Este factor [el de la voluntad humana] excluye como tal no sólo su propia autarquía y espiritualización, sino también el automatismo de una objetividad autónoma, de cualquier curso imparable, del factor objetivo. La autarquía del factor subjetivo conduce a la propaganda anarquista de la acción, a la aventura del puro activismo, como algo carente de mediación con las tendencias objetivas. Pero el automatismo de un factor objetivo, de un decurso automático por sí mismo, de esta antípoda de la pura acción, lleva al derrotismo. (Bloch, 1983, p. 99)

Renunciar a la comprensión dialéctica de la realidad, de la historia, y por consecuencia, de la política, lleva a dos cami-

nos sin salida: la autarquía subjetiva dirige al anarquismo que nunca establece mediaciones con las tendencias objetivas; y el automatismo del factor objetivo impide el paso a la acción. Y esa autarquía del sujeto fue en la que incurrieron los revolucionarios franceses.

c. La dialéctica de la época del terror

Veámoslo en detalle. Hannah Arendt en *Sobre la revolución* considera que el régimen jacobino arrastró una tensión presente desde la teoría de Rousseau, en la que se inspiraban los robespierristas, cuando colocó a una multitud en el lugar de una persona individual por medio de su concepto de «voluntad general», surgido de la experiencia de cómo se unen dos intereses cuando entran en conflicto con un tercero. En este caso, según Rousseau, el enemigo común es el interés o la voluntad particular de cada ser humano, es decir, se debe suprimir a la voluntad particular para beneficio de la voluntad universal (Arendt, 2006). Sin embargo, "no sólo en la Revolución francesa, sino también en todas las revoluciones inspiradas en ella, el interés común apareció disfrazado de enemigo común, y la teoría del terror, desde Robespierre hasta Lenin y Stalin, da por supuesto que el interés de la totalidad debe, de forma auténtica y permanente, ser hostil al interés particular del ciudadano" (Arendt, 2006, p. 105). En otras palabras, Arendt señala que las revoluciones dependientes del espíritu revolucionario francés consideraban al particular un enemigo de la voluntad general y universal. La consecuencia en cada una de las revoluciones fue una política del terror que eliminaba lo que esa gran voluntad consideraba una disidencia.

Más adelante, relacionado con este comentario, Arendt señala que una constante en las revoluciones o, por lo menos, en las inspiradas en la Revolución francesa, radica en su esfuer-

zo por erradicar los mecanismos de participación directa que les sirvieron durante el periodo revolucionario (en el caso de la Revolución francesa, los clubes y asambleas; en el caso de la Revolución rusa, los *soviets*), cuando ya habían logrado hacerse del gobierno. Pero incluso los fundadores de la revolución americana, tan admirados por Arendt a lo largo de su obra, son criticados por no haber entendido la importancia del municipio y la asamblea municipal, lo que significó que no los incluyeran en la Constitución. Esto se debió a que terminaron siendo seducidos por el problema de la representación (Arendt, 2006, p. 325). Así lo explica:

> La alternativa tradicional entre la representación como un simple sustituto de la acción directa del pueblo, y la representación como un gobierno de los representantes del pueblo sobre el pueblo, controlado popularmente, constituye un dilema insoluble. Si los representantes electos están tan vinculados a las instrucciones recibidas que su reunión sólo tiene por objeto ejecutar la voluntad de sus señores, no les queda otra alternativa que considerarse recaderos de excepción o expertos a sueldo que, a semejanza de los abogados, son especialistas en representar los intereses de sus clientes […] Si, por el contrario, se concibe a los representantes como gobernantes, designados por un determinado período de tiempo, de sus electores —no hay gobierno representativo en sentido estricto si no hay rotación en el oficio— la representación significa que los votantes renuncian a su propio poder, aunque sea voluntariamente, y el antiguo adagio «todo el poder reside en el pueblo» es sólo cierto durante el día de la elección (p. 327-328).

En el segundo caso, el que más le inquieta a Arendt, se repite la distinción entre gobernante y gobernado que pretendía eliminar la Revolución por medio de la república, es decir, nuevamente el aparato gubernamental se vuelve el terreno de unos pocos y el pueblo es excluido de la esfera pública (p. 329).

En los inicios de la Revolución Francesa había clubes y sociedades que no tenían nada que ver con la función representativa, sino que su objetivo consistía, según Robespierre, en instruir a los ciudadanos en los principios constitucionales. Si bien el revolucionario consideraba que en esos espacios la libertad podía manifestarse y ser ejercitada por los ciudadanos, cuando llegó al poder y fue el líder del régimen jacobino, su posición se invirtió. Luchó contra las «sociedades populares» y les opuso la voluntad general de «la gran sociedad popular de todo el pueblo francés», la cual sólo podía cobrar existencia, bajo la forma de la representación, en la Cámara de Diputados (Arendt, 2006, pp. 331-332). Para el régimen jacobino esos espacios de libertad privilegiaban la voluntad particular por encima de la voluntad general; por eso, no podían ser tolerados, y menos en una situación de emergencia como la que enfrentaba Francia con municipios alzados y países invasores. La estabilidad sólo podía garantizarse defendiendo a la voluntad del pueblo francés en su conjunto.

Para Arendt el conflicto existente desde entonces es que estamos "tan acostumbrados a concebir la política nacional en función de los partidos, que tendemos a olvidar que el conflicto entre los dos sistemas siempre ha sido en realidad un conflicto entre el Parlamento, la fuente y asiento del poder en el sistema de partidos, y el pueblo, que ha abandonado su poder en manos de sus representantes" (Arendt, 2006, p. 342). Sin embargo, ¿el municipio, la asamblea, los clubes, no son susceptibles de repetir la escisión entre gobernante y gobernado, entre «voluntad

general» que suprime a la voluntad particular? Cuando ve el problema no sólo en los franceses y sus herederos, sino también en los padres fundadores, pienso que es porque hay algo más de fondo que sólo el dilema de la representación.

Para comprender esto revisemos otra crítica más profunda. En la *Fenomenología*, Hegel escribió un apartado cuyo título es "la libertad absoluta y el terror", donde plantea la pregunta de cómo la Revolución, con su defensa de la dignidad y libertad de todos los seres humanos, desembocó en la época del terror[14]. Hegel explica, primero, que la Ilustración venció a la fe por medio de la razón y proclamó la *utilidad* como el criterio último de validez en la teoría y en la práctica. Lo útil es definido como un *para-algo*, para un fin por realizar, y *para-alguien*, para un sujeto. En ambos casos su carácter es objetivo, pero buscará devenir sujeto. Así, al ponerse su potencial negativo al servicio de la sociedad surge la nueva figura de la conciencia, la libertad absoluta[15].

Hegel explica que con la Ilustración y su criterio de utilidad emergió en términos intelectuales la pretensión de libertad absoluta, pero ésta quería realizarse en el plano de la práctica; el sujeto aspiró a convertir la realidad en imagen de sí mismo: "el mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad y ésta es voluntad universal" (Hegel, 2017, p. 280). La libertad absoluta termina con las determinaciones sociales del Antiguo

14 El comentario que hago sobre el apartado "la libertad absoluta y el terror" sigue la lectura que Gonzalo Gamio hace al respecto en "Hegel y el terror: la revolución francesa como figura fenomenológica", pp. 802-811.

15 Ya Hegel aquí anticipa las reflexiones de Max Horkheimer y Theodor Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración* y el primero en *Crítica de la razón instrumental*: "Desde la perspectiva de la dialéctica de la Ilustración incluso el hombre desciende a ser comprendido como cosa útil" (p. 804).

Régimen por ser contrarias a la dignidad igualitaria de la Ilustración, no obstante, como esa libertad está referida únicamente al plano subjetivo es incapaz de construir un orden objetivo. Al ser su propio objeto considera que construir un mundo social implicaría reproducir las desigualdades contra las cuales había luchado:

> Este movimiento es, así, la acción recíproca de la conciencia consigo misma, en la que la conciencia no deja nada en la figura de un *objeto libre* enfrentado a ella. De donde se sigue que no puede arribar a ninguna obra positiva, ni a obras universales del lenguaje o de la realidad efectiva ni a leyes o instituciones universales de la libertad *consciente*, ni a hechos y obras de la libertad *volitiva*. La obra que podría arribar a la libertad que se da *conciencia* consistiría en que, como sustancia *universal*, se hiciera *objeto* y *ser permanente*. Éste ser-otro sería la diferencia en la libertad, conforme a la cual se dividiría en masas espirituales subsistentes y en los miembros de poderes diversos […] La libertad universal, que de este modo se disociaría en sus miembros y se convertiría precisamente con ello en sustancia *que es*, quedaría así libre de la individualidad singular y distribuiría la *muchedumbre* de los *individuos* entre sus diversos miembros. (Hegel, 2017, p. 281)

En otras palabras, para Hegel esta libertad abstracta impide crear una nueva institucionalidad, pues eso supondría afirmar la alteridad y ella sólo puede negar, es decir, destruir el estado de cosas sin construir otro. Proponerse la edificación de uno nuevo significaría que lo universal al momento del acto

pase al ámbito de lo particular, lo cual implicaría traicionar la pureza de lo universal. Por tanto, la libertad absoluta es incapaz de producir alguna obra o acto positivos; frente al plano objetivo "sólo le resta el *hacer negativo*; es solamente la *furia* del desaparecer" (Hegel, 2017, p. 282). Todo lo existente, en tanto singular, es una amenaza para la voluntad general y los guardianes de la pureza de la libertad absoluta deben garantizarla. En este sentido, lo universal y lo singular carecen de mediación: "la relación entre estos dos términos, por ser indivisiblemente absolutos para sí y no poder, por ello, destacar ninguna de sus partes para que sirva de término medio que los articule, es la negación pura totalmente *no mediada* y, precisamente la negación de lo singular como lo *que es* en lo universal" (p. 282. Cursivas en el original).

La Revolución "inicialmente se proclamaba a sí misma expresión de la indivisa voluntad universal, pero al convertirse en gobierno, este se evidencia como representante de una *facción*: gobierno efectivo de algunos individuos sobre otros. La cúpula revolucionaria, en tanto expresión de un sector de la sociedad, representa una voluntad determinada, opuesta a la voluntad general, depositaria del ideal". Para la voluntad general que encarna la libertad absoluta todos los individuos singulares, incluso al interior de la cúpula revolucionaria son sospechosos de traición, le aparecen como una amenaza contra su gobierno y, por consecuencia, la Revolución paradójicamente termina reprimiendo y condenando a quienes le dieron la victoria (Gamio, 2011). Los jacobinos defendieron y buscaron la realización de un Programa que encumbraba al hombre en abstracto, el subjetivismo moderno, y, por consecuencia, al ignorar la situación real de las comarcas francesas terminó ejecutando a los seres humanos concretos, y terminaron siendo víctimas del terror por ellos implantado (Duque, 2008).

La *autoconciencia abstracta* eliminó las diferencias del Antiguo Régimen, pero en su formalismo guillotinó cualquier particular, pues al ser su objeto la libertad absoluta, fue incapaz de reconocer que la diferencia de lo existente es un momento necesario para su concreción. El *terror* es lo único que puede producir su obrar negativo, ya que él le garantiza su pureza a la universalidad (no así el caso de la *autoconciencia absolutamente libre* que encuentra su realización efectivamente real en su obra o acto positivo (Gamio, 2011); ya en este apartado Hegel anticipa lo que en ulteriores apartados y en la *Filosofía del Derecho* desarrollará: si la libertad absoluta desea devenir en sistema real, requerirá sacrificar su pureza). La guillotina sería la consecuencia *lógica*, el castigo para las voluntades finitas que pretendieron usurpar el lugar de la voluntad general. Así, el radical Robespierre terminó siendo víctima de su propia "fría universalidad inflexible" (Hegel 2017, p. 282).

Gonzalo Gamio señala con precisión que la *Fenomenología* exhibe las consecuencias de las posiciones políticas fundamentalistas al confrontarse con dos momentos: el del disenso y el de la edificación de instituciones. Al no concebir mediaciones políticas que vinculen las exigencias morales, los guardianes de los valores de la revolución y su libertad desembocan en la represión de quienes se salen de esa supuesta universalidad y hasta de quienes se sospecha que lo hacen (Gamio, 2011). Comprender esto resulta fundamental porque es lo que está detrás de los dos problemas que le preocupan a Arendt: la política del terror de las revoluciones marcadas por el espíritu de la revolución francesa y el de la representación.

Tanto la voluntad general de la Revolución francesa como el sujeto político de la Revolución americana operaron como un universal abstracto que no podía ensuciarse de lo singular.

En el caso de la revolución francesa llama la atención que, durante la república jacobina, al mando del sector revolucionario más radical, emergiera la libertad absoluta que si bien —como vimos con Hobsbawm— logró la estabilidad política y promulgar derechos sociales, no pudo construir instituciones sólidas y adoptó una política del terror que combatió los espacios donde los particulares manifestaban y ejercitaban su libertad. También destaca que la edificación de las instituciones tuvo lugar no con los burgueses de la monarquía constitucional, ni con los girondinos o los jacobinos, sino hasta el gobierno de Napoleón Bonaparte (pensemos en el Código Napoleónico), es decir, cuando había concluido la época de los grandes cambios, y el poder se concentró en un hombre hasta convertirse en Emperador. Por su parte, la revolución americana al proceder con ese universal abstracto terminó reproduciendo la escisión gobernante/gobernado de la representación en las figuras de la Suprema Corte y de la Cámara, y así terminó vaciando de contenido la libertad que habían defendido los fundadores.

En síntesis, en ambos casos no hubo una comprensión dialéctica de la realidad política, pues incurrieron en la autarquía del sujeto que pierde de vista la totalidad política en la que está inscrito y, por consecuencia, no logra la transformación anhelada al evitar establecer mediaciones con lo singular. No se trata de minimizar los avances —pues eso supondría replicar los dualismos del *entendimiento*, los falsos dilemas criticados por Hegel y Bloch—, o de situarnos en una atalaya teórica que omite la falta de claridad de todo proceso de transformación y la dificultad para lidiar con los obstáculos que se presentan en ese camino, sino de comprender el movimiento dialéctico, con sus contradicciones, de los procesos revolucionarios y que pueden ser replicados incluso en el municipio, la asamblea, los clubes y los movimientos autonomistas.

Pero también ese encumbramiento del sujeto moderno, universal y puro se coló en los marxismos. Carlos Garrido ha criticado a los marxistas occidentales por buscar una forma pura de socialismo que se ha traducido en la falta de potencia para impulsar las transformaciones concretas[16] (Garrido, 2022). El problema de fondo es que sus reflexiones, a pesar de haber escrito sobre Hegel y la dialéctica, operan sobre una ontología estática, cuyo origen es griego, específicamente de Parménides, lo cual les impide concebir el ser como devenir, que sólo tiene lugar en estado de impureza; no entienden el papel del fracaso, la derrota y la contradicción en la realidad y, por consecuencia, en la política.

Es fundamental considerar algunas cosas. En primer lugar, se olvidan de la lógica procesual. Garrido en este punto recuerda la metáfora hegeliana del capullo, en la cual éste no se revela como falso en el surgir de la flor, sino que es un momento necesario de una unidad orgánica más amplia. Para alcanzar una nueva etapa se requiere un largo proceso que no es teleológico; está compuesto por momentos de fracaso y éxitos.

Hegel recuerda que el espíritu madura lenta y silenciosamente al igual que el niño que después de un periodo de nutrición rompe con su primer aliento la gradualidad del proceso (Hegel, 2017, p. 11). Sin embargo, "los marxistas occidentales ignoran la necesidad del proceso. […] Esperan que un niño actúe como un adulto y se enojan cuando el niño es incapaz de

16 "Los marxistas occidentales celebran el surgimiento de un movimiento revolucionario; pero, cuando éste triunfa en la toma del poder, y por lo tanto, frente a tomar las decisiones difíciles a las que obliga la realidad concreta del imperialismo, una burguesía nacional, el atraso económico, etc., ¡los marxistas occidentales huyen con gritos de traición".

recitar a Shakespeare y resolver ecuaciones algebraicas" (Garrido, 2022).

También Domenico Losurdo en *El marxismo occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar* llama la atención sobre la poca comprensión dialéctica por parte del marxismo occidental de las particularidades de los procesos revolucionarios, cuando minusvaloraban las luchas anticoloniales en Asia, África y América Latina, su carácter nacional-popular y cómo el Estado en esas regiones no era un aparato de dominación, sino el mecanismo por medio del cual se emprendió una modernización cuyo objetivo era remontar la desventaja económica y técnica contra los países imperialistas. Losurdo critica que los marxistas occidentales preferían regodearse en el fracaso de la revolución perfecta y no contaminarse del poder constituido, asemejándose al «alma bella» criticada por Hegel, en lugar de hacerse cargo de lo que implicaba una revolución impura[17] (Losurdo, 2019).

En suma, la autarquía del sujeto carente de mediaciones con las tendencias objetivas no sólo se traduce en el activismo ingenuo, sino también en la defensa de un sujeto cuya libertad absoluta es abstracta y percibe cualquier concreción como

17 Distinto sería el caso de Lenin, quien comprendió dialécticamente su realidad y cómo era un momento distinto el de derrumbar el régimen zarista a construir un nuevo orden: "Partiendo del caso ejemplar de Lenin, podemos comprender el proceso de aprendizaje por el que se vio obligado a pasar el grupo dirigente bolchevique: antes de conquistar el poder, tendían a pensar la sociedad poscapitalista como negación total e inmediata del orden político-social anterior; con las primeras experiencias de gestión del poder se abre paso la conciencia de que la transformación revolucionaria no es una creación *ex nihilo*, instantánea e indolora, sino una *Aufhebung* compleja y tortuosa (sirviéndonos de esta categoría central de la filosofía hegeliana), es decir: un negar que al mismo tiempo es heredar los puntos fuertes del orden político-social negado y derribado" (p. 37).

una traición a su universalidad. En ambos casos, siguiendo el diagnóstico de Garrido, opera —en términos de Hegel, una concepción dogmática[18] (Hegel, 2017, p. 24), de una pureza socialista, la cual es necesario superar, de lo contrario, será imposible construir el socialismo; no basta que surja en formas puras en las cabezas de los marxistas occidentales[19] (Garrido, 2022).

d. Ante el riesgo del fracaso y el terror revolucionario, ¡sólo la esperanza dialéctica!

Bloch también advertía de los peligros políticos que encierran las concepciones mecánicas y cerradas del mundo. Por ello, le interesaba la crítica de Hegel contra las ontologías estáticas, incapaces de concebir la realidad procesual y rupturistamente. Al respecto, Slavoj Žižek en "Hegel in the Future, Hegel On the Future" señala que Hegel es el filósofo más abierto al futuro por su prohibición a proyectar cómo debería ser el mismo (Žižek, 2020). Según su lectura crítica del comentario de Robert Brandom a la *Fenomenología*, el camino a la verdad es parte de la verdad y no espera un camino armonioso; todo es lucha, violencia y dominación (p. 295).

---

18 "El dogmatismo del modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía no es otra cosa que la opinión de que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato".

19 "El socialismo no es «traicionado» cuando, enfrentándose a las presiones externas e internas del imperialismo y una clase burguesa nacional, se ve obligado a tomar más posiciones llamadas «autoritarias» para proteger la revolución. El socialismo no es «traicionado» ni transformado en «capitalismo de Estado» (en el sentido despectivo, no leninista) cuando frente a una economía atrasada, corre el riesgo de quedarse con su contrario y emprende un proceso de apertura al capital extranjero para desarrollar sus fuerzas productivas" .

Si consideramos el caso de la revolución francesa, el fondo de la reflexión de Hegel radica en preguntarse por qué fue necesario que atravesáramos el Terror revolucionario, a su juicio un punto muerto histórico, para alcanzar el Estado moderno racional (p. 297). Para Žižek no plantearse esa interrogante impide comprender por qué el sueño emancipatorio del paraíso comunista se convirtió en el infierno del terror stalinista (p. 311). El camino a la meta no puede borrarse al momento de centrar nuestra atención en el resultado, así como tampoco puede creerse que el resultado es el todo efectivamente real, pues todavía-no se ha logrado la utopía:

> […] la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*; ni el *resultado* es el todo *efectivamente real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo en que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad efectiva, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí. (Hegel, 2017, p. 8)

En este sentido, el filósofo esloveno extrae la lección de que no es suficiente criticar el presente en nombre de sus potenciales emancipatorios, sino que hay que atender cómo esos potenciales reproducen la estructura antagonista del presente en su nivel más profundo, lo que genera que su actualización lo convierta en su contrario. Debemos aceptar que no hay un camino directo a la libertad; la «reconciliación» reside en resignarnos a la amenaza constante de destrucción, en esa frontera emerge nuestra libertad (Žižek, 2020, p. 310-311).

Por eso, "el axioma básico de Hegel no es la premisa teleológica de que, por terrible que sea un acontecimiento, al final resultará ser un momento subordinado que contribuya a la armonía general; su axioma es que por bien planeado e intencionado que sea una idea o un proyecto, de alguna manera saldrá mal" (Žižek, 2020, p. 311). De aquí se desprende la necesidad de desechar cualquier concepto teleológico de la revolución y, por consecuencia, de la utopía, lo cual supone situarse desde una perspectiva de la totalidad.

Ante cualquier universal y proyecto abstracto, algo se manchará, algo saldrá mal porque sólo así puede devenir concreto y porque, como recordaba Bloch en una entrevista de 1961, "no tenemos ninguna seguridad, sólo esperanza"[20]. Negar las tempestades del mar de la revolución y la transformación sólo hará que se encalle en las islas del sujeto abstracto o del mundo mecánico.

La totalidad incompleta del sistema de interrupciones

Volvamos a una afirmación de Bloch: comprender las complejidades de cada momento histórico supone situarse desde el punto de vista de la totalidad. Hegel ya se había dado cuenta de que el concepto no podía andar por sí solo, por lo cual añadió el factor de la totalidad (Bloch, 1983, p. 123). El reverso de ésta es lo finito, que choca con sus límites por el factor de la necesidad que lo obliga a ir más allá de sí mismo. De tal manera que "todas las cosas finitas se devoran, y su misión no es otra cosa que la de ser devoradas". Lo finito se convierte en la contradicción

20 "Wir haben keine Zuversicht, wir haben nur Hoffnung" Cfr. Ernst Bloch, "Gespräch (1961)", https://www.youtube.com/watch?v=vnE7aPJD9jI&t=126s

fundamental, acompañado de la inquietud que lo lleva a trascender por encima de sí mismo, y así se convierte en el motor último del movimiento dialéctico (Bloch, 1983, p. 132). Ya en el capítulo pasado sobre la *Ciencia de la Lógica* recuperamos la afirmación hegeliana de que "la naturaleza de lo finito mismo es pues en general la de sobrepasarse, negar la negación y venir a ser infinito" (Hegel, 2011, pp. 261-262).

Lo orgánicamente finito lleva el germen de la muerte, pero también de la fuerza productiva del impulso y de la vida. Lo que hace que lo finito se rebele contra su estado es la presencia utópica del todo, es decir, la simultaneidad de la presencia y la ausencia de la totalidad (Bloch, 1983, p. 133). En el caso de Hegel, sin embargo, "la totalidad cuya conciencia se mantiene en pie es una totalidad ya determinada, y no una totalidad que se vaya manifestando a lo largo de un proceso" (p. 137). En contraste, la totalidad planteada por Bloch es "la del todo inexistente, no la del todo que existe, es la *meta coordinadora* del movimiento dialéctico, del mismo modo que la necesidad es su *acicate* y *motor*. Sólo un elemento intencional, tendencioso, de este estado final, pero no menos, en todo caso, es lo que aparece implicado en todo movimiento y en toda forma de él" (p. 137. Cursivas en el original). Perder de vista la totalidad, en este caso la de una totalidad incompleta, desembocaría en una derrota práctica, pues el pensamiento sólo atendería una parcela, la de lo finito, sin entender el movimiento más amplio del que forma parte, en este caso de la utopía que la conciencia anticipa. Por tal motivo es fundamental rastrear el origen de este concepto inspirado en Hegel, pero que trata de superar sus limitaciones.

a. El camino de la esfera a la totalidad incompleta

El concepto de totalidad incompleta tiene sus antecedentes en dos escritos de Bloch: "Actualidad y utopía" (Aktualität und Utopie), publicada en 1923 en *Der neue Merkur*, y *Herencia de*

esta época, editada en 1935. El primero es la reseña que Bloch escribió a la obra de Lukács, su amigo de juventud, *Historia y Consciencia de clase*. A ambos pensadores les interesaba revincular la obra de Marx con la dialéctica hegeliana, pues sólo así sería posible salir de las coordenadas dogmáticas del marxismo soviético o de la socialdemocracia alemana (Moir, 2020).

En su obra Lukács indicó cómo la modernidad capitalista separó las esferas de acción de la vida social reproduciendo la escisión presente en el proceso de trabajo entre el trabajador y su producto que le aparece como algo ajeno a él. En concordancia con esto, la ciencia moderna acrítica acepta la estructura objetiva de la sociedad capitalista y sus leyes, de tal manera que comprende los hechos individualmente, parcializados y fragmentados, en lugar de concebirlos como partes de un proceso más amplio (Lukács, 1969).

Distinto es el punto de partida del marxismo, pues éste adoptó la totalidad hegeliana entendida como "el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes" que gracias a la dialéctica es capaz de subrayar la unidad concreta del todo (Lukács, 1969, p. 2). En la historia se despliega la totalidad en la que operan las identidades de ser y pensar, teoría y práctica, sujeto y objeto (Bloch, 2020), por eso el dominio de ese concepto es el principio revolucionario de la ciencia; sólo a través de él el proletario podrá concebirse como totalidad, es decir, autoconocerse y así pensar también al objeto como una totalidad, lo que posibilitaría la unidad de teoría y práctica, ser sujeto y objeto de su propio conocimiento y, así, alcanzar la praxis revolucionaria (Lukács, 1969).

Ya desde esa reseña, sin embargo, Bloch encontraba un problema a la totalidad lukacsiana (Wesche Lira, 2022b). Consideraba que el filósofo húngaro había pagado un precio muy alto por la concreción, pues había terminado reduciendo el proceso

de lo real a una homogeneización casi sociológica, eliminando así los ideales que han motivado a los movimientos revolucionarios. Por el contrario, para Bloch la historia es:

> […] una estructura polirrítmica, y no sólo la extracción social de una humanidad social todavía oculta, sino también la producción artística, religiosa, metafísica del ser humano trascendental secreto, es un pensamiento del ser, de una nueva relación profunda del ser. Ciertamente, estas diversas relaciones profundas y sus objetos no están claramente delineados entre sí, sino que están en un intercambio dialéctico, casi sin cesar entrecruzándose, mezclándose, fusionándose, estableciendo la precisión de la etapa inferior del ser una y otra vez en la superior. (Bloch, 2020, p. 20)

Al acontecer un intercambio dialéctico entre la producción política, económica, artística y religiosa estos ámbitos no están separados. Es necesario reconocer las múltiples codeterminaciones y no privilegiar uno de los campos. En este sentido, proponía en su reseña dejar el concepto de totalidad y transitar al de *esfera*:

> la esfera es una expresión postulada en el proceso mismo de diversos niveles sujeto-objeto, consecuencia de la dificultad de la fundación del imperio, que se expresa y distribuye temporalmente a través del proceso, espacialmente a través del establecimiento de diferentes esferas. La práctica de la concreción lukacsiana nunca satisface plenamente el ser sensible e infinitamente experimental de la historia, las relaciones

> profundas ricamente entrelazadas del proceso de la realidad. Pero, sobre todo, esta praxis no satisface la relación sujeto-objeto parcial y todavía constitutivamente anticipadora en el ámbito dianoético, que también en tiempos de abstracción social en un sujeto profundo individual puede tener éxito de manera concreta utópica. (Bloch, 2020, p. 21)

Los aportes de la totalidad son asumidos por la esfera, pero ésta corrige sus problemas al reconocer la variedad de niveles sujeto-objeto presentes en los distintos ámbitos de la realidad, lo que le permite reconocer el carácter abierto, experimental de la historia, presente en la conciencia anticipadora y sus respectivas utopías que por muy abstractas que sean planteadas pueden volverse concretas en manos del proletariado y el marxismo.

Volvería a estas reflexiones sobre la dialéctica y la totalidad en *Herencia de esta época* (1935), a propósito de las contradicciones acontemporáneas de la realidad alemana y cómo logró el nacionalsocialismo activarlas, a diferencia del marxismo. En contra de la cerrazón marxista, rastreable en Lukács como hemos visto, Bloch consideraba urgente el concepto de una totalidad más matizada, capaz de redirigir concretamente las utopías del campesinado, las juventudes y las clases medias (Bloch, 2019, p. 125-126).

La contradicción objetivamente contemporánea es la que acontece entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, en la cual tiene lugar la oposición entre capital y las clases no contemporáneas. Los elementos utópicos de esta contradicción no contemporánea tendrían que ser liberados por el marxismo, a partir de la alianza del proletariado con los campesinos

y la clase media empobrecida, para convertirlas en tendencia. En otras palabras, desde la contradicción contemporánea habría que detectar las no contemporáneas y darles su cauce concreto (Bloch, 2019, p. 127). Así, se volvía necesaria una nueva dialéctica para que el marxismo pudiera llevar a cabo esta tarea frente al fascismo:

> ...una dialéctica revolucionaria de múltiples matices […]. *Se trata de una dialéctica multi-temporal y multi-espacial, el aspecto polirrítmico y el contrapunto de esta dialéctica es precisamente el instrumento del escenario final y dominado o totalidad*; naturalmente que no se trata de la absolutamente única, sino de la crítica, de la no contemplativa, de la prácticamente interviniente. Esta totalidad debe ser *crítica* no para invitar en su ser distante a su doble falsa consciencia, como resultado de su distancia. (Bloch, 2019, pp. 127-128)

Si bien Bloch renunció al concepto formulado en la reseña a la obra de su amigo, continúa las reflexiones respecto a los distintos niveles sujeto-objeto, sólo que en los rubros del tiempo y el espacio. Aquí ya no habla de una *esfera*, sino de una *totalidad crítica* correspondiente a esa dialéctica polirrítmica, multitemporal —elemento al cual volveremos más adelante— y multiespacial —cuestión que quedará pendiente en esta investigación.

En *Sujeto-Objeto*, en la tercera parte llamada "Suspensión", apuntala el problema de la totalidad. Bloch recuerda cómo en la *Fenomenología del espíritu*, así como en el sistema hegeliano en su conjunto, aparecen entremezclados la libertad del ser humano y el *Gran Pan* y su *orden exterior*, es decir, su autoconocimiento y

el conocimiento del mundo que, de hecho, dota de contenido al primero (Bloch, 1983, p. 420).

El *Hen kai Pan* aún arrastra los restos del *mito astral*, y por consecuencia la dificultad que acarrea es su carácter cerrado y estático (p. 433). En este sentido, al idealismo le critica establecer conexiones en una forma circular, impidiendo las *interrupciones* y la *actitud abierta ante* lo nuevo. Por eso, Bloch considera necesario desterrarlo de una *arquitectura concretamente filosófica* (Bloch, 1983, pp. 425-427). Las sistematizaciones han sido presas de la característica del *cierre*, por este motivo han sido incapaces de "representar una realidad efectivamente inacabada" (Bloch, 1983, p. 432). El idealismo carece de lagunas; tiene un comienzo o un final fijo (Bloch, 1983, p. 437). En contraste, para Bloch la dialéctica hegeliana ha sido proyectada por Marx en el no-idealismo y, así, sobre el futuro, al no conservar una conducta de la contemplación, sino referirse a la praxis; supone entonces una arquitectónica del todo pendiente de realizar que se expresa esencialmente como *tendencia.* En este sentido, "el conjunto de correlaciones real y sistemático [es] un *todo utópico-concreto*" (Bloch, 1983, p. 432). Como el proceso está incompleto es fundamental atender los indicios que están contenidos en él (Ginzburg, 2014).

Pero eso sólo es posible sobre un terreno materialista y no idealista. En este sentido, recuerda que para Engels el materialismo es un sistema de interrupciones (Bloch, 1983, p. 437). Si las características de la sistemática cerrada impiden "las interrupciones materialistas [y] la dura, polifónica y polirrítmica marcha del universo" (Bloch, 1983, p. 434), es necesario pensar una totalidad capaz de dar cuenta de los diferentes tiempos y ritmos que tienen lugar simultáneamente (p. 436).

Para Bloch toda filosofía lleva "en la mochila el sistema", así que no se trata de renunciar a él (p. 427). La propuesta es una filosofía sistemática sin una clausura, es decir, sin idealismo:

> Entelequia que es necesariamente la de todo y no la del todo (*des Alle statt des All*), de manera que legitima enteramente la totalidad de un sistema, no una totalidad ya extendida, sino una totalidad en trance de advenir de modo utópico. Existe, pues, una sistemática (despliegue ordenado, unidad con cohesión) aun sin idealismo (seguridad, clara ordenación idealista, ininterrumpibilidad, unidad cerrada del Pan). Y la dirección en que esta sistemática puede encontrarse, en la que en el propio Hegel tropieza contra la unidad cerrada pancósmica, es, manifiestamente, la de la *totalidad del sujeto como sustancia y de la sustancia como sujeto*, descontado de ella el cuerpo extraño de un *Hen kai Pan* puesto en ella como algo devenido ya, como algo ya conseguido. (p. 428)

Lo que se debe conservar en este nuevo sistema es el despliegue ordenado y la unidad cohesionada, mientras que lo desechable es la seguridad del proceso, la unidad cerrada y la imposibilidad de ser interrumpido. Para mantener la utopía del prólogo de la *Fenomenología*, concebir al sujeto como sustancia y a la sustancia como sujeto, se requiere pensar la totalidad como proceso utópico, en la misma estela de los hegelianos de izquierda como lo comentamos en el capítulo segundo respecto a su veta apocalíptica.

b. La conciencia anticipadora contra la identidad del ser y el pensar

Para comprender mejor las implicaciones de este sistema de interrupciones compuesto por una totalidad incompleta y una dialéctica polirrítmica, me parece conveniente dialogar con las reflexiones que Enrique Dussel ha hecho sobre la dialéctica para formular lo que él ha denominado *analéctica*, pues comparte el mismo esfuerzo por pensar una totalidad en un sentido crítico, aunque con intenciones aparentemente distintas a las de Bloch.

El filósofo argentino-mexicano diagnostica el mismo problema en el sistema hegeliano: no tiene apertura, está clausurado. El movimiento del absoluto "es una dialéctica involutiva sin real exterioridad", acontece "el despliegue interno de la totalidad" (Dussel, 1974). Identifica que desde el "Fragmento de sistema" el ser humano es capaz de alcanzar el todo sin exterioridad, pretensión después criticada por Kierkegaard, Heidegger y Levinas (p. 71). Esa imposibilidad del pensamiento de ir más allá de la totalidad tiene su antecedente desde Parménides, para quien era lo mismo el ser y el pensar, y será reafirmado por Hegel en la introducción a la *Ciencia de la Lógica:*

> La vieja metafísica tenía, a este respecto, un concepto más alto del pensar que el que se ha hecho corriente y usual en la época moderna. Aquélla partía en efecto de la base de que lo conocido por el pensar en y de las cosas era lo único de veras verdadero en ellas; por ende, no en su inmediatez, sino elevadas primero a la forma del pensar: o sea, como cosas pensadas. Esa metafísica mantenía de ese modo que el pensar y las determinaciones del pensar no eran algo extraño a los objetos sino más bien la esencia de éstos,

> o sea que las cosas y el hecho de pensarlas (al igual que también nuestra lengua expresa una afinidad entre ambos) concordaban en y para sí, que el pensar en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza de verdad de las cosas eran uno y el mismo contenido. (Hegel, 2011, p. 195)

Pronto las críticas a esa premisa del sistema hegeliano llegarían. Probablemente el primero en reconocer sus implicaciones haya sido Friedrich Schelling, pues percibió que la ontología de la identidad "niega ónticamente los entes en su no-verdad hasta llegar al horizonte primero del ser como pensar, intuición actual especulativa racional" (Dussel, 1974, p. 119).

Si el racionalismo identificó al ser con la razón y, a su vez, ésta con Dios, la manera de Schelling para escapar a ese panteísmo es por medio de la concepción de un Dios creador del ser del mundo desde la nada; es decir, de un Dios exterior al mundo. Subrepticiamente así Schelling introduce un nuevo método que supera el horizonte mismo del ser y llega a lo positivo, sin negar al ente para alcanzar el reencuentro con el ser desde el que había iniciado el movimiento, pero ahora rico de determinaciones. Las reflexiones de Schelling dinamitan la identidad del ser y el pensar proveniente de la ontología griega desde Parménides. No será extraño que algunos pensadores posteriormente califiquen su pensamiento como irracional, pues está más allá de la razón del ser (Dussel, 1974, pp. 121-123).

Recuerda Dussel que Ludwig Feuerbach y Karl Marx fueron críticos de la identidad entre el ser y el pensar, no obstante, no lograron superar la totalidad hegeliana (o no, por lo menos en el caso del último, hasta que descubra la categoría de *trabajo*

vivo) (Dussel, 2014). También Kierkegaard compartió la crítica, pero su salida fue por una vía teológica o una afirmación del individuo. El filósofo de la liberación recupera tanto la crítica como la salida propuesta por Schelling: "de [él] queremos recoger la indicación de que más allá de la ontología dialéctica de la identidad del ser y el pensar [...] se encuentra la positividad de lo impensable" (Dussel, 1974).

Es gracias a Emmanuel Levinas que el filósofo argentino-mexicano logrará "despertar del sueño ontológico" (Dussel, 2016). En su escrito "Lo político en Levinas" Dussel explicita cómo salir de esta totalidad cerrada. Recupera del filósofo lituano su perspectiva sobre cómo la lógica de la política es la lógica de la Totalidad, que a su vez ha estado atravesada por la lógica de la guerra (Levinas, 2012). En contraste, aclara Levinas que la ética involucra un excedente en relación con la totalidad. Así, el sistema es interpelado desde un *afuera* de él, a partir de la irrupción del rostro del pobre, de la viuda o el huérfano que exigen justicia. La relación ética consiste, entonces, en tomar responsabilidad por el otro (Dussel, 2007).

Asimilando estas reflexiones, Dussel propone el método analéctico, compuesto de cinco momentos. El primero se dirige desde la cotidianidad óntica hacia el fundamento. El segundo consiste en demostrar científicamente los entes como posibilidades existenciales. El tercero es advertir un ente irreductible a una demostración del fundamento: el rostro del otro que es exterior a la ontología; discurso negativo desde la totalidad porque no es posible pensarlo positivamente desde ella, pero positivo cuando se interpreta desde el otro. El cuarto momento es la revelación del otro, porque su negatividad ha cuestionado la ontología al exhibirla como la dimensión no originaria, abierta desde lo ético anterior. El quinto momento corresponde a la pra-

xis analéctica que supera el orden ontológico y avanza hacia un fundamento éticamente establecido (Dussel, 1974).

La novedad de lo creado proviene del otro, intotalizado e intotalizable. Es en el pasaje del cuarto al quinto momento, donde a partir de la revelación del otro se abre la posibilidad de un nuevo proyecto fundamental ontológico nuevo por medio del trabajo servicial (*abodáh*) de la praxis liberadora, analéctica, y que es incomprensible porque aún no se está en esa totalidad nueva, sino que está en proceso de constituirse; es incompleta (Dussel, 1974, p. 192). Su exterioridad irrumpe con lo ya dado del sistema hegeliano (p. 174), huella de la reminiscencia platónica —ya señalada en el segundo capítulo.

Llama la atención que tanto Bloch como Dussel, a diferencia de muchos opositores a Hegel, no renuncian a la idea de la totalidad, aunque sí compartan buena parte de sus críticas. En las dos formulaciones hay un elemento que introduce un cortocircuito en la totalidad. En el caso de Bloch es el carácter incompleto de la realidad expresado en las utopías y, en el caso de Dussel, es el rostro del otro que demanda justicia. Surge la interrogante de dónde pudo provenir la idea de Exterioridad para los dos filósofos, en uno en un sentido temporal y en el otro en uno antropológico. Considero que lo que permite a ambos pensadores hacer la crítica es que parten de otro horizonte no regido por la identidad parmenídea. Esto lo podemos comprender con la crítica de Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención* a la totalidad hegeliana.

El filósofo judío explica que la filosofía occidental ha desterrado a la muerte de sus reflexiones al reducirla a nada. Así, ha negado el supuesto de lo más oscuro de la vida, de la muerte, generando la ilusión de carecer de supuestos. El «consuelo»

es que el Todo permanece, sobrevive, a diferencia del singular cuya muerte es explicada como algo racional y necesario. Las "mil muertes" no afectan al Todo, pues desde su horizonte son nada, en lugar de mil nadas que al ser múltiples ya serían algo (Rosenzweig, 1997).

También Rosenzweig señala que Parménides fue el primero en declarar la identidad del ser y el pensar (p. 52). En la culminación del sistema esta ley del pensar reaparece como suprema ley del ser, y encuentra su realización en la filosofía (p. 47). Sin embargo, aquí reside el problema:

> Es la unidad del pensamiento la que aquí, en la afirmación de la totalidad del mundo, impone sus derechos a la pluralidad del saber. La unidad del *logos* funda la unidad del mundo como una totalidad. Y, a su vez, aquella unidad acredita su valor de verdad fundamentando esta totalidad. Por ello, una rebelión con buen éxito contra la totalidad del mundo significa al mismo tiempo negar la unidad del pensamiento (p. 47)

La crítica de Rosenzweig es muy bien leída por Katya Colmenares, quien comenta que para el filósofo judío la filosofía occidental se ha logrado fundar en la identidad «pensamiento y ser» gracias a que ha reducido a nada todo aquello que el pensamiento es incapaz de aprehender, porque si le concediera el estatus de «Algo», entonces el pensamiento tendría que reconocer su limitación frente a ese «algo incognoscible» y, por consecuencia, frente a la totalidad de lo real (Colmenares, 2010). Ya que la muerte es Algo, ninguna filosofía podría perderla de vista al afirmar que presupone Nada.

Si para Rosenzweig lo idealista estaría definido por la supresión de este Algo aislado (Rosenzweig, 1997), entonces la filosofía desde Parménides acarrea esa marca. El pensar no ha tenido otro modo de acceder a la realidad más que comprendiéndolo lógicamente, así que necesariamente le aparece todo como racional (Colmenares, 2010). Sin embargo, ¿hay otro modo de acceder a la realidad que no sea por medio de la identidad «ser y pensamiento»? Rosenzweig recuerda que Kierkegaard localizó "un punto de Arquímedes exterior al Todo cognoscible" (Rosenzweig, 1997). También Dussel encontró algo similar en el caso de Schelling con la idea de un Dios creador y de Levinas ante el rostro del Otro.

De hecho, en los escritos hegelianos encontramos, por lo menos, tres elementos que le incomodan a Hegel por su exterioridad a la totalidad: el Dios del judaísmo, América y el futuro (a propósito de ésta). La animadversión al primero la localizamos en la primera parte de *El espíritu del cristianismo y su destino*, donde critica duramente al judaísmo por su pasividad, por la negatividad de su dios celoso y el vacío de sus preceptos (Petrarca, 2020). Hegel insiste en que el pueblo judío no se liberó por sí mismo de Egipto, sino que lo hizo por medio de un *espíritu externo*. Por tanto, nunca dejó de comportarse como esclavo, lo cual se exhibiría al arrepentirse de haber abandonado la tierra de esclavitud. Sólo cambiaron de yugo, cuando su libertador se convirtió en su legislador (Hegel, 1978). A este "sujeto infinito" le correspondía la imposibilidad de asignarle una determinada forma, como lo ejemplifica el acompañamiento de Yahvé al pueblo de Israel en la figura del fuego y las nubes (p. 292). Esa invisibilidad persistiría con la construcción del Tabernáculo y posteriormente del Templo:

> Ya que no se ofrecía ninguna figura a la sensación había que dar por lo menos para la veneración de un objeto invisible, una dirección y un ámbito que lo encerrara. Moisés lo proveyó con el Sancta Sanctórum del Tabernáculo y más tarde se edificó el Templo para ese fin. Es de suponer que Pompeyo se llevó una gran sorpresa cuando entró al arcano del Templo […] Habría esperado encontrar también un ser que pudiera ser objeto de su devoción, un ser cuya veneración tuviera sentido, pero al entrar sus esperanzas se vieron defraudadas y tuvo que comprobar que el centro misterioso era un espacio vacío. (Hegel, 1978, p. 292)

Agrega Hegel que el centro misterioso o espacio vacío no se parece en lo absoluto al secreto del culto eleusino, donde se contemplaban las imágenes sagradas y participaban todos de los ritos, pero no podían hablar de ello para no profanarlo; a diferencia de los israelitas que no se regían por ese esoterismo, sin embargo, no podían presenciar lo sagrado que permanecía fuera de ellos (p. 293). El desconcierto de Pompeyo es el desconcierto de Hegel.

A propósito de la crítica de Rosenzweig en *La estrella de la redención* a la totalidad hegeliana y del análisis sobre el judaísmo realizado por Hegel, Giacomo Petrarca repara en cómo en general el judaísmo está marginado de las reflexiones hegelianas, reducido a un estado de impotencia e inmovilidad. Nunca es mencionado explícitamente en la *Fenomenología del espíritu* y su valor en el resto del sistema sólo lo tiene en tanto que fue un momento de la religión cristiana y la Revelación (Petrarca, 2020). La crítica de Rosenzweig evidencia, sin embargo, que la media-

ción-reflexión es afectada por un «otro» imposible de conocer; es un «resto» que no puede ser entendido ni entenderse desde la positividad de la totalidad ya que la quiebra. Lo que permite cuestionar la identidad entre el ser y el pensar de la filosofía occidental hasta Hegel, y rasgarla, es la Torah (pp. 474-476).

Es pertinente mencionar que, contrario a lo que Bloch insiste, ni siquiera en Hegel la totalidad permanece completa. La idea absoluta en la medida que se ha determinado se ha limitado, sin embargo, al mismo tiempo que ve su limitación en la realización también ve su posible superación (Colmenares, 2010). En este sentido, la idea de totalidad aparece como completa negatividad, como una idea absolutamente vacía (Guzmán, 2012). La totalidad pretende "generar estabilidad y permanencia en medio de la negatividad de su experiencia, constituida por un constante movimiento y cambio. La totalidad intenta proyectar identidad en medio de la diferencia" (pp. 76-77), pero lo hace de manera histórica, es decir, cambiante, y así revelando su propio fracaso al mantener una estabilidad perenne.

Ni siquiera la doctrina del concepto resuelve la insuficiencia de los esquemas conceptuales presentes en la doctrina del ser y de la esencia, sino que permite comprender la brecha entre cualquier esquema conceptual y de lo que es tal; permite entender que la idea absoluta es una totalidad al revelar la insuficiencia "como una necesidad estructural y no como limitación externa. Por lo tanto, incluye aquello que excluye. Esto la determina como totalidad" (pp. 86-87).

De lo que se trata es de acceder a ese Algo o Resto no por la identidad de ser y pensar, sino por la anticipación del proceso histórico-utópico. Sin renunciar a la crítica de Rosenzweig, ¿por qué no considerar que Bloch encuentra ese punto de Arquíme-

des exterior al Todo cognoscible en la utopía? Moir (2020), en su comentario a la reseña que Bloch escribió a *Historia y consciencia de clase* insistía que el punto de discusión entre él y Lukács radicaba en dónde localizaban el punto de Arquímedes entre sujeto y objeto, teoría y praxis, ser y pensar, el cual permitiría realizar exitosamente una praxis revolucionaria. ¿Acaso no hallamos otro modo de acceder a la realidad distinto a la identidad criticada por medio de la conciencia anticipadora?

En su definición del sistema abierto encontramos, retomando los términos de Rosenzweig, el cuestionamiento a la unidad del pensamiento que al mismo tiempo significa una rebelión contra la totalidad del mundo:

> Un sistema abierto: a primera vista esto parece, es verdad, una *contradictio in adjecto*, pero sólo cuando, con el concepto, se presupone también como estática la conexión conceptual misma. ¿O acaso la disciplina sobre los soldados rige solamente dentro del cuartel? No: rige también en las marchas. ¿Acaso el viaje de Colón, por surcar mares desconocidos hacia tierras incógnitas, presentaba solamente una forma tumultuaria o tan siquiera rapsódica? Al revés: la dirección pone orden en el gigantesco ensayo del proceso, claro que, con múltiples tanteos experimentadores, y la dirección es ordenada, a su vez, por el punto unitario de la meta, *más anticipado que sabido.* (Bloch, 1983, p. 437) [Cursivas mías]

La posibilidad de pensar una sistemática abierta está dada por la fluidez del concepto en Hegel; pero su única condición es la *expedición*. Sin renunciar a las ventajas del sistema, la meta que

le da unidad, orden y dirección al proceso no es captada por el *logos*, por el saber, sino que, al ser una aventura, conlleva incertidumbre por surcar las complicaciones de la travesía, así que sólo es vislumbrada por la anticipación. "Para Hegel, en virtud de su filosofía, la inteligencia permanece quieta ante el mundo del futuro" (p. 410). Ese Algo, en el lenguaje de Rosenzweig, el Otro con Levinas y Dussel, o resto, como sugiere Giacomo Petrarca, es la utopía que coordina a la totalidad concreta e incompleta.

El realismo utópico de la utopía concreta

Gary Wilder en su libro *Concrete Utopianism. The Politics of Temporality and Solidarity* ha insistido en que los proyectos políticos presuponen una forma de comprender el tiempo y la historia (Wilder, 2022). Con atino señala que lo opuesto al pesimismo político no es el optimismo ingenuo, sino el *utopismo concreto* que no recae en la falsa dicotomía entre realismo e idealismo (utopismo) (p. 51), al cual define de la siguiente manera:

> Por utópico entiendo el pensamiento y la acción orientados hacia lo que parece ser, o se pretende que sea, imposible cuando tal imposibilidad sólo es en función de las disposiciones existentes. El utopismo concreto no es meramente fantasioso o especulativo. Trata de identificar las posibilidades de acuerdos alternativos que ya pueden existir dentro del orden no-idéntico que existe en la actualidad, o que están surgiendo de él. Este utopismo también trata de identificar intervenciones concretas que vayan más allá de la lógica y el marco del orden existente. (p. 9)

¿Cómo puede el utopismo concreto vislumbrar la posibilidad de intervenir concretamente dentro de un sistema político-económico? ¿Cómo puede ser capaz de reconocer las posibilidades alternativas dentro de lo dispuesto en la realidad? Estas preguntas sólo pueden ser respondidas si se capta el movimiento de lo que en términos de Bloch es la utopía concreta, aquella que une lo mejor más próximo con lo mejor de todo a partir de la posibilidad real y que la compone de un complejo entramado temporal que es necesario explicitar.

a. La utopía: condición de posibilidad de todo movimiento político

Con lo visto hasta ahora a propósito de la *Fenomenología*, la *Lógica,* la dialéctica de las revoluciones y la lógica de la totalidad incompleta, es posible comprender por qué para Bloch la condición de posibilidad de todo movimiento político es la utopía que vincula la esperanza subjetiva con el proceso abierto objetivo. El exvicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, recientemente ha reparado en esto: "la política es, en esencia, la conducción de las esperanzas colectivas […]" (García Linera, 2022). Si lo traducimos en términos blochianos, podemos decir que la política es *anticipación* y la utopía concreta su realización efectiva. Para no replicar los errores de los utopismos abstractos, desvinculados de las circunstancias y determinaciones, de la autarquía subjetiva y el automatismo objetivo, es necesario explicar la dinámica del campo conformado por la utopía concreta y la actitud de la conciencia anticipadora de un movimiento político ante él, es decir, su *realismo utópico*[21].

21 Según Portinaro por realismo tradicionalmente se ha entendido lo siguiente: "se apela al modo de ser de las relaciones de poder consideradas independientemente de los deseos y las preferencias de actores o de las teorías más o menos explícitamente normativas, de los espectadores […]. Se asume que lo que es vale a pesar de su finitud, más de cuanto sea deseado, imagina-

Recordemos: en Hegel hay mediación, dialéctica, proceso, contenido pleno y los escalones de la concreción teleológica, pero —según hemos visto a propósito de la crítica a la mala infinitud en la Doctrina del Ser— está desterrado el deber-ser (Bloch, 1983, p. 459). En cambio, con Marx, y su salto hacia lo nuevo, comienza "la transformación de la filosofía en filosofía de la transformación". En este sentido, la filosofía tiene que ser dialéctico-materialista y mantenerse en camino a los horizontes abiertos de la realidad. Sólo en una dialéctica no idealista, no estática y que "asume el descontento-esperanza-totalidad la función de contenido-meta", es decir, que no concibe la historia cerrada, el saber puede ser factor de cambio, pero entendido como el saber de un devenir efectivo. La fe de este «optimismo militante» en el esfuerzo humano es fortalecida por el *novum* en proceso y esa esperanza sabida (*Docta spes*) es el agente dialéctico del *no* que impulsa a la manifestación de la esencia todavía-no conocida por medio de sus múltiples interrupciones (Bloch, 1983, pp. 479-481).

---

do, idealmente apreciado [...]. El principio de realidad también se contrapone al «principio de esperanza», al afirmar el superior derecho del «ya siempre así» con respecto a la débil legitimación del «aún no». En contra de la utopía del «reino de la libertad», donde el hombre es liberado de la esclavitud de la necesidad y del trabajo, y el «desarrollo de las capacidades humanas se convierte en fin en sí mismo», el realismo postula la intrascendencia del reino de la necesidad»" (Portinaro, 2007, pp. 18-19). Si bien coincidimos en la importancia de atender el «principio de realidad», no olvidando las cosas como son, desde una perspectiva dialéctica es claro que Portinaro ha planteado un falso dilema y ha escogido el lado «realista». Por tanto, a partir de ahora entenderemos por «realismo utópico» aquella actitud de la conciencia anticipadora ante la utopía concreta en la que, por un lado, acepta las determinaciones y limitaciones de las condiciones materiales, pero a la vez asume que pueden ser trascendidas a partir de sus posibilidades reales. De esta manera, así también nos alejamos de los utopismos carentes de mediaciones.

La negatividad no impulsora, es decir, la nada aniquiladora (como en la guerra del Peloponeso o la guerra de los Treinta Años), no puede desarrollar por sí misma ningún fruto, pero si hay un "contraataque e intervención del factor subjetivo" puede poner esa negatividad de la dialéctica objetiva al servicio del triunfo (Bloch, 1983, p. 478):

> Una vez cumplido el plazo, pues, digámoslo, incluso en la dialéctica objetiva, no se encuentra solamente la nada, sino, de una manera esencial, se reencuentra el problema real de la totalidad, y sólo se cumple el plazo en tanto que los hombres se embarcan en las naves y navegan según la deriva de la tendencia para volver a la tierra propia. Pero, finalmente, este regreso, en tanto que liberación de lo no conveniente, en tanto que victoria sobre la nada en el mundo y sobre la resistencia de ese mundo, es justamente el acto por el cual el todo deja de reducirse a algo vano. Es, nuevamente, una utopía en la utopía, pero hace sentir su efecto tanto en la insatisfacción (rechazo de la servidumbre) como en la esperanza (anticipación de la libertad en dirección del ser-para-sí). (pp. 477-478)

Cualquier movimiento político surge con la intención de generar un cambio, de desatar un proceso de transformación; lo mueve una esperanza a negar la opresión y a construir un nuevo orden social. La posibilidad de triunfar sobre la nada, de liberarse de aquello que niega la dignidad del ser humano, de resistir frente a la dominación, depende del acto inaugurado por la utopía concreta que rechaza la servidumbre y que anticipa lo mejor de todo en las posibilidades reales que en un pri-

mer momento sólo permiten lograr lo mejor más próximo. La *Docta spes* o esperanza *sabida* corresponde al movimiento político que reconoce su capacidad para generar lo *novum* del proceso al animarse a actuar y, por medio de su acto, llamado por Bloch «contraataque e intervención del factor subjetivo», logra interrumpir la totalidad develando que mientras haya oprimidos y exclusiones la lucha debe continuar. Cuando un movimiento político se embarca en las naves de la tendencia del proceso por medio de su acción, se inauguran "tiempos de transición […] en el sentido del avance, cargado de fermentaciones y amenazas, hacia una forma de existencia de rasgos más humanos" (Bloch, 1983, p. 480). Son los tiempos de las revoluciones o transformaciones políticas que no pueden suponer una teleología.

La dialéctica materialista de la historia del ser humano es una historia de la disonancia, y cuando se trata del paso de la prehistoria a la historia, se añade a la disonancia lo que a su vez es disonancia de esta disonancia, es decir, el contragolpe revolucionario. Por eso, Engels decía que la negación de la negación es la que constituye la dialéctica histórico-productiva (Bloch, 1983, p. 142). Sin embargo, las contradicciones objetivas no bastan para el desarrollo de la dialéctica histórico-productiva. El factor de la contradicción subjetiva "completa la dialéctica material en la historia de la lucha de clases. Esta violencia, que niega subjetivamente, conduce revolucionariamente más allá de la mera catástrofe que puede significar la simple negación, fomentando así la explosividad productiva de las contradicciones objetivas" (p. 145).

Bloch explica que cuando el ser humano emprende un viaje (nosotros diríamos un viaje político) lo hace descansando en una idea regulativa (Bloch, 1970). De inicio la razón sólo puede plantear una prefiguración, una tesis-definición de un contenido

carente de mediaciones, pero situado en su papel dialéctico-objetivo tiene una función postuladora inicial (así inicia cualquier movimiento desde la óptica de la Doctrina del ser, como lo comentábamos en el capítulo anterior de la mano de Andy Blunden). Para Hegel, la tesis, y su respectivo postulado, es aquello que no es mediable y aún es abstracto y general (Bloch, 1970, p. 80).

Cada grupo dialéctico del mundo comienza con este "tipo de mapa-esqueleto" previo al desarrollo concreto del contenido y su respectiva transformación de lo que antes era abstracto y general. Los detalles concretamente mediados explotan dialécticamente por virtud de las contradicciones contenidas en el universal abstracto, los cuales retornan en la síntesis positivo-racional cuando ocurre la antítesis, el momento negativo racional, pero ahora en un universal concreto y desarrollado, el cual en una nueva etapa representa la tesis y su respectiva prefiguración (Bloch, 1970, p. 80-81). Ya en este acto de la tesis, del «poner», Jameson (2010), distingue un rasgo anticipador respecto a otros tipos de actos y eventos. Por eso, podemos decir que un movimiento político desde el momento en que se afirma, se «pone» frente a aquello que niega, ya prefigura un mundo otro, lo anticipa.

La tesis puede concebirse como un modelo objetivo concebido en tanto se le entienda como experimentación y prueba, lo cual significa que su resultado no está ya preparado en la tesis misma (Bloch, 1970); sólo está anticipado: "cada tesis con anticipación concreta indica un modelo experimental concreto en la forma y en las formas del mundo mismo" (p. 82). El tipo de experimentación está presente en donde el curso procesual del mundo debe aclararse en sus pruebas objetivas y sus experimentos-tesis que, si bien están ligeramente delineados, permanecen

abiertos por ser utópicos (p. 83). En otras palabras, las acciones de un movimiento político que busca una transformación —ya lo vimos a propósito de la Revolución Francesa— nunca está seguro del camino que seguirá su lucha política, ni siquiera si tendrá éxito, pero anticipa el resto temporal que está fuera de la totalidad y la interrumpe, es decir, la utopía que todavía-no es.

Situado en la totalidad incompleta, el único camino del realismo utópico es el de experimentar anticipando *lo mejor de todo en lo mejor más próximo*, que tiene lugar en las posibilidades reales, en la utopía concreta. Ésta evita la mala infinitud temporal, criticada por Hegel como lo vimos en la Doctrina del Ser, es decir, el estar-en-proceso por mor del estar-en-proceso (Bloch, 1983). En ella hay un concepto de «llegada» para la intuición subjetiva y la tendencia objetiva, entendido como cumplimiento y no como abdicación:

> Una fórmula acerca de la perfección como la hegeliana —de la sustancia es asimismo sujeto— sólo resulta castrante y estática, cuando su contenido se presenta como ente-existente, devenido-logrado y terminado y no como utópico. Pero tales determinaciones finales no hacen de ninguna manera «cesar la historia» ni «detener el proceso» cuando necesitan precisamente del proceso, más aún, lo activan en cuanto dirigido y finalmente lo dirigen para que los objetivos ya no sigan siendo utópicos. (Bloch, 1983, p. 450)

El cumplimiento concebido como anticipación, en el sentido de lo planteado previamente, no desemboca en el final de la historia propio de la modernidad neoliberal. Las figuras son

figuras tendenciales o, en el mejor de los casos, fragmentos de solución que no limitan, según su esencia, con el retorno, sino con lo que todavía-no ha sido de la utopía, pero "como es imposible vivir en una pura esperanza, absolutamente perenne y finalmente absurda, se presenta la salvación —y no sólo la lógica que configura el proceso— en las figuras relativamente persistentes que muestra el curso del proceso en su camino; éste «encarna» al mismo tiempo pruebas por ejemplos de una Omega del sentido alcanzable", incluyendo el *utopicum* secreto de Hegel: la sustancia es asimismo sujeto (Bloch, 1983, p. 451).

La dialéctica de este realismo utópico formula sus tesis políticas en un proyecto, al cual concibe como un mapa, un esqueleto, una prefiguración de lo que se experimentará políticamente. Con conciencia de las ramificaciones y las mediaciones de la existencia, es decir, sin perder de vista la totalidad histórica de la que forma parte cualquier movimiento político, no se congela frente a contradicciones estáticas. No otorga preeminencia ni a la objetividad autónoma ni a la autarquía del factor subjetivo, sino que en la relación sujeto-objeto prefigura su utopía y las acciones que la encaminen a ella.

Este realismo utópico de la utopía concreta exhibe la falta de comprensión dialéctica de una falsa dicotomía, la de reforma o revolución, y una consigna acuñada durante el Mayo del 68' en Francia: «seamos realistas, pidamos lo imposible», ambas popularizadas tanto en intelectuales como en algunos movimientos políticos de izquierda. Es posible entender la importancia de cada una de ellas en sus respectivos contextos, a saber, la pugna dentro de la socialdemocracia alemana contra la corriente revisionista de Eduard Bernstein a comienzos del siglo XX y las protestas del movimiento estudiantil francés, pero considero un error explicar las nuevas coordenadas políticas del siglo XXI

desde esos lentes que en esta situación sólo reproducen dogmatismos del pensamiento en el sentido hegeliano.

En el caso de la primera dicotomía, formulada por Rosa Luxemburgo, hay que decir que ni siquiera para ella representaba una oposición rígida: "para la socialdemocracia, existe un vínculo indisoluble entre reforma y revolución: la lucha por las reformas sociales es el medio, mientras que la lucha por la revolución social es el fin" (Luxemburgo, 2014, p. 5). De hecho, su crítica se dirigía contra Bernstein por haber transformado la dialéctica entre ambos elementos en una dicotomía en la que él y sus seguidores renunciaban a la revolución por privilegiar las reformas, lo cual se traducía en retractarse de tomar el poder político para desatar el gran cambio (Luxemburgo, 2014, pp. 61-69). En la actualidad, ha sido retomada esa formulación, renunciando a su dialéctica, por perspectivas autonomistas que, similar a lo planteado por los revisionistas de la socialdemocracia alemana, han planteado la consigna de "cambiar el mundo, sin tomar el poder" (Holloway, 2010), aunque ahora defendiendo posturas anti-Estado y anti-instituciones, ignorando su historia al reducirlas a su forma liberal y cómo hay otra forma de concebir cada una de esas instancias (republicana o socialista, por ejemplo) (Cadahia & Coronel, 2018).

Por su parte, la segunda tiene el mérito, como bien ha observado Žižek (2013), de cuestionar los límites y la distribución entre lo que es posible y lo que es imposible. Su propuesta radica en aspirar a realizar aquello que aparece como imposible dentro del sistema, para así volverlo posible. Sólo a partir de esta vía resulta viable redefinir la línea entre lo posible y lo imposible; en ello radica su "realismo". El problema de esta formulación es su comprensión chata de la posibilidad, pues no considera la distinción hegeliana entre la posibilidad formal y la real, donde

la segunda exhibe que no basta imaginar cosas mejores, sino que ellas encuentran su realidad en la serie de circunstancias y determinaciones que permiten su emergencia. Al reducir la posibilidad a la posibilidad formal desembocan en utopismos abstractos, donde el movimiento político más crítico es aquel que construye más castillos en el aire y no aquel que es capaz de generar pequeñas casas en la realidad. No se trata de hacer posible lo imposible, más bien hay que construir con base en las posibilidades reales.

Contra ambas formulaciones radicales me parece pertinente detenerme en algunas reflexiones que Arendt (2006), ha planteado sobre lo que ha llamado el "pathos de la novedad" asociado a su particular comprensión de la libertad. En *Sobre la revolución* argumenta que "las revoluciones constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen" (Arendt, 2006, p. 25). Arendt recuerda que la conexión de las revoluciones con el pathos de la novedad surgió en el trascurso del propio proceso, pues en sus inicios pretendían ser restauraciones o renovaciones (ya en el mismo término «revolución» resuena la carencia de novedad») (pp. 47-55)[22].

22 Desde una perspectiva secularista tiene sentido lo declarado por Arendt, pero en el pensamiento judío y, con mayor claridad en el cristianismo, uno encuentra esa consciencia en un nuevo origen: "sólo durante el curso de las revoluciones del siglo XVIII los hombres comenzaron a tener conciencia de que un nuevo origen podía constituir un fenómeno político, que podía ser resultado de lo que los hombres hubiesen hecho y de lo que conscientemente se propusiesen hacer. Desde entonces, un «continente nuevo» y el «hombre nuevo» que de él surgiese no fueron ya necesarios para inspirar la esperanza en un nuevo orden de cosas [...] Una vez que la novedad había llegado a la plaza pública, significó el origen de una nueva historia, que habían iniciado, sin proponérselo, los hombres de acción, para que fuese hecha realidad, ampliada y prolongada para su posteridad" (p. 62).

Para ilustrar lo que ocurre durante las revoluciones Arendt recurre a las figuras del Éxodo y Eneas para extraer una lección fundamental: entre el fin del orden antiguo y el comienzo del nuevo hay un hiato, un momento de incertidumbre que expresa el intrincado proceso para alcanzar la libertad después de liberarse y la instauración de un nuevo orden después del fin del anterior. Es el tiempo de transición, según Bloch (1983, p. 282), en el que resuena "el hiato legendario entre el final y el origen, entre un ya no más y un todavía no".

Pero preguntémonos: ¿acaso toda acción política dirigida al cambio, por mínima que sea, no plantea ya una relación con lo nuevo? En "Labor, trabajo, acción. Una conferencia" Arendt (2006), plantea algo en este sentido. Explica que *actuar*, según su etimología griega *arkhein*, significa comenzar, tomar la iniciativa. Si bien todos los actos arriban a una trama ya existente, conformada por los actos y palabras de quienes les han precedido, toda nueva acción inicia un nuevo proceso que, a su vez, afectará a otros (Arendt, 1995, p. 105):

> Dado que siempre actuamos en una red de relaciones, las consecuencias de cada acto son ilimitadas, toda acción provoca no sólo una reacción sino una reacción en cadena, todo proceso es la causa de nuevos procesos impredecibles. Este carácter ilimitado es inevitable; no lo podemos remediar restringiendo nuestras acciones a un marco de circunstancias controlable o introduciendo todo el material pertinente en un ordenador gigante. El acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la semilla de la misma ilimitación e imprevisibilidad; un acto, un gesto, una palabra bastan para cambiar cualquier constelación. En la acción, por oposición

> al trabajo, es verdad que nunca podemos realmente saber qué estamos haciendo. (p. 106)

Considero que desde la perspectiva del realismo utópico todo acto político está vinculado con el origen de otro orden social. Por supuesto, hay acontecimientos políticos que con mayor intensidad lo están, pero restringirlo sólo a las revoluciones supone reconocer únicamente los cambios políticos positivos generados por ellas, olvidando por un lado las complejidades que siempre acarrean y, por el otro, las pequeñas intervenciones que un movimiento político puede tener con el propósito de dirigir una transformación de menor velocidad, pero no por ello menos honda. En este sentido, rompiendo los dualismos del *entendimiento* de ciertos marxismos y autonomismos, ¿por qué no, por ejemplo, hablar de revoluciones reformistas y reformas revolucionarias?[23]. Ya sea las grandes revoluciones o las pequeñas acciones, como las reformas, mantienen una conexión con el pathos de la novedad y, por consecuencia, mantienen su vínculo con la condición de posibilidad de todos los movimientos políticos: la utopía.

b. La rememoración del futuro en la utopía concreta

Lorenz y Bevernage (2013), han explicado cómo las líneas que dividen pasado, presente y futuro no son dadas, sino que son distinciones performativas; las producen los actores sociales. Cuando el *contenido* resultado del proceso es entendido como

23 ¿Cómo explicar la llamada revolución feminista, si no es a través de movimientos que influyen en la agenda legislativa de los gobiernos de izquierda? No aconteció una gran Revolución, sino que, a través de reformas lentas pero constantes, se está logrando una transformación respecto a un sistema patriarcal de más de dos mil años.

"ser en cuanto utopía" y no como "final de la utopía" se evita atribuirle al proceso una mala infinitud de su inquietud. Ésta y la insuficiencia son constituidas por el no-ser-todavía de lo perfecto, lo que se traduce en que todo proyecto humano, incluido el político, sigue tendiendo a utopías (Bloch, 1983, p. 450), pues aún está inconcluso; desde esta perspectiva, no es concebible ningún *fin de la historia* (Fukuyama, 1989). La expedición de la conciencia anticipadora está atravesada por la utopía, así que ésta no cree haber alcanzado el culmen del proceso histórico ni mira al pasado como algo acabado, sino que de él extrae el futuro posible: "la rígida separación entre el futuro y el pasado se viene abajo por sí misma: el futuro que todavía no ha llegado se hace visible en el pasado, y el pasado vindicativo y heredado, transmitido y cumplido, se hace visible en el futuro" (Bloch, 2007). En la famosa entrevista de 1968 con Landmann (1975), declaraba con bastante claridad que "la mayoría del pasado es futuro interrumpido, futuro en el pasado". El contenido límite de lo absoluto presupone la historia como pasado, pero también como futuro (Bloch, 1983):

> Este sigue laborando, bajo otros signos, con nosotros, en el impulso de sus problemas, en el experimento de sus soluciones; todos nosotros navegamos en el mismo barco. *Los muertos reaparecen, cambiados*: aquellos cuyas hazañas eran demasiado audaces para ser llevadas a buen término (como Thomas Müntzer); aquellos cuya obra era demasiado vasta para coincidir con el local de su tiempo (como Esquilo, el Dante, Shakespeare, Bach, Goethe). *El descubrimiento del futuro en el pasado es filosofía de la historia y también, por tanto, de la historia de la filosofía*. (p. 479. Cursivas mías)

¿Cómo es posible que los muertos, aunque sean cambiados, reaparezcan? Para comprender esta aseveración es fundamental captar el cruce entre filosofía de la historia y filosofía de la religión sugerido por Bloch ya desde su segunda obra publicada en 1921, Thomas Müntzer, teólogo de la revolución (Bloch, 2002). Sobre el caso del teólogo alemán Müntzer y la guerra de los campesinos de 1525, lo que me interesa destacar es que los movimientos políticos nunca parten de cero. La conciencia anticipadora que los lleva a levantarse y organizarse rememora el futuro del pasado, se acuerdan "de lo único que «hace falta»" (Bloch, 1983). Para comprender mejor esta dimensión vale la pena detenerse en algunas reflexiones que Massimiliano Tomba ha planteado respecto a los distintos estratos del tiempo coexistentes en el concepto de «revolución».

En su artículo "Anachrony and Revolution" recuerda cómo durante la República de Baviera de 1918 se proponía el retorno a la democracia de las instituciones medievales y sus formas comunitarias de autogobierno. Asimismo, durante la Comuna de París el periódico Le Cri du Peuple publicó el «Manifiesto del Comité de los Veinte Distritos», donde se señalaba la fecha del triunfo de la Comuna, el 18 de marzo de 1871, como el triunfo del ideal de comunidad perseguido desde el siglo XII. También en 1649 los Diggers publicaron el manifiesto «The True Levelers Standard Advanced», en el que se planteaba la Restauración de Israel, en la cual no habría propiedad privada. De la misma manera, en la Guerra de los Campesinos de 1525, en sus Doce artículos, específicamente en el décimo se hablaba de restaurar la propiedad comunal, como una medida para garantizar la equidad y la participación de todos en la organización política y económica. La intención de Tomba al presentarlas cronológicamente al revés consiste en mostrar cómo cada

una inspiraba su lucha con ideales y utopías de más larga data, en las luchas que les precedieron (Tomba, 2021).

A partir de estas revoluciones *concretas*, al margen de si triunfaron o fracasaron, lo que transparenta Tomba es cómo el concepto de revolución siempre se presenta con ——por lo menos—— tres estructuras temporales: una concepción cíclica, una histórico-lineal abierta al futuro y una que reactiva distintos estratos históricos. Además, propone una cuarta que agrupa a las otras tres, la del movimiento espiral en la que coexisten los movimientos cíclicos, de avanzada y retroceso. En él coexisten distintos estratos semánticos que corresponden a distintos discursos y temporalizaciones rastreables en las nociones antiguas de *revolutio*, *restoration* y *restitution* (Tomba, 2021, pp. 17-21). Por tanto, un nuevo concepto no lineal que incorpore esas múltiples temporalidades puede ser representado por la espiral de totalidad, pero de una totalidad incompleta, en el mismo sentido que Dussel (1974), sugiere entender la forma del movimiento del sistema.

El carácter persistente del futuro en el pasado se relaciona con una concepción abierta sobre el pasado. En su obra *Historia, memoria y violencia estatal* Berber Bevernage explica cómo en la modernidad prevalece la concepción de un pasado distante o ausente, al cual llama *irreversible*, y que consiste en pensarlo como algo que ya sucedió y es inalterable (2015, pp. 22-23). Sin embargo, se pregunta Bevernage, si este pasado irreversible: "¿No ignora las dimensiones de persistencia o "presencia" acechante del pasado y sus injusticias?" (p. 24). Contra ese pasado, retoma la distinción de Vladimir Jankélevitch sobre lo "irreversible" y lo "irrevocable" (p. 24). Esta segunda modalidad comparte el carácter inalterable del pasado, no obstante, no lo dota de un estatus ontológico inferior; más bien, rompe con la "distancia

temporal" entre pasado y presente al concebir al primero "pegado" con el segundo. De ahí la formulación de ese pasado como "persistente" o "acechante" que permite desdibujar las duras divisiones entre el pasado, el presente y —podríamos agregar nosotros— el futuro (pp. 26-27).

La formulación de Bevernage en buena medida parte de las reflexiones de Derrida sobre los espectros o fantasmas de Marx y cómo él detecta que el neoliberalismo ha tratado de exorcizarlos: "el asedio pertenece a la estructura de cada hegemonía" (Derrida, 2012). Ya Marx en el Manifiesto utilizaba este "lenguaje espectral" (p. 241): "un fantasma se cierne sobre Europa, el fantasma del comunismo" (Marx & Engels, 1848). Lo fundamental sobre la espectralidad, según Derrida, es que se resiste "a la clara distinción entre lo real y lo irreal, entre lo vivo y lo muerto, o – lo más importante – entre lo que está presente y lo que está ausente (lo presente y lo pasado)" (Bevernage, 2015). Por tal motivo, insistía Derrida, se volvía necesario "hablar del fantasma, efectivamente al fantasma y con él" (Bevernage, 2015).

La función de los espectros consiste en introducir "una "anacronía" constante en el presente (p. 21). Provocan un "destiempo y un desajuste de lo contemporáneo" (Bevernage, 2015), generando una ruptura de la división tradicional sobre el tiempo, aceptando la "no-contemporaneidad del presente vivo consigo mismo" (Derrida, 2012, p. 13), y así desarticulándolo, sacando de quicio y dislocando al tiempo (Derrida, 2012). Para Derrida (2012), el camino a la justicia involucra una dosis de anacronismo, pues el mal absoluto radica en ignorar a los muertos, las generaciones pasadas (Bevernage, 2015) y, añadimos, las generaciones futuras:

> Ninguna justicia —no digamos ya ninguna ley, y esta vez tampoco hablamos aquí del derecho— parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo. (Derrida, 2012, p. 13)

Los espectros reaparecen, no es posible controlar sus idas y venidas, lo hacen por fuera de los "presentes modalizados (presente pasado, presente actual, «ahora», presente futuro)", en un "momento espectral" (Derrida, 2012, pp. 14-25).

También en Bloch encontramos ideas similares que inspiran esa reaparición de los muertos, específicamente en la resurrección cristiana de los muertos (Wesche Lira, 2022a). En *El Principio esperanza*, a propósito de esto, declaraba "Jesús mismo, el crucificado, no sólo ha resucitado, sino que retornará como juez al final de los tiempos, encarnando así *el mismo arquetipo que ha acompañado tantas revoluciones derrotadas: con el clamor «volveremos de nuevo» y con la significación de que el mártir retorna como vengador y triunfador absoluto*" (Bloch, 2007, p. 236 tomo II). Para los marxistas y comunistas, aunque de manera secularizada, se mantiene "un *novum* contra la muerte" (p. 281). En el movimiento comunista, hay una *solidaridad en el tiempo* que "se extiende del modo más actual a las víctimas del pasado y a los triunfadores del futuro". Esa "conciencia solidario-revolucionaria" de los héroes rojos permite recuperar las "mejores intenciones y contenidos"

(p. 282). La directriz de esa conciencia es "*en el final, ¡el principio!*" (Moltmann, 2004, p. 14). Para los movimientos políticos es posible rememorar las utopías del pasado porque todavía-no se han realizado, ellas no han llegado a su fin, sino que persisten en su comienzo y volverán triunfantes.

c. La temporalidad polirrítmica de la utopía concreta

Ya repasamos la veta temporal de la utopía concreta que articula lo mejor más próximo con lo mejor de todo, y reflexionamos sobre cómo las utopías presentes de los movimientos políticos se alimentan de las del pasado, ahora exploremos otra veta temporal en el concepto de utopía concreta. En el anterior apartado de este capítulo, a propósito de cómo surgió el concepto de totalidad incompleta, hablamos de la reseña que Bloch escribió sobre *Historia y consciencia de clase* en 1923 y de *Herencia de esta época* de 1935, donde una de las inquietudes para el filósofo judío era la imposibilidad de la totalidad lukacsiana (y hegeliana) para concebir distintos niveles de sujeto-objeto en diversos ámbitos de la realidad, para reconocer los elementos anticipatorios e incompletos de la realidad y, por último, para identificar la coexistencia de múltiples temporalidades. La propuesta de Bloch respecto a este último punto no sería profundizada en la reseña, pero sí en la segunda obra mencionada, donde planteó su dialéctica de múltiples matices, multiespacial y multitemporal, o como la hemos llamado, polirrítmica[24].

---

24 Ya en Marx puede uno encontrar intuiciones parecidas: "Al interpretar a Marx desde esta concepción estratificada, la estructura económica seria la condición de posibilidad para el estrato de lo jurídico y lo político (en sus sentidos más generales), y las formas de conciencia social constituirían un estrato más alto. Cada praxis contribuye a la producción de diferentes estratos al mismo tiempo, ya que los mecanismos están compuestos por aspectos de praxis

La sistematización abierta comparte con la cerrada el esfuerzo por juntar material de distintos ámbitos de la realidad, pero la conciencia anticipadora selecciona aquellos casos donde el contenido latente del proceso está en relación con los "«pluralismos» o los buques reales de la *alteritas* temporal (Bloch, 1983, p. 468). La enciclopedia filosófica presenta una colección múltiple de ejemplos que carecen de clausura, pero están unidas por su intención real objetiva que es la unidad utópica de la meta. Esta unidad intencional sólo existe como dirección y lo que la caracteriza es su capacidad para representarse en todos los movimientos y formas del mundo, a pesar de no estar presente en algún lugar. De esta manera, en el pluralismo abierto hay múltiples formas de relaciones con lo genuino y absoluto (Bloch, 1983, p. 470).

Para Bloch hay una coexistencia de diversas temporalidades y, habría que agregar, no en pocas ocasiones están en pugna, aunque no lo haya tematizado explícitamente. Al respecto, Dan Edelstein, Stefanos Geroulanos y Natasha Wheatley han acuñado el concepto de *cronocenosis* (Edelstein et al., 2020), para indicar no sólo la yuxtaposición de múltiples regímenes temporales, sino también cómo estos entran en conflicto:

---

y no por tipos de praxis y dado que los mecanismos de cada estrato tienen sus respectivos espaciotiempos, una sola praxis produce varios espaciotiempos, los cuales corresponden a los diversos estratos que produce por medio de sus objetivaciones. En consecuencia, una sola unidad geográfico-cronológica tiene varios espaciotiempos sociales superpuestos. Por ello, aunque estén relacionados entre si en un proceso de totalización, los espacios y tiempos económicos, políticos y culturales de una misma sociedad particular son distintos y responden a diferentes mecanismos" (García Quesada, 2022, p. 38).

> El poder y el tiempo interactúan en medio de formaciones temporales inmensamente competitivas, y no simplemente paralelas o estratificadas. Esta interfaz refuerza estas formaciones temporales y su conflicto, a veces, imponiendo una jerarquía temporal concreta, otras sometiéndose a su ruptura y choque. Sostenemos que el poder opera ordenando, gestionando y escalando los regímenes temporales y los conflictos. Al mismo tiempo, estas líneas de falla funcionan como costuras de debilidad estructural y posibilidad: el poder se deshace a menudo en el corte y el empuje de los antagonismos temporales. (Edelstein et al., 2020, p. 4)

La relación entre política y tiempo supone que sus distintas articulaciones a veces entren en pugna. Cualquier régimen político establece negociaciones con los tiempos propios de otros ámbitos: religioso, laboral, económico, natural y legal. También hay que reconocer que los distintos participantes, facciones y grupos de dicho régimen (clases, géneros, grupos étnicos, extranjeros, etc.) no necesariamente viven el tiempo de la misma manera (Edelstein et al., 2020, p. 8). Los actores políticos nunca experimentan exactamente igual el presente, el pasado y el futuro; el mejor ejemplo son los cambios de ritmo temporales en el trabajo y el ocio. Al futuro, incluso, lo perciben con distintos grados de apertura. En este sentido, propongo dar un paso más: hablar no sólo de cronocenosis, sino también de *utopocenosis*. Al partir desde Bloch en que el futuro es la dimensión primigenia del tiempo y, por ende, del tiempo de la política, la pugna entre múltiples temporalidades acontece a propósito de las distintas proyecciones sobre el futuro y las utopías.

Distintas formas económicas y políticas, vistas como anacrónicas por el tiempo histórico dominante, han cuestionado desde otros estratos temporales la sincronización impuesta por la modernidad capitalista (Edelstein et al., 2020, p. 38), con sus dos caras: la acelerada propia de la noción del progreso y la que corresponde al tiempo suspendido del presentismo (Wesche Lira, 2022a). El historiador Reinhart Koselleck en *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* explica cómo a finales del siglo XVIII y durante el XIX se estableció la temporalidad acelerada por medio del singular colectivo «progreso» que obligó a alinear diacrónicamente a unos pueblos o clases a partir de una comparación sincrónica, al punto de que "la simultaneidad de lo anacrónico se [convirtió] en la experiencia fundamental de toda historia", pero donde los más adelantados según los estándares eurocéntricos impondrían el ritmo del curso histórico y a los atrasados sólo les quedaría plegarse a ello (Koselleck, 1993).

Frente a esa temporalidad, y su respectiva utopía (por criticable que sea), se oponen distintos proyectos políticos animados por relacionarse de distintas formas con lo genuino y absoluto, que incluso pueden combatir entre sí. Es decir, hay contra ella una utopocenosis, una pluralidad de temporalidades que plantean múltiples futuros alternativos a la dominante y pretenden disputarla:

> La *alteritas* de lo que viene por el camino no es un desván de trastos viejos, sino una muchedumbre experimental de ejemplos: *todos y cada uno de los detalles* suministran, de este modo, un ejemplo, que surge en proceso, de la identidad mediada que hay que conjurar esforzadamente. Empezando por fugaces indicaciones hasta remontarse a las alegorías y símbolos objetiva-

> mente estructurados del ser en sí y para sí (predicado central) que va despuntando y fermentando (Bloch, 1983, p. 461).

Cada uno de esos movimientos políticos en resistencia o confrontación son un experimento, un ejemplo que expresa indicios que permiten visualizar la *alteritas* u Otro temporal, que también pueden generar pugnas entre sí. A pesar de la pluralidad de tiempos, desde la perspectiva de esta totalidad incompleta todas están unidas (p. 461). De tal manera, que el sistema abierto concebido por Bloch es la dialéctica materialista que aprehende la interrupción generada por los distintos ritmos temporales en los que suena la utopía (Bloch, 1983, pp. 468-469).

Ya en el capítulo anterior, a propósito del álgebra de la revolución, comentábamos que hay múltiples posibilidades abiertas que contienen posibles realidades, las cuales son soñadas y perseguidas por los movimientos políticos. Ante una posibilidad política, no hay un recetario, cada actor político puede actuar según lo considere más conveniente y explicitar sus motivos para tomar una u otra dirección. Sin embargo, no hay que olvidar que la formulación lógica de la materia dialéctica es la posibilidad real, entendida como aquello que indica la condicionalidad material suficiente y, a la vez, el carácter inagotable de la materia. Si bien Lenin había *anticipado* las posibles realidades abiertas por la utopía en acto o la utopía concreta de la Revolución Rusa, es decir, reconoció la multilateralidad del proceso, pronto acontecería al interior del movimiento revolucionario una *utopocenosis* entre mencheviques y bolcheviques.

Wilder (2022), atina al decir que para anticipar lo mejor de todo en lo mejor más próximo, a partir de sus posibilida-

des reales, es necesario liberarse de las limitaciones del realismo político y su respectiva epistemología realista. La dialéctica del realismo utópico:

> […] exige tanto la capacidad de identificar posibilidades transformadoras que pueden existir ya pero que aún no se reconocen como la capacidad de imaginar lo que actualmente es inimaginable. Cada una de estas operaciones posibilita la otra. Ninguna de ellas puede realizarse únicamente a través del pensamiento abstracto. Requieren prácticas experimentales que alimenten imaginarios radicales y un pensamiento experimental que alimente prácticas radicales. (Wilder, 2022, p. 9)

El realismo utópico está obligado a preguntar por las políticas del tiempo y, a la vez, por los tiempos de la política con miras a lograr un proyecto político factible. En este sentido, tiene que reconocer los distintos ritmos temporales de la política. El triunfo o el fracaso de la acción política dependerá del reconocimiento de los límites, circunstancias y determinaciones de la realidad, pero también reparando que hay coyunturas donde es posible actuar de una manera más acelerada y, a veces, es necesario actuar de manera más lenta. Además, cada espacio tiene su propia temporalidad política, por lo cual, lo que sea posible en uno, no necesariamente significa que sea posible en el otro. La dialéctica del realismo utópico supone identificar esos cambios de ritmos en función de las circunstancias.

***

La dialéctica de las transformaciones políticas supone contradicciones, retrocesos, cambios de dirección, como lo vimos a propósito de la Revolución Francesa, y lo único que las hace persistir es la esperanza revolucionaria que los anima a no rendirse o creer haber alcanzado la perfección. Cuando se les comprende inscritas en una totalidad incompleta, cuya forma de acceso no es por medio de la identidad del ser y el pensar, sino a través de la conciencia anticipadora, es posible reconocer cómo la utopía es condición de posibilidad de todo movimiento político, aunque sólo persiga pequeños cambios. También permite comprender cómo se nutren de la rememoración del futuro de luchas pasadas, así como son capaces de reconocer múltiples ritmos temporales. El realismo utópico de los movimientos políticos es lo que les permite construir utopías concretas, aquellas ancladas en las posibilidades reales que articulan lo mejor más próximo con lo mejor de todo. Sólo a partir de ese realismo utópico se puede evitar el fracaso o el terror revolucionario que no garantiza la seguridad, pero sí la esperanza dialéctica que se arriesga anhelando la liberación de los seres humanos.

Conclusiones

La verdad de la esperanza es la libertad de la posibilidad real

La utopía concreta es susceptible y, de hecho, esperable, que recoja los estratos temporales del pasado, las utopías logradas y frustradas del pasado, también puede ser una especie de amalgama de las múltiples temporalidades. Eso supone, entonces, que no puede ignorar —para decirlo en lenguaje de la *Ciencia de la Lógica*— las circunstancias y determinaciones que al confluir permiten la emergencia de las cosas. Por tanto, no es suficiente con que los múltiples ejemplos experimentales de los movimientos políticos apunten a trascender la modernidad capitalista, sino que es necesario que lo hagan con base en las posibilidades reales; de lo contrario, son utopías *abstractas* incapaces de establecer una articulación entre lo mejor más próximo y lo mejor de todo. En lenguaje hegeliano, recaen en el *dogmatismo* del entendimiento que no capta la relación dialéctica de ambos y los concibe en una oposición al privilegiar uno de los polos.

La determinación de la esperanza no es la de lo negativamente cerrado (desesperación) ni de lo positivamente cerrado (seguridad), sino de la posibilidad real. En lo fenoménico puede ejemplificarse, pero no agotarse, se vislumbra la "identidad como libertad intensiva futura, pero también como reino objetivamente extensivo de esta libertad" (Bloch, 1983, p. 472). La célebre tesis hegeliana de que "lo racional es lo real" es leída por Bloch de una manera anticipadora. Para él hay un implícito deber ser propulsor en contra de lo real que todavía-no es racio-

nal (p. 409). El no es el hambre alrededor del cual se constituye lo que es, por lo cual no hay alimento capaz de satisfacer por completo esa falta. La subjetividad trabaja sobre la objetividad, como queda claro con el movimiento de la consciencia en la Fenomenología, para satisfacer momentáneamente esa hambre y romper con su objetivación. Gracias a esa insatisfacción intrínseca persigue formas cada vez más adecuadas activando las contradicciones de la historia, presentes en las cosas y que reflejan la inadecuación entre el contenido subjetivo y la totalidad. Esa discordancia está dada —como vimos en el apartado anterior— porque "la totalidad del todo no actualmente existente" es "el fin que le da cohesión" al movimiento dialéctico del hambre en tanto acicate y motor de la materia (p. 475), y es la misma que impulsa a los movimientos políticos a liberarse de la opresión e instaurar un nuevo orden político.

La fuente de todo movimiento e inquietud es la insatisfacción, en la cual está el contenido final de todo como ausencia, negativamente, como privación de sí mismo; pero en la esperanza "ese contenido está representado, positivamente, como atracción hacia sí mismo, como posibilidad de poseerse a sí mismo". El elemento activo de la contradicción debe desarrollarse en la cosa misma, pero como una contradicción en la cual la esencia todavía-no está presente en el fenómeno y, por tanto, la realidad efectiva aún está contaminada de irrealidad, imperfección y falsedad. Así, del lado objetivo "hay ahí algo más que esta pobre y simple distancia entre el fenómeno y la riqueza total de la esencia" (p. 477). La verdad de la historia que persigue la *esperanza* es la de la totalidad utópica como meta, la del todavía inexistente. En este sentido, la historia se revela como prehistoria humana, pues todavía-no se ha hecho conscientemente (pp. 474-476).

En el proceso el contenido de la totalidad no aparece claramente definido, sino apenas bosquejado por su carácter experimental y creador. Así, la libertad sólo se puede dar como posibilidad real, es decir, como sistema abierto que a través del devenir permite la entrada de lo genuino. En la *latencia* persistente, que es la tendencia que apunta al contenido final, hay que buscar el límite provisional de la predicabilidad. Lo que permite distinguir entre la utopía abstracta y la utopía concreta es el «grado de realidad» del todavía-no de la latencia que, a pesar de ser poco claro, existe efectivamente. Admite discernir en lo realmente posible lo que ya se visualiza con claridad y lo que aún se mantiene en la lejanía por pertenecer al término final; hay una coordinación entre "la *identidad mediada de sí*" y "la *profundidad de lo genuino de lo absoluto*". En este sentido, para Bloch la verdad de la esperanza, donde lo absoluto no se distingue entre objetividad ni subjetividad, sólo puede ser alcanzada por la libertad de la posibilidad real, es decir, a través de la utopía concreta (Bloch, 1983, pp. 461-463, 478-481).

Esto supone que el realismo utópico sea capaz de reconocer las determinaciones y circunstancias actuales para plantear alternativas factibles. Ante la crisis del neoliberalismo, según Castro-Gómez (2019), han emergido cuatro respuestas políticas: un modelo neoliberal "verde" y "rosa", un modelo neofascista opuesto a las instituciones republicanas, las propuestas autonomistas basadas principalmente en las tradiciones de culturas indígenas y la alternativa de los gobiernos progresistas en América Latina. Lo que diferencia a las últimas dos perspectivas es su posición ante la modernidad. En el caso de los autonomismos decoloniales la rechazan por identificarla en su totalidad con el capitalismo (lo mismo con el Estado y sus instituciones), mientras que la segunda opción coincide en que hay elementos

criticables en la modernidad, pero también cosas que rescata. El problema es que renunciar a disputar el Estado y sus instituciones supone cederles espacio a los «canallas»:

> Si para combatir el capitalismo y el colonialismo nos vemos empujados a rechazar las ideas políticas modernas que los combatieron, nos colocamos en la situación del «tonto» que se queda sin brújula y no sabe distinguir quién es el amigo y quién es el enemigo. Creyendo combatir desde una trinchera segura tanto al «canalla» neoliberal como al «canalla neofascista, termina secretamente aliado con ellos. Es lo que llamo, parafraseando a Žižek, la *antinomia de la política*, esto es, la falsa dicotomía de tener que elegir, en nombre de la democracia, entre dos formas de neutralización de la democracia, sin tener nada que oponer a cambio. (Castro Gómez, 2019, pp. 12-13)

Sin negar los agudos apuntes de Castro-Gómez acerca de lo que distingue a los autonomistas y los gobiernos progresistas, me parece que hay otro elemento supuesto en la discusión. Tiene que ver con las dos preguntas que impulsaron esta investigación, a saber: ¿cómo la dialéctica hegeliana le permitió a Bloch concebir la historia como un proceso abierto, en el cual acontece la utopía en cada instante gracias a la intervención humana? Y, ¿cómo el pensamiento especulativo le permite pensar a Bloch que las transformaciones políticas son posibles y es el ser humano quien interviene en la realidad para lograrlas?

El trasfondo del conflicto radica en la relación entre la utopía y el estatus de la posibilidad en la política, en cómo el ser

humano por medio de su acción es capaz de modificar su realidad. Desvincular la utopía de la posibilidad real desemboca en utopismos abstractos carentes de efectos políticos, o en palabras de Castro-Gómez, en la posición del «tonto» que termina del mismo lado de la trinchera que los «canallas», pues termina atacando al mismo enemigo, a los proyectos que han resistido más o menos los embates del neoliberalismo por medio de un Estado de bienestar plebeyo que ha mejorado las condiciones de vida de las personas, en comparación con el periodo inmediato hasta antes de que iniciara el primer ciclo progresista en América Latina.

A partir de la lectura utópico-política de Bloch sobre la *Fenomenología del espíritu y la Ciencia de la Lógica*, logramos entender que la utopía es condición de posibilidad de todo movimiento político. Reconocimos cómo la consciencia anticipadora de los movimientos políticos y sociales es lo que les permite captar la lógica abierta del proceso histórico, con el objetivo de detectar las posibilidades reales inscritas en él y, así, poder aspirar a realizar utopías, ya sea por medio de revoluciones, reformas o, a partir de una articulación de ambas, transformaciones. Para que tengan éxito es necesario que aspiren a utopías concretas, asumiendo un realismo utópico que dilucida su complejo entramado multitemporal que tanto se alimenta del futuro en el pasado como de la pluralidad de formas de relacionarse con lo genuino y su diversidad de ritmos temporales.

Leer a Hegel desde la infinitud de la utopía, lo cual sólo ha sido posible desde el judaísmo romántico revolucionario de Bloch (compartido con otros intelectuales de Europa Central, como lo han señalado Michael Löwy y Enzo Traverso), a diferencia de las interpretaciones basadas en la jerga de la finitud, evita caer en los callejones sin salida de algunos enfoques im-

políticos o autonomismos radicales. Gracias a su comprensión dialéctica de la realidad, condensada en la utopía concreta que articula lo mejor más próximo con lo mejor de todo, impide renunciar a buscar trascender lo dado, a negar las opresiones y la injusticia, sin olvidar que, sin avances parciales, atentos de las circunstancias y determinaciones existentes, no se puede caminar más lejos. La conciencia anticipadora de los movimientos políticos les permite vislumbrar los resquicios o indicios de la totalidad incompleta, por medio de los cuales es posible realmente intentar llevar a cabo utopías. La esperanza de un mundo mejor es lo que los anima a arriesgarse, aunque nunca se esté seguro de alcanzar el éxito.

Referencias

Agamben, G. (2005). *Estado de excepción: Homo sacer, II, I*. Adriana Hidalgo Editora.

Aragüés, R. (2021). *Introducción a la Lógica de Hegel: Fundamentos del idealismo hegeliano*. Herder.

Arendt, H. (1995). Labor, trabajo, acción. Una conferencia. En *De la historia a la acción* (pp. 89-107). Ediciones Paidós.

Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial.

Azcarate, L. (2022). La lógica de la posibilidad. De Hegel a Marx. En M. Giusti, C. Aponte, J. Castilla, & C. Schoof (Eds.), ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia? Sobre la relevancia de la lógica para la filosofía según Hegel (pp. 175-184). Editora Fundação Fénix.

Bevernage, B. (2015). *Historia, memoria y violencia estatal: Tiempo y justicia*. Prometeo Libros.

Bloch, E. (1970). *A philosophy of the future*. Herder and Herder.

Bloch, E. (1983). *Sujeto-objeto: El pensamiento de Hegel*. Fondo de Cultura Económica.

Bloch, E. (2002). *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. A. Machado Libros.

Bloch, E. (2007). *El principio esperanza* (Tomos I-III). Editorial Trotta.

Bloch, E. (2019). *Herencia de esta época*. Editorial Tecnos.

Bloch, E. (2020). Actuality and utopia: On Lukács' *History and Class Consciousness*. *Thesis Eleven*, *157*(1), 9-23. https://doi.org/10.1177/0725513620949617

Bloch, E., & Marchand, J. (1993). Autopercepción intelectual de un proceso histórico: Entrevista con Ernst Bloch. *Anthropos*, 146/147, 17-43.

Blunden, A. (2019). *Hegel for social movements*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004414578

Boldyrev, I. A. (2011). Faust and the *Phenomenology of Spirit*: In the footsteps of Lukács and Bloch. *Russian Studies in Philosophy*, *49*(4), 65-95. https://doi.org/10.2753/RSP1061-1967490404

Boldyrev, I. A. (2014). *Ernst Bloch and his contemporaries: Locating utopian messianism*. Bloomsbury.

Bosteels, B. (2011). Hegel in America. En S. Žižek, C. Crockett, & C. Davis (Eds.), *Hegel & the infinite: Religion, politics, and dialectic* (pp. 67-90). Columbia University Press.

Cadahia, L., & Coronel, V. (2018). Populismo republicano: Más allá de «Estado versus pueblo». *Nueva Sociedad*, 273, 72-82.

Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas: Notas para un republicanismo transmoderno*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Chesterton, G. K. (2008). *Los relatos del padre Brown*. Acantilado.

Colmenares, K. (2010). *De la lógica hegeliana a la crítica ética de Franz Rosenzweig* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México].

Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Editorial Trotta.

D'Hondt, J. (2013). *Hegel*. Tusquets Editores.

Dri, R. (2006). *Intersubjetividad y reino de la verdad: Aproximaciones a la nueva racionalidad*. Biblos.

Duque, F. (2008). Hegel: Pensador de una era convulsa, entre la revolución y la restauración. *Daimon: Revista de Filosofía*, Suplemento 2, 63-80.

Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Ediciones Sígueme.

Dussel, E. (2007). "Lo político" en Levinas (Hacia una filosofía política "crítica"). En *Materiales para una política de la liberación* (pp. 255-273). Plaza y Valdés Editores.

Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política: Interpretación filosófica*. Siglo XXI Editores.

Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética: Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Editorial Trotta.

Edelstein, D., Geroulanos, S., & Wheatley, N. (2020). Chronocenosis: An introduction to power and time. En D. Edelstein, S. Geroulanos, & N. Wheatley (Eds.), *Power and time: Temporalities in conflict and the making of history* (pp. 1-49). University of Chicago Press.

Fukuyama, F. (1989). The end of history? *The National Interest*, 16, 3-18.

Gamio, G. (2011). Hegel y el terror: La revolución francesa como figura fenomenológica. *Miscelánea Comillas*, *65*(127), 801-812.

García Linera, Á. (2022). *La política como disputa de las esperanzas*. CLACSO. https://doi.org/10.2307/j.ctv2vt03gz

García Quesada, G. (2022). *Marx, historiador de espaciotiempos sociales: Ensayo sobre los fundamentos del materialismo histórico*. CLACSO.

Garrido, C. L. (2022). Una crítica al fetiche de la pureza del marxismo occidental. *Intervención y Coyuntura: Revista de Crítica Política*.

Geoghegan, V. (1990). Remembering the future. *Utopian Studies*, 1(2), 52-68.

Ginzburg, C. (2014). Huellas: Raíces de un paradigma indiciario. En *Tentativas: El queso y los gusanos; un modelo de historia crítica para el análisis de las culturas subalternas* (pp. 65-108). Ediciones desde Abajo.

Goethe, J. W. (2014). *Fausto*. Alianza Editorial.

Guzmán, L. (2012). Totalidad y negatividad en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. *Signos Filosóficos*, 14(27), 71-88.

Hegel, G. W. F. (1978). El espíritu del cristianismo y su destino. En *Escritos de juventud* (pp. 287-386). Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Alianza Editorial.

Hegel, G. W. F. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica* (Vols. I-II). Abada Editores.

Hegel, G. W. F. (2017). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.

Hobsbawm, E. (2015). *La era de la revolución 1789-1848*. Ediciones Culturales Paidós.

Holloway, J. (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: El significado de la revolución hoy*. Ediciones Herramienta.

Hudson, W. (1982). *The Marxist philosophy of Ernst Bloch*. Macmillan Press.

Jameson, F. (2010). *Las variaciones de Hegel: Sobre la Fenomenología del espíritu*. Escolar y Mayo Editores.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*. Ediciones Paidós.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.

Landmann, M. (1975). Talking with Ernst Bloch: Korcula, 1968. *Télos*, (25), 165-185. https://doi.org/10.3817/0675025165

Lenin, V. I. (s. f.). *Obras completas: Tomo XLII. Cuadernos filosóficos*. Ediciones de Cultura Popular.

Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme.

Lorenz, C., & Bevernage, B. (2013). Breaking time – Negotiating the borders between present, past and future: An introduction. En C. Lorenz & B. Bevernage (Eds.), *Breaking up time: Negotiating the borders between present, past and future* (pp. 7-35). Vandenhoeck & Ruprecht.

Losurdo, D. (2019). *El marxismo occidental: Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*. Editorial Trotta.

Lukács, G. (1969). *Historia y consciencia de clase: Estudios de dialéctica marxista*. Editorial Grijalbo.

Luxemburgo, R. (2014). *Reforma o revolución*. La Bisagra Editorial.

Marchart, O. (2007). *Post-foundational political thought: Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press.

Marx, K. (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial.

Marx, K. (2014). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx & F. Engels, *La ideología alemana* (pp. 499-502). Ediciones Akal.

Marx, K., & Engels, F. (1848). *Manifiesto del partido comunista*. https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm

Moir, C. (2017). Speculation, dialectic and critique: Hegel and Critical Theory in Germany after 1945. *Hegel Bulletin*, *38*(2), 1-22. https://doi.org/10.1017/hgl.2017.19

Moir, C. (2019). *Ernst Bloch's speculative materialism: Ontology, epistemology, politics*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004401868

Moir, C. (2020). The Archimedean point: Consciousness, praxis, and the present in Lukács and Bloch. *Thesis Eleven*, 157(1), 3-23. https://doi.org/10.1177/0725513620949616

Moltmann, J. (2004). *La venida de Dios: Escatología cristiana*. Ediciones Sígueme.

Nancy, J.-L. (2005). *Hegel: La inquietud de lo negativo*. Arena Libros.

Petrarca, G. (2020). Totality and community: Rosenzweig versus Hegel. *Filozofija i Društvo / Philosophy and Society*, 31(4), 449-460. https://doi.org/10.2298/FID2004449P

Platón. (1983). Menón. En *Diálogos* (Tomo II, pp. 273-337). Editorial Gredos.

Platón. (1988). Fedón. En *Diálogos* (Tomo III, pp. 7-142). Editorial Gredos.

Portinaro, P. P. (2007). *El realismo político*. Nueva Visión.

Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. Ediciones Sígueme.

Scholem, G. (2008). Para comprender la idea mesiánica del judaísmo. En *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación* (pp. 99-135). Editorial Trotta.

Serra, F. (1998). *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*. Editorial Trotta.

Taubes, J. (2007a). Martin Buber y la filosofía de la historia. En *De culto a la cultura: Elementos para una crítica de la razón histórica* (pp. 52-69). Katz Editores.

Taubes, J. (2007b). Nachman Krochmal y el historicismo moderno. En *De culto a la cultura: Elementos para una crítica de la razón histórica* (pp. 70-86). Katz Editores.

Thompson, P. (2013). Religion, utopia and the metaphysics of contingency. En P. Thompson & S. Žižek (Eds.), *The privatization of hope: Ernst Bloch and the future of utopia* (pp. 82-105). Duke University Press.

Tomba, M. (2021). Anachrony and revolution. *Conceptos Históricos, 7*(12), 12-47. https://doi.org/10.24215/25457888e105

Traverso, E. (2018). *Melancolía de izquierda: Marxismo, historia y memoria*. Fondo de Cultura Económica.

Wesche Lira, L. R. (2022a). *Ernst Bloch y la historia polirrítmica: Una filosofía de la historia del futuro* [Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia].

Wesche Lira, L. R. (2022b). Historia, consciencia anticipadora y utopía: El debate entre Georg Lukács y Ernst Bloch sobre Thomas Müntzer y la totalidad dialéctica. *Runas: Journal of Education and Culture, 3*(6). https://doi.org/10.46652/runas.v3i6.76

Wilder, G. (2022). *Concrete utopianism: The politics of temporality and solidarity*. Fordham University Press.

Zambrana, R. (2019). Actuality in Hegel and Marx. *Hegel Bulletin*, *40*(1), 1-18. https://doi.org/10.1017/hgl.2018.19

Zipes, J. (2019). *Ernst Bloch: The pugnacious philosopher of hope*. Palgrave Macmillan.

Žižek, S. (2004). *Repetir Lenin: Trece tentativas sobre Lenin*. Ediciones Akal.

Žižek, S. (2013). *Pedir lo imposible*. Akal.

Žižek, S. (2020). Hegel in the future, Hegel on the future. En M. Dolar (Ed.), *HEGEL 250 – too late?* (pp. 293-312). Goethe-Institut Ljubljana.

ATIK
editorial

ISBN: 978-9907-820-00-3