

IV LA HERENCIA DE LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

1. Marxismo institucional y marxismo crítico

El filósofo I. Fetscher¹ ha dicho que el tipo de marxismo que uno elige depende de la forma de interpretar la relación entre Marx y Hegel. La forma de aproximarse a Marx, en efecto, va a depender, de algún modo, de la valoración de la influencia hegeliana que en la misma se aprecie. La historia ha demostrado que el marxismo después de Marx ha sido sometido a interpretaciones muy diversas. En un intento de simplificación analizaremos aquí las dos posturas más universalmente aceptadas.

La primera de éstas pone el énfasis en resaltar las diferencias entre Hegel y Marx. Para ello se apoyan en los escritos tardíos de Marx mientras ponen entre paréntesis los escritos juveniles. Engels, estrecho colaborador de Marx, siguiendo el modelo de la Lógica de Hegel prefiere inclinarse por el materialismo dialéctico creyendo con ello no desviarse de Marx o, en todo caso, creyó completar a Marx. Aunque Engels se opuso al idealismo de Hegel, encontró en este autor apoyo para una «filosofía de la Naturaleza» que descarta y supera el materialismo mecanicista. Este materialismo es, según Engels, superficial y no tiene en cuenta que los modelos mecánicos no se aplican a nuevos desarrollos científicos, tales como los habidos en química y en biología, y especialmente tal como se manifiestan en la teoría de la evolución de las especies. El materialismo mecanicista no tiene tampoco en cuenta el carácter práctico del conocimiento y el hecho de que las ciencias no son independientes de las condiciones sociales y de las posibilidades de revolucionar la sociedad.

La dialéctica de la Naturaleza procede según las tres grandes leyes dialécticas: la ley del paso de la cantidad a la cualidad, la ley de la interpenetración de los contrarios (u opuestos) y ley de la negación de la negación. Negar que hay contradicciones en la Naturaleza es, según Engels, mantener una posición metafísica; lo cierto es que el movimiento mismo está lleno de contradicciones. Son

¹ I. Fetscher: «Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel», *Marxismusstudien*, 3, 1960, p. 67; cf. J. Pérez del Corral, «Introducción a Bloch», *op. cit.*, p. 16.

contradicciones «objetivas» y no «subjetivas». Sin la constante lucha de los opuestos no pueden explicarse los cambios.

El carácter de lucha y oposición de contrarios es, según Engels, universal. Se manifiesta no sólo en la sociedad y en la Naturaleza, sino también en la matemática. La negación de la negación se manifiesta en que de un germen procede una planta que florece y muere, produciendo otro germen que vuelve a florecer. El materialismo dialéctico no es, según Engels, contrario a los resultados de las ciencias; por el contrario, explica, justifica y sintetiza estos resultados. Engels concibe a la dialéctica como el principio configurador de toda la realidad.

Muchos autores después de Engels han seguido a este filósofo por el camino del materialismo dialéctico. Pero, si bien han mantenido lo fundamental del cuerpo doctrinal de Marx y Engels, han introducido en él modificaciones más o menos profundas.

El ideólogo marxista Karl Kautsky fue el principal representante de la crítica revisionista del comunismo leninista de la socialdemocracia alemana. Kautsky fue un fiel colaborador de Engels así como amigo y discípulo de Marx. Principal exponente del socialismo «científico» en Alemania, defiende abiertamente la «revolución social» en su radical sentido marxista como una conquista del poder político por el proletariado con «el derrocamiento de la sociedad capitalista y el Estado capitalista». La transición del sistema capitalista al socialista habrá de operarse gradualmente, siempre precedida de un largo período democrático con elecciones y parlamentarismo, a fin de que el proletariado pueda desarrollar su fuerza y su preparación intelectual para transformarse en una clase dominante y reemplazar el gobierno capitalista.

Kautsky condenó la revolución bolchevique de Lenin en su obra *Die Diktatur des Proletariats*². En dicha obra acusa a Lenin de haber convertido la revolución bolchevique en una dictadura personal y absoluta sobre el mismo proletariado y sobre toda la masa del proletariado. Este escrito desató las furias de Lenin, quien le replicó con el violento folleto *Contra el revisionismo: (la revolución proletaria y el renegado Kautsky)*. Lenin despliega en él sus más feroces invectivas contra el «renegado», el «traidor» Kautsky, por haber transformado el marxismo «en la doctrina liberal

² Esta obra fue publicada en Viena en 1918.

burguesa, que admite la lucha de clases del proletariado que no sea revolucionaria». Le acusa de haber roto con el marxismo ya en 1915 y relata sus múltiples desviaciones.

Kautsky, lo mismo que los demás desidentes, condena la revolución llevada a cabo por Lenin en Rusia porque la sociedad no estaba madura para una revolución comunista, por cuanto no se había dado previamente el desarrollo del capitalismo; se trataba de un país agrícola y semifeudal. Fiel a la doctrina de Marx concebía la revolución socialista y la conquista del poder como natural consecuencia de la proletarización universal de la sociedad. De ahí concluía que para que el proletariado llegue al poder no es necesario el recurrir a la lucha armada. Kautsky mostró ser partidario de un socialismo democrático, opuesto a la lucha de clases por la revolución violenta.

Otro de los teóricos del marxismo de la Segunda Internacional que cayeron en el olvido de la relación existente entre Hegel y Marx fue Georgi V. Plejánov. Filosóficamente es un defensor del marxismo institucional soviético. Sin embargo, sus convicciones políticas no fueron coincidentes con las de Lenin, por lo que pronto se produjeron fuertes divergencias ideológicas entre ellos. Fiel seguidor de Engels defendió rigurosamente el materialismo dialéctico, tanto contra los materialistas mecanicistas como contra los idealistas y dualistas. Sus trabajos más importantes se centran en la concepción monista de la historia.

Entre los filósofos que siguen la corriente reformista hay que destacar al ideólogo del revisionismo Eduard Bernstein. Fiel defensor del socialismo democrático se opone a toda conquista del poder por medio de la revolución violenta. El socialismo había de producirse como una «emancipación a través de la organización económica», si bien esto exige una lucha tanto en el ámbito de la política como de la economía.

La crítica fundamental que Bernstein hace del marxismo está contenida en la obra *Evolutionary Socialism*³. En dicha obra califica a Marx de idealista por pensar que el socialismo podría surgir repentinamente como consecuencia de un cambio catastrófico que implicaría el hundimiento del capitalismo. Bernstein ve factible el advenimiento del socialismo después de un largo proceso de reformas y transformaciones del régimen capitalista.

³ E. Bernstein, *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation*, Londres, 1961.

Tampoco coincide con Marx en la interpretación del movimiento de la historia: *no es el determinismo* con sus leyes necesarias quien dirige la historia, sino el hombre, quien haciendo uso de la libertad da a la historia una definida orientación. El hombre dispone de ideas para penetrar en las leyes de la evolución social y poder dirigir la marcha de la historia.

Apartándose de la dialéctica hegeliana trata de fundamentar filosóficamente el marxismo en el neokantismo antimaterialista, llegando a considerar el socialismo como una cuestión moral. Mediante la introducción del principio del «interés común» (equivalente al «bien común» de la doctrina clásica), trata de superar la idea del interés particular y llevar la sociedad por los caminos del progreso. De esta suerte, Bernstein ha invertido el materialismo histórico de Marx. En lugar de las fuerzas productivas, ha colocado las ideas sociales y morales, que se convierten en motores de la transformación social y del devenir histórico.

En las primeras décadas del siglo XX, el marxismo se hace práctica en el comunismo soviético. Lenin se va a centrar fundamentalmente en la filosofía política e inicia una tradición de materialismo dialéctico llamada «marxista-leninista». Lenin insistirá menos que Engels en el concepto de «materia» como realidad sometida a cambios de acuerdo con el proceso dialéctico. En 1909 publica su obra filosófica más importante, *Materialismo y empiriocriticismo*, que es una diatriba contra el idealismo positivista de Mach y de Avenarius y una defensa del realismo cognoscitivo. Lenin no considera la teoría de Marx como un todo acabado; el marxismo tiene que ser renovado con nuevos datos científicos e históricos. Siguiendo el proceso dialéctico, Lenin equiparó la realidad material con la realidad del mundo real «externo», reflejado por la conciencia, la cual «copia» este mundo mediante las percepciones. Éstas no son símbolos o cifras, sino reflejos de la «realidad (material) misma». El verdadero conocimiento de este mundo es el conocimiento científico, pero la percepción no es incompatible con este conocimiento. El materialismo dialéctico y la epistemología «realista» y «científica» que lo acompaña es, según Lenin, la doctrina que debe adoptarse para luchar a favor del comunismo. Esto parece convertir el materialismo dialéctico en una ideología cuya verdad depende de la situación histórica. El materialismo dialéctico si no quiere quedarse en lo puramente ideológico ha de contribuir a traer al mundo la teoría verdadera, que es la que corresponde a la sociedad sin clases.

En las discusiones entre los materialistas dialécticos ha surgido con frecuencia el problema de si, y hasta qué punto, hay que destacar el aspecto materialista o el dialéctico. En los comentarios que hace Lenin sobre el pensamiento de Marx, y que aparece reflejado en sus *Cuadernos filosóficos*, parece haber subrayado más el aspecto dialéctico, sin que por ello dejara de lado el materialismo, sin el cual se desembocaría en un idealismo.

Lenin desarrolla su filosofía en el campo de la política y se centra fundamentalmente en la organización del partido bolchevique. El sujeto de la acción no va a ser el proletariado, sino el partido de los dirigentes. En el año 1904 Rosa Luxemburgo censuró el «ultracentralismo brutal» contenido en la concepción del partido de Lenin. El promotor del marxismo ortodoxo intenta introducir la disciplina del cuartel, la estrategia de la actividad fabril y de los estamentos burocráticos en el interior del partido socialdemocrático, dando como resultado una élite dirigente privilegiada y una masa de seguidores sometidos a la obediencia más estricta y separados para siempre de la cúpula decisoria.

La idea de Marx y Engels de forjar las armas teóricas necesarias para que el proletariado alcanzase su autoemancipación se la apropiaron los dirigentes del partido bolchevique de Lenin interpretándola de forma engañosa. En lugar de desarrollar la semilla revolucionaria contenida en el pensamiento de Marx, ésta quedó frustrada por no estar entre las prioridades del proyecto revolucionario del gobierno de los trabajadores. En el lapso de pocos años, el marxismo se había transformado en un dogma impermeable al cambio y en un instrumento de dominación y disciplinamiento. El régimen comunista había llegado a convertirse en régimen inhumano, basado en la dictadura, el terror y el despotismo de los bolcheviques.

Con la instauración del poder soviético se agudizó en el país el debate filosófico. La publicación, en 1922, del trabajo de Lenin *Sobre el significado del materialismo militante* sirvió para sacar a la luz el conflicto existente entre las dos teorías filosóficas predominantes en ese momento: los mecanicistas y los dialécticos. Para los primeros, la civilización moderna debería aparecer mecánicamente y como consecuencia del nuevo orden social; para los segundos, más en línea con la filosofía

clásica, el marxismo se insertaba en la corriente de la filosofía tradicional y, más concretamente, en el pensamiento de Spinoza y Hegel⁴.

Para los mecanicistas dichos filósofos pertenecían íntegramente al pasado y no les reconocían ninguna aportación positiva. Los mecanicistas venían a afirmar que el marxismo es la ciencia, y que la filosofía resultaba superflua. De hecho, «los mecanicistas negaban la significación de la dialéctica materialista como ciencia independiente y la sustituían por una teoría del equilibrio que rebajaba las formas complejas del movimiento a las más simples y las diferencias cualitativas a las cuantitativas»⁵. A.M. Deborin encabezó la lucha contra el materialismo mecanicista. Según este filósofo «la filosofía era indispensable para el desarrollo de las ciencias exactas y experimentales, al igual que éstas y las ciencias humanas son necesarias para la filosofía. No debe, en consecuencia, reducirse el papel de la filosofía». Sin embargo, las posiciones de Deborin fueron calificadas, por los críticos, de idealistas, por no tener en cuenta la posición del partido en la filosofía y por establecer un divorcio entre la teoría y la práctica de la edificación socialista y en la conciliación de la dialéctica materialista de Marx y la idealista de Hegel»⁶.

Tras la muerte de Lenin y el advenimiento de Stalin al poder, se inaugura una época de oscurantismo para el materialismo histórico. Stalin expone sus tesis fundamentales en su trabajo *Sobre el materialismo dialéctico e histórico*. Para Stalin el materialismo histórico es la extensión de los principios del materialismo dialéctico a la investigación⁷. Aunque esta obra viene a ser un resumen de las tesis más importantes de Marx y Engels vistas a través de Lenin, el «culto a la personalidad» que imperaba en la Unión Soviética contribuyó a empobrecer el horizonte filosófico. Se trata de una obra muy útil desde el punto de vista divulgador, pero al convertirse en la única fuente oficial y obligatoria del materialismo dialéctico sometía a ésta a un reduccionismo peligroso. Stalin suprimió, de hecho, del método dialéctico la ley hegeliana de la negación y contribuyó a crear unas condiciones donde apenas era posible el debate filosófico.

⁴ B. Jeu, *La philosophie soviétique et l' occident. Essai sur les tendances et sur la signification de la philosophie soviétique contemporaine 1959-1969*, París, 1969, p. 26.

⁵ M.A. Dynnik, *Historia de la filosofía*, vol. VI. *Desde la revolución socialista hasta nuestros días* Barcelona, 1985, p. 143.

⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁷ Justo P. del Corral, *op cit.*, p. 32.

Con el dogmatismo impuesto por Stalin se suprimió cualquier debate sobre temas filosóficos. En este clima propicio para la cristalización del «marxismo vulgar», el concepto de «marxismo institucional» pasó a ser asimilado por el régimen y no se admitía otra cosa que no fuera «la devoción sincera y probada al poder establecido». Esta misma mentalidad se pone también de manifiesto en su adjunto Andrei A. Zhdanov quien desarrolla una crítica despiadada contra la obra *Historia de la filosofía occidental europea* de N.G. Aleksandov, publicada en 1946 y recompensada con el «premio Stalin». Zhdanov y otros calificaron esta historia de ser demasiado cosmopolita, neutralista y objetivista. Este ataque no iba dirigido sólo a la obra de Aleksandov, sino también a muchas producciones de miembros del Instituto filosófico de la Academia de Ciencias. Zhdanov alega que estos filósofos han renunciado al «espíritu de partido» a favor de un falso «eclecticismo objetivista». El debate alcanzó su culminación en la teoría de las ciencias: la ciencia burguesa y la ciencia proletaria. Este objetivismo de clase fue ulteriormente criticado por los filósofos soviéticos. Fue el propio Stalin quien cayó en la cuenta de los perjuicios que estaba causando en el desarrollo de la ciencia y de la cultura soviética el dogmatismo establecido. Con la publicación de su trabajo *El marxismo y la lingüística* se rehabilitó la lógica formal que había sido prácticamente eclipsada por la lógica dialéctica. En este artículo el propio Stalin atacó la doctrina lingüística de Nikolai Y. Marr y su escuela, quien manifestaba que el lenguaje es una «ideología» y, por tanto, pertenece a la «superestructura». Los cambios lingüísticos reflejan el proceso dialéctico, de tal suerte que cuando advenga la sociedad sin clases se formará un lenguaje unitario distinto del lenguaje articulado y que no dependerá de la expresión fonética. En el mencionado artículo venía a decir Stalin que el lenguaje no es creado por una clase, sino por la sociedad entera. A juicio de Stalin se incurría en una interpretación vulgar del principio de la posición «partidista» en la ciencia, que trataba con el mismo patrón a las ciencias teóricas de la sociedad –ciencias sociales como la economía política, la sociología, etc.- que por su naturaleza están ligadas a una clase social, y las ciencias que no están conectadas a una clase determinada: como, por ejemplo, la gramática y la lógica formal.

El fallecimiento de Stalin en 1953 acabó con una etapa de discusiones simplistas dominadas por una fuerte carga de dogmatismo. A partir del XX congreso del PCUS en febrero de 1956 se inauguró una nueva fase de la filosofía soviética, que,

según Bernard Jeu, se caracteriza por el antidogmatismo y la descentralización de los círculos filosóficos⁸. La desestalinización ha supuesto para la filosofía una vuelta al marxismo-leninismo. Junto con «liberalización» en el frente político, se produjo también una cierta «liberalización» en el ambiente filosófico. Juntamente con la abolición del dogmatismo en el campo de la investigación en general se ha producido también la descentralización en el plano geográfico. Los filósofos soviéticos han roto con el aislamiento internacional y desde 1957 participan regularmente en los congresos internacionales.

Mientras el marxismo avanzaba en su mecanización y dogmatismo, hacia los años veinte del pasado siglo, otro coro de voces disonantes se alzaba en contra de la vulgarización de las obras marxianas y el advenimiento del estalinismo. En ese conjunto de voces podemos reconocer a unos pocos filósofos marxistas que han tratado de ahondar en la génesis del marxismo para volver a sacar a la luz los aspectos revolucionarios de la teoría de Marx. Este movimiento filosófico, conocido en Occidente como «marxismo exotérico»⁹, surgió en Alemania tras la Primera Guerra Mundial como reacción a la degeneración y confusión engañosa a la que se había sometido al marxismo por parte de los ideólogos de la Segunda Internacional. Tres han sido los filósofos que dentro del «marxismo occidental» han tratado de recuperar el sentido de la influencia hegeliana sobre Marx revitalizando de esta forma el aspecto revolucionario y dialéctico del marxismo: G. Lukács, K. Korsch y E. Bloch¹⁰.

Con el fin de conocer la forma en que cada uno de estos filósofos recorre su particular «camino hacia Marx», su proceso de acercamiento al marxismo, sus intentos por renovar el marxismo desde el punto de vista filosófico y dialéctico, nos ocuparemos brevemente de cada uno de ellos.

⁸ B. Jeu, *La philosophie soviétique et l'occident*, op. cit., París, 1969, p. 26.

⁹ J. Moltmann, «¿Esperanza sin fe? En torno a un humanismo escatológico sin Dios», *Concilium*, 16 (1966), pp. 208-223.

¹⁰ En realidad, estos tres filósofos fueron los más significativos o los primeros en reaccionar ante los acontecimientos ocurridos en Europa en el transcurso de las dos primeras décadas del siglo XX. En la misma línea habría que considerar la labor de A. Gramsci en el comunismo. Estos filósofos representan la corriente del neomarxismo independiente y revisionista que se ha desplegado por el mundo occidental. La reflexión sobre la herencia de Marx y Engels les llevó a reconsiderar el método dialéctico de Hegel como un método válido para lograr la transformación de la sociedad capitalista en un socialismo humanista y democrático.

1.1 Lukács y el marxismo crítico

Georg Lukács, famoso filósofo y escritor húngaro, es el iniciador de la corriente de marxistas independientes que surgirán fuera de la Rusia soviética y uno de los grandes clarificadores de la esencia genérica marxiana. Al igual que E. Bloch, fue discípulo de G. Simmel y juntos formaron parte en el círculo de Max Weber en Heidelberg. La filosofía de la vida le había llevado al historicismo inmanentista de Dilthey; también se adhirió a la corriente neokantiana, entonces dominante, hasta convertirse finalmente en un entusiasta hegeliano.

En su obra fundamental *Historia y conciencia de clase*¹¹, llama la atención sobre la importancia del método dialéctico y polemiza abiertamente con el «marxismo ortodoxo» de Kautsky y con el revisionismo de Bernstein, intentando encontrar, desde una óptica revolucionaria, el verdadero alcance del estigmatizado concepto de «ortodoxia marxista». En esta obra, que lleva por subtítulo *Estudios de la dialéctica marxista*, Lukács pretendía reconducir la genuina comprensión del método de Marx y no de corregirlo en ningún sentido, pues los artículos expuestos en la citada obra no tenían mayor pretensión que la de ser «interpretación de la doctrina de Marx en el sentido de Marx»¹². Rastrear los orígenes de la dialéctica marxiana, fue una tarea imprescindible para el joven Lukács, ya que el principio del método y la posibilidad de comprender una dimensión dinámica, revolucionaria y transformadora del marxismo, se vinculan plenamente tras este entendimiento. Se trataba, dirá el filósofo húngaro, de rescatar aquellos elementos del método de Marx que habían caído indebidamente en el olvido, de tal forma que se había llegado a casi imposibilitar el conocimiento del nervio vital de ese método, la dialéctica¹³. La tarea de determinar qué significa marxismo ortodoxo, que es el objetivo del primero de los trabajos recogidos en *Historia y conciencia de clase*, «no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni fe en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura sagrada»¹⁴, pues en cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al «método».

¹¹ El título original de la obra es: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über Marxistische Dialektik*, Berlín, 1923.

¹² G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, 1975, p. XLV.

¹³ *Ibid.*, pp. XLV-XLVI.

¹⁴ *Ibid.*, p. 2.

Ha sido el olvido del carácter esencial del método dialéctico lo que ha conducido, como bien ha apreciado Lukács, a un empobrecimiento del marxismo. Es contra ese olvido de la dialéctica por parte del revisionismo de Bernstein y también del llamado «marxismo ortodoxo» de Kautsky contra el que se dirige Lukács: «El tratamiento del problema de la dialéctica concreta e histórica es, empero imposible sin atender debidamente al fundador de ese método, Hegel, y a su relación con Marx»¹⁵. La exhortación de Marx va dirigida a no seguir tratando a Hegel como a un «perro muerto», sino que se debe recoger su herencia con objeto de salvar lo metódicamente fecundo de su pensamiento como fuerza viva espiritual para el presente. Esa fecundidad y esa fuerza del sistema de Hegel deben seguir siendo actuales en el tiempo presente, siendo objetivo de la doctrina de Marx el de eliminar y resolver adecuadamente los problemas mediante la aplicación del método dialéctico. Según Lukács, el método dialéctico se orienta en Marx al conocimiento de la sociedad como totalidad. Lo que separa radicalmente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la realidad como totalidad. Pero el punto de vista de la totalidad no determina sólo el objeto sino también el sujeto del conocimiento¹⁶. El método dialéctico es el único método que permite reproducir y conocer intelectualmente la realidad. La realidad, según Lukács, no puede penetrarse y conocerse sino como totalidad, y sólo un sujeto que sea él mismo en su totalidad (unidad entre pensamiento y ser) puede llegar a conocerla. En el descubrimiento de ese «verdadero como sujeto» y el establecimiento de la unidad entre teoría y práctica, puede fundarse la necesidad de la revolución social, de la plena transformación de la totalidad de la sociedad.

Lukács critica al padre fundador, Friedrich Engels, y la progresiva positivización del marxismo, tanto en su variante social democrática como en la comunista, señalando que el ámbito de aplicación del método marxista es exclusivamente el terreno histórico-social y no el campo de la naturaleza. Con ello se opuso a la transformación del marxismo en una ciencia universal de pretensiones ontológicas y metahistóricas, como propuso Engels en sus escritos *El Anti-Dühring* y *La dialéctica de la Naturaleza*. Lukács demostró que Engels confundió la praxis socio-política con las actividades de la industria, el laboratorio y el experimento, las que

¹⁵ *Ibid.*, p. XLVI.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 29-30.

carecían de la interrelación mutua entre sujeto y objeto y de la unidad entre teoría y praxis.

Con esto pretende advertir de los equívocos dimanantes de la exposición de Engels, el cual –siguiendo el mal ejemplo de Hegel- había ampliado el método dialéctico al conocimiento de la naturaleza. Limitarse a una concepción genéricamente ontológica de la dialéctica, como hace Engels, significa descuidar, al menos en parte, la dialéctica del proceso histórico al que se le atribuyen cada vez más determinaciones mecanicistas, cree Lukács, el cual pretende liberar al marxismo tanto de la concepción mecanicista como del postulado de un puro «deber-ser».

Cuando Lukács habla de ciencia establece una clara distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del mundo histórico-social. Esta distinción le sirve para defender la dialéctica de los ataques de la literatura revisionista, según la cual la dialéctica no constituía más que un obstáculo para el estudio sobrio e imparcial de los hechos, «una construcción vacía por causa de lo cual el marxismo violenta esos hechos»¹⁷. Lukács dice que la dialéctica, en el campo de la naturaleza, es inservible. «El método de las ciencias de la naturaleza... no conoce en su material contradicciones ni antagonismos. Pues cuando, a pesar de todo, se produce alguna contradicción entre las diversas teorías, ello se interpreta como signo de que el estadio del conocimiento conseguido hasta el momento no es satisfactorio»¹⁸.

Trata de resaltar la función fecunda y transformadora del método dialéctico frente al cientifismo vacíamente formalista de Engels, quien define la dialéctica como «la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento»¹⁹.

Para Lukács la dialéctica no es sólo un método científico, sino sobre todo y fundamentalmente, un componente activo de la realidad social, tal como fue puesto de manifiesto por Hegel y posteriormente por Marx. Por eso, uno de los principales objetivos que se propone el autor de *Historia y conciencia de clase* es restaurar el método de la dialéctica y disipar el descrédito y la desconfianza con la que ha sido tratada por los intelectuales de la Segunda Internacional. Lukács considera que el método dialéctico es esencial en el marxismo, y afirma que sólo con referencia a tal

¹⁷ *Ibid.*, 5.

¹⁸ G. Lukács, *op. cit.*, pp. 11-12. Cf. Marzio Vacatello: *György Lukács de «Historia y conciencia de clase» a la crítica de la cultura burguesa*, Barcelona, 1977, p. 50.

¹⁹ Cf. G.W.F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, Madrid, 1978, p. 212.

método se puede hablar de ciencias histórico-sociales. El error del cientifismo consiste en sacrificar el principio de la praxis, principio que constituye una de las determinaciones esenciales de la dialéctica: unidad de teoría y praxis. Para comprender esta unidad que sólo se verifica en el proletariado, es necesario exponer la doctrina de conciencia de clase, mediante la cual Lukács explica la relación de una clase con su ideología.

Para el proletariado, afirma Lukács, es una cuestión fundamental el tener conciencia de la esencia dialéctica de su existencia y, del mismo modo que la burguesía está presa en la inmediatez, el proletariado se ve empujado a rebasarla. De ahí que la única superioridad real del proletariado es su capacidad de ver la sociedad como totalidad histórica concreta, la «capacidad de entender las formas cosificadas como procesos entre los hombres, la capacidad de llevar positivamente a conciencia y de trasponer a la práctica el sentido inmanente del desarrollo»²⁰. Este proceso de formación de la conciencia de clase del proletariado es un complicado proceso que apunta al conocimiento de la sociedad como totalidad histórica. En su caracterización del significado de esta perspectiva, Lukács llega a afirmar que «el capítulo acerca del carácter de fetiche de la mercancía contiene todo el materialismo histórico, todo el autoconocimiento del proletariado en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista»²¹. Pero sólo si la conciencia del proletariado es capaz de identificar el paso al que objetivamente tiende la dialéctica del desarrollo histórico, sólo en ese caso la conciencia del proletariado llega a ser conciencia del proceso mismo, y el proletariado se yergue como sujeto-objeto idéntico de la historia, y su práctica es transformación de la realidad, pues «sólo la conciencia de clase en su constitución práctica (en el proletariado) es capaz de esa función transformadora»²² de la sociedad.

A pesar de las críticas recibidas por parte de los dirigentes del partido y, de sus cambios de postura para acallar las sospechas sobre su ortodoxia marxista, Lukács no renunciará en toda su vida a la concepción global de la teoría marxista expuesta en

²⁰ G. Lukács, *op. cit.*, p. 253. Kolakowski aprecia en Lukács una interpretación diferente de la que éste considera como su teoría de conciencia de clase, cf. L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo* III. *La crisis*, Madrid, 1983, pp. 274-277.

²¹ *Ibid.*, p. 222.

²² *Ibid.*, p. 262.

Historia y conciencia de clase; buen ejemplo de ello es el prólogo de 1967 a la reedición de su libro²³.

1.2 La aportación de Korsch

Karl Korsch²⁴, es otro de los renovadores del marxismo que, desde los años veinte del pasado siglo, ocupa un lugar importante en el marxismo occidental y se caracteriza por su actitud crítica frente al marxismo institucional tanto en versión soviética como a la ortodoxia socialdemócrata alemana. Su principal obra, *Marxismo y filosofía* fue publicada por primera vez en 1923 en el *Archivo* de Grüber y editada en forma de libro en 1930, ampliada por Korsch con el comentario *Anticrítica a Marxismo y filosofía* y algunos artículos de los años 1922-1924 sobre el mismo tema. En este trabajo Korsch se propone, en primer lugar, restaurar la dimensión filosófica del marxismo, si bien, desde el principio, reniega a considerar al marxismo meramente como una filosofía. Con esto no pretende, en ningún caso, abandonar la filosofía, sino su superación a través de la abolición definitiva del orden social que segrega la separación entre teoría y praxis. Por otro lado, reafirma la necesidad de recurrir a la herencia filosófica de Hegel y Marx y en concreto al método dialéctico para el estudio de la historia e incluso para convertir el socialismo científico en la verdadera expresión teórica del movimiento revolucionario de clase del proletariado.

Cuando Korsch aborda la cuestión de las relaciones entre marxismo y filosofía, que es el tema central de su obra principal, tiene que tomar como punto de partida el

²³ En el citado prólogo -afirma Lukács- que el libro *Historia y conciencia de clase* significó el intento, acaso más radical, de reactualizar lo revolucionario de Marx mediante una renovación y continuación de la dialéctica hegeliana y su método. La empresa resultó tanto más actual cuanto que por los mismos años se hacían cada vez más intensas en la filosofía burguesa las tendencias a la renovación de Hegel; cf. Lukács, *op. cit.*, p. XXII.

²⁴ Karl Korsch (1886-1961) nació en la pequeña ciudad alemana de Tostedt, en la estepa de Lünenburg (región de Bremen). Estudió Derecho, Economía y Filosofía. Se doctoró en Derecho en 1911. Participó como Oficial en el frente en la Primera Guerra Mundial (1914-1918). En 1919, supera el examen de habilitación y consigue una plaza de profesor en la Facultad de Derecho de Jena donde tuvo como oyente a Bertolt Brecht. En 1920 ingresó en el Partido Socialdemócrata Independiente de Alemania (USPD). Su primera obra: *Arbeitsrecht für Betriebsräte* (Derecho al trabajo y consejos de fábrica, Francfort, 1922), le sirvió para estar bien considerado dentro del partido. Fue nombrado ministro de Justicia en el gobierno de colaboración socialdemócrata-comunista de Turingia. Su obra mayor, *Marxismus und Philosophie* (Leipzig, 1923), ya no resultó aceptable al comunismo oficial, y por ello fue condenado como desviacionista y expulsado del partido en 1926. Emigró de la Alemania nazi en 1933 con otros muchos, siguió publicando desde Inglaterra otras obras, una de las más conocidas es *Karl Marx* (Berlín, 1938).

olvido de la filosofía de Hegel que ha caracterizado a la filosofía durante el siglo XIX. En efecto, para los profesores de filosofía burgueses el marxismo había representado, en el mejor de los casos, «una subsección, bastante marginal, de un capítulo titulado: “La destrucción de la escuela hegeliana”». Los mismos marxistas, si bien por otras razones, tampoco concedían gran valor al aspecto filosófico de su teoría, como bien se demuestra en los principales teóricos marxistas de la Segunda Internacional.

¿Por qué esta falta de atención para con las relaciones marxismo-filosofía o, en el mejor de los casos, esta incapacidad de captar «la esencia autónoma de la filosofía marxista»? A esta pregunta que está en la base de su propia obra Korsch aporta una respuesta bien precisa. Según su opinión, la negligencia con respecto a la relación marxismo-filosofía derivaría de que tanto los teóricos burgueses como los marxistas ortodoxos se habrían ocupado bien poco de la relación dialéctica entre filosofía y realidad, teoría y praxis, que en la época de Hegel constituyó el principio vivo de toda filosofía y de toda ciencia. Para validar esta tesis Korsch aplica el método dialéctico a la propia historia del marxismo, distinguiendo, en el interior del movimiento socialista, tres grandes periodos de desarrollo. El primero habría tenido lugar hacia 1843, finalizando con la revolución de 1848. El segundo se inicia en junio de 1848, con la sangrienta derrota del proletariado parisino, terminando con el siglo. El tercero duraría desde entonces hasta los días en los cuales Korsch escribía.

No tener en cuenta los problemas derivados de la relación entre marxismo y filosofía no es más que una muestra del problema general, es decir, el alejamiento del sentido originario del marxismo, como teoría de la revolución social, entendida y aplicada como totalidad viva. Para Korsch el problema de la pérdida de la relación entre marxismo y filosofía es un problema grave. De ahí la necesidad de recuperar de nuevo la relación originaria con el fin de devolver al marxismo su verdadera significación.

La necesidad de volver a plantear la cuestión de la relación entre marxismo y filosofía radica, como el mismo Korsch observa, en que a partir de 1845 Marx y Engels ya no han caracterizado su punto de vista histórico-materialista como filosófico y han confiado al socialismo científico el deber de superar y suprimir definitivamente «no sólo toda la filosofía ideal burguesa anterior, sino toda filosofía como tal»²⁵. Esto

²⁵ K. Korsch, *op. cit.*, p. 77.

significa, como afirma F. Serra, que tendremos que plantearnos qué debemos entender objetivamente por la supresión de la filosofía a la que se referían Marx y Engels²⁶. Para ello Korsch recurre a las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Con la simple supresión del nombre filosofía, no se ha suprimido la filosofía misma²⁷. Bien lejos de ignorar la filosofía, el marxismo reconoce pues en la lucha contra la filosofía uno de sus principales deberes: «Así como la acción política no se hace superflua por la acción económica de la clase revolucionaria, así también la acción política y la acción económica juntas no hacen superflua la acción espiritual. Esa acción debe proseguirse, tanto teórica como prácticamente, hasta el final, como crítica científica revolucionaria y trabajo agitador antes de la toma del poder por el proletariado, y como trabajo científico organizativo y dictadura ideológica después de la toma del poder»²⁸. Pero la acción filosófica, sigue diciendo Korsch, sigue teniendo sentido en la medida en que puede servir para la crítica de conciencia de la sociedad burguesa, que cree estar situada frente al mundo, necesariamente y de un modo independiente, como pura filosofía crítica y ciencia sin presupuestos. En resumen, a la sociedad capitalista hay que combatirla también en el plano filosófico a través de la «dialéctica materialistas revolucionaria, la filosofía de clase proletaria» hasta la supresión final de la filosofía misma. Supresión, que para Korsch, equivale marxianamente, a una «realización» de la filosofía. En efecto, él finaliza su obra recordando la frase de Marx: «no podéis abolir la filosofía sin hacerla realidad»²⁹.

1.3 Crítica ortodoxa y anticrítica

Tanto Lukács como Korsch fueron duramente criticados por las dos ortodoxias, la soviética y la socialdemócrata. De hecho, las dos se enfrentaron abiertamente con los dos autores y con su forma de entender el marxismo. Las críticas vienen a coincidir en que el joven Marx, en el cual se amparan los dos autores, estaba infectado de hegelianismo y era demasiado revolucionario. El objetivo que se había propuesto Lukács al escribir *Historia y conciencia de clase* era esencialmente el mismo de

²⁶ F. Serra, *op. cit.*, p. 74.

²⁷ *Ibid.*, p. 90.

²⁸ *Ibid.*, p. 123.

²⁹ *Ibid.*, p. 124.

Korsch al escribir *Marxismo y filosofía* y el mismo que ha guiado a todos aquellos que se han acercado a los escritos juveniles de Marx, que contienen lo que Gouldner llama «marxismo crítico»³⁰ frente al marxismo científico y dogmático liderado por los principales representantes del marxismo institucional. En alguna forma, pese a todo, de lo que se trataba era de recuperar el punto de vista dialéctico introducido por Hegel, de volver a la concepción originaria del marxismo, entendido como teoría de la revolución a la que acompaña un componente filosófico que es necesario desarrollar a partir de Marx.

La reacción de Lukács y Korsch ante el anatema lanzado desde la ortodoxia soviética fue muy distinta. El pensador y filósofo húngaro se puso una autocensura para no malquistarse con el partido comunista. El partido representaba para el intelectual Lukács una especie de hogar, un lugar de redención que le brindaba la solidaridad que el mundo exterior, hostil y enajenado, no podía ofrecer. Muchos años después (1957) Lukács reafirmó que ese hogar estaba iluminado por la «ciencia universal marxista», la que le habría dado para siempre «un contenido vital inquebrantable»³¹. Desde su milagrosa conversión en 1918 Lukács nunca más fue turbado por la más mínima duda: la verdad absoluta estaba contenida en las obras de Marx, Engels y Lenin y en la praxis de los partidos comunistas de orientación soviética. Para Lukács el partido comunista representa la realización de un plan perfectamente organizado para alcanzar el reino de la libertad: «el partido comunista es la forma organizativa de la preparación consciente del salto y, por tanto, el primer paso consciente hacia el reino de la libertad»³². De esta forma justifica su sumisión al partido.

Por su parte Korsch asumió una actitud bien diferente a la del filósofo húngaro. En efecto, él nunca se retractó de su posición. Al contrario, en una edición posterior de su trabajo (1930), Korsch en lugar de una «autocrítica» presentó una anticrítica titulada *El estado actual del problema marxismo y filosofía*, en la cual replicó políticamente a sus adversarios teóricos reforzando los aspectos antidogmáticos de su pensamiento:

³⁰ Alvin W. Gouldner, *Los Dos marxismos: contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*, Madrid, 1989, p. 347.

³¹ G. Lukács, Postscriptum de 1957 a: «Mi camino a Marx», *Schriften zur Ideologie und Politik*, compilación de Perter Ludz, Berlin, 1967, nota 47, p. 657.

³² G. Lukács, *op. cit.*, p. 118 y ss.

Los representantes competentes de las dos direcciones principales del marxismo oficial intuyeron inmediatamente y con seguro instinto en el insignificante escrito la herética sublevación contra ciertos dogmas comunes aún a las dos confecciones de la antigua iglesia ortodoxa marxista, a pesar de sus discrepancias aparentes. De ahí que lo condenaron enseguida ante el concilio reunido como una desviación de la doctrina aceptada³³.

La crítica más audaz la dirige contra Lenin, a quien acusa, en primer lugar, de haber convertido el marxismo en una ideología y de haber subordinado de forma brutal toda cuestión teórica a los intereses del partido. En segundo lugar, también le acusa de no haber comprendido que la tendencia fundamental de la filosofía contemporánea no es la que se inspira en una concepción idealista del mundo, sino la que se dirige hacia una concepción materialista influida por las ciencias naturales, o sea, de haber creído que el materialismo dialéctico ya no debía oponer la dialéctica al materialismo vulgar antidialéctico de las ciencias burguesas, «sino que debería contraponer el materialismo a las crecientes tendencias idealistas de la filosofía burguesa»³⁴. En tercer lugar, Korsch acusa a Lenin de haber entendido mal la dialéctica de Marx, pensando que se trataba de mera sustitución por «materia» donde Hegel ponía «espíritu». Particularmente dura es su crítica a la teoría leninista del «reflejo», como destrucción de toda relación dialéctica entre ser y conciencia, como reducción de esa relación a la cuestión abstracta del nexo sujeto-objeto, sin analizar nunca el conocimiento en conexión con las demás formas histórico-sociales.

1.4 La búsqueda de la identidad entre sujeto y objeto

Bloch, al igual que Lukács y Korsch, ha tratado de recuperar el sentido de la influencia hegeliana sobre Marx y convertirla en elemento clave para la correcta interpretación del marxismo. Mediante la reactivación de la vieja relación existente entre Hegel y Marx tratará de utilizar el punto de vista dialéctico en el estudio de la relación del hombre con el hombre y con la naturaleza. De esta forma, como dice Fetscher, Bloch se remite decididamente a Hegel y a las riquezas que hay en él con el fin de revitalizar y profundizar el materialismo dialéctico, siempre amenazado de caer en el mecanicismo³⁵.

³³ K. Korsch, *Marxismo y filosofía. El estado actual del problema marxismo y filosofía*, Barcelona, 1978, p. 34.

³⁴ K. Korsch, *Marxismo y filosofía, op. cit.*, p. 50.

³⁵ I. Fetscher, *Carlos Marx y el marxismo*, Caracas, 1971, p. 113.

La investigación de Bloch tiene el mérito de asumir de forma personal la herencia de Hegel. Se trata de una herencia no exenta de crítica, pero que al mismo tiempo va acompañada de cierta carga emotiva en cuanto reconoce que se encuentra en deuda con su primer maestro. La mejor prueba de lo que Bloch sentía por Hegel y cómo éste es constante punto de referencia en su discurso filosófico ha sido puesto claramente de manifiesto en el prólogo de su obra *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, donde explica el proyecto de su estudio.

Esta obra no tiene la pretensión de ser un libro sobre Hegel, sino más bien hacia él, con él y por él. Apunta a la iluminación marcada por Hegel y sus consecuencias de nuestro histórico de dónde y para qué. Quien deje a un lado Hegel al estudiar la dialéctica histórica materialista, no tiene ninguna posibilidad de conquistar del todo el materialismo histórico-dialéctico. Quien persiga la verdad debe penetrar en esta filosofía viva, aunque la verdad, el materialismo vivo, que encierra lo nuevo, no se haya detenido ni se detenga ahí. Hegel negó el futuro; ningún futuro negará a Hegel³⁶.

El compromiso contraído con Hegel no se limita exclusivamente al alcance de esta obra, sino que podemos extrapolarlo a todo el sistema reflexivo de Bloch. La admiración que siente el autor de *El principio esperanza* por Hegel hay que entenderla desde su apología de la filosofía y cultura clásica alemanas, en las que encuentra a su más alto representante.

Queda claro que no se puede dejar a un lado a Hegel si se quiere conquistar en su totalidad el materialismo histórico-dialéctico: pero esto no significa que Bloch se vaya a convertir en simple epígono del autor de la *Fenomenología del Espíritu*. Cree necesario recurrir a Hegel pero sin detenerse definitivamente en él.

La asunción de la propuesta de Marx de situar a Hegel «sobre sus pies», es decir, trocar su idealismo lógico en materialismo histórico, pero sin derivar en teorías empiristas, es una de las tareas prioritarias para el autor de *El principio esperanza*. Hegel había olvidado la materia: «La única verdad de la materia es no tener ninguna verdad»³⁷.

Naturalmente esta inversión resulta más complicada de lo que pudiera parecer. Se trata de invertir el sistema hegeliano sometiéndolo a un trueque completo: la dialéctica no funciona en los estamentos lógicos o ideales, sino en las fuerzas productivas materiales que constituyen el mundo y al hombre.

³⁶ SO, p. 13.

³⁷ *Ibid.*, p. 408.

Resituarse a Hegel «sobre sus pies» materialistas significa reflexionar críticamente al hilo de su pensamiento, traduciendo parcialmente categorías y procesos discursivos, pero produciendo, en definitiva, una nueva sistematización. Esto será lo que se proponga realizar Bloch y le servirá de guía en su quehacer como filósofo.

Muchos son los elementos hegelianos que podemos encontrar en su sistema filosófico, sin embargo, dentro del conjunto de cuestiones tratadas, conceptos propios, categorías originarias, etc., aquellos son pura anécdota. La mayor parte de los conceptos que Bloch toma de Hegel están en la obra *Sujeto-Objeto*, que es como el prólogo de toda la obra filosófica de Bloch. En cualquier caso, en ninguna parte presenta de forma tan exacta lo que significan para él método y sistema, lo que significa filosofía.

El interés especial se dirige, ante todo, al concepto hegeliano de dialéctica, entendido lógicamente como dialéctica materialista, es decir, no se trata de la dialéctica de las puras contradicciones lógicas, sino de aquella que se nutre de la realidad material. Bloch está convencido de la posibilidad de superar el método dialéctico de Hegel a través de Marx. Por eso en el prólogo de *Sujeto-Objeto* se puede leer: «Los problemas aparentes del filósofo, las ideologías e idealismos de su denominado espíritu del mundo han desaparecido a través de Marx»³⁸.

En Hegel, el impulso hacia la dialéctica es el deseo del espíritu del mundo de llegar a sí mismo, de estar consigo mismo, de hacer que sujeto y sustancia lleguen a ser idénticos. Marx había criticado esto y lo había pretendido “poner de pie” mediante la afirmación de que el núcleo de esta dialéctica no es el diálogo del espíritu del mundo consigo mismo, sino el intercambio práctico entre hombre y naturaleza en el proceso de producción.

Bloch reprocha a Hegel su imagen cerrada del mundo; se trata de una concepción circular de la historia que no conoce un auténtico futuro, la cual, por principio, llega a su propio fin cuando el espíritu del mundo ha llegado a sí mismo. Según Bloch, todo saber es para Hegel recuerdo: lo que surge al final del proceso de desarrollo del sujeto y sustancia es lo que ya era primero.

Bloch critica el carácter estático del concepto de historia de Hegel: «El devenir, según esto, no es más que el desarrollo pedagógico de un dogma cerrado, puesto en la

³⁸ SO, p. 12

pizarra ante el sujeto que está aprendiendo»³⁹. Además, mediante este carácter estático, la filosofía se convierte en una ciencia que sólo puede ir detrás del proceso (“La lechuza de Minerva, según Hegel, sólo emprende el vuelo al atardecer”, *post festum*) y, en definitiva, el hombre individual es en Hegel, ciertamente, el hacedor de la historia, pero no la hace conscientemente, pues ésta, en cuanto destino, es para él inescrutable: el individuo, con su actividad, persiguiendo sus metas particulares, no hace más que sacarle «las castañas del fuego al espíritu del mundo».

Bloch se sitúa en estos puntos. Según su idea, el concepto de dialéctica de Hegel ofrece más de lo que éste pretende exigirle. La energía expansiva de la negación, entendida como oposición del sujeto a las relaciones insuficientes, sería para Bloch el motor de la historia y no un anónimo espíritu del mundo “allá arriba”. La dialéctica hegeliano-marxista es reafirmada y exaltada por Bloch. Para él, toda la filosofía de Hegel consiste en el salto, en pasar del proceso de producción idealista al concepto de producción real. Por lo tanto, Marx pone fin a la dialéctica idealista de Hegel y trata de llevar el método dialéctico al terreno de lo real⁴⁰. Marx supera la dialéctica hegeliana, caracterizada por la contemplación y el recuerdo, se propone como objetivo trasvasar la dialéctica del sosegado gabinete de la mente al inquieto escenario del proceso material, con sus implicaciones económicas y políticas. El sujeto de la relación sujeto-objeto se manifiesta no como un ser contemplativo, sino como sujeto activo y creador. Marx ha recogido de Hegel la herencia de su método dialéctico, pero critica la inmovilidad esquemática del concepto, que es lo característico de la dialéctica hegeliana. El sujeto dialéctico para Marx no es el *logos* recordado, sino la materia en su desarrollo con su automovimiento, interno y necesario, donde cada cosa se encuentra en interconexión e interacción con las cosas que la rodean. La causa fundamental de su desarrollo está en el carácter contradictorio interno, «la materia dialéctica que se mantiene abierta como proceso»⁴¹. Es una materia que nada tiene que ver con la concepción idealista del mundo que ve las cosas como eternamente aisladas, estáticas e inmutables ni con la forma de pensar del materialismo mecanicista.

³⁹ SO, p. 445.

⁴⁰ *Ibid*, p. 381.

⁴¹ *Ibid.*, p. 404.

De Hegel a Marx se produce un cambio cualitativo importante. En Marx el sujeto fundamental ya no es el espíritu, sino el ser humano en su dimensión social y económica, el ser humano como conjunto de las relaciones sociales, el ser humano como ser, sujeto a cambios históricos. Bloch se apropia la expresión marxiana de que la historia es la producción del hombre mediante el trabajo humano. El reino celestial de las ideas se convierte en proceso terrenal, se traslada a la tierra. La dialéctica se manifiesta como *proceso real*. Se trata de una dialéctica material, purificada de sus ingredientes idealistas, que avanza en la relación sujeto-objeto mediante el trabajo. Dialéctica práctica que no se da sin fisuras; es la dialéctica de la materia, una dialéctica dinámica, no exenta de interrupciones, de retrocesos y no siempre culminada en la negación de la negación.

La verdadera objeción que Bloch hace a la dialéctica hegeliana es la de convertir las cosas en conceptos. La acción de las contradicciones no se desarrolla en el interior de las cosas, sino fuera de ellas, de un modo demasiado libresco y esquemático. Esto es lo característico de la concepción idealista. En Hegel, el sujeto y portador de la historia es el *espíritu del pueblo* que, a juicio de Bloch, no es más que un elemento legendario incapaz de actuar como motor de la historia. «Idealismo es, en efecto, esa conexión que se desarrolla puramente dentro de sí misma, sin que nada la perturbe, ni siquiera en sus negaciones; el materialismo, por el contrario, es irrupción. En Hegel encontramos siempre, esquemáticamente mantenido, el proceso trifásico, como el ritmo de un vals en tres tiempos, establecido *a priori*; la dialéctica de cuatro fases, como la que presenta en la construcción de la historia (imperio oriental, griego, romano y germánico), es una excepción»⁴².

Frente a esto, Bloch insiste en que la historia no es un proceso definido de antemano por cualquier instancia. Para él, se trata de un proceso en que el hombre aún no completamente determinado (a causa de las aptitudes, que, en parte, aún tiene que conseguir) debe no sólo hacer su propia historia, sino hacerla *conscientemente* y *tomar conciencia de ella*.

La síntesis dialéctica entre sujeto y objeto que en Hegel constituye la meta última en la cual lo real se hace racional y lo racional real, es asumida por Bloch en su

⁴² SO, p. 129.

valor operativo en la medida en que rechaza el carácter conclusivo y limitativo del mundo existente.

La valoración del autor de la *Fenomenología del Espíritu* se va elevando a lo largo de la obra en la que Bloch investiga sobre su sistema filosófico. Las páginas finales son una prueba de su aguda sensibilidad y una muestra de profundos elogios hacia Hegel, al que llama «gran maestro», sin el que no hay filosofía posible, «genio de la dialéctica», pensador que «por la potencia y la continua madurez de su obra... será siempre un reencuentro continuo, fecundo, dichoso, acreedor al respeto y a la gratitud de los hombres...» «Precisamente porque, en su filosofía, no vemos volar al búho de Minerva bajo la luz del anochecer, entre las ruinas de la contemplación, sino porque vemos apuntar en ella la rosada aurora de un nuevo día»⁴³.

Bloch apuesta por la reivindicación de la realidad frente al idealismo propio de la filosofía hegeliana. Nuestro autor supone que Hegel resuelve el problema de la objetividad de forma errónea mediante la mediación entre sujeto y objeto, en detrimento de este último⁴⁴. El idealismo de Hegel, al que Bloch denomina idealismo objetivo, queda enmarcado en la primacía del espíritu sobre la materia. Su valoración negativa de la materia queda resumida en el juicio hegeliano de que la única verdad de la materia es no tener ninguna verdad⁴⁵. Frente a esta interpretación Bloch reivindica la realidad material como única realidad y apuesta por la idea de que la dialéctica hegeliana debe pasar del diálogo aparente del espíritu del mundo consigo mismo a la dialéctica de la realidad material. A pesar de todo, el idealismo de Hegel se acerca mucho al materialismo, hasta incluso, en parte, se ha transformado en él. Bloch cita todo esto con énfasis y siempre tiene a punto la fulminante frase de Lenin: «El idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente que el materialismo ingenuo»⁴⁶.

Al analizar el método dialéctico de Hegel encontramos el concepto de *totalidad* al que Bloch considera fundamental. Dicho concepto proviene de la tradición filosófica oriental y fue recogido por Nicolás de Cusa en su principio de *omnia ubique*, «todo está en todo». Leibniz lo utiliza también cuando presenta su teoría de las mónadas como espejo del universo: «*C'est tout comme ici, le fond est partout le même*». Tanto

⁴³ SO, pp. 479-480.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 400 y 408.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 400.

en Nicolás de Cusa como en Leibniz o en Hegel, la totalidad es una totalidad ya determinada.

En Hegel la totalidad se halla ya determinada, en definitiva como la fijeza mitológica del Padre-Hijo-Espíritu Santo, de tal manera que el todo, que se refleja en todas partes, se encuentra en verdad en todo catecismo. Según esto, también como totalidad no sólo como espíritu, no necesita ningún proceso, a no ser como el lujo o como la variedad del propio reflejo abrigado y repetido millones de veces⁴⁷.

Pero el reverso de la totalidad es lo fragmentario. Sin embargo, Bloch juzga que, en el caso de Hegel, se trata no de una totalidad cargada de utopía y que se manifiesta a lo largo del proceso, sino de una totalidad ya determinada, vacía, que se resuelve, más allá de la realidad, en un proceso cíclico. Hegel es el gran anticuario, que sabiamente obstruye la aparición de lo nuevo. La meta de Hegel es *saber lo sabido*. Con lo que el filósofo idealista se convierte, como afirma Zecchi, en «guardián del Panteón de lo acontecido»⁴⁸.

Si hay algo constante a propósito de Hegel en la obra de Bloch, además de su admiración por él, eso es la reiterada crítica del *panlogismo*, en el que el proceso está garantizado *a priori*, y en el que el proceso histórico se muestra siempre coherente y lógico. El sistema, que está en permanente movimiento, es únicamente el desarrollo de lo que era en el principio. Consecuentemente, el sistema hegeliano es un sistema cerrado. ¿Dónde queda, entonces, lugar para lo nuevo, espacio para el futuro? Bloch en *Espíritu de la utopía* hace alusión a la apertura inherente a la filosofía de Hegel, pero vislumbra también en ella un sistema cerrado en el que la filosofía se limita a cumplir su función notarial, levantando acta de lo acontecido⁴⁹. Frente a ese sistema cerrado del autor de *La fenomenología del Espíritu*, donde la presencia de lo nuevo es fundamento aparente, Bloch propone un sistema abierto en el que el futuro no sea solamente prolongación del pasado, sino un futuro nuevo, aun con el riesgo de que éste pueda quedar frustrado, sufrir reversiones. El carácter del pensamiento en el sistema abierto es anticipador y promotor de expectativas y esperanzas. Frente al sistema cerrado en el que la omega es sólo otro nombre de alfa, donde el paraíso se perdió al comienzo y la historia de la humanidad es la épica de la reconquista, Bloch propone un sistema

⁴⁷ SO, p. 137.

⁴⁸ S. Zecchi, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁹ Esta misma idea la encontramos también en *El principio esperanza*. Los filósofos anteriores a Marx incluso los materialistas han hecho consistir lo auténtico en algo “ontológicamente ya sido” y estáticamente ya acabado: desde el agua del sencillo Tales hasta la idea en-y-para-sí del absoluto Hegel. El *anamnesis* platónico se impuso, una y otra vez, al *eros* abierto y dialéctico..., pp. XXVII y XVI.

abierto capaz de articular el futuro en esperanza y pensamiento, aun a sabiendas de que no existe ninguna bola de cristal en la que se reflejen los sucesos del porvenir.

Frente a la dialéctica de la idea fuertemente marcada por la *anamnesis* y referida al pasado, está la dialéctica de la realidad material, orientada no hacia lo ya acontecido cognoscible, sino al devenir prefigurable impulsado por las fuerzas productivas. Esta es una dialéctica de avance que se verifica constantemente en la relación sujeto-objeto mediante el trabajo.

En esto consiste, según Bloch, la aportación del marxismo, y su diferencia cualitativa con toda filosofía anterior, incluido la hegeliana, que es la más próxima al marxismo, pues, con un salto hacia lo nuevo, que la historia no había conocido hasta entonces, comienza con Marx –continuando y a la vez superando a Hegel- la transformación de la filosofía en filosofía de la transformación. La filosofía ya no será tal *si no es dialéctico-materialista*; igualmente, es preciso dejar sentado, para hoy y para siempre jamás, que el *materialismo dialéctico no será tal si no es filosófico*, es decir, si no avanza hacia grandes horizontes abiertos⁵⁰.

La dialéctica blochiana se integra en el esquema hegeliano sujeto-objeto. Ambos constituyen los polos antitéticos del proceso dialéctico. El factor subjetivo aparece encarnado en el hombre; el factor objetivo en la naturaleza. La síntesis dialéctica entre sujeto y objeto que en Hegel constituye la meta última en la cual lo real se hace racional y lo racional real, es asumida por Bloch en su valor operativo en la medida que establece el nexo entre la actividad humana, la acción subjetiva, y la consecución de la determinación objetiva a la que tiende. Entre el hombre y la naturaleza existe tensión, tensión que es superada en los cambios cualitativos, mediante los cuales la humanidad avanza hacia el logro de la identidad. El hombre, ser indigente e inacabado, asume la tarea de superar las contradicciones que se habían generado entre el factor subjetivo y la naturaleza. En el dinamismo sujeto-objeto ve Bloch la potencia de la dialéctica, su poder para superar las contradicciones que surgen en el devenir histórico:

En el mundo hecho por el hombre, la propia dialéctica es una relación sujeto-objeto, y no otra cosa: una subjetividad que trabaja y que siempre de nuevo rebasa y se esfuerza por romper la objetivación y la objetividad que se le presenta. A fin de cuentas, esa objetividad es siempre el sujeto menesteroso que se encuentra a sí mismo y a su trabajo objetivado de manera inadecuada; es el animador de las contradicciones que surgen en la historia, el motor intensivo

⁵⁰ SO, p. 481.

que bajo los efectos del carácter inadecuado de las formas de existencia alcanzadas cada vez a su propio nivel, se pone en marcha y activa de manera revolucionaria la contradicción que está en la cosa misma y que consiste en la inadecuación entre el contenido subjetivo y la totalidad⁵¹.

El tema del futuro, tema olvidado por los pensadores, se convierte ahora en el problema principal del filosofar⁵². Bloch se propone hacer del futuro el modo constitutivo de la temporalidad. Desde su opción a favor del futuro valorará el pasado y el presente. El futuro, en cuanto no acontecido, tiene que remitirse al presente donde aquél se anticipa como posibilidad. Esta opción a favor del futuro conduce a Bloch a estructurar los contenidos clásicos de la filosofía bajo una sola perspectiva formal: *sub specie spei et utopie*. Planteadas así las cosas, entra en escena la esperanza como referencia esencial del ser actual, que es posibilidad, al ser del futuro, que es plenitud. Pero, si la esperanza afecta al hombre y al mundo en cuanto «sujeto», la utopía es el núcleo que constituye al ser en cuanto objeto. La utopía se manifestará plenamente sólo al final de la historia. Mientras tanto, aquí y ahora late y germina de modo incompleto, como posibilidad. Bloch se esforzará en demostrar la presencia de lo utópico en los contenidos de la conciencia y en las manifestaciones de la cultura humana a lo largo de la historia.

2. El camino hacia Marx y el marxismo abierto de Bloch

Tal como hemos visto a lo largo de su itinerario intelectual, Bloch es un pensador que, desde una postura claramente comprometida con la transformación del mundo, ha realizado importantes aportaciones al análisis científico y crítico de la sociedad, contribuyendo así a una mejor comprensión de la realidad. Situado más allá de las fronteras ideológicas de su época, desarrolla un sistema de pensamiento propio, al que resulta aplicable el famoso dicho de Fichte: «La clase de filosofía que se elige depende del hombre que se es... un sistema de pensamiento está animado por el hombre que lo profesa»⁵³.

⁵¹ *Ibid.*, p. 474.

⁵² PE I, p. XV.

⁵³ J. G. Fichte, «Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre», *Sämtliche Werke* I, Berlín, 1845, p. 434. Citado por J. Pérez del Corral, «Introducción a Bloch», *Convivium*, 26 (1968), p. 16. La conocida sentencia de Fichte la encontramos en su obra: *Primera introducción a la Doctrina de la ciencia*, donde dice textualmente: «Qué clase de filosofía se elige, depende [...] de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene», cf. trad. J. Gaos, Madrid, 1934, p. 31.

Alumno predilecto de Simmel, aparece a los ojos de sus contemporáneos como una combinación de elementos cristianos, gnósticos, apocalípticos y económico-colectivos. La Gran Guerra le conduce definitivamente al marxismo, sin olvidar por ello su mesianismo utópico, compuesto por una combinación *sui generis* de la tradición herética cristiana con la mística renana. Los años de Heidelberg significaron momentos de estrecha camaradería y coincidencia de objetivos e inquietudes políticas con Georg Lukács, también coincidirá ideológicamente con otro pensador de su generación: Karl Korsch. Bloch, menos implicado en la política concreta, sintetiza en el nuevo concepto de no-contemporaneidad (*Ungleichzeitigkeit*), la tónica de la nueva ortodoxia comunista.

La Revolución rusa representa la culminación de un movimiento revolucionario orientado al cambio social; es el acontecimiento mesiánico y apocalíptico que anuncia el fin de la sociedad capitalista y la irrupción de una nueva era. En la primera edición de *Espíritu de la utopía*, Bloch saluda al consejo de obreros y soldados que tienen por misión «destruir la economía monetaria y la moral del comerciante, el coronamiento de todo lo perverso en el hombre»⁵⁴. Bloch asume el postulado utópico de la filosofía de la historia de Marx, que se concreta en la voluntad de acabar con el orden social existente y la instauración de la era de la verdadera libertad sin opresores ni oprimidos.

La aceptación del marxismo por Bloch se produce como consecuencia de la actitud de rechazo del capitalismo, de la explotación económica del hombre por el hombre, actitud que por otra parte era compartida por la mayoría de los autores del «Círculo de Heidelberg», y la irrupción de lo religioso como premonición de la instauración de una nueva era en la que el sueño místico de una comunidad rusa se transformará en una fascinación política por la revolución bolchevique.

A pesar de la atmósfera de decadencia que reinaba en la Europa de *los negros años veinte* capitalizado por el hitlerismo ascendente, la esperanza no concluye para Bloch en el heideggeriano ser-para-la-muerte; a sus ojos, por el contrario, es cada vez más perentoria la *necesidad* del socialismo: «que librando al hombre de los inmediatos agobios materiales, no hace más que rendir todavía con intensidad mayor la problemática socialmente insoluble del Alma».

⁵⁴ GU-1, p. 298.

La recuperación de Hegel, emprendida en los umbrales de una nueva época de la historia alemana, la aprovecha Bloch para construir una infraestructura filosófica que le permite crear un sistema propio. Se puede afirmar que el marxismo de Bloch nada tiene que ver con el marxismo institucional canonizado por la ortodoxia moscovita, se trata de un marxismo independiente, libre y abierto, realizable dentro del ámbito trazado por Marx, como afirma Moltmann⁵⁵. Es una filosofía de la esperanza que hunde sus raíces en el idealismo alemán, una filosofía que se basa en el horizonte conceptual de los grandes representantes de la filosofía, desde Aristóteles, siguiendo la tradición árabe del aristotelismo, es decir, a través de las huellas de Avicena, Averroes, Giordano Bruno, Spinoza, Schelling hasta Hegel. La opción por el marxismo la hace Bloch en razón de que éste es ahora una verdadera *filosofía* que sirve para la transformación real del mundo. A Bloch no le interesa ningún marxismo zafio, trivial y dogmático, sino como se ha indicado, un marxismo que sea heredero de toda la gran tradición que ha llegado hasta nosotros a través de la izquierda aristotélica. En este sentido, el marxismo de Bloch no tiene nada de «vulgar» y sí mucho de «creador», un marxismo que no está cerrado, como dice en *Sujeto-Objeto*. «Un marxismo creador, abierto, heredero y realizador será naturalmente filosófico, sin complejo alguno por este adjetivo, ya que no se trata de perder de nuevo la realidad, sino precisamente de todo lo contrario, de ir a su encuentro, de llevar realidad a la realidad»⁵⁶. Puede decirse que es una razón moral la que llevó a Bloch al marxismo, al ver en esta filosofía el mejor instrumento de iluminación de las luchas reales de los hombres.

Aunque la filosofía cuenta con una larga herencia, reconoce Bloch, que es a partir de Marx sobre todo cuando la filosofía se interesa por la transformación del mundo. Esto implica, a su vez, la transformación de la propia filosofía mediante la asunción del marxismo, del mismo modo que el marxismo no podrá existir en adelante si no es como marxismo filosófico. Bloch lo expresa de forma más brillante en este párrafo del prólogo de *El principio esperanza*:

La filosofía marxista, como la filosofía que, al fin, se comporta adecuadamente respecto al devenir y a lo por venir, conoce también el pasado entero en su amplitud creadora, y conoce, porque no conoce en absoluto ningún otro pasado que el que está todavía vivo, con el que todavía no se han ajustado cuentas. La filosofía marxista es filosofía del futuro, es decir, también del futuro en el pasado; en esta conciencia concentrada de frontera, la filosofía marxista es teoría-praxis de la tendencia inteligida, una teoría-praxis viva, confiada en el

⁵⁵ UE, p. 112.

⁵⁶ SO, p. 382.

acontecer, con la mirada fija en el *novum*. Y lo decisivo: la luz a cuyo resplandor se reproduce e impulsa al *totum* en proceso inacabado, se llama *docta spes*, *esperanza inteligida dialéctica-materialísticamente*. El tema fundamental de una filosofía que permanece y es, porque está haciéndose, es la patria que todavía no ha llegado a ser, todavía no alcanzada, tal como se va formando y surgiendo en la lucha dialéctica-materialista de lo nuevo con lo viejo⁵⁷.

Es precisamente el marxismo el que convierte las utopías y los sueños en una «ciencia de las tendencias y latencias del proceso histórico». La latencia depende de la tendencia inmanente, pero también de la voluntad humana, del trabajo humano y del desarrollo de las fuerzas del hombre.

En su particular proceso de creación de un sistema de pensamiento propio, Bloch ha asumido el influjo del idealismo alemán incorporando a su filosofía los elementos religiosos y éticos presentes en las diferentes tradiciones culturales anteriores a Marx. Así, por ejemplo, se acerca al legado espiritual con el poeta Friedrich Hölderlin y con los filósofos Josef Schelling y Georg G.F. Hegel. Los tres, siendo estudiantes en el seminario teológico protestante de Tubinga, acogieron con entusiasmo el triunfo de la Revolución francesa y erigieron, a orillas del Neckar, un árbol en honor de la libertad.

Bloch ha sabido valorar objetivamente las contradicciones existentes en el proceso de la Ilustración y no se ha dejado llevar por la tentación de contraponer progreso y reacción. En su opinión cree encontrar elementos no progresistas en medio del progreso, así como elementos renovadores en movimientos no progresistas.

Siguiendo esta misma línea descubre componentes utópicos en la tradición judeo-cristiana, en la apocalíptica y en la historia de las herejías. El estado de plenitud de la historia que, a juicio de Bloch, ha de traer consigo el movimiento comunista, ha sido objeto de espera y esperanza en las religiones de la humanidad. Las religiones son para Bloch utopías de esa última plenitud del mundo «sueños de una vida óptima», del cumplimiento de todo lo que el hombre ha perseguido en la historia. En este sentido, cree Bloch que la religión judeo-cristiana ha realizado ya un comienzo decisivo. Por eso, retoma en concreto, la conciencia escatológica inherente al judaísmo como

⁵⁷ PE I, p. XVIII. Bloch expone aquí una visión de la filosofía totalmente diferente a la del marxismo estalinista, la cual tiende a cristalizarse en un sistema dogmático, cerrado y hasta mecanicista. Una filosofía interesada únicamente en defender su posición materialista; incapaz de percibir que Marx había tomado de Hegel una gran tarea más que su método, ni de percibir que un marxismo vivo y actual puede asumir mucho de otras filosofías. Según Bloch lo fundamental del marxismo no debería ser su materialismo, sino su orientación al futuro y su insistencia sobre la evolución práctica de la sociedad. Esto significa que el marxismo ha de ser una teoría abierta, capaz de desarrollarse y enriquecerse en relación con las ciencias.

religión del éxodo y al cristianismo como religión del Reino y del Hijo del hombre. Se siente atraído por aquella corriente subterránea del cristianismo no conformista, representada por cátaros, valdenses, joaquinistas y anabaptistas, y sobre todo por Thomas Münzer, el rebelde cristiano que lideró el movimiento revolucionario de la guerra de los campesinos.

El ateísmo adquiere especial relieve en el discurso blochiano, pues, en su opinión, contribuye a la liberación del ser humano, es decir, permite a éste reencontrarse a sí mismo y configurar su propia historia. Bloch trata de demostrar que la búsqueda de la plenitud es un derecho legítimo del hombre. La filosofía de la religión de Bloch culmina en el ateísmo, es decir, exige la renuncia, la extirpación de Dios. Sin embargo no se trata de un ateísmo que deje vacío el lugar de Dios, sino que, el lugar que ha dejado libre el destronado Dios tiene que ser ocupado de nuevo: en su lugar entra el hombre. Esta pretensión la sustenta Bloch en el contenido humano-utópico de la profecía del Antiguo Testamento: *Eritis sicut deus* (seréis como dioses). En la Biblia y sobre todo en la historia de los herejes según la interpretación de Bloch, siempre se hizo valer el derecho de ese destronamiento de Dios y entronización del hombre, de la misma manera que la teología oficial siempre lo reprimió.

Bloch se propone introducir el ateísmo dentro del cristianismo con el fin de salvar su herencia y liberarlo de factores que desvían lo mejor de su aportación a la humanidad. Su estudio apasionado del cristianismo no es más que una búsqueda de la herencia utópica que le asiste. Es más, el cristianismo, opina, implica el más radical ateísmo, ya que propone como objetivo lograr la propia libertad humana. Resulta ya muy conocida su frase: «Sólo un ateo puede ser buen cristiano; sólo un cristiano puede ser buen ateo». Sin ateísmo no es posible la utopía, porque el Dios eterno niega toda posible utopía.

Observemos también que Bloch recoge cuidadosamente los contenidos humano-utópicos de la tradición bíblica junto con las utopías heréticas de las sectas cristianas primitivas, en las cuales resplandece el más bello anhelo de la conciencia humana. De ahí su repetida frase: «lo mejor de la religión es que suscita herejes». Estos se hacen acreedores de la propensión emancipativa que alienta el espíritu humano.

Bloch es ateo, aunque para los ateos resulta demasiado piadoso. Se trata de un ateísmo «por amor de Dios», que no contrapone la esperanza del marxismo a la

escatología judeo-cristiana, ni reduce ésta a una mera alianza con los poderes establecidos; antes al contrario, admira su fuerza subversiva.

Como afirma A. Schmidt, Bloch es un filósofo que no sólo se ha preocupado de reanimar el marxismo frente al anquilosamiento institucional, sino que ha intentado, al mismo tiempo, enriquecerlo con nuevos contenidos, más en consonancia con los tiempos actuales. Si revisamos las diversas interpretaciones a las que se ha sometido al marxismo: positivista-cientista, filosofía o antropología filosófica y cosmológica, Bloch se sitúa en la línea que trata de convertir la dialéctica materialista en una teoría categorial que abarque y capte no sólo la historia de la sociedad, sino el proceso cósmico mismo. Así, la dialéctica de la historia humana queda rebajada a un caso especial de la dialéctica de la naturaleza. A pesar de la riqueza y complejidad de la obra blochiana queda claro que contempla la existencia de dos tipos de corrientes complementarias y no excluyentes dentro del marxismo: la «corriente fría» y la «corriente cálida». La primera centra su interés en las posibilidades del momento, en la praxis concreta. Analiza las condiciones objetivas de la realidad histórica con el fin de fijar una estrategia sensata y precisa; desenmascara las ideologías y desmitifica la apariencia metafísica con que éstas se revisten. El lado frío del marxismo resulta ser dogmático y autoritario, rechaza la crítica y la evolución cuando el materialismo se instaló en el poder. La segunda interpreta la historia como camino hacia el futuro y centra su interés más en el resultado final que en la marcha del proceso. El aspecto cálido del marxismo se siente heredero de la tradición judeo-cristiana y pone su esperanza en lograr el último objetivo: la conquista de la libertad, «de aquella patria de la identidad, en la que ni el hombre respecto al mundo, ni el mundo respecto al hombre se comportan como extraños»⁵⁸. Bloch retoma aquí la distinción entre el *ser-según-posibilidad*, que serían las condiciones reales y concretas actuales de lo alcanzable, analizadas desde el lado frío del marxismo, y el *ser-en-posibilidad* que espera con fundamento real alcanzar el *totum utópico* que de momento sólo es en potencia, que sería la base del entusiasmo aportado por el lado cálido del marxismo.

Estas dos corrientes del marxismo, la fría y la cálida, van juntas y son complementarias, como hemos indicado; pero, sin embargo, son diferentes. «Ambas se comportan entre sí como lo inengañable y lo indesilucionable, como acrimonia y fe,

⁵⁸ PE I, p. 202.

cada uno en su lugar y cada uno utilizado para el mismo objetivo»⁵⁹. Lo que en este momento puede lograrse es el objeto de la interacción analítica con el mundo, el objeto del marxismo frío, el aspecto del marxismo como inengañable. Por el contrario, el aspecto cálido se basaría en las expectativas fundamentadas de alcanzar el objetivo final, y produce el entusiasmo, con lo que este aspecto sería el indesilucionable del marxismo.

En la dualidad establecida por Bloch entre la corriente cálida y la corriente fría del marxismo se pone de manifiesto su apuesta por la conservación de las tradiciones marxistas, aunque su obra, como bien la ha sabido interpretar J. Moltmann, es una expresión ejemplar de la importancia de la corriente cálida, tan descuidada en el marxismo ortodoxo.

Es el rojo cálido de un futuro humano y cósmico todavía inexacto que obliga a trascender de manera permanente situaciones dadas y conquistas realizadas en dirección a unos contenidos escatológicos que prometan la patria de la identidad para todo lo que este mundo sufre, camina a la deriva y se abre. En el rojo cálido se detecta lo que de manera absoluta interesa a los hombres en su dimensión existencial⁶⁰.

Bajo esta perspectiva cabe calificar al sistema blochiano como generador de optimismo: certeza del fin posible, de los medios para conseguirlo y confianza para lograrlo. Se trata de un optimismo fundado en lo todavía no realizado y abierto de la realidad, pero a la vez no es un optimismo meramente contemplativo o automático, sino optimismo militante. En otra parte, con buen sentido humorístico, escribe que la actitud ajustada es el optimismo con crespones fúnebres.

En resumen: para el marxista Bloch, la historia marcha por buen camino, pero el futuro es un todavía no realizado, con límites difíciles, y el factor subjetivo, a la vez que produce una expectativa, introduce un coeficiente de incertidumbre y frustración verosímil.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 201.

⁶⁰ UE, p. 170.