

### III. LA MUERTE, UNA REALIDAD ANTIUTÓPICA

E. Bloch es consciente de que la búsqueda de la plena realización del hombre, intrahistóricamente, concluirá con la entrada en «la patria de la identidad», en la que el hombre se *naturalizará* y la naturaleza se *humanizará*. Mientras tanto, el existente humano, ser corporal y mundano, dinámico y abierto, vivirá sometido a esa coordenada, específica (junto al espacio) de los seres materiales, que es el tiempo. Bloch ha elegido el futuro como dimensión prioritaria sobre las otras dos, pasado y presente. Y es en ese futuro donde nuestro autor sitúa al hombre para que realice su condición de ser itinerante, de *homo viator*.

En un mundo dominado por el pesimismo y la resignación, el filósofo de la esperanza se ha propuesto la utopía de alcanzar un *regnum humanum* que ocupe el espacio comprendido entre la realidad presente y la añorada *Heimatt der Identität* (patria de la identidad). Ese *topos* abierto, nada ilusorio, es la esfera de la acción, que deberá alcanzar lo que hoy es reino de la utopía y mañana será el mundo real: reino de libertad, reino sin alienaciones, cielo en la tierra, un mundo nuevo.

Para Bloch el hombre es «algo que está aún por descubrir», algo que vive condicionado por la «ontología del todavía-no», que no ha llegado a ser plenamente. Es un ser en esperanza, abierto al futuro, que no ha encontrado aún su identidad plena, el *homo absconditus* como utopía del hombre presente.

Un autor como Bloch, que ha dedicado su vida y su pensamiento a intentar suprimir la trascendencia, se ha aplicado con el mismo ahínco a conservar a Dios como factor de trascendencia y de esperanza para el hombre. Asimismo, es también uno de los autores marxistas que con mayor profundidad y honestidad intelectual ha abordado el tema de la desesperanza humana: la muerte<sup>1</sup>.

Desde el principio, ya en su obra primeriza *Espíritu de la utopía*, nuestro filósofo se ha ocupado de todas aquellas formas de pensamiento humano que han

---

<sup>1</sup> Sólo citaremos algunos: R. Garaudy, *Del anatema al diálogo*, Barcelona, 1968. Del mismo autor, *Perspectivas del hombre*, Barcelona, 1970; *La alternativa*, Madrid, 1973; *Palabra de hombre*, Madrid, 1975. V. Gardavsky, *Dios no ha muerto del todo*, Salamanca, 1972. L. Kolakowski, *El hombre sin alternativa*, Madrid, 1970; S. Di Marco, «La filosofía marxista y el problema del hombre», en *El diálogo de la época*, Buenos Aires, 1965. M. Pruja, «El marxismo y los problemas existenciales del hombre», en *Humanismo socialista*, pp. 172-183, Buenos Aires, 1968.

ofrecido doctrinas de salvación tendentes a superar la muerte, el peor enemigo, habida cuenta de la vocación profunda del hombre a la pervivencia, a la inmortalidad, a la resurrección. Sin embargo, fiel a su planteamiento de origen, contrapone la semblanza del ateo militante a la figura del creyente, ya que el primero se enfrenta a la muerte sin una esperanza de inmortalidad.

Nuestro trascender sin transcendencia de ningún modo tiene que debilitar nuestro explosivo coraje contra la muerte. Mientras, un acá no terminado, y que tampoco posee una casa prefabricada al otro lado, podrá dejar espacio al coraje inextinguible [...] En todo caso, en el núcleo de todos los hombres se da la extraterritorialidad, en referencia a la transitoriedad de aquello que, en su propio núcleo, todavía no ha devenido, y su territorio real se llama: *spero ergo ero*, identidad no encontrada<sup>2</sup>.

Lo más válido del creyente es su esperanza de futuro, su inconformismo ante el presente, el rechazo a la muerte como victoria sobre el hombre, la pervivencia del yo individual plenamente realizado, en comunión consigo mismo, con los demás y con la naturaleza, la postulación de la historia como abierta y no cerrada en sí misma. Esto es lo que ha reivindicado el ser humano desde siempre. Sólo superando a la muerte alcanza el hombre su verdadera plenitud. Esto explica, pues, que Bloch haya dedicado algunos capítulos de su obra al estudio de la inmortalidad, en cuanto nota peculiar de la patria de la identidad<sup>3</sup>.

La muerte se le presenta a Bloch como un auténtico problema, en cuanto que es algo que choca frontalmente con la perspectiva utópica de su pensamiento. La muerte, en efecto, se presenta como la anti-utopía más rabiosa y descomunal. Añádase, además, que para nuestro autor todo esperar se refiere al más acá: así como pretende trascender, superar este mundo, de la misma manera queda excluida para él cualquier transcendencia como más allá. Por eso, la esperanza de Bloch es una esperanza enlutada.

Pero está claro que Bloch no se limita a constatar el carácter antiutópico de la muerte, su terribilidad. Su inconformismo ante el problema del sufrimiento y el

---

<sup>2</sup> AC, pp. 243-244, 248.

<sup>3</sup> Nuestro autor se ha ocupado del tema de la muerte en varias de sus obras: en GU-2 (edición revisada sobre la de 1923), en su capítulo final titulado: «Karl Marx, la muerte y el Apocalipsis», (pp. 291-346), así como también en GU-1 (primera redacción 1918), (pp. 391-445). En *Tendenz, Latenz, Utopie*, el apartado titulado: «Über Tod, Unsterblichkeit, Firdauer», (pp. 308-336). Todo el extenso capítulo 52 de PE está dedicado al análisis, (cf. PE III, pp. 202-310). Finalmente, en AC, el capítulo 51, titulado: «Fuentes del posible coraje de morir o el descenso», (pp. 240-248), que viene a ser una recapitulación, a modo de síntesis, de lo expuesto en PE.

rechazo de la facticidad como lo último, le llevará a tratar de descubrir las raíces de esa amenaza aniquiladora de ilusiones que es la muerte.

## 1. La realidad de la muerte, un drama para el hombre

La muerte como contradicción de la vida, la muerte como antiutopía es uno de los temas más repetidos a lo largo de toda su vida y de toda su obra. La muerte –repite con frecuencia nuestro filósofo– aparece como amenaza del modo más apremiante en medio de la vida<sup>4</sup>, es decir, cuando el hombre ha acabado de hacerse después de muchos años, cuando ha alcanzado la madurez y la plenitud de sus facultades. La muerte viene a destruir, de la forma más cruel, toda la obra que las personas se proponen como objetivo en la historia, reduciéndola a algo puramente fragmentario. «Las mandíbulas de la muerte lo trituran todo y las fauces de la aniquilación devoran toda teleología»<sup>5</sup>. Por eso dirá Bloch que de la muerte normalmente no se habla: «lo único que se desea es ni oír ni ver nada de ello, incluso cuando ya está ahí el final»<sup>6</sup>. La idea de que la vida del hombre se extingue como una vela no le parece apropiada a Bloch para un ser cuya estructura ontológica es mucho más compleja que la de una vela.

La muerte es un auténtico problema *para* la vida, es el gran obstáculo contra el que tropieza quien se propone la tarea de hacer del mundo una patria. La muerte se presenta como problema para la esperanza, es la antiesperanza más rabiosa y descomunal. No cabe duda de que el inicio de la vida lleva implícito el destino de la muerte, es algo con lo que hay que contar. En esto tiene razón Pieper cuando afirma:

Toda concepción sobre una situación futura que ignora sin más el hecho de la muerte, que no tiene en cuenta la realidad del hombre que vive hacia la muerte, destinado a la muerte, como asimismo la realidad de los que ya han muerto, no puede aspirar seriamente a constituirse en objeto de esperanza humana<sup>7</sup>.

Bloch concentra su meditación filosófica en la dimensión contrautópica, aniquiladora de ilusiones, propia de la muerte. La muerte como antiutopía tanto a nivel de posible destino colectivo, es decir, de una humanidad a la que puede aguardar un

---

<sup>4</sup> AC, p. 244.

<sup>5</sup> PE III, p. 205.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>7</sup> J. Pieper, *Esperanza e historia*, Salamanca, 1968, pp. 86 ss.

final de aniquilación total que convierta en un sin sentido toda la aventura humana. Y en la muerte como contrautopía del destino humano individual, como posible salto de la persona hacia la nada.

Bloch nos descubre su primer contacto serio con la muerte durante su época de estudiante en Munich por los años 1905-1906. En la misma pensión donde él residía vivía también un militar anciano. Una noche murió este hombre y Bloch pudo presenciar su cadáver. Nos cuenta que, por un lado, se sintió invadido en la noche por el «pavor nocturnus» y, por otro, ese suceso, recuerda, «me otorgó el don de mi vida de adulto»<sup>8</sup>.

Otra experiencia más próxima y dolorosa de la muerte la tuvo Bloch tras el prematuro fallecimiento de su primera esposa, Else von Stritzky, en 1921. Fue quizá este hecho lo que afianzó para siempre en él la esperanza de una futura victoria sobre la muerte, la esperanza y, también el anhelo, de que el amor y la persona amada nunca mueran para siempre. Estas vivencias de la muerte en personas muy próximas a nuestro filósofo han influido en su forma de encarar el tema de la muerte.

Lo primero que observa Bloch es la singular democrática de la muerte, que alcanza a todos de igual forma: «pues por miserable, agitada o brillante que haya podido ser una vida, la muerte la apaga igualmente y la envía al sepulcro»<sup>9</sup>. En otro lugar dirá: «(la muerte), ese final por un lado el más universalmente democrático y por otro el nivelador más enemigo del hombre»<sup>10</sup>.

Bloch presta atención a las causas y a los diversos condicionamientos que hacen que la muerte individual adquiera un carácter trágico y totalmente antiutópico. Para ello, establece una matizada distinción entre el hecho de «morir» y la «muerte» como concepto, entre el estado de «angustia ante el morir» y el «horror que provoca la muerte». Mientras la angustia ante el hecho de morir es común a seres humanos y animales, el horror a la muerte es propio de la persona y no del animal, que no tiene un yo referido conscientemente a sí mismo y que «pueda prever su propia y mortal aniquilación»<sup>11</sup>. De ahí que no sea capaz de temerla. Para el ser humano la muerte tiene un carácter terrible, en cuanto supone la *aniquilación de su propio yo*. Bloch anota, además, cómo la aproximación del hombre a la muerte es gradual, cómo

---

<sup>8</sup> Hu, p. 39.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>10</sup> AC, p. 242.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 242.

ciertas molestias vitales constituyen, con frecuencia, la primera sacudida metafísica y son, a veces, el preanuncio de ella.

Otras causas por las que la muerte tiene un carácter trágico se derivan del carácter antiutópico de la muerte y de su poder aniquilador de ilusiones. Nuestro filósofo califica a la muerte de «devoradora de toda teleología». La llama también «hacha de la nada», «epifanía fundamental de las negaciones oscuras y potentes». La contradicción representada por la muerte frente a la esperanza y la utopía la encontramos en el siguiente texto:

Ningún enemigo se mostró jamás tan certero, ninguno estuvo acechándonos de modo más insoslayable, ninguna certeza en una vida tan incierta en sus finalidades es ni siquiera comparable con la certeza de la muerte. Nada como la muerte se halla tan al final, y nada, al mismo tiempo, aniquila y convierte en fragmento, a la vez, la obra que los sujetos se ponen como tarea en la historia. Las mandíbulas de la muerte lo trituran todo, y las fauces de la aniquilación devoran toda teleología... Ninguna desilusión que pueda equipararse con su horizonte negativo de la muerte, ninguna desilusión que pueda medirse, poco antes de su objetivo, con el *exitus letalis*<sup>12</sup>.

A Bloch, como afirma A. Tamayo, «le extraña y decepciona el hecho de que sea el mundo inorgánico el que permanezca y resista el paso del tiempo, mientras el ser humano sucumbe a su paso»<sup>13</sup>. Tan sólo algo mineral y accidental como es el cráneo permanece, mientras que algo tan fundamental como es el cerebro desaparece. Le parece sencillamente absurdo que el hombre, que traza planes a largo plazo, termine igual que el ganado<sup>14</sup>. La muerte, más allá de la aniquilación individual, hace igualmente vana toda la obra de la humanidad. Así, el hombre que ha asistido a la muerte de un ser querido o a la muerte de un buen amigo deja de pensar en cierto modo en sus asuntos para situarse más allá del límite impuesto por la estructura real, trata de superar esa vivencia en la búsqueda de la Transcendencia, fundamentando su esperanza con la promesa de la resurrección.

Con amarga ironía se refiere Bloch a la última melodía que nuestros oídos oyen: «los golpes de los terrones de tierra que arrojan con palas sobre nosotros». El cementerio es el lugar primigenio del «a-logos». Pero está claro que Bloch no se

---

<sup>12</sup> PE III, p. 205.

<sup>13</sup> A. Tamayo, *La muerte en el marxismo. Biografía intelectual de Ernst Bloch*, Madrid, 1979, p. 54.

<sup>14</sup> Encontramos en esta expresión cierto paralelismo con uno de los libros más existencialmente pesimistas de toda la Biblia, el llamado Eclesiastés y más modernamente Qohelet. «Porque el hombre y la bestia tienen la misma suerte: muere el uno como el otro; y ambos tienen el mismo aliento de vida. En nada aventaja el hombre a la bestia, pues todo es vanidad. Todos caminan hacia la misma meta; todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo». Qo 3,19-20.

resigna a este «a-logos». Aunque nuestro filósofo no ha elaborado una filosofía de la muerte humana, una antropología letal, mira a la muerte con esperanza aunque sea una esperanza teñida de luto. Bloch se niega a cualquier racionalización de la contradicción o mal existencial. Tampoco le sirven de ayuda las secularizaciones desvaídas de la inmortalidad que tienden a prolongar la vida individual en la vida de los hijos. También se distancia de otros filósofos marxistas que han tratado de «logilizar» y naturalizar esa realidad aniquiladora en el marco de una sociedad de clases. Tampoco en esto su marxismo es epigónico.

El filósofo de la esperanza, lejos de aferrarse a una actitud fatalista ante la muerte, opta por hacer un retrato de gran viveza literaria y hondura filosófica por la historia de las ideas y experiencias religiosas, en busca de los múltiples paradigmas de la supervivencia que ha elaborado la humanidad, negándose a darse por vencida ante la muerte. Su intención es buscar lo que denuncia en su gráfico lenguaje: *das Kraut gegen den Tod* (la hierba contra la muerte), la hierba contra la aniquilación del hombre y del cosmos.

La rebeldía de Bloch contra la muerte, señala A. Tamayo, es una cuestión «de dignidad personal» y toma esta rebeldía como divisa de toda otra manifestación contra el ciego azar que parece regir el mundo<sup>15</sup>. Su insumisión ante la muerte le lleva a buscar elementos iluminadores, pero «que no provengan del cielo», sino de la tierra. Busca signos aquí abajo, no ilusiones y consuelos de arriba. Le basta con encontrar experiencias de la vida cotidiana que reafirmen la vida. Bloch enumera algunas: la sonrisa de un niño, la alegría que se experimenta al socorrer a un necesitado, la solemne entrada de un buque en un puerto en medio del sonido de la sirena, la manera singular de moverse una hoja al viento, el signo de la «experiencia del amor», las experiencias que rodean el instante mismo del morir, lo que él denomina «el singular segundo», la leyenda de que en el último momento se oyen campanas y música, la anécdota del moribundo que se vuelve hacia la pared y observa como ésta se transforma en una puerta que se abre de par en par por donde penetra a raudales una luz de origen desconocido que ilumina todo. Todos estos elementos iluminadores son

---

<sup>15</sup> Cf. A. Tamayo, *La muerte en el marxismo. Biografía intelectual de Ernst Bloch*, op. cit., p. 67; cf. M. Fraijó, «E. Bloch: religión como utopía», en AA.VV., *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al prof. E. Lledó*, Madrid, 2001, p. 501.

señales de supervivencia, que pueden dar lugar a una auténtica *docta spes* que trascienda más allá de la muerte.

Como bien observa Bloch, las señales de supervivencia personal que ha mostrado la humanidad en distintas épocas no son todo lo puras que a primera vista pudieran parecer, sino que se caracterizan por su ambigüedad: denotan, de una parte, su egoísmo y su ignorancia y, de otra, la dignidad innegable de no sentirse cómoda con el cadáver; de una parte, el interés oscurantista de la clase dominante y del poder religioso-trascendente que legitima a dicha clase; de otra, el sentido de liberación que representa en san Pablo el hecho de sacudir los barrotes de la jaula de la muerte. Bloch no oculta que tales imágenes operan unas veces como opio transformador para el pueblo y otras –como es el caso de la predicación del líder anabaptista de la guerra de los campesinos Thomas Münzer- «como vigorización del sentimiento del valor infinito del alma propia y [...] robustecimiento de la voluntad de no dejarse tratar como ganado»<sup>16</sup>, que no era ni mucho menos opio para el pueblo, sino, más bien, fortalecimiento del sentimiento del valor infinito de la persona. En definitiva, todo depende de las personas y situaciones concretas en que se enmarcan esas señales o imágenes de supervivencia individual.

Aun cuando los deseos y esperanzas ultraterrenas de egipcios, griegos y cristianos son tenidas por fantasmagoría, la esfera de esta esperanza específica es más que lícita. Los deseos de inmortalidad reflejados en los paradigmas de pervivencia de la humanidad querían «entregar [...] al yo la lámpara funeraria, esa lámpara incorrupta, iluminadora de la noche más ajena; muy a menudo han cubierto la muerte de mentira, pero, a la vez, también la han superiluminado»<sup>17</sup>. Lo que constituye y fundamenta el honor y el valor de los sueños de una vida nueva es que no se conforman con las satisfacciones que ofrece la finitud; desea ir más allá.

Tales sueños hacen frente tanto al temor que impone la muerte como a los intentos de ontologización a la que ha sido sometida por los planteamientos de una sociedad burguesa y decadente. Y, lo que es más importante, abren un futuro expresado permanentemente «en su forma metarreligiosa». Ese trascender sin Trascendencia, por el que aboga Bloch, en su versión desteocratizadora de la esperanza

---

<sup>16</sup> PE III, p. 206.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 208.

religiosa, lejos de debilitar el coraje contra la muerte, lo refuerza en la medida en que está abierto a lo nuevo y sorprendente<sup>18</sup>.

## **2. Utopías contra el destino y la muerte en la cultura y en la religión**

Una vez más Bloch se propone exponer con erudición y brillantez literaria su extenso y profundo conocimiento de la cultura humana. Una a una irán desfilando las diferentes utopías religiosas que han presentado cara a la muerte, desde las más antiguas hasta las más próximas a nosotros; desde las más decididamente religiosas hasta las formas más secularizadas. Esta tarea la llevará a cabo manteniendo una actitud crítica pero desde una posición esperanzada. Lo primero que observa nuestro autor, es que en los pueblos primitivos existía una mayor preocupación por la protección contra la amenaza del cadáver que por su pervivencia más allá de la muerte. Los ritos funerarios pretenden poner una barrera al retorno. Algunas prácticas funerarias vienen a confirmar lo dicho: sacar a los muertos de la aldea con los pies hacia delante; atar pies y manos del difunto e incluso sacarle los ojos; quemar la choza del difunto, a fin de que no pudiera volver a ocuparla; poner alimentos y bebidas junto al cadáver para que no retorne; el sacrificio de mujeres y esclavos que habían servido a un personaje distinguido a fin de que le hicieran compañía también en su tumba, etc.<sup>19</sup>.

Para los griegos, la muerte es la hermana gemela del sueño. El más allá griego cuenta con un tribunal a su entrada; en él están presentes las imágenes desiderativas de la retribución y de la recompensa, las cuales, a su vez, desde el Hades, influyen en la vida de los individuos. De aquí que, en la última etapa de la antigüedad griega, exista una gran preocupación por la ética y al mismo tiempo un temor indescriptible ante la muerte. El averno griego es uniformidad estéril, tormento de repetición inútil de lo mismo (véase, por ejemplo, en Sísifo, Tántalo o las Danaides). La doctrina de la transmutación de las almas, la de la continua purificación, la rueda órfica del retorno,

---

<sup>18</sup> AC, pp. 243-244.

<sup>19</sup> Información detallada sobre este punto se puede ver en la abundante bibliografía existente. Por ejemplo: Cf. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, 2 vols., Madrid, 1974, id.; *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols.; Madrid, 1978-1980; id., *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, 1981.



el deseo de escapar de la tumba del cuerpo, son respuestas al problema de la muerte del todo insatisfactorias para Bloch<sup>20</sup>.

El deseo de librarse del cuerpo y el anhelo de inmortalidad constituyen el horizonte en que se mueve el mundo gnóstico. La búsqueda de la inmortalidad y la búsqueda de una medicina que fuera eficaz contra la muerte estaba presente en todos los ritos místicos. En la concepción gnóstica Cristo es el primogénito que ha superado el misterio de la muerte y es presentado como antídoto contra la muerte. El Cristo de la gnosis cristiana era presentado como un redentor docto que se revelaba plenamente sólo a los aristócratas del espíritu. La gnosis, tanto la pagana como la cristiana, venía a ser la irrupción de la mitología desiderativa en la muerte, como se pone de manifiesto en su doctrina del viaje celestial del alma. Bloch cree que ese mito viajero de la gnosis contiene «la visión de una de las aventuras más amplias y también más desmesuradas contra la muerte y uno de los más extraños mitos liberadores contra el destino»<sup>21</sup>.

En Egipto la vida entera se vive como una pre-muerte. El hecho de considerar la muerte como la verdadera vida hizo también que desapareciera el miedo a aquella. «Diodoro –escribe Bloch– afirma que los egipcios prestaron más atención a la habitación de los muertos que a la de los vivos, ya que consideraban la tumba como la verdadera y definitiva residencia»<sup>22</sup>. El pueblo egipcio alcanzó una conciencia de la muerte como un estado de paz, no alterada por el dramatismo del cielo y el infierno. Lo ideal consiste en permanecer eternamente, pero adquiriendo la forma y la vida de la piedra, la rigidez del cristal, la paz absoluta de la tumba. La conducta moral en la vida es fundamental para conseguir un buen morir y poder disfrutar de la paz perpetua<sup>23</sup>.

Las imágenes de felicidad del más allá en la religión islámica superan a las sobrias imágenes con que se describe el paraíso celestial en el Nuevo Testamento. El seguidor de Alá que muere en la batalla entra inmediatamente en un paraíso repleto de placeres (mesa, botín y mujeres), un paraíso que viene representado como el «jardín

---

<sup>20</sup> Cf. PE III, pp. 210-215; cf. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. 4, p. 382.

<sup>21</sup> PE III, p. 221.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>23</sup> «Ningún pueblo se ha preocupado después más intensamente de la muerte que el pueblo egipcio, ni ninguno se ha mostrado más de acuerdo en considerarla absurda y desiderativamente como la verdadera vida. Ningún otro pueblo se ha preparado más para el arte de morir, y ningún otro ha prestado más atención al sostenimiento de los muertos en el más allá [...] Los egipcios son también quienes primero pusieron las nociones morales en relación con la idea de una buena muerte», PE III, pp. 221-222.

encantado» de Armida en Tasso. En las imágenes trazadas por el *Corán*, la felicidad del más allá está reservada para los que Alá ha escogido y les ha dado a conocer el secreto de una dicha incontaminada y presente. Estas imágenes de felicidad conservan su resonancia singularmente sensible-suprasensible. En esta clase de más allá vienen a coincidir el paraíso terrenal y el espiritual.

Finalmente, entre las utopías religiosas no cristianas, Bloch analiza las imágenes desiderativas contra la muerte presentes en la doctrina religiosa de la India. Primero se detiene en el budismo, donde lo que realmente se teme es la vida y no la muerte. Tras la muerte prosigue la inquieta existencia, el temido renacimiento oculto en ella. El ideal es la aniquilación de la existencia en cualquiera de sus dos formas: supresión de la tierra y del cielo. El ascetismo y la contemplación inactiva son elementos necesarios para lograr la virtud. La huída del mundo, añade Bloch, servía «para mantener paciente al pueblo en provecho de una sociedad esclavista despótica»<sup>24</sup>. Se trata, a su juicio, de la imagen desiderativa más distante trazada por la humanidad contra la muerte, que ejerce la función de «anti-imagen-desiderativa». La inmortalidad a la que se refiere Buda es la inmortalidad en la nada absoluta. La inmortalidad supone la superación de la nada carente de valor (vida) y la superación de la nada engañosa (muerte). En el hinduismo, en cambio, lo que predomina es el deseo del sosiego. La perfección se alcanza mediante la dinámica rueda de los nacimientos, en la que el nuevo nacimiento superará la felicidad del actual. La recompensa celestial consiste en un sosiego permanente en la presencia venturosa de un dios supraterráneo (Visnú).

Para el hombre ilustrado la muerte era el final de un proceso totalmente natural. A la mente *ilustrada* no le parecía lógico el elevar a la categoría de inmortalidad lo que había nacido mortal. También le parecía insoportable que las acciones realizadas en vida fueran merecedoras de un premio o castigo de duración infinita. Liberados del miedo a la segunda muerte, es decir, de la muerte del infierno, los ilustrados quedaron así liberados de la angustia de ser perturbados tras la muerte natural. Al igual que los griegos, concibieron la muerte como la hermana del sueño y como descanso al final de la jornada. El hombre ilustrado, como el hombre de cualquier época, se encuentra totalmente indefenso ante la muerte. Bloch recurre, una vez más, a una expresión

---

<sup>24</sup> PE III, p. 238.

conocida: se trata del dicho popular «El último traje no tiene bolsillos»<sup>25</sup>. La aceptación de la muerte como mero tránsito ahorra la espera de lo terrible y lo trágico. La imagen del reloj de arena y la guadaña es sustituida por la de la antorcha encendida de nuevo e interrumpidamente. Frente a la imagen terrible del esqueleto, tan presente en todas las danzas de la muerte medievales, surge la imagen del ángel de la muerte. De esta forma la imagen terrible de la muerte se convierte «en una imagen revestida de un barniz estético»<sup>26</sup>.

La razón ilustrada criticó duramente las imágenes contra la muerte presentes en la religión e hizo desaparecer, así, el miedo a ella. Asimismo, secularizó muchos de los elementos utópicos contra la muerte presentes en la religión. De este modo, el sentimiento de pervivencia, si bien de una pervivencia terrena, continúa presente en visiones de esperanza mucho más amplias que la de la antorcha que se extingue; este deseo de terrenalidad lleva a Lessing, por ejemplo, a la hipótesis desiderativa de la antorcha encendida de nuevo e ininterrumpidamente<sup>27</sup>. Le lleva, en efecto, a la reformulación de la doctrina antigua de la transmigración de las almas, que concuerda con la época del individualismo y de la fe en el progreso. La fe en la transmigración de las almas adquiere en Lessing un matiz nuevo, en cuanto que aparece como «instrumento para poder hacerse mejor en la vida»<sup>28</sup>.

Y la misma ansia de inmortalidad y de pervivencia la encontramos también en Kant, quien, aun no aceptando la metempsícosis, afirmaba, en virtud del imperativo categórico, que la pervivencia tiene necesariamente que existir, a fin de que la virtud alcance aquella felicidad de la que es digna y que tan pocas veces obtiene en la tierra<sup>29</sup>.

En resumen, también para los filósofos presocialistas de la Ilustración el silencio tras la antorcha que se extingue se llenaba de nuevo con buena dosis de esperanza: «con la esperanza de un estado, no garantizado, pero sí posible, en el que la muerte no es la última palabra y en el que la disposición racional-moral conserva su sentido»<sup>30</sup>.

Bloch hace una crítica despiadada a los filósofos existencialistas –a los que califica de «filósofos de la decadencia»– que «predicaban el destino inexorable de la

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 244; cf. p. 202.

<sup>26</sup> PE III., p. 245.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 249.

muerte»<sup>31</sup>. Las filosofías burguesas no hablan de esperanza, sino de fracaso, y esto es lo único que pueden ofrecer al hombre. El ser humano precipita así su existencia hacia la muerte. En lugar de esquivar el peligro, se decide por la nada; se hinca de rodillas ante la muerte, siguiendo el imperativo imperialista de llevar al pueblo a la muerte de hambre. En lugar de alentar al pueblo hacia el futuro socialista, lo han conducido hacia la nada absoluta. Además, estos filósofos han asociado el problema de la muerte individual con el de la muerte de la sociedad.

Cuando habla de estos filósofos de la decadencia, propagandistas de la categoría antiutópica de la nada, se refiere con tono despectivo a Jaspers y a Heidegger, y, sobre todo a este último a quien califica de pequeño burgués y defensor del mundo «fascista-tardocapitalista», del mundo del fracaso, la angustia y la muerte. Tanto en la nada de Jaspers como en la Heidegger aprecia Bloch muchos elementos pervertidos de la interpretación luterana del cristianismo: el fracaso se corresponde con la repulsa de la justificación por las obras, la angustia se corresponde con la antigua opresión del pecado. «Esta —concluye el filósofo marxista de la esperanza— es la secuencia del nihilismo profascista, de su jactanciosa desesperación, de su quietismo para los seguidores, de su *après nous le déluge* de los jefes»<sup>32</sup>.

### **3. La esperanza en la resurrección en el mundo judeo-cristiano.**

Como dice V. Ramos<sup>33</sup>, Bloch es consciente de que el problema del «último enemigo» no es precisamente un asunto despreciable, y la actitud de huida ante esta anti-utopía que es la muerte supondría un fracaso para la esperanza. La importancia concedida al culto de los muertos en las religiones antiguas revela, según Bloch, una lucha incesante por superar la violencia de la muerte y la esperanza en la regeneración de la vida. Si bien todas las religiones le merecen respeto y admiración, él no ha dudado en confesar su simpatía por la religión judeo-cristiana, pues es la que propone el mensaje más radical de salvación. Se trata, en efecto, de un mensaje que va dirigido, ante todo, a los vivos y no tiene nada que ver con la promesa de una inmortalidad —individual— en un más allá. La esperanza en la resurrección y la idea de una ultimidad

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>32</sup> PE III, p. 264.

<sup>33</sup> V. Ramos, *Utopía y razón práctica en Ernst Bloch*, Madrid, 1992, p. 207.

escatológica es lo que hace creíble la utopía de un reino verdadero de libertad total y de fraternidad aquí abajo.

A pesar de que, según la Escritura y literatura judía apócrifa, la esperanza en el fin del mundo, el juicio universal y la resurrección de los muertos constituyen una aportación tardía de la literatura apocalíptica, es probable que la idea de la supervivencia después de la muerte o la suerte futura de los difuntos estuviera ya presente en los textos bíblicos más antiguos. En cualquier caso –afirma el Prof. Díez Macho<sup>34</sup>– contrasta la penuria de ideas de los hebreos, con la riqueza de nociones sobre el más allá de los egipcios, de los griegos o de los romanos. Puede dudarse que los judíos conociesen tan perfectamente como los griegos, al menos en un primer momento, cuál era la suerte de los difuntos. Pero parece incuestionable que tanto los judíos como los griegos y los egipcios, coincidían en que algo ocurría a los muertos después de fallecer, y que propiamente no se acababan con la muerte.

En los textos más antiguos de la Biblia la esperanza está muy relacionada con la promesa. Israel interpreta su historia en base a la esperanza provocada por su palabra en el pasado, por el que garantiza el futuro salvífico. El Dios de Israel es cumplidor de su palabra (Dt 9,5; 2 Sam 7,25), mantenedor, en su fidelidad, de la alianza pactada con los padres (Lv 26,9; Dt 8,18). En todos estos textos el concepto de esperanza está muy marcado por la ilimitada apertura a la trascendencia, además de una entrega confiada a Dios. Nos hallamos ante una idea fuertemente *teocéntrica*: Dios mismo es el fundamento y objeto de la esperanza. En el antiguo Israel, el creyente judío, lejos de poner su confianza en sus propios recursos, la alimenta con la certidumbre de la fidelidad divina. En una época más tardía, para los israelitas, tras la entrada en Canaán y el establecimiento en el país por parte del pueblo de las doce tribus, la preocupación por asegurarse su futuro junto a la fe en el progreso supuso una notable mengua de esperanza en Yahvé y, consecuentemente, una mayor preocupación por el futuro individual. La dimensión comunitaria y la responsabilidad colectiva irá dando paso a la responsabilidad individual; un hecho decisivo para la consolidación de esta tendencia será el destierro. El desastre nacional ha debilitado los vínculos comunitarios y el individualismo se abre camino en las conciencias. El problema de la muerte, la

---

<sup>34</sup> A. Díez Macho, *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, Madrid, 1977, p. 77.

retribución y la fe en la resurrección constituyen una aportación tardía de la literatura sapiencial.

El primer testimonio categórico de la creencia bíblica en la resurrección de los muertos lo encontramos en los primeros escritos apocalípticos (Daniel y la sección más antigua del libro de *Henoc*). En su forma actual, el libro de Daniel quedó terminado hacia el año 164 a. C., tras el enfrentamiento de los macabeos contra el rey Antioco IV Epífanes. El autor describe los acontecimientos recientes o contemporáneos bajo la forma de profecías pronunciadas muchos siglos antes. Este procedimiento (*vaticinia ex eventu*) es característico de las literaturas apocalípticas; al reforzar la fe en las profecías, ayuda a los fieles a soportar las pruebas presentes.

En la literatura sálmica y profética el fin del mundo es anunciado por cataclismos y fenómenos cósmicos; al acabarse este mundo tendrá lugar el juicio universal y también tendrá lugar la resurrección de los muertos. Nos referimos a textos en los que, con un lenguaje simbólico, se habla del poder de Yahvé sobre la muerte y su capacidad de devolver la vida a un organismo muerto: Os 6,1-3; Ez 37, 1-14; Is 26,19; 25,8; 52,13 y 53,10-11. Según la opinión general de los exegetas<sup>35</sup> en alguno de estos textos hay un claro anuncio de la resurrección, si bien no faltan quienes los interpretan como profecía de la restauración de Israel.

El segundo libro de los Macabeos, posterior en algunos años al libro de Daniel, presenta un cuadro de ideas sobre la resurrección muy similar al ya descrito. Aquí el acento se pone en la resurrección de los mártires, de aquellos que han perdido la vida a causa de la persecución: Dios resucitará a quienes hayan muerto por el honor de su nombre. Conviene señalar que nuestro autor ha asociado la idea de inmortalidad y el impulso que se halla tras ella, no con el viejo deseo de una vida larga y dichosa aquí en la tierra, sino con una *sed de justicia*. La sed de justicia se convierte en postulado, y la escena posmortal en tribunal. «La fe en la vida perdurable se transforma aquí en uno de los medios para disipar las dudas en la justicia de Dios y, sobre todo, la esperanza de la resurrección se convierte en una esperanza jurídico-moral»<sup>36</sup>. La idea de un tribunal de los muertos ya había aparecido en los egipcios. En el pueblo de Israel la novedad de la idea de resurrección radica en su carácter amenazador y reivindicativo:

---

<sup>35</sup> Cf. R. Martín-Achard, *De la muerte a la resurrección, según el Antiguo Testamento*, Madrid, 1967, p. 149 ss.

<sup>36</sup> PE III, p. 226.

lo que espera es un tribunal, del que se carece en la tierra, que defienda a los más desfavorecidos.

El despertar que, según el libro de Daniel, se limita a los mártires judíos piadosos, y de entre los impíos, sólo los más sanguinarios, se hace universal en el *Libro de Henoc*. También aquí se introduce por primera vez en el escenario de los últimos tiempos el infierno, el cielo y el juicio final. El deseo de justicia en un juicio final se convierte en la clave para la «reinterpretación de testimonios supuestamente anteriores»<sup>37</sup>.

De esta forma, pese a la fuerte resistencia surgida de los saduceos, se impone en Israel la utopía de la resurrección. Más tarde, en tiempos de Jesús, esta fe en la resurrección era confesada por la mayoría del pueblo judío. No obstante, -no pasa desapercibido para Bloch- cómo tanto para Jesús como para sus seguidores, la fe en la resurrección era algo evidente a la par que peligrosa. En la secta de Jesús -dice- «la fe en la resurrección y en el último tribunal era parte de la doctrina sobre el comienzo de una vida cristiana»<sup>38</sup>. Jesús comienza su actividad con lo que Werner llama un «anuncio alarmante»: *el reino de Dios está cerca* (Mt 4,17; Mc 1,15). En esta cercanía del reino, el contenido esencial de su mensaje y la razón de su misterio público: quiere preparar al pueblo para la próxima llegada del *éschaton*. Desde el Sermón del Monte (Mt 5, 1-12) hasta los discursos de Jerusalén, días antes de su muerte (Mt 23-25), su predicación es una acuciante llamada a la penitencia, en vista del juicio inminente (Mt 23, 13-15). En este contexto, Bloch presenta a Jesús como un sanador o liberador de la «primera muerte y de la enfermedad que lleva a ella», como se pone de manifiesto en los numerosos relatos de milagros recogidos en los evangelios. La redención de la muerte era el fruto esperado por el judaísmo en tiempos de Jesús y por la comunidad cristiana primitiva.

La resurrección de Cristo ha significado la ratificación categórica de la esperanza puesta en Dios. La redención de la muerte es la consumación final de la promesa emitida por su palabra y mantenida por su fidelidad. Para los cristianos el bautismo en la muerte de Cristo es la garantía de su futura resurrección «para la gloria». Jesús es el primogénito de todos los que habrán de resucitar, es el portador de la vida definitiva frente a la amenazadora muerte eterna. Una antropología que tenga

---

<sup>37</sup> PE III, p. 227.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 228-229.

en cuenta la dignidad humana tiene que contemplar la resurrección. San Pablo lo expresa claramente: «Si Cristo no resucitó...¡somos los más desgraciados de los hombres!» (1 Cor 15,19). Lo acontecido en Cristo ha marcado de forma indeleble a la comunidad de sus discípulos, tal como afirma Pablo en 1 Cor 15,20.

Bloch descubre que el cuarto evangelio contiene menciones explícitas y reiteradas de la resurrección. En Jn 11,25 se afirma formalmente: «Yo soy la resurrección y la vida: el que tiene fe en mí, aunque muera, vivirá». Los dioses griegos no conocían la muerte ni la resurrección. Jesús, que promete la resurrección y la vida a los que creen en él, cuando muere en la cruz dice: «En tus manos encomiendo mi espíritu». «Ningún griego –dice Bloch- podía haber dicho esto a sus dioses»<sup>39</sup>. Los dioses paganos no pueden prometer la inmortalidad, sino que más bien se despreocupan de la suerte humana; aunque se hagan presentes en el último momento, les abandonan en su agonía<sup>40</sup>. El Dios que resucitó a Jesús resucitará también a los que son solidarios con él. Para los agobiados y oprimidos la promesa de la resurrección es «la más alta imagen desiderativa contra la muerte»<sup>41</sup>.

Bloch relaciona, con cierta frecuencia, las ideas de resurrección y apocalipsis, dos arquetipos exclusivos de la religión cristiana que no tienen paralelo en ninguna otra religión y que representan el hechizado anhelo de una vida verdadera en el más allá, unida al deseo de una vida de libertad y de fraternidad aquí abajo. En palabras de Bloch: «La resurrección de Cristo de entre los muertos no tiene analogía alguna en la historia de las religiones, pero la transformación apocalíptica del mundo en algo inexistente no encuentra fuera de la Biblia ni siquiera un indicio»<sup>42</sup>.

#### **4. El marxismo ante la realidad de la muerte**

Marx promete para el futuro una sociedad comunista donde habrá sido superada la alienación. Sin embargo, no tiene en cuenta a todos aquellos que morirán sin llegar a conocer la prometida sociedad comunista. Es sabido que Marx ignoró la muerte como problema. Según él, «el hombre no se propone más que aquellos

---

<sup>39</sup> PE III, p. 230.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 390.



problemas que puede resolver»<sup>43</sup>. La muerte vendrá a ser el convidado de piedra en la sociedad sin conflictos de Marx. Es probable que el Marx maduro haya rehuido intencionadamente el tema de la muerte, algo que sí se hallaba en sus manuscritos juveniles<sup>44</sup>. Por otro lado, no se puede decir que Marx no conociera el célebre sofisma de Epicuro; la tesis doctoral de Karl Marx se tituló precisamente: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* (1841).

En una aproximación histórica al tema de la muerte tenemos que recordar la famosa aporía de la muerte que hace algo más de dos mil años formulaba Epicuro (341-271) en carta a Menecio: «La muerte es algo que no nos afecta –decía-, porque mientras vivimos no hay muerte; y cuando la muerte está ahí, no estamos nosotros. Por consiguiente, la muerte es algo que nada tiene que ver ni con los vivos ni con los muertos»<sup>45</sup>.

Como se sabe, Epicuro formuló esa doctrina, en el contexto materialista de su sistema filosófico, con el deseo de tranquilizar al que ha de morir, ante el supuesto vacío existencial que se le viene encima. El mal trago del morir mismo podrá suavizarse –pensó Epicuro- cuando se pueda argumentar que la muerte no nos afecta propiamente, porque nada tiene que ver con los seres vivos. Para ello había de ofrecer pruebas definitivas de que es imposible la continuidad entre la vida y la muerte; de que después de la vida sólo nos aguarda la nada más absoluta; de que no hay pervivencia, cualquiera que sea su consideración, después de esta vida y más allá de la muerte misma. A lograr ese objetivo dialéctico se aplicó Epicuro y creyó alcanzarlo, al menos en algún sentido, legando su famoso aforismo a la posterioridad filosófica.

Buena prueba de que logró su propósito es que todavía hoy, muchos siglos después de su propia muerte, las filosofías que niegan la sobrevivencia más allá de la muerte, como es el caso del marxismo, siguen apelando a la aporía epicureana.

La filosofía patrocinada por Marx centró su interés en las estructuras económicas y políticas y se despreocupó casi por completo por los factores culturales y metafísicos. El marxista convencido podía vivir despreocupado de su futuro personal, de su existencia concreta, porque nada le esperaba más allá de la muerte; a lo sumo, una especie de piadoso recuerdo en el ánimo de los que habrían de sobrevivirlo. La

---

<sup>43</sup> Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía Política*, Madrid, <sup>2</sup>1978, p. 43.

<sup>44</sup> El texto aludido del joven Marx puede consultarse en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, 1982, p. 600.

<sup>45</sup> Este texto ha sido conservado por Diógenes Laercio, X, 124.

intención de Marx de escamotear el problema de la muerte hacía que la situación fuera insostenible. Así se gestó, después de la Segunda Guerra Mundial y en el seno del marxismo ortodoxo, la reacción del llamado marxismo esotérico. Este nuevo marxismo ha advertido que no todo es alienante en la religión, porque la religión es también expresión de esperanza. Y en tal contexto, esos nuevos pensadores marxistas dan ahora razón de la muerte, pero no de la muerte en sí misma considerada, sino de la muerte como acontecimiento desencadenador de la angustia existencial ante el más allá, ante lo que está por venir y que se presenta como misterioso y extraño.

Dentro de esta corriente de marxismo humanista hay que situar a nuestro filósofo. Bloch ofrece una clave interesante, aunque insuficiente, para la interpretación del tema de la muerte. Había tomado conciencia de que la muerte era una de las cuestiones que amenazaban el ánimo de los hombres, que son mortales por definición o, al menos, por la ley de la naturaleza. El filósofo de la esperanza es consciente de que sólo el tema de la muerte se resiste a encajar en la perfecta teorización de su modelo «marxista humanista», sabe que la muerte es completamente antiutópica; «fortísima no-utopía» la llama en su obra *El principio esperanza*; es consciente de que el marxismo no tiene ninguna razón para capitular ante esta anti-utopía que es la muerte, y por eso, tratará de superarla enfrentándose a ella sin aceptar, una vez más, la posibilidad de la Trascendencia.

## **5. Soluciones que propone Bloch al problema de la muerte**

Bloch ha tomado conciencia de que la muerte es una de las cuestiones que atenazan el ánimo de los hombres. Pero, lejos de rendirse ante la letalidad humana, trata de superarla ofreciendo un atisbo de esperanza, si bien *Hoffnung mit Trauerflor* (esperanza enlutada). Nuestro autor aborda el problema de la muerte individual y se ocupa de ella con gran rigor intelectual. El problema de la muerte pone radicalmente en cuestión el tema del sentido de la vida humana. Ahora bien, lejos de aceptar que el hombre sea de ninguna manera un «ser para la muerte», trata de recuperar la idea de una realización trascendente del hombre en la inmanencia de un mundo concebido como radicalmente material. Lo más válido del ateísmo humanista de Bloch es su esperanza de futuro, la apertura de una dimensión trascendente como meta de la

distensión temporal de la existencia, la postulación de la historia como abierta y no cerrada en sí misma.

La confianza en el curso de la historia que mantiene el filósofo de la esperanza, le permite afirmar que las generaciones futuras vivirán en un mundo mejor que el presente. El sacrificio por las generaciones futuras ha alimentado las expectativas y los compromisos de muchos hombres, en la lucha contra la injusticia y la explotación. El precio que hay que pagar, sin embargo, es el del individuo, que se sacrifica por una humanidad futura a la que no conoce y de la que participa sólo intencionalmente. De esta forma el individuo queda absorbido en la sociedad, se produce el triunfo de la especie sobre el individuo. Pero si esto es así, ¿dónde queda la esperanza personal? A esta y a otras contradicciones tratará de dar respuesta Bloch, analicemos cada una de ellas.

#### *a) Inmortalidad y transmigración del alma*

Llama la atención, sin duda, la primera solución espiritualista que ofrece Bloch al problema de la muerte: la *transmigración del alma*. Expone esta teoría en su primera obra mayor, *Espíritu de la utopía*, en su último capítulo que lleva por título «Karl Marx, la muerte y el Apocalipsis»<sup>46</sup>. En esta obra se nos revela un Bloch que apuesta decididamente por el alma del hombre o por el hombre, más exactamente, como alma.

Conviene recordar que *Espíritu de la utopía* aparece por primera vez en 1918. Por esta época Bloch todavía no se había adherido al marxismo. El Bloch de estos años –son los tiempos de la primera guerra mundial– ve en la doctrina de la inmortalidad anímica la única salida posible al problema de la muerte. Esta solución al problema de la muerte no tiene nada de dogmática y es presentada como una hipótesis cuyas pruebas resultan tan probables como lo contrario.

La antropología blochiana de esta época se muestra deudora de una concepción dualista de claro matiz platónico. El ser humano está compuesto de *Körper* (cuerpo) y *Seele* (alma). El cuerpo es vulnerable «mera envoltura», simple corteza del hombre; lo arrastramos, afirma, a modo de cera de difuntos que aún arde. El cuerpo humano, visto

---

<sup>46</sup> GU-2. El título de este capítulo es: «Karl Marx, der Tod und die Apokalypse», pp. 291-346. Ese era también el título elegido en su primera redacción (1918), GU-1 pp. 391-445.

con pesimismo platónico, es la variedad degenerada de la persona. Es un auténtico lastre que el ser humano se ve obligado a portar consigo.

Siguiendo la metafísica platónica, considera que el alma es incorruptible, inmortal, lugar de encuentro del ser humano consigo mismo. Según la tradición, la chispa de fuego divino, que conoció «antaño» el mundo de las ideas soberanas fue precipitada desde las alturas y encerrada en el ser humano. Por eso, existe en el hombre «un germen indestructible, el yo oculto, lo oscuro, la pregunta, el contenido, el fundamento, el centro de todo encuentro con nosotros mismos, que está oscurecido como acto de conciencia y como objeto de conciencia que quiere objetivarse y que es, sin embargo, el punto de apoyo más real de nuestra personalidad»<sup>47</sup>.

Lo mismo que sucede en Platón, el yo humano se identifica con el alma. Si en la antropología platónica el cuerpo es sólo «la mansión del yo», el alma es «nuestro ser interior, nuestro núcleo aún no desvelado». El alma es indestructible y, por tanto, permanece en su núcleo, más acá y más allá de la muerte. Nuestro núcleo todavía no se ha desvelado y por eso no se ve afectado por la muerte. Más aún, siguiendo la antropología platónica la muerte trae consigo la liberación del germen interior del hombre<sup>48</sup>. La opción de Bloch en pro de la inmortalidad del alma es en pro de la inmortalidad real que no tiene nada de metafórico. El ser humano, en cuanto que es portador de un núcleo todavía-no-desvelado, no puede morir. La muerte afecta sólo al cuerpo, a nuestra corteza liberada del dolor. El alma vital e inmortal se eleva por encima del cuerpo-prisión. La pérdida del cuerpo no afecta al alma que es inmortal.

Otro elemento al que recurre Bloch para fundamentar filosóficamente su utopía de la antiletalidad humana en forma de metempsícosis, junto a la antropología dualista por él profesada en *Espíritu de la utopía*, es la necesidad de dar sentido al proceso histórico, como bien pone de manifiesto Ruiz de la Peña<sup>49</sup>. La metempsícosis, que Bloch define sencillamente como *Seelenwanderung* (transmigración del alma), podría ser la solución al problema de la falta de confianza en el logro de la identidad, de que tanto el ser humano como el cosmos logren su plenitud.

---

<sup>47</sup> GU-2, p. 315.

<sup>48</sup> La teoría de la inmortalidad del alma, la expone Platón en el *Fedón*. En el diálogo de despedida, Sócrates tratará de probar con argumentos la inmortalidad del alma. *Fedón*.- Por mucho que la muerte se acerque al alma será absolutamente imposible que el alma muera, pues el alma nunca admitirá a la muerte y no morirá jamás; cf. Platón, *Diálogos*, Madrid, 1987, p. 199.

<sup>49</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo: aproximación teológica*, Salamanca, 1978, p. 60.

A la hora de buscar pruebas a favor de la transmigración, Bloch dirige su atención hacia el judaísmo y al cristianismo, pero apenas si las encuentra. Siguiendo –a nuestro juicio- una hermenéutica equivocada y sin fundamento exegético alguno, cree ver en algunos textos veterotestamentarios elementos que apuntalarían la doctrina de la transmigración de las almas<sup>50</sup>. De esta forma pretende distanciarse de la doctrina clásica mantenida por la Iglesia durante siglos de la monoencarnación y de la monomuerte.

Por extraño que pueda parecer en el caso de un pensador marxista, la respuesta del Bloch joven al problema de la muerte es según él plausible, pues, ¿a dónde va a ir el alma después que el cuerpo se haya desintegrado, sino a alojarse en otro cuerpo, ya que el más allá no existe? Admitir la hipótesis de la transmigración del alma equivale a dar una oportunidad a ésta para violentar el destino, poder vivir una nueva experiencia. El alma transmigrante aprendería y se perfeccionaría cada vez más hasta hacerse capaz de alcanzar la máxima depuración o el estado de conciencia más alto. De esta forma, la muerte no constituye el *status términi*. El *status viae* proseguirá después de la muerte. Recordando la parábola evangélica admite la posibilidad de volver a por aceite, pasada ya la media noche»<sup>51</sup>. Asimismo, considera que en la Biblia se ofrecen algunos ejemplos que apuntan a algo que tiene que ver con la transmigración. Así, la pervivencia y prometida reaparición de Henoc y Elías vendría a confirmar esta hipótesis<sup>52</sup>.

La transmigración del alma de un cuerpo a otro, especialmente su reencarnación posterior a la muerte, superaría ciertos desequilibrios y absurdos, como por ejemplo, el nacimiento irreversible en el seno de una familia perteneciente a un estatus social concreto, el nacimiento de un niño discapacitado, de la muerte prematura del niño, del joven, de la persona adulta en plenitud de fuerzas y facultades. Además, la metempsícosis permitiría al ser humano acompañar su propia muerte con el

---

<sup>50</sup> GU-1, pp. 421 s.

<sup>51</sup> GU-2, p. 330.

<sup>52</sup> Según Gn 5,24, el patriarca Henoc no murió como los demás hombres, sino que Dios se lo llevó. De igual modo, según 2 Re 2,11, el profeta Elías no murió: fue arrebatado en un carro de fuego. La tradición judía interpretó estos dos textos en el sentido de que tanto Henoc como Elías seguían vivos delante de Dios.

momento de la maduración personal, la conquista del mundo físico debería coincidir con el proceso de purificación del alma<sup>53</sup>.

La metempsícosis constituye el más poderoso remedio a una frustración a la que Bloch alude repetidas veces en algunas de sus principales obras. Me refiero a la contradicción real entre el breve lapso de tiempo que supone nuestra vida y la inconmensurable duración de la historia de la humanidad. Además un alma pluriencarnada tendría la posibilidad de vivir la historia en toda su extensión y de estar personalmente presente en el gran acto de clausura de la historia universal. Bellamente escribirá: «Todo podría desaparecer, pero la casa de la humanidad debe permanecer en pie completa e iluminada, para que un día, cuando llegue el ocaso, todo lo ya conseguido pueda alojarse en ella y venir en nuestra ayuda...»<sup>54</sup>.

Pero la antropología blochiana es una antropología con perspectiva de futuro. Comprende al hombre desde el futuro. En este sentido se distancia del pensamiento griego y se acerca cada vez más a la antropología unitaria judía de origen bíblico. Para Bloch ni el mundo ni el hombre están sometidos a un ciclo repetitivo de creación y destrucción. Bloch habla de un suceso final que pondrá fin definitivo a la historia de la humanidad. Cuando llegue ese momento escatológico la humanidad habrá dado un paso de gigante. Mientras tanto, habrá ido surgiendo una humanidad solidaria, una auténtica comunidad humana.

Apoyándose en sus conocimientos de Física moderna<sup>55</sup>, concretamente en el fenómeno de la radiactividad y en el segundo principio de la termodinámica<sup>56</sup>, encuentra una fundamentación científica a su panorama escatológico, si bien es verdad que siguiendo los fenómenos y principios de la Física sería más factible un final del mundo gradual y silencioso que uno apocalíptico repentino y turbulento.

---

<sup>53</sup> Bloch es partidario, lo mismo que Feuerbach, de la muerte natural. Ludwig Feuerbach había dicho: «En verdad lo que desea tan sólo el hombre es no tener una muerte prematura, violenta terrible. Todo tiene su medida, dice un filósofo pagano. De todo se sacia uno, incluso de la vida, y por eso el hombre desea también en definitiva, al final, la muerte. Por eso la muerte normal, natural del hombre realizado, no tiene en absoluto nada de espantoso. Los ancianos desean a veces la muerte... Tan sólo el caso de la muerte no natural y de accidente, la muerte del niño, del joven, del hombre en la plenitud de su virilidad, es lo que nos subleva contra la muerte y lo que hace surgir el deseo de una nueva vida», cf. L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, en «Sämtliche Werke», neu herausgegeben von W. Bolin und F. Jodl, VIII Bandfi, p. 350, Stuttgart, 1960; cf. A. Tamayo, *La muerte en el marxismo. Biografía intelectual de Ernst Bloch*, Madrid, 1979, p. 123.

<sup>54</sup> GU-2, p. 330.

<sup>55</sup> En el semestre de verano de 1908 Bloch cursó estudios de Física en la Universidad de Würzburg.

<sup>56</sup> El segundo principio de la termodinámica dice que en los sistemas aislados la entropía crece hasta que se llega al equilibrio.

b) *Conciencia solidaria del héroe rojo*

Si en *Espíritu de la utopía* la solución filosófica al problema de la anti-utopía pasaba por la inmortalidad del alma humana en la forma concreta de transmigración o *Seelenwanderung*, como lo define Bloch, en su obra fundamental, *El principio esperanza*, elaborada durante su larga emigración en los Estados Unidos de América, su visión filosófica también ha evolucionado a partir de un nuevo concepto de Antropología y Cosmología. Bloch se ha ido alejando de una concepción antropológica espiritualista y acósmica y se ha ido acercando hacia la antropología y escatología marxiana, que presenta una visión del hombre más unitaria y solidaria con el cosmos.

Como consecuencia de todo ello surgen ahora nuevas formas de superar la muerte. La primera respuesta la aborda Bloch en el apartado que lleva por título: «Desaparición de la nada letal en la conciencia socialista»<sup>57</sup>, donde presenta una bella e incluso emotiva descripción de la muerte del «héroe rojo»<sup>58</sup> en las prisiones nazi-fascistas de los regímenes totalitarios.

El héroe rojo representa para Bloch ese tipo de hombre que es capaz de caminar hacia la muerte renunciando conscientemente a los tradicionales consuelos que ofrecen las religiones. Este, afirma Bloch, está dispuesto a dar testimonio de la causa para la cual ha vivido y a encarar la muerte «con claridad, frío, consciente hacia la nada, en la cual, como espíritu libre, se le ha enseñado a creer»<sup>59</sup>, como espíritu libre, sin Viernes Santo y sin Domingo de Resurrección. Por eso su actitud ante la muerte resulta más encomiable y valerosa que la de los mártires cristianos; éstos murieron casi sin excepción con una oración en los labios y con la esperanza de haber conquistado el cielo como recompensa a su testimonio de fe. Por el contrario, el héroe rojo, se inmola sin ninguna esperanza de resurrección. Se acerca al cadalso sin titubear, «como si la eternidad entera fuera suya», aun sabiendo que para él todo acaba tras la muerte y que no espera disfrutar de la realización del sueño por el que entregó su vida. A este héroe –dice Bloch– se le pueden aplicar las palabras plenamente terrenas que Büchner dedica

---

<sup>57</sup> PE III, pp. 275-280.

<sup>58</sup> Bloch llama héroe rojo a aquel que posee la fuerza de aceptar como verdadera la muerte individual, desafiando tanto la ilusión religiosa, como la severa entereza de vivir la realidad cautivadora del presente sin pensar en el futuro.

<sup>59</sup> PE III, p. 275.

al hombre: «Somos como el cólquico, que solo después del invierno aporta la semilla»<sup>60</sup>.

El héroe rojo estaría en los antípodas del protagonista de la novela del autor ruso M. A. Artzibaschew, *Ssanin* que tras la fracasada revolución de 1905, se plantea el interrogante de si no será una auténtica locura dejarse colgar para que a los trabajadores de los próximos siglos les vaya mejor<sup>61</sup>. Aun cuando a juicio de Bloch se trata de una «novela derrotista» con un protagonista que presenta un comportamiento excepcionalmente abyecto<sup>62</sup>, cabe establecer claramente las dimensiones de la respuesta ante la muerte con las siguientes preguntas: ¿A qué se debe la originalidad de la actitud del héroe rojo ante la muerte, si no espera ninguna recompensa después? ¿Qué ascendencia o qué precedentes tiene esa actitud? ¿De dónde brota tan firme entereza ante la muerte? ¿Por qué el amor al prójimo, la solidaridad posibilitan al héroe rojo afrontar su propia muerte con serenidad? Lo que se plantea, en suma, es la cuestión decisiva de la actitud del héroe revolucionario ante la muerte personal.

Estas cuestiones las empieza a plantear Bloch en otra sección de la misma obra que precede de modo inmediato a la que incluye el afrontamiento de la muerte por parte del héroe rojo. Esta sección lleva por título: «La muerte como cincel en la tragedia»<sup>63</sup>. En ella se presenta la muerte del héroe trágico como una forma especial de superar el drama de la aniquilación personal mediante la exaltación de la obra realizada. La función de la muerte no sería la de aniquilar a la persona, sino la de revelar y dar a conocer lo que existe en él. «La muerte es, según ello, simplemente la visibilización de una configuración ya existente en su esencia; algo así como Miguel Ángel veía la estatua ya en el bloque de mármol y su cincel lo único que tenía que hacer era apartar lo superfluo en torno a ella»<sup>64</sup>.

El héroe rojo tendría, en este sentido, rasgos comunes con el héroe trágico; él también sería «cincelado» por la muerte. Pero existen también notables diferencias. Y, es que no es tan sólo la muerte la que configura al héroe socialista, sino la actitud vital permanente de entrega a la causa de la revolución. En definitiva, el héroe rojo pertenecería, según Bloch, a ese tipo de hombres que son portadores del rasgo más

---

<sup>60</sup> PE III, p. 276.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 270-275.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 272.



importante del ser humano: el rasgo moral<sup>65</sup>. El héroe rojo pertenece a esa variedad de héroes de la rebelión que son capaces de morir izando la bandera de una existencia auténtica para todos los hermanos del héroe trágico Prometeo.

El héroe rojo blochiano reúne una serie de características comunes que nuestro autor no duda en exaltar:

- El revolucionario materialista, señala Bloch, no cree en una trascendencia, no espera ningún consuelo individual en ningún cielo. Y, sin embargo, camina hacia la muerte «como si la eternidad entera fuera suya, y la razón es que, ya antes, había dejado de considerar su yo como algo importante; tenía conciencia de clase»<sup>66</sup>. Cuando la *conciencia del yo* se inserta en la comunidad concreta de la conciencia de clase, ya no resulta decisivo que se le recuerde o no el día de la victoria, que sobreviva o no hasta ese día. «Esta certeza de la conciencia de clase, que incorpora la supervivencia personal es, de hecho, un *novum* contra la muerte»<sup>67</sup>. El valor rojo y ateo para superar el miedo a desaparecer no hay que buscarlo, por tanto, en la disolución en el todo, ni en la inmortalidad de la obra que deja tras de sí, ni siquiera en una medida digna de mención, en la grandeza de lo trágico. La fuerza del héroe rojo ante la muerte se revela como algo que no tiene en absoluto nada de prestado, brota de su interior.

- Otra de las razones que nuestro filósofo utiliza como correctivo a la originalidad de la conciencia socialista superadora de la muerte radica en superar la nada con nuevos contenidos humanos auténticos. Pues al desaparecer la nada en la conciencia socialista hay que llenar ese vacío total con nuevos contenidos humanos. De nuevo se lleva a cabo la conocida operación feuerbachiana de antropologizar lo desantropologizado. Los contenidos «mitológicos» en que se desvanecía lo humano son sustituidos por contenidos humanos teleológicos de nuevo cuño. Para el héroe rojo la nada no existe como *nada*; su combate consiste precisamente en tratar de recuperar ( y no a recibir mitológica y pasivamente) *lo humano auténtico*, lo que perdura por encima de la muerte.

---

<sup>65</sup> PE III, p. 270.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 276.

- Naturalmente, el revolucionario socialista puede hacer frente a las fuerzas aniquiladoras que se le oponen, si se siente portador de esa conciencia solidaria de la nueva humanidad por la que ha luchado. Su combate sigue siendo un combate para él mismo, no ya evidentemente en un sentido individualista, ni tampoco en el sentido de una disolución de su existencia en una comunidad colectiva, sino dentro de una perspectiva unificadora de lo individual y lo colectivo: la *solidaridad*. Y no sólo la solidaridad de los coetáneos, sino aquella que se extiende tanto a los sacrificados del pasado como a los vencedores del futuro<sup>68</sup>. Frente a las fuerzas aniquiladoras del mal, el hombre solidario, el hombre de la sociedad del futuro se siente fuerte y seguro. Bloch descubre en la muerte de su héroe una manera modélica de afrontarla, debido, entre otras cosas, a su conciencia solidario-revolucionaria, un refugio donde no precisa recurrir a representación mitológica alguna. De esta suerte, concluye Bloch, «esta conciencia significa –referida a su portador- lo inmortal en la persona como lo inmortal en sus mejores intenciones y contenidos... La obra liberadora revolucionaria se convierte aquí, para el hombre firme, en la consistencia duradera, firme ella misma, del alma; una consistencia que es para él el alma de la humanidad futura anticipadamente aparecida, en la que aquélla ya se ha convertido por virtud de su fidelidad en la muerte»<sup>69</sup>.

Esta manera de afrontar la muerte del héroe revolucionario tiene una grandeza indiscutible. Bloch comparte su discurso marxista con buen número de pensadores de similar tendencia ideológica<sup>70</sup>. Pero nuestro filósofo es consciente de que ninguna liberación social será capaz de suprimir la muerte, pues quedará siempre en pie la muerte natural. La eliminación de la pobreza y la preocupación por la vida no conseguirán eliminar la preocupación por la muerte, que seguirá alzándose con dureza

---

<sup>68</sup> «Aquí el mártir rojo se siente acogido, y ello precisamente porque no quiere ser un mártir, sino un combatiente inquebrantable también para sí... Para un ser... que no alcanza expresión de modo individualista ni tampoco de modo colectivo-general, sino que también aquí lleva en sí la unidad colectivo-individual: la *solidaridad*. Y no sólo la solidaridad de la contigüidad y simultaneidad, sino, además, de modo muy especial, la solidaridad en el tiempo: la que se extiende del modo más actual a las víctimas del pasado y a los triunfadores del futuro», PE III, p. 277.

<sup>69</sup> PE III, p. 278.

<sup>70</sup> Para una visión de la muerte en el marxismo, cf. G. Girardi, «El marxismo frente al problema de la muerte», *Concilium*, 94 (1974), pp. 131-136; M. Pruja, «La idea de la inmortalidad personal y la crítica marxista de la alineación religiosa», *Concilium*, 105 (1975), pp. 187-196; I. Fetscher, «Vivir en la finitud», *Concilium*, 105 (1975), pp. 216-232; M. Verret, *Les marxistes et la religion*, París, 1965; J. Fucik, *Reportaje al pie de la horca*, México, 1971.

singular. Es más, a medida que las condiciones sociales vayan mejorando, resultará más doloroso, ya que el mundo que se abandonará será más atractivo. Bloch lo expresa, como siempre, de forma gráfica: «*Et in Arcadia ego*, reza una sentencia alegórica antigua de los idilios de Teócrito. Pero ese *ego* no es el yo de la optimista versión de Schiller. El *ego* de la inscripción significa más bien muerte, es decir, «la danza de la muerte existe incluso en el más hermoso de los parajes terrenales»<sup>71</sup>.

Bloch es consciente de que la muerte en cuanto fenómeno natural, no superado, seguirá acechando a cada uno, al final de la vida, aun en la sociedad comunista. Y aun cuando se identifica con el talante de que da muestras este héroe que sale con valor al encuentro de la muerte pensando que su sacrificio contribuirá a hacer desaparecer de la sociedad la muerte violenta y la angustia que acompaña indisolublemente a esa manera de morir, Bloch ve la necesidad de plantear los problemas finales de nuestra existencia individual intentando superar el nihilismo letal propio de la burguesía, incapaz de producir imágenes desiderativas propias que afronten la muerte, y mucho menos una posible seguridad en tales imágenes proyectadas por el deseo<sup>72</sup>.

En este colosal empeño por buscar la superación integral de la muerte piensa Bloch que tiene a su favor la filosofía del materialismo dialéctico: «El materialismo dialéctico, contrariamente al materialismo mecanicista, no reconoce ningún límite en el más acá y, consiguientemente, tampoco reconoce la existencia de una nada preestablecida de antemano por un sedicente orden querido por la naturaleza»<sup>73</sup>. El fin último utópico de la praxis dialéctico-materialista es la humanización de la naturaleza. Y a esta praxis pertenecen las «imágenes de deseo» constitutivas del ser humano aún no mediado.

En consecuencia, Bloch propone a los marxistas un nuevo planteamiento del concepto de historia fundado en la física de un *totum* todavía abierto, en una nueva cosmología que se halla en la línea de la *cosmología comunista*, que constituye «el campo de problemas de una mediación dialéctica del hombre y su trabajo con el posible sujeto de la naturaleza»<sup>74</sup>. Según esto se trata realmente de la «extensión legítima del reino de la libertad sobre el destino de la muerte». Un postulado posible y legítimo, tanto más cuanto que en esta cuestión nos encontramos aún con un *no liquet*:

---

<sup>71</sup> PE III, p. 278.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 279.

en la naturaleza no hay todavía, respecto a nuestro destino, «una solución excluyente, ni positiva ni negativa». Si tenemos la seguridad de una victoria real sobre la muerte, tenemos por lo menos la esperanza de conseguirla; con la teoría-praxis de la utopía concreta se puede decir que la lucha contra la muerte ha comenzado ya y que la muerte no puede tener la última palabra sobre la historia. Sin embargo, el conocimiento dialéctico no posee aún suficientes elementos de juicio para dirimir de forma resolutive la cuestión, por lo que no tendrá más remedio que tratar de encontrar «la hierba contra la muerte»<sup>75</sup>.

A pesar de que dicho materialismo no encuentra razones para esquivar el problema de la muerte, al menos tratará de defender el *non omnis confundar*, es decir, que la mejor parte del ser humano no caerá en el desorden. «Y la parte mejor del hombre, esta su esencia encontrada, es, a la vez, el último y mejor fruto histórico»<sup>76</sup>. Rechazadas tanto las utopías contra la muerte de signo trascendente como los consabidos tapaagujeros teológicos de la cosmovisión burguesa mecanicista, lo único que parece le queda a Bloch es aferrarse a la mera posibilidad, al «peut-être», tanto a favor de la supervivencia como de la no supervivencia<sup>77</sup>.

### c) Extraterritorialidad del núcleo humano

El problema que plantea la muerte a una filosofía de la esperanza como la de Bloch, no se resuelve en el sueño utópico del héroe rojo, el cual se siente tan comprometido con la causa comunista y con la clase oprimida a la que pertenece, que la pervivencia consiste para él en immortalizarse en la clase social que triunfará un día sobre la opresión. Tampoco la insólita teoría de la metempsícosis o transmigración de las almas, extraña combinación de cábala oriental y escatologismo bíblico, es capaz de mantener el ansia de inmortalidad y de pervivencia con la que ha soñado el ser humano.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 280. También Olegario González hace la siguiente observación: «Como ningún otro se ha constituido la muerte en el inexorable problema del marxismo en nuestros días, pues ella no ha desaparecido de la historia y una vez hechas todas las revoluciones sociales y colectivas perduran el morir personal y el personal desistir de un anhelado protagonismo en el futuro. E. Bloch llegará a decir que la conciencia de clase y la tarea comunista crean un auténtico *novum* en la historia porque han desplazado el problema del *yo*, y con ello el problema de la muerte»; cf. O. González de Cardedal, *Elogio de la encina: existencia cristiana y fidelidad creadora*, Salamanca, 1978, p. 320, nota 68.

<sup>76</sup> PE III, p. 280.

<sup>77</sup> Cf. PE III, p. 202. Las últimas palabras pronunciadas por el escritor y humanista francés Rabais, poco antes de morir fueron: «Je m'en vais chercher un grand peut-être».

Por todo ello, Bloch seguirá negándose a racionalizar la alienación de la muerte y realizará un esfuerzo prometeico para estructurar un cuerpo filosófico en el que encuentre sistematización su utopía contra la muerte. Esta sistematización la encontrará en su teoría de la *extraterritorialidad del núcleo existencial humano frente a la muerte*<sup>78</sup>. Seguiremos paso a paso su filosofía de la inmortalidad del hombre como *ser en el mundo* o, en términos blochianos, de la *extraterritorialidad del núcleo* frente a la muerte.

Bloch comienza mostrándonos cómo el sentimiento de pavor ante la muerte se irá convirtiendo, con el paso del tiempo, en sentimiento de curiosidad y expectación por saber en qué consiste el morir, el final de la vida como el comienzo de algo inaudito. La curiosidad puede perfeccionarse hasta lograr el máximo conocimiento, pero el acto de morir siempre resulta novedoso; es como si se tratara de una revelación. En cualquier caso, la proximidad de la muerte despierta cierta expectación ante lo desconocido, tanto hacia el propio sujeto como hacia el secreto de la existencia. En el momento de la despedida parece que cae del sujeto la «cáscara externa» del misterio de la existencia.

Se refiere también a un segundo impulso viajero hacia el propio núcleo de nuestro ser, al que llega el ser humano a través del instante vivido. La experiencia del instante vivido se caracteriza por ser el motor del futuro y éste es «nuestro núcleo parturiento», que no está sometido a categoría alguna de recuerdo, sino a las categorías inconclusas y abiertas de utopía científico-concreta<sup>79</sup>.

Siguiendo la exposición de la antiletalidad como construcción filosófica, llegamos ahora a la parte fundamental de la tesis sobre la extraterritorialidad. Dado que el núcleo de nuestro existir todavía no se ha insertado en el proceso de su objetivación, de su realización, no se ve afectado él mismo por la transitoriedad y la totalidad. El porqué de la caducidad y transitoriedad de las causas y el ser humano se debe al hecho de que el *totum* no se ha realizado aún: este se encuentra en proceso. Según la peculiar interpretación blochiana del mito griego, Cronos devora a sus hijos porque el hijo verdadero aún no ha nacido, el hijo auténtico todavía no ha aparecido. Al no haber entrado todavía realmente en el proceso el núcleo de nuestra existencia, no se ha manifestado ni objetivado en ningún lugar, por lo que nada de lo que ocurre en éste

---

<sup>78</sup> La exposición de esta teoría se encuentra en PE III, pp. 280-287; AC, p. 246.

<sup>79</sup> PE III, p. 282.

puede afectarle<sup>80</sup>. En otras palabras, dado que el núcleo de nuestra existencia no ha entrado todavía en el proceso, se encuentra al salvo de la muerte gracias al círculo protector de lo todavía-no-vivo. Puede tener a la muerte como vecina, es cierto, pero no puede tenerla como destino. «La muerte, sostiene Bloch, interviene aquí en cuanto que es parte del proceso y de la transitoriedad del mismo, pero no se identifica con los sujetos que lo hacen posible<sup>81</sup>.

Siguiendo adelante en la exposición de la antiletalidad como construcción filosófica, va a tratar de sintetizar esta cuestión mediante dos proposiciones: en primer lugar, «el núcleo del existir, en tanto que todavía *no ha llegado a ser*, es siempre *extraterritorial* respecto al devenir y al acabamiento, ninguno de las cuales afectan nuestro núcleo»<sup>82</sup>. En segundo lugar: Aun cuando se realizara el núcleo de la existencia, éste se encontraría, por el hecho de esta realización, fuera del alcance de la muerte, «ya que esta misma hubiera quedado apartada y fenecida con la insuficiencia procesal al que pertenece por naturaleza»<sup>83</sup>. En resumen, el ser humano vive en proceso de realización, sólo llega a ser él mismo, sólo logra su plena identidad, al final. Llegado ese momento, ya no hay ni proceso ni muerte.

El pensamiento antiletal de Ernst Bloch en su segunda época viene marcado por la teoría de la extraterritorialidad. Para exponer su tesis recurre a la imagen de la «cáscara» (*die Schale*)<sup>84</sup> y el «núcleo» (*der Kern*). La cáscara, lo que la naturaleza, lo que el hombre, lo que el ser en general *son-aún*; el núcleo sería la dimensión del futuro, lo que la naturaleza, el hombre, el ser, *no-son-aún*. La cáscara es lo provisional; el núcleo es lo definitivo; la cáscara es lo aparente; el núcleo lo real. El núcleo está dotado, según Bloch, de un privilegio singular: «es extraterritorial», queda fuera del alcance de la muerte.

La razón de esa extraterritorialidad es que el núcleo aún no está objetivado, está aún *in fieri*, no cae bajo el dominio de la muerte ya que está ligado a la posibilidad

---

<sup>80</sup> AC, p. 340.

<sup>81</sup> PE III, p. 286.

<sup>82</sup> PE III, p. 286. Esta misma idea es expresada con gran belleza en el siguiente texto: «Lo que todavía es nuestra esencia no se ha producido en su proximidad más próxima, en su profundidad más profunda, este *homo intensivus sedabsconditus* se sitúa justamente, como *este ser todavía* no devenido, también totalmente en forma *extraterritorial al elemento aniquilador del ser, propio de la muerte*. Item, el fuego del hogar de nuestro existir, al que todavía no se acercó ningún individuo existente, por el momento, en cuanto no encontrado, permanece inextinguido», AC, p. 246.

<sup>83</sup> PE III, p. 287.

<sup>84</sup> El vocablo alemán ‘Schale’ se refiere a lo que rodea al fruto, por lo que en castellano puede traducirse por corteza o como cáscara. En realidad, es el caparazón que rodea al núcleo.

objetivo-real de la utopía. Eso significa que la muerte sólo podrá devorar la cáscara, es decir, al hombre que todavía no ha llegado a su núcleo, sólo podrá devorar al *humunculus* que todavía somos. Bloch expresa gráficamente este devorar la muerte la provisionalidad del hombre mediante la utopía del *non omnis confundar*, afirmando que ésta concede a la muerte sólo el poder de abrir la cáscara que envuelve el contenido del sujeto, pero sin tocar el núcleo. De esta forma se puede aplicar el famoso dicho de Epicuro, según el cual la muerte no debe ser temida, pues cuando ésta sobreviene ya no está el hombre y, cuando está el hombre, todavía no ha sucedido aquella. En la mente de Bloch, el axioma epicúreo sonaría así: «Allí donde está el hombre no está la muerte, y allí donde está la muerte no está el hombre»<sup>85</sup>.

Algunos autores, como Moltmann, Jaeger, Marsch y Mussner, entre otros, se han interesado en analizar las raíces de pensamiento que han podido alimentar históricamente en Bloch su teoría y terminología cáscara-núcleo. Mientras los tres primeros coinciden en afirmar que el origen de dichas expresiones radica en la antropología socrática-platónica, Mussner insiste en que Bloch se sitúa muy próximo al pensamiento gnóstico:

Bloch se emparenta con los gnósticos no sólo en lo del Éxodo o emancipación de Yahavé, sino también en la teoría del «núcleo» de la existencia. Lo que para los gnósticos subsiste después de la muerte y se reintegra al reino de la libertad y de la luz en el pleroma celeste, es únicamente el «núcleo del hombre», la «chispa de la luz», el «germen», la «mismidad», el «pneuma» (o lo que siempre llamaban los gnósticos con una palabra: «el núcleo»)<sup>86</sup>.

Además de la influencia de origen socrático-platónico y de la gnosis, no hay que olvidar otras raíces fundadas en la mística medieval, sobre todo, la influencia del Maestro Eckhart, quien con sus expresiones un tanto difíciles y ambiguas, se dedicó a exaltar la divinidad de lo humano hasta caer en un panteísmo fatuo. Eckhart y sus seguidores tuvieron grandes dificultades con la autoridad eclesiástica y hasta fueron tachados de herejes, por eso cuentan con la simpatía de Bloch. Nuestro autor cita, con frecuencia, frases de origen medieval en las que se habla de un algo dentro de uno mismo, misterioso, luminoso, apellidado «scintilla animae», a lo que va vinculado inmortalidad y vida eterna<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> PE III, p. 287.

<sup>86</sup> F. Mussner, *La resurrección de Jesús*, Santander, 1971, p. 90.

<sup>87</sup> Véanse, por ejemplo, las citas numerosas en PE I, pp. 37, 269, 289; PE II, pp. 266, 439, 459; PE III, p. 41.

Otro de los filósofos en los que también se han podido encontrar las influencias mencionadas es Hegel. En Hegel el binomio corteza-núcleo recibe además categoría dinámica e histórica. Así, por ejemplo, en una de las grandes obras de Hegel encontramos un texto en el que aparece el Espíritu como núcleo latente bajo la cáscara del mundo actual y que pugna por llegar a la eclosión:

Es el espíritu oculto el que llama a la puerta del presente, es él el que es aún subterráneo, el que no ha logrado aún su existencia presente y quiera brotar, para el que el mundo actual constituye tan sólo una corteza que encierra en sí un núcleo distinto del que pertenecía a la corteza<sup>88</sup>.

Nuestro filósofo, presenta la utopía de la extraterritorialidad del núcleo frente a la muerte, no como una certeza de futuro, sino como una posibilidad, como un postulado a lo sumo. No hay confianza (*Zuversicht*) al respecto. Sin embargo, Bloch no pierde su última esperanza (*Hoffnung*), aunque, como bien sabe, puede ser frustrable; por eso se limita, una vez más, a su humilde «peut-être». No obstante, parece que el primer Bloch, el de *Espíritu de la utopía*, es más esperanzado que el Bloch anciano. Con todo, nunca abandonó la posibilidad de la existencia de un núcleo inmortal para cada persona y no sólo en la humanidad como especie.

Resulta demasiado evidente que creer en la filosofía de la extraterritorialidad del núcleo de la existencia respecto a la muerte equivale a aceptar la posibilidad de la trascendencia. Pero considerar la posibilidad de la trascendencia sería el rejón de muerte para un pensamiento como el de Bloch, que se caracteriza precisamente por ser la «trascendencia sin Trascendencia» como afirma Borghello<sup>89</sup>. Por consiguiente, Bloch partía de la religión como elemento catalizador de la esperanza utópica subyacente a su sistema, pero no podía mantener la religión hasta el final porque ésta implica *eo ipso* la trascendencia. El recurso a la aporía epicuriana era, por tanto, el único recurso que le restaba a Bloch y es, por lo mismo, la confesión de su incongruencia.

Una escatología intramundana como la de Bloch no puede prometer una patria de la *identidad*, mientras siga en pie la absoluta *contradicción* que es la muerte<sup>90</sup>. La «patria de la identidad» de Bloch supera la aspiración de Karl Marx de sociedad ideal,

---

<sup>88</sup> G.W.F. Hegel, *Werke* XVI, p. 685.

<sup>89</sup> U. Borghello, *Ernst Bloch: Ateísmo en cristianismo*, Madrid, 1979, p. 130 y ss.

<sup>90</sup> El deseo de hacer de la tierra la propia patria, tiene sus limitaciones, pues como dice Bloch: «Incluso cuando acabe la pobreza uno se encontrará en condiciones inciertas y engañosas, todavía existirán el azar, las preocupaciones, el destino y no habrá remedio contra la muerte», cf. Hu, p. 36.



donde el hombre ha alcanzado la identidad consigo mismo, con sus iguales y con la naturaleza. La buscada «patria de la identidad» estará allí donde la muerte y el *nihil* no existirán ya. Únicamente allí donde la muerte «es devorada en la victoria», expresión paulina a la que Bloch acude más de una vez<sup>91</sup>. Sólo allí, como dice Moltmann, «queda superada la última y auténtica no-identidad del hombre»<sup>92</sup>. La patria de la identidad de Bloch recoge la forma de pensar de la «identidad dialéctica», tal como se encuentra en Schelling y en Goethe, una patria de mediación y oposición entre contrarios.

S. Zecchi cree descubrir en Bloch «una actitud fideísta en la esperanza», la presencia de «un esquema providencial que actúa en su seno como refugio religioso o como dimensión pasiva o mecánicamente predeterminada»<sup>93</sup>. Sin embargo, Bloch rechaza, como confirma el mismo autor, la esperanza basada en lo trascendente. En la utopía concreta de Bloch desaparece la trascendencia, y en lugar de la mirada hacia lo alto, propia de la mitología trascendentalista, surge la mirada hacia delante sin garantías consoladoras.

## **6. La utopía que supera el destino de la muerte**

La rebeldía e inconformismo contra la fugacidad de la vida, le conducirá a la búsqueda del trasfondo utópico contenido en las obras culturales. En el largo proceso de construcción de la utopía, el hombre ha plasmado en imágenes reales los impulsos utópicos que surgen primero de forma imaginaria, luego en forma de sueños diurnos y más tarde en objetos realmente representados.

Bloch ha mostrado, desde siempre, una profunda admiración por las manifestaciones artísticas del ser humano. El filósofo de la esperanza nos muestra cómo en las grandes obras de arte hay una preaparición de la utopía. Las grandes obras, dice Bloch, tienen esa juventud eterna que las hace imperecederas: ellas nos muestran, justamente como anticipación, algo de lo imperecedero que buscamos. Sin duda que el hombre, al crear una obra de arte, ha tratado de plasmar en ella el espíritu de su tiempo. Es más, la obra que permanece inmortaliza, de alguna manera, al artista que la ha creado. Si todo ser humano pervive en los hijos que llevan su propia sangre,

---

<sup>91</sup> Cf. PE I, p. XXV, p. 308; PE III, p. 195 y otros pasajes.

<sup>92</sup> TE, p. 453.

<sup>93</sup> S. Zecchi, *Ernst Bloch: Utopía y esperanza en el comunismo*, Barcelona, 1978, p. 253.

también las obras *del espíritu* immortalizan metafóricamente a su propio creador. Por eso la producción artística humana, en cualquiera de sus manifestaciones: la poesía, la literatura, la pintura, la arquitectura y la música fundamentalmente, nos hablan de nuestra posible libertad futura. En las obras artísticas descubre Bloch una utopía que supera el destino de la muerte. Las obras de arte ocupan un lugar central en *El principio esperanza*: «Las obras de arte son un lucero de anticipación y un canto de aliento en el camino que conduce al hombre hacia su morada a través de las tinieblas»<sup>94</sup>. Las obras de arte, en cuanto presencia de la utopía, son la expresión de la negativa del hombre a someterse al destino de la muerte. El arte expresa, pues, la prolongación de la llegada a ser en el proceso, constituyendo así «un laboratorio y, en la misma medida, una fiesta de posibilidades desarrolladas»<sup>95</sup>.

De entre los múltiples lenguajes de la esperanza, el que le parece más utópico a Bloch es el de la música. Efectivamente, la música, explica Bloch, intenta superar el destino de la muerte en su propio terreno. Recurriendo a la fenomenología, la interpreta como una especie de «cifra» de esperanza contra la muerte. En definitiva, la música es, según la interpretación personal de la archiconocida sentencia de Horacio, la celebración del *Non omnis confundar*, es decir, con mi muerte, no todo lo que soy quedará confundido en la realidad del cosmos. Si las demás artes, dice, nos acompañan hasta la tumba, la música, como las buenas obras, más allá de ella...<sup>96</sup>.

Entre todas las artes, la música es la única que tiene lugar «en un espacio abierto». Por su carácter traspacial y trastemporal, piensa Bloch, que guarda vinculación especial con la vida trasletal. «Si la muerte, entendida como hacha de la nada, es la más pura antiutopía, medida con ella se nos revela la música como la más utópica de todas las artes»<sup>97</sup>. Es tan intensa la fuerza utópica de la música que cuando la persona va declinando hacia la muerte y su yo entra en un estado de confusión, el sonido musical asciende como una luz que libera de la opresión, de la muerte y del destino. La música es abierta, e incluso «extraterritorial». Por eso, toda música orienta

---

<sup>94</sup> PE I, p. 282.

<sup>95</sup> PE I, p. 209.

<sup>96</sup> PH III, p. 198 y p. 284.

<sup>97</sup> PE III, p. 195

hacia algo nuclear, que, por no haber aún florecido, no puede tampoco perecer; orienta hacia un *non omnis confunder*<sup>98</sup>.

Bloch encuentra la cima de la música como aurora que ilumina la negrura de la muerte en las marchas fúnebres y en los grandes *Requiem*, en el *Requiem alemán* de Brahms y, sobre todo, en el *Fidelio*, de Beethoven. Un *requiem* nada ambiguo, como afirma Bloch, con un *Dies irae* para Pizarro, con un *Tuba mirum spargens sonum* para Florestan<sup>99</sup>. En *Fidelio* encuentra Bloch, por tanto, esa cima de la música como aurora de un mundo nuevo. Una aurora en la que despunta el carácter fronterizo de la música: «La música se encuentra así en la frontera de la humanidad, pero en aquella frontera en la que la humanidad comienza a constituirse con un lenguaje nuevo y el *aura de la apelación por una intensidad exacta, por un mundo no alcanzado todavía por nosotros*»<sup>100</sup>.

Bloch hace de la música el hilo conductor para llevarnos a la anticipación del futuro, al descubrimiento de la patria buscada. La música «el arte más tardío, el heredero de la visibilidad»<sup>101</sup> es la mediación que permite al hombre el establecimiento de una relación con un objeto trascendente que está en correspondencia con él.

Según el filósofo del futuro y de la utopía, la música es el elemento que con más fuerza desencadena en nosotros la nostalgia de la patria. La nostalgia que habitualmente tiene que ver con el recuerdo y el retorno al pasado, a un pasado conocido y sabido, en Bloch es «retorno al futuro», «a una patria donde no se había estado nunca, pero que es, sin embargo, la patria»<sup>102</sup>. Para el autor de *El principio esperanza*, «la música es una teúrgia subjetiva. Ella nos conduce a la cálida y profunda morada gótica de la interioridad, donde sólo una luz brilla todavía en el seno de la turbia oscuridad»<sup>103</sup>.

La persistente atención que Bloch ha prestado a la música a lo largo de toda su obra, hace que esté presente en el instante del encuentro del hombre consigo mismo, en

---

<sup>98</sup> PE III, p. 199. Bloch ha destacado la función intermediaria del silencio en la relación música-muerte. Si la muerte es el «silencio absoluto», la música es el «silencio sonoro».

<sup>99</sup> Fue en *Fidelio* y en su famoso toque de trompetas que anuncia la liberación de los cautivos en donde Bloch sintió con preferencia la posible victoria contra la muerte: «Es el anuncio de la venida del Mesías. En la profundidad de los calabozos resuena la libertad, recuerdo utópico, aquí está el gran momento, la estrella de la esperanza cumplida en el aquí y el ahora...», PE III, pp. 200-201.

<sup>100</sup> PE III, p. 201.

<sup>101</sup> GU-2, p. 198.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 208.

el instante pleno, en el momento del retorno a nuestra patria, aun sin haber estado nunca en ella. El reencuentro de la *identidad* posible del hombre.