

Dialéctica y esperanza

Reflexiones sobre un apunte de E. Bloch a la dialéctica histórica de Hegel

MONTSERRAT HERRERO
Universidad de Navarra

E. BLOCH INCLUYE EN SU LIBRO SOBRE HEGEL, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel* (E. Bloch 1982), un capítulo sobre “Dialéctica y esperanza”, ya desde su primera edición publicada en español en su exilio en México. Ahí Bloch hace una interpretación del espíritu hegeliano que nos sitúa ante una de las cuestiones centrales de la existencia humana, que ya fue objeto del análisis Kant: ¿qué podemos esperar?

Tal vez todos los actos humanos, nos dice Bloch, sean una obra fragmentaria y su cumplimiento no pertenezca propiamente a la historia, como aventura Hegel. La reflexión de Hegel, sin embargo, no tendría por qué llegar a esa conclusión, sino que podría proseguirse por otra senda. Este es el intento de la filosofía de Bloch: abandonar la senda hegeliana justo en el punto donde lleva a un mal derrotero.

En la “ontología del todavía no ser” de E. Bloch, la *praxis* humana nace de la esperanza. Esta tesis hay que entenderla como una herencia hegeliana (M. Bianco 2007). Bloch defiende su propia interpretación marxista de Hegel, por la que se separa del marxismo de sesgo evolucionista y mecanicista. Su hegelianismo es crítico: el gran error de Hegel consiste en haberse hecho eco de la *anamnesis* platónica.

El objeto de este artículo es recuperar el Hegel de la crítica blochiana y a través de ese rescate llevar el principio de esperanza a un puerto diferente de la escatología inmanente del materialismo socialista.

I. LA HISTORICIDAD COMO AUTOEXPLICACIÓN DEL ESPÍRITU.

Como señala W. Jaeschke (W. Jaeschke 2000, pp. 163-176), la pregunta definitiva respecto de la historia es aquella por qué grandes ámbitos de la realidad están estructurados históricamente y cuál es el sentido de que así sea. Esta pregunta no es tanto una pregunta por la historia como por la “historicidad”

misma. Quizás una de las primeras cosas que deba decir la filosofía en este punto es que uno de los criterios de diferenciación entre la naturaleza y el espíritu, entendidos dialécticamente, es que el espíritu se caracteriza por tener historia. O mejor aún, como dice Hegel en el §341 de los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, “el elemento en que existe el espíritu universal es, en la historia universal, la realidad espiritual en toda la extensión de su interioridad y de su exterioridad”. “La historia del espíritu es su acción”, dirá más adelante en el § 343. La espiritualidad se puede entender como la cualidad del conjunto del mundo producido por la *praxis* humana.

La espiritualidad es el supuesto de todo aquello a lo que atribuimos historia. Es más, como indica W. Jaeschke, la historicidad es “la forma específica de expresión de la espiritualidad”. De ahí que una filosofía del espíritu no pueda ser otra cosa que una filosofía de la historia. Hegel elabora ambos conceptos, espíritu e historia, por primera vez en forma pública en su *Fenomenología del espíritu*.

La relación entre espíritu e historia está recogida de un modo magistral en el siguiente texto de *Fragmento sobre la filosofía del espíritu*:

“(El Espíritu) viene de la naturaleza; adonde va es a su libertad. Es justamente ese mismo movimiento de liberarse de la naturaleza. Hasta tal punto es esa su sustancia, que no se puede hablar de él como de un sujeto estable que actúe o haga esto o lo otro, como si esa actividad fuera algo contingente, una situación en la que se encontrara, sino más bien, su actividad es su sustancialidad, el actuar es su ser” (G. W. F. Hegel 1970, 11 p. 528).

Los Estados no tendrían ninguna historia si no fueran realidades espirituales. Por eso, aunque Hegel refiera el concepto de historia fundamentalmente a la historia universal en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* y la enmarque en el contexto de la relación entre Estados, como ocurre en la *Filosofía del Derecho*, el descubrimiento auténtico de Hegel que, como sugiere Jaeschke (W. Jaeschke, 2000, p. 172), queda encubierto en el mismo Hegel, es que la historicidad es la forma específica de explicación del espíritu en general. Es decir, que el mismo Hegel no llega a integrar en el sistema cabalmente de modo explícito la historicidad.

El Espíritu se manifiesta históricamente como Espíritu objetivo, es decir, en el ámbito del derecho, de las instituciones, de las constituciones; y en las manifestaciones del Espíritu absoluto debería ser posible la aprehensión de la unidad de su historia. En este punto lanza Jaeschke la cuestión fundamental: “¿cómo podría ser la historia el despliegue del Espíritu si el *factum* de la historia no pudiera ser iluminado a partir del concepto de Espíritu?” (W. Jaeschke 2000, p. 173). La historia es la *ratio cognoscendi* del Espíritu, mientras que el Espíritu es la *ratio essendi* de la historia.

La historicidad, por otra parte, sólo es comprensible desde la dualidad sujeto-objeto implicada en el concepto de Espíritu. Una dualidad que queda evocada en cada referencia dialéctica a los dos momentos en cuya relación especulativa queda conceptualizado el espíritu como tal –el universal y el singular, el divino y el humano, la unidad y la diferencia (B. Bourgeois 2000, pp. 113-127).

II. EL HEGEL DE BLOCH.

A Bloch le gustaría castrar el sistema hegeliano para poder derivar de él una filosofía del futuro. Le gustaría liberarlo de su “miopía anamnésica”, como él dice, para liberar al sistema transido de historicidad, de temporalidad y, consiguientemente de dinamicidad, del encerramiento en una esencialidad acabada desde el comienzo.

Muchos son los textos del maestro alemán que inclinan a Bloch en su favor. En *Sujeto-Objeto* trae dos a colación para garantizar la verosimilitud de su prosecución de la filosofía hegeliana: “lo que es más concreto y rico es lo posterior; lo primero es lo más pobre en determinaciones”; y “el comienzo lo constituye aquello que es en sí, lo inmediato, abstracto y general que todavía no se ha desarrollado”.

Como lo que llega a desarrollarse es el Espíritu y el Espíritu es sujeto, todos los modos del tiempo están únicamente en la representación subjetiva, en la rememoración y en el temor o la esperanza, tal y como expone Hegel en *Enciclopedia* § 259:

“El presente *finito* es el ahora fijado como *siendo*, como unidad concreta y, por tanto, como lo afirmativo distinto de lo *negativo*, o sea, distinto de los momentos abstractos del pretérito y futuro; sólo que ese ser no es más que ser abstracto que desaparece en la nada. –Por lo demás, en la naturaleza, donde el tiempo es ahora no se logran distinciones *subsistentes* de aquellas dimensiones; son necesarias sólo en la representación subjetiva, en el recuerdo y en el temor o la esperanza. Pero el pretérito y futuro del tiempo en cuanto están-siendo en la naturaleza son el espacio, pues siendo éste el tiempo negado, el espacio superado es, por tanto, primeramente, el punto, y desarrollado (luego) para sí es el tiempo” (G. W. F. Hegel, 2008, p. 318)

En este sentido, desde el punto de vista de la representación subjetiva, la historicidad del espíritu se denomina recuerdo o esperanza. ¿Cómo se deben pensar estas palabras de Hegel? La respuesta de Bloch es unívoca: el fundamento de lo real está en el futuro. El fundamento se convierte en fundamentación sólo al desarrollarse. El lema filosófico que se deriva de ahí es el avance como vuelta al fundamento. Teniendo en cuenta que el espíritu es *praxis*, avanzar significa actuar, implica efectualidad.

Esta es la propuesta filosófica blochiana en *Das Prinzip Hoffnung* (E. Bloch 2004). En su “ontología del todavía-no-ser” se presenta la esperanza como anticipación a la conciencia del “Was” final inmanente del proceso del mundo, desde el cual se juzga la mayor o menor intensidad ontológica de los momentos del proceso de constitución del mundo. La *praxis* humana nace de la esperanza. Toda determinación histórica se origina a partir de un fundamento humano teleológico inmanente. La dialéctica inmanente que, en opinión de Bloch, rige el proceso histórico no es determinista, como ocurre en la filosofía de Marx o de Engels. Ello implica que el fin, la utopía, puede frustrarse. La esperanza le busca a la historia su verdad y la realización de esa verdad depende de la *praxis* humana.

Bloch reivindica la interpretación marxista de Hegel, frente al abandono que había hecho de la tradición hegeliana el propio marxismo y frente a otras interpretaciones no marxistas como las de Dilthey, Haering, Kroner o Glockner. Hegel pertenece al marxismo porque constituye un elemento de su prehistoria. Bloch no asume a Hegel, sin embargo, acríticamente, sino que intenta superar su “miopía anamnésica”, que lo ata al pasado, de modo que pareciera que en su filosofía, toda carrera comienza ya acabada:

“(era) necesario, sin embargo, que viniese la dialéctica materialista para que se conociera e impulsara este contenido en el proceso real, superando así al idealista Hegel, quien no hace más que desdoblar lo que de por sí existe ya en el espacio y en el tiempo. He aquí el límite de la dialéctica idealista: es el límite de la simple contemplación, referida *per se ipsum* al pasado y a sus horizontes, a una esencia revelada ya en los fenómenos que han llegado a ser” (E. Bloch 1982. pp. 478-479).

El gran error de Hegel, desde el punto de vista de Bloch, consiste en haberse hecho eco de la anámnesis platónica. La tara anamnésica consiste en pensar que “la esencia sólo ha sido pensada como esencialidad terminada, frecuentemente según el criterio contemplativo de que no sólo la cognoscibilidad, sino también la dignidad de un objeto aumenta gracias a la patina histórica” (E. Bloch 1982. p. 479).

Esto que Bloch denomina miopía es, desde mi punto de vista, el descubrimiento más sabio de Hegel: el protagonismo de la historicidad en las realidades espirituales no anula su determinación esencial originaria. Por eso es realmente posible la esperanza. Para Hegel todo “estar en camino” remite a su origen “trascendental”. El espíritu no se constituye en lo que es sin la reflexión, es decir, sin la mirada retrospectiva. Eso es lo que significa recuerdo en su sistema: no reproducción de una representación, sino superación de la exteriorización, saber de lo sabido, *Er-innerung*, interiorización. Es un entrar en sí mismo del espíritu por la reflexión. Sólo desde esta contemplación es posible la esperanza.

Así lo explica en la reflexión sobre Platón en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*:

“Claro está que la palabra recuerdo es, en un sentido, una expresión poco afortunada: concretamente, en el sentido en que alude a la reproducción de una representación que se ha tenido ya en *otro tiempo*. Pero la palabra ‘recuerdo’ tiene además otro sentido que le da la etimología: el de convertirse en algo interior, el de adentrarse en sí mismo; tal es, en realidad, el profundo sentido conceptual de esta palabra. En este sentido sí puede decirse que el conocer lo general no es otra cosa que recordar, adentrarse en sí, convertir en algo general lo que empieza manifestándose de un modo externo y como algo múltiple, para lo cual nos adentramos en nosotros mismos y elevamos la conciencia a nuestro interior (...) Ahora bien, cuando Platón llama recuerdo a este hecho de que la ciencia brote de la conciencia, va implícito en ello el criterio de que este saber tiene que haber existido realmente, alguna vez, en esta conciencia, es decir, de que la conciencia concreta tiene por contenido este saber no solamente en sí, por su esencia, sino también en cuanto tal conciencia concreta, y no como conciencia general” (G. W. F. Hegel 1997, II p. 164).

En este punto, en opinión de Bloch, Hegel lanza una mirada aprobatoria a Platón. Análogo a ese “recuerdo” al que se refiere en ese texto es el *utopicum* de la lógica. El recordar platónico es en Hegel la rememoración desde el devenir de lo que ya era aquello en lo que deviene.

La única diferencia que encuentra Bloch entre el planteamiento de Platón y de Hegel es que en Hegel no existe ninguna supremacía del ser en sí, de las ideas sobre las sombras de la apariencia de lo que acontece. En Platón lo particular participa de lo en sí, en Hegel, lo particular manifiesta lo en sí. En este sentido, la verdad no es sólo como para Platón, independiente, imperecedera, antes del tiempo, sino también un resultado. La esencia se manifiesta a sí misma únicamente en el fenómeno, en lugar de que el fenómeno sea una sombra. El en sí, será más pobre en determinaciones, pero es lo más decisivo, o, como dice Bloch, más “pre-decisivo”. Y Bloch critica esto: siempre queda en Hegel “la absoluta calma chicha de la sustancia rememorada, que es simultáneamente pre-histórica y extra-histórica” (E. Bloch 1982 p. 446).

La filosofía de Hegel implica un progreso que puede retroceder. Por eso requiere de memoria, es decir, de reflexión. Sin embargo, en la filosofía de Bloch el proceso histórico es “una corriente que se precipita siempre exclusivamente al futuro; no tiene en ningún punto fidelidad ni remembranza” (E. Bloch 1982 p. 446).

III. TELEOLOGÍA Y ANTICIPACIÓN: DIFERENTES MODOS DE ENTENDER LA IDEA DE PLENITUD.

La realidad esperada atrae al futuro dentro del presente, de modo que el futuro nunca es un puro “todavía no”. Sin anticipación de algún tipo tampoco existe para un espíritu el futuro. Ahora bien, el hecho de que exista ese futuro esperado e, incluso, la sola posibilidad de que pueda existir, cambia el presente, porque modifica desde dentro la praxis que lo configura. La anticipación se hace sustancia del presente e interpreta el sentido del pasado: “Los hombres no son seres definitivamente terminados; por tanto, tampoco su pasado lo es. (...) Los muertos reaparecen cambiados” dirá Bloch (E. Bloch 1982, p. 479). Las dimensiones del tiempo no son independientes para el Espíritu. El problema de la filosofía de Bloch en este punto es cómo se puede pensar la anticipación y un concepto de plenitud sin *anámnesis*.

Justamente por la presencia de la “re-memoración” podemos hablar de figuraciones “fallidas” en la historia –por mucho que Hegel “arregle” las cosas para que la historia siga siempre la huella del concepto. En este sentido, el acontecer histórico, no es inmediatamente normativo, es decir, no es normativo por su mera facticidad. Si no fuera así, no habría posibilidad ni de una idea de plenitud, ni de anticipación.

Desde mi punto de vista es esto lo más interesante del planteamiento hegeliano, que no pasa inadvertido a Bloch, aunque él se posicione ante ello de modo crítico. Bloch percibe todo el peso anamnésico del sistema hegeliano que lo liga completamente al platonismo y lo separa de cualquier paradigma evolucionista o, en general, teleonómico. Como dice con palabras magistrales: “Lo novísimo en la grandiosa filosofía rupturista de Hegel habría sido, a pesar de ella, siempre lo más antiguo” (E. Bloch 1982, p. 445). Lo más antiguo, no como repetición, sino como un arco en espiral, como un círculo de círculos, cuya dinamicidad es, al mismo tiempo, estática, como una novedad continua de ser que se recoge continuamente en una permanencia de sentido. El concepto abriga continuamente el acontecer efectivo dando a luz a la idea, que es completamente nueva y completamente vieja (G. W. F. Hegel 2008, §§ 204-214). En este modo de entender la teleología es posible la anticipación y, por eso también la esperanza en una vida en plenitud.

Bloch construye su metafísica sobre el principio de esperanza, sin embargo, la pregunta que cabe hacer a su sistema es cómo es posible en una “ontología del todavía-no-ser” absoluto, que elimina todo elemento de recuerdo y retención, de recogimiento, una anticipación. La respuesta sólo puede darse a través de la imaginación y de la voluntad de poder, pero entonces lo que se pierde es una medida del concepto de plenitud que no sea la simple efectividad. En último término, la esperanza estará siempre en las manos del poder, es decir, de quien

tenga históricamente en sus manos el poder. Más que esperanza, es miedo lo que produce un modo tal de comprender la teleología. La encrucijada de la que parten las diferentes sendas que recorren Bloch y Hegel, parece ser justamente el modo de entender la teleología.

Hegel sitúa su explicación de la teleología en el contexto de la *Lógica*. Aparece en el desarrollo lógico del concepto como resultado pensado de todas las determinaciones lógicas y desde donde todos los niveles consecutivos se estructuran y se abren paso.

En el curso de la teoría del concepto, Hegel asciende de una definición de la teleología como “la verdad del mecanismo” en la *Lógica* (G. W. F. Hegel 1951, V, 210) a una definición del fin como “el concepto que se manifiesta en su libre existencia” (G. W. F. Hegel 2008 § 210).

Dos puntualizaciones son necesarias para no malentender esas definiciones –sigo en esta interpretación a R. Spaemann (R. Spaemann 2005, pp. 137-155). En primer lugar, sólo bajo el presupuesto de la vida –de un sujeto como una unidad de vida– hay mecanismos. En segundo lugar, que la verdad es objeto de la razón contemplativa y no de la razón finita. Y la verdad consiste para Hegel en que la objetividad sea idéntica con el concepto (G. W. F. Hegel 2008 § 210). Una reflexión mecanicista, entendiéndolo por tal, una reflexión absoluta tomada al margen del sujeto, liquida su misma posibilidad lógica. Ciertamente existen en el mundo relaciones mecánicas, pero podemos constatarlas en la medida en que las “aislamos” de su realidad y, en esa misma medida, dejan de ser propiamente reales. Pero ese “aislamiento” lo ejerce un sujeto, que en sí mismo vive y que se puede relacionar con otros sujetos. La contradicción inserta en el ámbito del mecanismo empuja a su superación. Superación no implica cancelar el mundo objetivo o hacer desaparecer las contradicciones, sino situarse en un punto de vista que las hace comprensibles, las supera y al tiempo las conserva. La superación viene de una correcta comprensión de la relación sujeto-objeto. Toda contradicción envía más allá de ella. De hecho es contradicción sólo cuando se quiere tomar como la totalidad de la verdad. En realidad con la contradicción del objeto mecánico, ya se está pensando una nueva determinación, que está en una tensión similar con la verdad total, de manera que ambas han de reconocerse en su verdad y en su falsedad y ser superadas en una determinación conceptual superior. En ese “pensar con” otra determinación, una determinación implica una anticipación, la cual es inicialmente una negación indeterminada, pero posteriormente se determina (la negación de una determinación está a su vez determinada): es el ámbito de la diferencia no indiferente entre los objetos, es decir, el ámbito en que los objetos se definen por su diferenciación. Este es para Hegel el ámbito de la química. El objeto químico se experimenta como el, por antonomasia, relacionado con otro (G. W. F. Hegel 2008 §§ 200-203). En la química unos cuerpos reaccionan al ponerse en relación con otros hasta

encontrar un equilibrio, una neutralidad. Hay que recordar que para Hegel “el quimismo” no se circunscribe sólo a la química, sino a todas las realidades en las que se da ese tipo de relación. Es el caso, por ejemplo, de la relación entre los seres vivos de distinto género: el amor; o entre los seres inorgánicos, la electricidad o el magnetismo. Relaciones mecánicas como químicas las hay en todos los niveles del espíritu. Lo mecánico y lo químico son dos modos de relación que se determinan mutuamente negándose. Se contraponen y en ese mismo poner la contraposición, queda superada. La esfera verdadera de la negación de la negación, lo verdaderamente infinito del mecanismo y el quimismo es el fin. En el fin se supera la diferencia entre sujeto y objeto. Se supera su unilateralidad. El sujeto ya no queda implicado en las relaciones de la objetividad. Así se alcanza una nueva definición: “el fin es el concepto que se manifiesta en su libre existencia”.

El fin es la contraposición que se piensa al pensar una inmediatez objetiva (sin participación de la subjetividad), como ocurre en el mecanismo y el quimismo. Esa negación es inicialmente abstracta y se sitúa simplemente frente a la objetividad. En un segundo momento, es negada desde la subjetividad como en sí nada, y puesta como condición de posibilidad misma de la negación, en la medida en que el fin mismo es la verdad del objeto y la participación del sujeto es constitutiva para el objeto presupuesto. La realización del fin es la negación de esa contraposición. El fin del proceso es su propia realización. A través de la fuerza interior del concepto en su actividad, el objeto se convierte en un medio. De alguna manera el fin declara al mecanismo y al quimismo como medios. A diferencia de los procesos mecánicos, en los que una causa precede a un efecto, o en los procesos químicos, que se resuelven en un producto neutral, el fin se conserva en el proceso de su realización: está presente tanto en el comienzo como en el final.

Desde el punto de vista de Hegel, el mundo no se puede pensar en categorías causales. El modo de pensar causal es aquel en el cual todo acontecimiento es resultado de un acontecimiento precedente, el cual por su parte es a su vez un resultado. En esta lógica relacional no cabe propiamente la espontaneidad, todo acontecimiento ha de ser considerado desde más allá de sí mismo en relación con sus antecedentes o sus consecuentes. La señal esencial de un mundo entendido como pura objetividad es que en él, la diferencia, la negatividad, no comparece. Sólo hay lo que hay: hechos. Un mundo objetivo, que es pura exterioridad, es un mundo de la identidad. Pero una relación en un mundo puramente objetivo es algo en sí mismo contradictorio, a no ser que exista alguien que lo piense. En la pura exterioridad no hay posibilidad de pensar la relación.

El mundo, por tanto, ha de pensarse con categorías de finalidad. Ahora bien, en el fin finito, todavía no se alcanza un verdadero fin. Supone la verdad del mecanismo y del quimismo, pero él mismo no se diferencia suficientemente

de un medio, porque su determinación es exterior al objeto. Es la relación que puede existir entre las agujas y el reloj o entre las piedras y una casa (G. W. F. Hegel 1951, p. 230). Su fin no está en ellas.

Como glosa Spaemann (R. Spaemann 2005, p. 137) en su interpretación de la idea de finalidad en Hegel, fin es aquel concepto que se piensa como habiendo superado la simple forma de la subjetividad. Pensamos el fin como algo debido, queremos que haya algo en la realidad y no sólo en nuestra cabeza. Ciertamente mientras lo formulemos teleológicamente, ese querer está sólo en nuestra subjetividad.

El proceso infinito de la relación exterior entre medios y fines resulta de la superación de la separación unilateralizante de la subjetividad y de la objetividad que lleva a cabo el sujeto. Esa unilateralidad se supera dialécticamente en los tres desarrollos de la determinación del fin –fin subjetivo/medio/fin realizado– que anticipa y pone la unidad objetiva de la subjetividad (el concepto) y la objetividad: la idea, primeramente como inmediata, es decir, la vida.

Para poder hablar de finalidades exteriores, debe estar presente un fin que ya no pueda ser incluido en la cadena de medios y fines, es decir, el verdadero fin supone una totalidad de relaciones de medios y fines. Está más allá de esa cadena causal.

La condición de que las personas puedan actuar es que hayan logrado inicialmente una primera unidad de la objetividad y la subjetividad, como es la unión cuerpo-álma. Para poder realizar fines en un mundo objetivo, es decir, para superar de modo subjetivo la separación de sujeto y objeto, esa distinción entre sujeto y objeto ha de considerarse objetivamente superada. Este pensamiento es característico del modo de entender Hegel nuestra relación con la realidad. Todo actuar teleológico es fundamentalmente sólo un salir al encuentro consciente de lo que ya somos en verdad.

Solamente el ser vivo posee fines, porque él mismo es una totalidad como fin. Al pensar este nivel nos encontramos con el pensamiento mismo. El pensamiento se descubre como la condición de la total actividad del concepto, el cual desde su determinación más pobre, el ser, pasando por todos los grados intermedios del “copensar” (*mit-denken*) el ser, reconoce el propio pensamiento como el “copensar” por antonomasia. La segunda idea es, por tanto, el conocimiento. La verdad de todo conocimiento finito en su identidad de idea teórica y práctica es la idea absoluta: “sólo ella es ser, vida imperecedera, verdad que se sabe a sí misma, y toda verdad” (G. W. F. Hegel 1951, p. 328).

La teleología es un momento de la verdad en el pensamiento de Hegel, ahora bien en su camino hacia la idea absoluta, no es un momento meramente formal, sino que con la idea de la vida, del conocer y del querer se trata de fines con contenido que tienden al bien (G. W. F. Hegel 1951, pp. 236-243).

IV. TELEOLOGÍA, HISTORIA Y ESPERANZA.

La historia ha de ser interpretada teleológicamente: lo que enseña el concepto, lo muestra necesariamente la historia dirá en el prólogo a la *Filosofía del Derecho*. La historia tiene un curso racional, porque es un proceso del Espíritu en su desarrollo real, como idea absoluta, que se realiza en los hombres. Ahora bien, una interpretación teleológica de la historia no implica que haya que suponer un estado final desde el cual hayan de interpretarse todos los estadios anteriores como medios, como si la relación que operara en la historia fuera mecánica, efectivamente más al estilo marxiano y blochiano. En la historia no se produce la libertad, sino que se toma conciencia de ella: “La historia universal es el progreso de la conciencia de libertad –un progreso, que tenemos que conocer en su necesidad”, dirá Hegel (G. W. F. Hegel 1951, XI p. 46)

El fin de la historia se alcanza ya en cada uno de sus momentos y no puede ser pensado como un mero resultado en un sentido causal, sino como se piensa el fin en la teleología. E. Bloch entiende que en la superación de la unilateralidad en la relación sujeto-objeto que acontece en la teleología está dado el contenido de la esperanza en el planteamiento de Hegel:

“Allí donde la dialéctica hegeliana dice: ‘el ser ha alcanzado el significado de la verdad’ de tal modo que a lo absoluto ya no le cuelga nada de objetividad, pero tampoco nada de simple subjetividad o ideal, allí se halla el contenido de la esperanza” (E. Bloch 1982, p. 478).

Como señala Spaemann, Hegel piensa que quien vive en la eticidad de un modo sencillo y obra según su conciencia, independientemente de lo que ocurra en la historia universal, está ya en el fin (R. Spaemann 2005, p. 150). La anticipación del fin que permite la acción en la historia, no está en el nivel del mecanismo ni del quimismo, es decir, no aparece en el nivel de la finitud.

De ahí que Hegel escriba que en determinadas épocas los únicos que están justificados son los que actúan contra el curso de la historia y se aferran a su modo ético de actuar (G. W. F. Hegel 1951, XI p. 105). La historia no puede legitimar desde sí misma determinados modos de actuar, sino que la historia se realiza incluso contra la intención de los individuos. A través del mecanismo de la historia se realiza el fin de la razón –autorepresentación del espíritu absoluto, tan poderoso como astuto (G. W. F. Hegel 2008, § 209). Quien actúa éticamente está ya en el fin. Es decir, hay una anticipación del fin en cada acción. Y el fin se nos da, no lo construimos. En este sentido, quien actúa en la historia puede vivir esperanzado.

Llegados a este punto me pregunto con Spaemann: bien, pero, ¿cómo obra la razón en la historia? Como entelequia. El conjunto del mundo no es un organismo, sino que consiste en sujetos que actúan teleológicamente. ¿Cómo

se puede insertar su fin en el fin de la historia? Sólo si ambos fines no son totalmente heterogéneos: en los individuos está operando la misma razón que se realizará en la totalidad. No se realiza, sin embargo, como resultado inmediato de la racionalidad de los individuos, sino de un modo dialéctico (R. Spaemann 2005, p. 150). Cada estado es más que él mismo, cada figura de la conciencia humana se caracteriza por una anticipación de la totalidad, que ninguna figura fáctico-histórica puede saldar.

Esta concepción falta en toda dialéctica materialista, que se mueve en el tipo de relaciones puramente exteriores del mecanismo. De ahí que toda esperanza haya de ser construida en una sucesiva cadena de medios y fines.

En la filosofía de Bloch, la materia es el *Dass* impulsor, un *Nicht* con vocación de futuro y con aversión a la nada. La realidad consiste en un principio material finalizado a priori y en continua autotrascendencia hacia su núcleo inmanente todavía no logrado. La materia incoa la historia en la medida en que proyecta al futuro sus ansias de realización. El elemento subjetivo correspondiente al *Dass* ontológico, es lo que Bloch denomina el *Stoss*, el ímpetu. El ansia de realización se revela en el hombre como esperanza.

Cuando el ímpetu se concentra en algún objeto se convierte en impulso. Justamente en la parte dedicada a “La conciencia anticipadora”, en su *Principio Esperanza* (E. Bloch 2004, p. 71), explica que lo que mueve es un impulso que se entiende originariamente como aspiración. Los objetos en los que el ímpetu puede quedar capturado determinan las diferentes clases de impulsos. El hombre realiza esos impulsos con la mediación de la imaginación, por lo que adquieren el carácter de deseos. Lo característico del hombre, a diferencia del animal, es justamente esa capacidad imaginativa que le hace permanecer siempre insatisfecho. Anticipación solo cabe en la teleología inmanente blochiana, en este sentido imaginativo.

Bloch habla de diferentes impulsos, de imágenes desiderativas, de imágenes de la esperanza que tienen que ver con la aspiración a un impulso colmado y finalmente de proyecciones de un mundo mejor. Todo ello expresado en una analítica de los sueños, a través de la cual hace una hermenéutica de la cultura (M. Ureña 1986). Pero ninguna de las relaciones que describe parece moverse más allá del plano del mecanismo o del quimismo en sentido hegeliano, por mucho que su postura metafísica rechace el mecanicismo y se haga eco de la filosofía bergsoniana e incluso nietzscheana de corte vitalista. Ninguna alcanza el nivel de la teleología en el sentido hegeliano. De ahí que lo que se considera el fin futuro no acontezca en su totalidad, es decir, cumplidamente, de ningún modo en el presente, más que como pura privación, como puro deseo o aspiración.

En la perspectiva hegeliana, por el contrario, la verdad no es una incógnita alejada a la que se aspira y que una vez casualmente se alcanza, sino el fin

que ya está presente. Y solamente porque el fin está presente, tiene sentido la dialéctica. Si la dialéctica se separa de la teleología, así entendida, entonces habría que concebir la historia como un proceso en el que unas cualidades se mutarían en otras ciegamente y, al final, supuestamente debería haberse realizado el progreso.

De todas formas, si no existe la verdad como “anamnesis”, en el sentido ya comentado, ¿cómo se puede hablar de progreso? No hay medida alguna que pueda decidir sobre lo mejor y lo peor. No es posible un juicio sobre la historia. Tampoco tiene sentido hablar de esperanza, pues entonces, definitivamente, lo que de hecho sucede en la historia está, ya sólo por su misma facticidad, inmediatamente justificado. La otra posibilidad es sustituir la teleología por la ideología como medida del acontecer histórico. Pero entonces la esperanza queda pendiente del poder de quien detenta una mera representación de la historia. La ideología concede sus beneficios solamente a quienes la representan, pero no a todos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BIANCO, M., 2007: *Dialettica e Speranza. Bloch interprete de Hegel*. Milano: Franco Angeli.
- BLOCH, E., 1982: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.
- _____, 2004: *Principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- BOURGEOIS, B., 2000: “El espíritu y los espíritus”, en: *Seminarios de Filosofía*, nº 12 y 13, pp. 113-127.
- HEGEL, G. W. F., 1951: *Werke*. Jubiläumsausgabe. Stuttgart: Fromann.
- _____, 1970: *Werke in zwanzig Bänden*. Frakfurt am Main: Suhrkamp.
- _____, 1997: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.
- _____, 2008: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- JAESCHKE, W., 2000: “Espíritu e Historia”, en *Seminarios de Filosofía*, nº 12 y 13, pp. 163-176.
- SPAEMANN, R., 2005: *Natürliche Ziele*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- UREÑA, M., 1986: *Ernst Bloch: ¿un futuro sin Dios?* Madrid: BAC.