

MESIANISMO, SOÑAR DESPIERTO Y CRÍTICA DE LA TRAGEDIA EN EL JOVEN ERNST BLOCH

[MESSIANISM, DAY-DREAMING, AND CRITIQUE OF TRAGEDY IN THE YOUNG ERNST BLOCH]

Francisco García Chicoteⁱ

ORCID 0000-0002-3267-390X

Universidad de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina

Resumen: Se trata aquí de presentar los conceptos del joven Ernst Bloch de lo trágico y lo cómico como claves de acceso a su crítica tanto del cientificismo como del dualismo subjetivista propios del campo intelectual centroeuropeo del finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Se muestra cómo un esquema interpretativo mesiánico impulsa esta crítica en dos frentes y se discuten los análisis que el joven filósofo efectúa de *El Quijote* y Thomas Münzer en *Espíritu de la utopía* (1918/1923) y *Thomas Münzer, teólogo de la Revolución* (1921). **Palabras clave:** Filosofía de la vida; marxismo occidental; Lukács

Abstract: The article intends to shed light upon the concepts of the tragic and the comic in the young Ernst Bloch. It claims that these concepts offer a point of entry to Bloch's dual rejection of both XIXth Century scientificism and subjective dualism. It shows how a messianic theoretical scheme inspires such a critique and discusses Bloch's analyses on *Don Quijote* and Thomas Münzer in *Geist der Utopie* (1918/1923) and *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921).

Keywords: Philosophy of Life; Western Marxism; Lukács

Quien es joven, o bien sueña y permanece dentro de sí.
O bien empero, el que actúa mejor, crea, da manotazos y va hacia fuera.
Pero si actúa bien, tiene igualmente su sueño
(BLOCH, 1923, p. 271).

I. Introducción

La impronta de elementos mesiánicos en segmentos de la intelectualidad centroeuropea durante el primer cuarto del siglo pasado tiene causas diversas, aunque pertenecientes al mismo complejo social. Como propuesta religiosa, el mesianismo tomó aliento frente al fracaso de las políticas asimilacionistas que en la época guillermiana habían abogado por diluir la diferencia entre lo “judío” y lo “alemán”. La asimilación habría sido concebida como un proceso de aculturación en el que el régimen de vida judío había de limitarse a ámbitos de la existencia privada, lo que en la práctica condujo a que se eliminaran del dogma los contenidos místicos y mesiánicos. Traverso (2005, p. 65) encuentra esta “racionalización y desnacionalización” del judaísmo ya en el proyecto de la Ilustración alemana, cuya idea de igualdad no habría significado “la igualdad entre judíos y alemanes, sino la capacidad de los judíos de germanizarse”. Este trazo etnocéntrico del racionalismo iluminista habría cargado, por una parte, negativamente el régimen de vida público judío en tanto mítico y atrasado y, por otra, impulsado una refuncionalización ilustrada del dogma que, de acuerdo con Scholem (1971, pp. 2 y 10), incorporaría un concepto progresivo, intrahistórico, racional de utopía, ajeno a la signatura disruptiva, restauradora, violenta e incalculable del tiempo mesiánico en la tradición judía. En este contexto, la búsqueda de un “sionismo espiritual”, para utilizar una expresión del joven Walter Benjamin (en RABINBACH, 1997, pp. 38ss.), se erigiría como rechazo de una forma de aculturación en la que coincidían un racionalismo etnocéntrico, un proceso capitalista de socialización enraizado en valores pequeñoburgueses, y formas del antisemitismo.

Elementos del mesianismo judío habrían cimentado una crítica radicalizada del mundo burgués gracias a una serie de correspondencias entre, por una parte, una “actitud” de rechazo de la vida burguesa que habría operado de manera preponderante

en intelectuales alemanes de los más diversos signos y, por otra parte, ciertos rasgos definitorios de las tradiciones milenaristas heredadas ante todo por el judaísmo (cf. WEBER, 1988, pp. 1s.). Con respecto a tales rasgos, Scholem (1971) y Löwy (1997) detectan, en primer lugar, una contradicción fundamental presente en el mesianismo entre una corriente restauradora, que busca la justa restitución de la integridad de las cosas violentadas con arreglo a una visión ideal del pasado, y una corriente utópica, que coloca el evento de la *restitutio* en el futuro (cf. SCHOLEM, 1971, p. 3s.). La tensión entre pasado y futuro, por un lado, y su contraposición a un presente corrompido, por el otro, echa por tierra toda teoría política que provenga de los paradigmas decimonónicos de un progreso rectilíneo. En segundo término, la forma de esta *restitutio* es pública y no reconoce ninguna diferencia entre la interioridad y la exterioridad del alma. Su irrupción es incalculable y cataclísmica; de ahí que se señale la persistencia de la “extravagancia” en los relatos apocalípticos de la tradición judía medieval (cf. SCHOLEM, 1971, p. 12s.). El concepto de catástrofe revolucionaria como trastocamiento radical de todos los parámetros que rigen el estado actual de las cosas también habría encontrado en el cataclismo quiliástico una fecunda afinidad. En tercera instancia, le corresponde a la universalidad de este cataclismo el carácter *general* de la *restitutio*: el cambio no se circunscribe a una porción de lo existente, sino que implica la transformación de toda la humanidad, la creación de un mundo con una lógica diferente a la actual, cuya existencia sobrevive y se anuncia a través de indicios. Finalmente, se señala el elemento antiautoritario del mesianismo: con el advenimiento del mesías son aniquiladas no solo las autoridades terrenales, sino también sus leyes, y se reconoce así el carácter opresor, antihumano, de las instancias legales.

En conexión con una reflexión autobiográfica de Lukács, Löwy (1997, p. 26) afirma que estos rasgos del mesianismo ganaron potencia crítica sobre el terreno fecundo del “anticapitalismo romántico”, una actitud ideológica de los siglos XIX y XX que impugnó de modo nostálgica e idealista el factor inhumano, “anticultural” propio del desarrollo capitalista en Europa¹. Arraigada en la tradición de la “crítica cultural”, esta actitud es desarrollada durante el período guillermino por la Filosofía de la vida. Por un lado, fundamenta su crítica en un dualismo que concibe lo auténticamente

¹ Lukács (1985, p. 290) utiliza el término en 1962 para remitirse a las fuentes que habrían nutrido *La teoría de la novela*; en 1931, se refiere a la interés que la obra de Dostoievski habría suscitado en la “oposición intelectual pequeñoburguesa romántico-anticapitalista” (LUKÁCS, 1989, pp. 244ss.).

humano, lo “cultural”, como una determinación estrictamente anímica, del “interior” y rechaza lo “exterior” como un ámbito de alienación irrevocable. Por el otro lado, se presenta escéptica respecto del “marxismo” elaborado por los teóricos de la socialdemocracia alemana, ciertamente teñido de elementos evolucionistas, deterministas, economicista y llamativamente desinteresado por la crítica y la superación de la alienación (cf. KOLAKOWSKI, 1985, pp. 10s.)².

Para el caso de la obra temprana de Ernst Bloch (es decir, las dos primeras versiones de *Espíritu de la utopía*, de 1918 y 1923, y *Thomas Münzer, teólogo de la Revolución*, de 1921)³, el esquema mesiánico impulsó una nueva reinterpretación del legado marxiano que echara por tierra semejante versión empobrecida y hegemónica del marxismo. Münster (1982, p. 139) caracteriza este ejercicio como un “intrépido intento” de hacer confluír, en el lazo común de la “voluntad del reino”, “[a] la utopía social marxiana, fundada de un modo sociológicamente materialista, [b] el apocalipsis, que representaría el ‘acto de despertar en la totalidad’ y [c] el alma, el ‘mesías’”. Como se sigue de estas líneas, dicha interpretación *también* procuró poner en jaque el dualismo subjetivista recién señalado. Ya en 1914, el amigo de Lukács Béla Balázs (1972, p. 124) escribe en su diario: “La nueva gran filosofía de Gyuri [=Lukács]. Mesianismo. El mundo homogéneo como la meta de la salvación. [...] Ver el mundo como homogéneo antes del proceso de devenir homogéneo”. Bloch, cuya proximidad con Lukács en este período resulta insoslayable⁴, afirma programáticamente la inmanencia latente de la divinidad en *todas* las cosas: “todo lo que es”, escribe en *Espíritu de la utopía*, “posee

² Nótese que Simmel, los jóvenes Lukács (cf. 1985a, p. 272; 2015, p. 103) y Kracauer (2006, p. 131) conciben “la imagen socialista del mundo” (SIMMEL, 2013, p. 521) como expresión teórica del mundo alienado e incluso el joven Bloch (1968, p. 67) sostiene en la obra sobre Münzer tratada por nosotros en las páginas siguientes que Marx es positivista. En los manuscritos del “proyecto Dostoievski”, Lukács escribió “Comunismo solo posible como organización de la producción... como tal, necesariamente prosaico, económico, irreligioso” (LUKÁCS, 1985b: 124) Es característico de todos ellos que confundan la obra marxiana con el socialismo científico del viejo Engels y la socialdemocracia alemana. Por lo demás, que el marxismo constituye una expresión apologética de la alienación moderna es una idea extendida en la Filosofía de la vida; véase como caso *extremo Prusianismo y socialismo* de Oswald Spengler.

³ En las siguientes líneas, nos remitiremos en general a la segunda versión de *Espíritu de la utopía*, de 1923, considerada como “definitiva y sistemática” por su autor.

⁴ Con respecto a la cercanía entre las obras de los dos jóvenes filósofos, considérense las palabras de Bloch en una entrevista de 1972: “Pero tan fuerte era esta especial coincidencia, que hay partes en mi libro de entonces, *El espíritu de la utopía*, que en realidad son de Lukács, y cosas en *La teoría de la novela* que son mías. Ya no me acuerdo, quién pensó qué. ¡Es totalmente indiferente! [...] Sí, en *Historia y conciencia de clase* también” (BLOCH, 1984, p. 302).

una estrella utópica en su sangre”. Pero solo al ser humano le es dada la revelación y la tarea de realizar la divinidad:

Solo en nosotros arde aún la luz, en el medio del colapso de la Tierra y el Cielo y la hora creadora, filosófica por excelencia está aquí. Lo que ayuda a consumarla es la constante concentración del soñar despierto en su vida más pura, superior, en la redención de la maldad, la vacuidad, la muerte y el enigma, en comunidad con los santos, en todas las cosas convirtiéndose en paraíso. (BLOCH, 1923, p. 209)

Aquí nos proponemos abordar el modo en que esta crítica en dos frentes (contra el cientificismo y contra el dualismo subjetivista) se efectúa en la valoración que Bloch hace de lo trágico y lo cómico. Se mostrará que tal valoración, apuntalada en un esquema interpretativo de elementos mesiánicos, habilita en Bloch un concepto histórico de alienación. La exposición se dividirá en tres tramos. Primero, se expondrá la crítica blochiana al concepto de tragedia que surge consecuentemente del programa de la Filosofía de la vida. Segundo, se explicitará la recuperación blochiana del héroe cómico en la figura de Don Quijote. Finalmente, se presentarán los conceptos de historia y colisión trágica en el análisis que Bloch lleva a cabo de la figura de Thomas Münzer.

II. Crítica de la concepción trágica de la vida

Aspectos del esquema mesiánico se hallan en la peculiar valoración que Bloch hace de la tragedia en *Espíritu de la utopía*. El filósofo rechaza la concepción del género como conflicto entre, por un lado, una interioridad que se cree pura, y, por el otro, un mundo exterior para el que resulta infructuoso cualquier intento de intervención. En este punto, su propuesta posee similitudes significativas con las críticas del joven Lukács de la Filosofía de la vida⁵. Según el punto de vista del húngaro, el subjetivismo abstracto pregonado por esta corriente ideológica, que glorificaba acríticamente los ámbitos de una supuesta “interioridad” en detrimento de la existencia “exterior”, podía ciertamente pretenderse como actitud trágica – pues así la vida era percibida como un conflicto ontológicamente insuperable entre un alma digna y un mundo corrupto –, pero en definitiva no era más que “la mayor frivolidad” y “la más horrorosa sujeción” del sujeto tanto a disposiciones afectivas como a instancias

⁵ Piénsese por ejemplo en “Cultura estética” (de 1910/1911), a la que nos referimos aquí, o “A propósito de la filosofía romántica de la vida” (de 1907/1911).

objetivas (LUKÁCS, 2015, pp. 193 y 188). En un ensayo de 1911, titulado “Metafísica de la tragedia”, Lukács daría con la esencia de este concepto de tragedia, para el cual la muerte significa el rebasamiento de la objetividad, de todo aquello que, siendo ajeno al alma, obra para la corrupción de esta. Frente a la “anarquía del claroscuro” propia del mundo de la cotidianidad, el héroe trágico ha de evitar todo comercio con la empiria y considerar el momento culminante y más digno de su existencia como un mero despliegue formal de su interior divino, no corrompido. De acuerdo con esta idea de tragedia, el héroe desprecia cuestiones de causas y consecuencias, pues esto implicaría contaminar su tragicidad con categorías de la confusa empiria (LUKÁCS, 1985, p. 250s.). Así se postula una construcción pasiva, mística y solemne del héroe trágico que absorbe acriticamente la inmundicia del mundo como culpa y que señala, como han notado Goldmann (1969, p. 49) y Fehér (1980) los inicios del pensamiento existencialista.

Con el estallido de la Primera Guerra Mundial, Bloch y Lukács no tardan en señalar la afinidad entre semejante concepto de tragedia y la actitud asumida por la intelectualidad alemana *vis-à-vis* la posición del gobierno guillermino⁶. La idolatría al Estado y la bienvenida a la suspensión del pensamiento racional con las que los intelectuales alemanes procuraron legitimar la empresa bélica alemana bien podía ser comprendida como derivación lógica del etos trágico pregonado por la Filosofía de la vida. En *Espíritu de la utopía*, la obra que escrita “durante las noches contra la Guerra, contra Prusia y Austria y contra las conexiones imperialistas y capitalistas del Entente” (en ZUDEICK, 1992, p. 56s.), Bloch sostiene que el escollo teórico de esta celebración de la muerte como encuentro con la verdad y el absoluto radica en la efectiva imposibilidad de que una vida individual pueda consumarse *por fuera* de la praxis. En su verdadero sentido, la tragedia no procuraría una “retorta hermética en la que las esencias de la vida puedan organizarse gentil y armoniosamente”, ni ofrecería un “enclave impenetrable de las más inmaculadas metafísicas”, sino que representaría “un encuentro con el obstáculo”, un conflicto entre la pretensión de humanidad y aquello que impide el despliegue de esta (BLOCH, 1923, p. 283). De ahí que lo trágico sea mucho más que el desenlace *instantáneo* de un juego amargo de asunción de culpa; la

⁶ Bloch se manifiesta en contra de la guerra cuando recién estalla el conflicto (cf. por ejemplo el breve ensayo “La guerra indiscutible”, de 1914/1915), lo que lo lleva a distanciarse de Georg Simmel y Max Scheler, entre otros (cf. KOROL, 1985, p. 45).

muerte trágica sobreviene, para Bloch, precisamente como agudización de un *proceso* de lucha por la dignidad. Y en la medida en que los parámetros constitutivos de la situación trágica remiten siempre a la posibilidad del devenir humano del ser humano, este ha de volver su atención y su fuerza sobre *este mundo*, que constituye “el trasfondo realmente coactivo” de la batalla trágica por la autoridad (BLOCH, 1923, p. 284). La tragedia es, en suma, una especie particular de luchar en el mundo, no la expresión subjetiva más digna de renuncia del mundo conforme una pretendida alienación ontológica. Semejante disposición se da cuando, por un lado, se le tornan inequívocamente visibles y urgentes al alma los “indicios” objetivos del apocalipsis, pero, por el otro, la trabazón del estado de las cosas es aún demasiado poderosa.

III. Novela cómica burguesa

Semejante reconceptualización de lo trágico allana el camino en la ensayística temprana de Bloch a una peculiar lectura del héroe cómico en la novela burguesa, cuyo caso paradigmático lo constituiría Don Quijote⁷. Pues mientras que la tensión entre la realización de la acción y su repercusión en el carácter no resulta significativa en el personaje del drama trágico, que “que está muerto mucho antes de morir” (LUKÁCS, 1985, p. 253; BLOCH, 1923, p. 279), esta tensión es uno de los núcleos de la novela, y en ella se eleva a principio poético el batallar del héroe en el mundo, su anclaje en la física de las cosas. En conexión con las reflexiones de Lukács en torno a la problematización psicológica de los personajes en el “drama no trágico” (2015, pp. 142-146) y la novela burguesa (1985, pp. 345ss.), Bloch concibe que la acción épica sobre el mundo vil requiere y posibilita héroes desgarrados, que condensan problemáticamente en su *psique* los signos de la lucha que entablan en el mundo. El héroe cómico no obtiene una figura inmaculada, cerrada, perfecta como la del héroe trágico, sino que es desgarrada, deforme, *triste*: cabalga con una armadura de cartón sobre un rocín enfermo. Un anclaje, sin embargo, que no resigna de manera fatídica su por cierto inexorable derrota, ni simula idiotamente su victoria, sino que se rige éticamente por un elevado concepto de la risa: “Pues podemos reír, solo nosotros de todas las criaturas, somos liberados en la risa de una manera extraña, como en la más simple y, si engloba

⁷ El pasaje, que se incluye en las ediciones de 1918 y 1923, no se encuentra en el corte de 1964, pero aparece en *El principio esperanza* (1954-1959), aunque con varias modificaciones.

de una manera suficientemente superadora, la más elevada disposición artística” (1923, p. 284). En tanto forma superior de la risa, la comicidad de la novela burguesa logra configurar a un héroe que contrapone monomaniáticamente un régimen de vida incomparablemente superior desde el punto de vista de su dignidad a la ley que rige estado de las cosas, ley que *nunca* toma demasiado en serio (BLOCH, 1923, p. 286). Y tanto más sublime es su dignidad, cuanto más monomaniática sea su conducta. En primer lugar, porque así se desarrolla *un estado total de alerta*: el héroe *nunca* duerme, *nunca* abandona el principio por el que lucha entregándose al sueño. La vigilia desmedida causa una locura que es consciencia crítica absoluta *despegada*, es un soñar despierto. En segundo lugar, porque así se cristaliza el hecho de que el vehículo de su moral es meramente vehículo; Don Quijote puede asegurarnos que enarbola principios feudales, pero su comicidad proviene de una ética puramente humana que resulta inconciliable con cualquier organización estamental⁸. En tercer lugar, porque tanto más crudo y vacío será el castigo del mundo cuando el héroe caiga. Y así, por contraposición, se verá que la causa vencedora, la estirpe del principio que no ha cesado *hasta ahora* de hundir al ser humano en su más terrible oscuridad, “es un error, un vacío, y ante la verdad absoluta solo tiene el derecho de ser destruida” (BLOCH, 1923, p. 311). ¿Quién se burlará del héroe, cuando de este se burlen los Duques? Nadie que recuerde que fueron los perros del César los que coronaron de espinas a Cristo. Al superar la inhumanidad de la burla y el escarnio morales mediante un despliegue revolucionario de la risa que no toma demasiado en serio ni siquiera su derrota, el héroe cómico recuerda, en palabras de Bloch, “que el mundo existente es el mundo pasado y el objeto vaciado de espíritu de la ciencia individual; pero el ansia humana en ambas figuras, como impaciencia y como sueño diurno, es la vela hacia el otro mundo” (BLOCH, 1923, p. 251).

La perspicacia de la novela cervantina radica, para Bloch, en su configuración crítica de la vacuidad del mundo moderno, configuración que se logra mediante la trasposición de un vector utópico-sublime que surge de la humanidad del héroe. A su vez, *El Quijote* revela por qué un modo particular de realización de la utopía es

⁸ En la reelaboración del pasaje sobre *El Quijote* que aparece en *Principio esperanza*, Bloch afirma que el ideario del caballero se nutre del ideario oxigenado, fabuloso, antiestamental, de los cuentos de hadas: “tras cada curva del camino puede aparecer la maravilla como una ninfa de luciente plata” (BLOCH, 2007: III, 145). Advuértase la afinidad con el concepto de cuento maravilloso del joven Lukács, ante todo en el borrador, de 1910-1911, “Estética del ‘romance’. Tentativa para una fundamentación metafísica de la forma del drama no trágico” y la reseña, de 1918, del libro de Béla Balázs *Siete cuentos maravillosos*.

imposible. Bloch designa este modo trágico de la intervención sobre el mundo “trasposición no mediada de fronteras”, “inflamación desmedida del soñar despierto” y coincide con lo que Lukács, en ocasión del análisis de la novela cervantina en *La teoría de la novela*, llama “olvido de toda distancia entre ideal e idea” (LUKÁCS, 1985a, p. 363).

Según la forma de inadecuación entre sujeto y objeto, la disposición interior del personaje en la novela burguesa es, para el joven Lukács (1985, p. 263), más estrecha o más ancha que su campo de actividad. “Idealismo abstracto” significa el *tipo ideal* con que *La teoría de la novela* se remite al primer caso. Don Quijote lo representa cabalmente: el héroe reconoce la distorsión, el desquicio de un mundo en la medida en que este no se organiza con arreglo a un ideal apromblemático que mora en el interior del alma y que exige forzosamente ser traspuesto al mundo objetivo de modo abstracto, sin condicionamientos, sin que ninguna legalidad exterior rija en su realización. Por más que esta alma estrecha, que no reconoce la diferencia entre idea e ideal, se presente como íntegra, apromblemática, su abstractividad, su ignorancia absoluta respecto de la predominancia del ser así objetivo en toda penetración activa de la realidad que no solo transforme a esta, sino que también repercute en el desarrollo del alma en la forma de experiencia proviene de una “obsesión demoníaca” (LUKÁCS, 1985, pp. 264ss.).

El concepto clave en la novela de Cervantes, por medio de cuya plasmación concreta se destruye y se redime, se ponen a prueba las alternativas sociohistóricamente dadas en virtud del contenido mítico, sería para Bloch el soñar despierto. Pues la *aspiración* a una aproximación directa con el objeto podría, en cierta medida, no ser “únicamente melancólica”, sino, en casos, tratarse de un impulso humano que advierte contra aquella actitud trágico-derrotista, trágico-conformista que “le dice que sí a todo” (BLOCH, 1923, p. 271). La trasposición directa, no mediada, en el objeto se vincula para Bloch con lo heroico y lo ardiente, lo seductor, la floración y el honor; la mediada y prudente, con el fruto y la victoria, con la madurez y la ventaja. En el sueño diurno, es el obrar no desviado el que triunfa, y de todos los soñadores, Don Quijote es el más incondicionado, el que nunca duerme; la figura rectora del cabalgar del caballero de la triste figura es, para Bloch, la utopía que no descansa. Esta fuerza proviene, como lo había indicado Lukács (1985a, pp. 368ss.) de una inflamación delirante de la lectura de las novelas de caballerías; delirante porque, al convertir a estas novelas en principio

ético, Don Quijote no reconoce la distancia entre el mundo y Dios, algo de lo que incluso los caballeros de la literatura medieval eran conscientes. Se alimenta esta fuerza de su distanciamiento de la realidad: el ingenio de Don Quijote se agudiza cuanto más irreal es su concepto de mundo: cuando la acción fracasa y la realidad amenaza con aparecer, no se abre paso a la experiencia, esto es a la transformación del alma que se alimenta del ser así del mundo, sino que el héroe concibe una explicación aún más encantada, su sueño diurno aumenta en complejidad y se aleja el despertar.

El despertar solo ocurre, en efecto, en el momento de la muerte, que es el dormir sin más. Sugiere Bloch que opera en el interior de Don Quijote cierto alerta consciente que opta siempre por la permanencia en un mundo de ensueño cuyo presente es fecundo, pero aporoblemáticamente consumado –y por ello, falso–: así rehúye de todo trato con la mujer a la que ama, así compara la distancia entre el caballero y la doncella con la que media entre la Tierra y las estrellas, así prefiere la soledad elegíaca de Amadís al frenesí de Rolando al momento de reflexionar sobre el modo de hacer penitencia por su Dulcinea. El encuentro con la amada no podría significar otra cosa que el despertar a conciencia de la verdad en el mundo. Pero si Don Quijote, que adora la vida, y ante todo la vida *buena*, prefiere morir a despertar, esto no solo se debe a que sabe de la asfixia que es este mundo, sino también al hecho de que su utopía se apoya en una “fe anacrónico-utópica” que se coloca por debajo de las maneras caballerescas y que es ajena a toda creencia del destino, a toda fe en una compulsión proveniente de la naturaleza o impuesta por Dios.

Frente a la impugnación que Lukács lleva a cabo del idealismo abstracto en *La teoría de la novela*, Bloch observa una situación *ambigua*⁹. Reconoce, por un lado, las limitaciones insuperables de un soñar despierto incondicionado y advierte sobre las apropiaciones reaccionarias de un programa político que no repare en los medios. Advierte que el soñar despierto incondicionado es susceptible de ser apropiado por los programas del romanticismo anticapitalista, que encuentra en las banderas del pasado medieval el refugio de su melancolía. En cierta medida, el problema de Don Quijote no es que se haya puesto de pie demasiado temprano, sino que lo haya hecho apenas en sus sueños.

⁹ Adviértase que el juicio de Lukács sobre *El Quijote* no es unívoco durante el período que se corresponde con el así llamado proyecto Dostoievski (cf. LUKÁCS, 1985b).

Pero por el otro, afirma que, al menos en la figura del Caballero de la Mancha, el soñar despierto ofrece también indicios para una recta valoración de los impulsos de la dignidad. Pues cuando el obrar se vuelve demasiado prudente, cuando el camino desviado, no directo hacia el objeto dibuja una línea demasiado oblicua, demasiado conciliadora y condescendiente con este infierno de mentira, fulgura en la mente de quien entiende que el mundo se entreteje de posibilidades objetivas y voluntad subjetiva la urgencia de una trasposición más digna, más ardorosa y destellante. Y porque resiste con su honor – y un honor que bajo ninguna condición acepta la muerte – la identificación del ser así de las cosas con su verdadero deber ser, el fulgor deforma, desgarrar y saca de quicio a quien lo soporta, abre sus poros y mutila su piel en una verdadera *passio* por la que se absorbe, hasta la delirante intoxicación, el dolor de la humanidad. Nada hay aquí de romanticismo, y solo superficialmente puede vincularse la comicidad con la inadaptación moral del héroe; lo cómico proviene más bien de la brecha entre la dignísima misión y la vacuidad del mundo que es *aún* muy poderosa.

IV. Revolución y rechazo del cientificismo

La crítica blochiana al concepto dualista de tragedia se acerca a la posición que Marx y Engels defendieron en 1859 frente a Ferdinand Lassalle en el marco del así llamado “debate sobre el *Sickingen*” (LUKÁCS, 1948). Lassalle entendía la tragedia ontológicamente, como resultante de una supuesta contraposición insuperable entre, por un lado, el emplazamiento de un objetivo por parte de la conciencia – presuntamente libre e infinita – y, por el otro, los medios finitos necesarios para su realización (LASSALLE, 2003, p. 192). El líder socialdemócrata alemán pretendió plasmar su teoría en el drama de tema histórico *Franz von Sickingen* (redactado en 1857 y publicado al año siguiente): en él, el héroe homónimo, líder de los pequeños caballeros durante las guerras campesinas del primer cuarto del siglo XVI, sucumbía ante los príncipes porque su “entusiasmo” lo habría llevado a pretender realizar su “idea” cediendo ante los medios (LASSALLE, 2003, p. 192). En lo que respecta a nuestra argumentación, es sugerente que ante el tratamiento ahistóricamente formalista de Lassalle, Marx y Engels destaquen el sentido *histórico* de la situación trágica: esta no es la oposición entre medios y fines, sino se manifiesta cuando una transformación radical de las relaciones existentes resulta la única solución posible a la amenaza sobre la vida,

pero el sujeto que ha de llevar a cabo tal trastocamiento – y que surge de tales relaciones – aún no ha madurado *lo suficiente*. En este sentido, no es ya von Sickingen, representante histórico de una clase decadente y defensor por tanto de intereses particulares y reaccionarios, el que carga con la tragicidad de los levantamientos del siglo XVI, sino Thomas Münzer, líder de la facción más radicalizada de los trabajadores pobres del campo y las ciudades.

Mutatis mutandis, Bloch arriba a una comprensión análoga, superadora de la glorificación del dualismo trágico por la vía de la cosmovisión mesiánica. Hemos dicho arriba que el joven filósofo concibe la emergencia de lo trágico cuando, en el interior de un complejo de condicionamiento recíproco, el polo subjetivo atisba la forma de la solución a aquello que obstaculiza su despliegue, pero aun no posee los *medios* para una superación definitiva. Es decir, la tragedia no denota, como pretende un dualismo estricto, la inviabilidad de la mediación, sino, como dejan entrever Marx y Engels, en la ausencia histórica de esta. Esta interpretación se confirma en *Thomas Münzer, teólogo de la Revolución*, el estudio biográfico del líder campesino que Bloch publica en 1921 y al que presenta como intento “en el plano teórico” de concretizar la “profecía de la epopeya” presente *La teoría de la novela* (1968, pp. 15s.). En este “apéndice” a *Espíritu de la utopía* (1968, p. 257), destaca un sugerente contrapunto con el debate de 1859: si las luchas campesinas del siglo XVI ofrecieron un terreno fecundo para la reflexión acerca de la derrota del movimiento revolucionario de 1848/9 (piénsese no solo en el drama de Lassalle, sino también en *Las guerras campesinas en Alemania*, escrito por Engels en 1850), en Bloch las mismas luchas anticipan el triunfo bolchevique¹⁰. De ahí que para los revolucionarios alemanes de mediados del siglo XIX, el género que más se adecue a la configuración de la insurgencia sea la tragedia (MARX, 2003, p. 199), mientras que para el joven filósofo Bloch, se trate de la nueva épica que surge de la novela burguesa, y que se atisba al final de *La teoría de la novela*.

¹⁰ Sauerland (2007) del modo ambivalente con el que Bloch abrazó la causa bolchevique en el período que nos atañe. Las reticencias del filósofo respecto de la Revolución habrían estado condicionadas por los vínculos diplomáticos entre los líderes bolcheviques y el Imperio alemán, la política leninista hacia el campesinado (en cuyas relaciones sociales Bloch creía divisar elementos de la existencia “comunitaria”) y el recurso del terror revolucionario. Para Sauerland (p. 88), la biografía de Münzer constituye un “hito importante en el camino hacia la persuasión” sobre la viabilidad del proyecto ruso, especialmente porque en ella, Bloch logra justificar la necesidad de la violencia en todo proceso de desalienación colectiva (cf. también KOROL, 1981, p. 38s.).

Se torna aquí patente el rechazo al monismo científicista. Su concepción de la temporalidad impugna el progreso rectilíneo: la “fecundidad” de la figura y el derrotero de Münzer descansan para Bloch en una presunta proximidad con un “ámbito que trasciende la historia” (1968, pp. 11, 17). La insurrección campesina habría conseguido cruzar de tal modo las líneas temporal y celestial, que se granjearía con ella una conexión directa al presente en el que Bloch escribe: la época de la Revolución rusa. Así, tendría lugar una identificación de todos aquellos momentos de la historia en los que se habría alcanzado una secularización radical de principios espirituales, obtenidos por el ser humano en el momento de su separación del ser animal, pero que en la oscuridad del presente solo subsisten en el plano de lo interior como “la duermevela del *antilobo*” (1968, p. 67). Así, mientras que Kautsky (1910, pp. 44ss.), el representante clásico del marxismo de la II Internacional, afirmaba en acuerdo con el evolucionismo spenceriano que la sociabilidad era una simple complejización de elementos ya presentes en el más simple de los organismos, Bloch insiste en una diferencia cualitativa, en una irrupción de la dignidad a la que los momentos del despertar se remitirían constantemente como su fuente. Independientemente de si estos momentos de dignidad son vividos como instancias de inmediatez con Dios y asumen por tanto el ropaje de una religión, o de si se apoyan en contenidos desmitificadores, racionalmente humano-seculares, se trata siempre del recuerdo del “éxtasis de andar erguido” (íd.), de la realización, únicamente posible en el ser humano, de una “luminosidad” que existe en todas las cosas (BLOCH, 1923, pp. 315s.). La concretización de este contenido espiritual está entonces ligada al despliegue del ser humano en tanto tal – pues todo aplazo es visto como recaída en un ensueño que reenvía al hombre al estado de animal, de planta, de roca – y del cosmos en tanto tal – pues la luz que solo el ser humano puede empujar a conciencia les es propia *a todas las cosas* – (íd.). En el reino del lobo, en la conjunción capitalista de los principios del exterior, el dinero y la máquina (nótense las resonancias simmelianas en la obra temprana de Bloch), no solo oprime a sus congéneres el ser humano, sino que también traiciona este a la naturaleza.

La contraposición con la doctrina kautskiana asume un aspecto más: el objetivismo contemplativo del líder socialdemócrata separaba nítidamente el conocimiento científico de las relaciones capitalista de las reflexiones en torno al accionar político. El “socialismo científico” es un “examen científico de las leyes del

desarrollo y movimiento del organismo social”, *independiente* del problema ético y, por ende, de la forma de la intervención en la esfera política (BLOCH, 1923, p. 141, énfasis en el original). En Bloch, en cambio, al constituir el recuerdo un factor fundamental de la intervención significativa, solapan sus límites las verdaderas historiografía y acción política; ambas se configuran como el desciframiento de las conexiones entre los momentos en los que más inequívoco se manifiesta el antilobo: se perciben puntos de contacto entre Cristo, Münzer, Liebknecht y Lenin, pues en ellos se condensa un contenido mítico luminoso. Lejos del concepto positivista de progreso, Bloch concibe la historia como una superposición “palimpséstica” de revoluciones – y de manifestaciones ideológicas y cotidianas del “interior” – cuya interpretación revela el contenido primario que trasciende la historia y sobre el que esta se apoya cada vez que se vuelve revolucionaria (1968, p. 17). Es por ello que Bloch no duda en usar una terminología propia del desarrollo capitalista decimonónico para representar a Münzer, sus aliados y sus asesinos: “proletarios”, “burgueses”, “pequeñoburgueses”, “lumpenproletariado”, conservan en su obra un sentido muy próximo al que Marx les dio en *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte*, pero se los trasplanta a la Alemania feudal del siglo XVI¹¹. Incluso nociones del análisis político de la década de 1920, como “acción directa”, “voluntarismo” u “oportunismo”, cobran vida en las luchas campesinas, y la Weimar de 1525 parece por momentos, en virtud de su caracterización como falso e inoperante lugar de dominio, las instancias gubernamentales de la República de Weimar (cf. BLOCH, 1968, pp. 41 y 43)¹².

A la inversa, la Revolución de Octubre es cargada con las fuerzas milenaristas de Münzer. Antes, el líder protestante realizaba la palabra no distorsionada de Dios, *plebeya y democrática*, con la espada; ahora, los bolcheviques materializan el imperativo categórico kantiano con el revólver en la mano. Aquí asoma un concepto de procesualidad en la teoría del joven Bloch, articulado por una noción de herencia que, si bien condicionada por el esquema mesiánico, recuerda a la teoría de Lessing (2018) sobre la revelación como educación del género humano. En un célebre artículo de 1780, Lessing supera la antítesis entre falsedad y verdad de la revelación – antítesis por

¹¹ Para una relación entre esta obra de Marx y el *Thomas Münzer* de Bloch, cf. Infranca (2007) y el propio Bloch (1968: 67).

¹² Kracauer puso en entredicho este ejercicio en su reseña de 1922 al libro de Bloch, titulada “Don de profecía”. Para Kracauer, se trata de una deformación de la figura de Münzer al servicio de los intereses de Bloch (SKW 5.1: 460).

entonces objeto de acolorados debates (cf. SOLÉ, 2018, pp. 28ss.) – al concebir racionalmente la disposición religiosa como estadio necesario en el desarrollo de la humanidad hacia la ilustración, hacia una vida regida por razón. Entonces, la doctrina religiosa no sería ya una proposición falsa del mundo contrapuesta a la razón, sino un conocimiento racional cuya formulación no racional resulta históricamente adecuada para etapas juveniles de la humanidad. El valor del *Antiguo Testamento* radicaría entonces en sus “ejercicios preparatorios, insinuaciones e indicios” “de verdades todavía ocultas” (LESSING, 2018, pp. 129 y 128) que allanarían el camino a la maduración del ser humano racional. Respecto de este elemento, Münster (1982, p. 128) afirma que Bloch se sirve del potencial argumentativo de esta concepción de Lessing para cimentar “una nueva ética de base metafísica”. Sea como fuere¹³, opera en el joven filósofo una comprensión análoga a la del ilustrado: si bien las capas del palimpsesto se hallan equidistantes respecto del contenido primordial-redentor, solo un sujeto “totalmente adulto” puede librar exitosamente la batalla final contra el mal (ibíd., p. 134s.). Bloch traza una línea de continuidad entre las luchas campesinas, los factores más radicales y populares de la Revolución Francesa y la Revolución de Octubre. En el plano ideológico, le corresponde la serie que va desde la teología münzeriana, pasa por Kant y termina en Marx. La “superioridad” de los movimientos modernos reside precisamente en su ateísmo (cf. BLOCH, 1923, pp. 284s.), que acarrea un crecimiento en el deseo de un contenido puramente humano.

Al concebirse la emancipación como un erguirse, como un separarse del carácter determinante del suelo y su animalidad, la acción política presupone la participación no menor del recuerdo de un elemento mítico-originario del ser humano en tanto especie. El definitivo “arrancarse del suelo”, la “posición erecta” (1968, pp. 252s.) involucra la manifestación histórico-universal de un aspecto utópico-nostálgico – “el más antiguo ensueño” (BLOCH, 1968, p. 67) – que ha de articularse con factores económico-materiales. “Toda el hambre de tierras, toda el hambre de felicidad y la religiosa voluntad revolucionaria del pueblo se anuncia mucho antes que la hbris del capital y de

¹³ En la tercera edición de *Espíritu de la utopía* (1964, p. 322), Bloch menciona elogiosamente el artículo de Lessing. Asimismo, en el “Prólogo” a *Ateísmo en el cristianismo* (1983, p. 15s.), de 1968, recurre al caso del filósofo ilustrado no solo como modelo de su concepto de pensamiento crítico (“pensar es sobrepasar”), sino también como precursor de una forma de interpretación fecunda de la Biblia “*sub specie* de su historia de los herejes”, que puede resultar “sorprendente solo para aquella clase de eruditos, de los que hay muchos, y que confunden Ilustración con petulancia intelectual” (BLOCH, 1983, p. 14).

los príncipes” y ha de ser parte constitutiva de la “autoeducación – si bien a menudo desvirtuada – del linaje humano” (BLOCH, 1968, p. 66; traducción modificada). En este ensayo, Bloch plantea un concepto de revolución que se distingue de las propuestas mecanicistas y evolucionistas de la socialdemocracia alemana en dos aspectos centrales: por un lado, reconoce como elemento decisivo de la praxis revolucionaria el impulso hacia la superación de la alienación; por otro lado y consecuentemente, coloca como factor insoslayable la conciencia, el elemento subjetivo. El impulso que los sueños originarios darían a la revolución es, para Bloch, determinante y presenta tres formas. Primero, un factor *nostálgico* que aspira a restituir políticamente una *comunidad* originaria de hombres libres, plebeyos y de propiedad comunal. En segundo término, un deseo extático de que entidades supraindividuales y que remiten al orden universal acompañen la *restitutio* humana: los sublevados “se levant[an] hacia afuera, buscando la anchura, miradas extranjeras; de nuevo se pretend[e] leer la voluntad en las estrellas” (BLOCH, 1968, p. 68). Resuenan en estas líneas las inaugurales del ensayo de Lukács, dotadas ahora de un sentido político, esperanzado, que encuentra en el mismo reloj de los cielos el anuncio del inminente apocalipsis. En tercera instancia, Bloch indica una profundización y complejización de la interioridad humana, que se vuelve lo suficientemente mágica y poderosa para salir al mundo exterior y formarlo con arreglo al principio interior, lo que implica consecuentemente la eventual desaparición de la fe en Dios, la comprensión del carácter secular opresivo de las instituciones religiosas y la crítica despiadada de la solemnidad (BLOCH, 1923, p. 285). En Bloch se trata de una “esperanza de contenido humano”:

El alma se torna entonces en la única hierba todavía milagrosa, en hija y creadora de la Palabra eterna que tan solo en Dios revela a Dios. Y esta su *revolucionaria magia del sujeto* resuena acallando tanto a los ídolos astrales como al Pantocrátor Pantheos –todavía cosificado este también– de la Iglesia medieval; esto es, se lleva enteramente a Dios hacia la esfera de lo más íntimo, hacia el prodigio de su propia imagen intuida, aún no consciente, más allá de las cosas, del mundo y *de Dios mismo*. (BLOCH, 1968: 73, el destaque es nuestro)

La propuesta blochiana de comprender la revolución en términos de mecanismos económicos empíricamente cuantificables, sino por medio de una valoración político-filosófica de los deseos, los recuerdos y la herencia de los oprimidos denuncia la pobreza a la que había llegado el marxismo en manos del científicismo decimonónico. Sobre este punto, Maihofer (1968, p. 115) ha señalado que dicha interpretación “no se

logra por medio de una ruptura con Marx, sino gracias a una completa fidelidad con aquello del filósofo Marx que aún no había sido convertido en ‘marxista’”, ante todo el interés mostrado por el autor de *La sagrada familia* por las pulsiones, el espíritu vital, la elasticidad y el suplicio como factores del movimiento de la materia. Es este “marxismo apócrifo” (HABERMAS, 1968, p. 69) el que Bloch logra enlazar gracias a los esquemas mesiánicos. Consecuentemente, la revolución no es para él el peldaño último en la escalera de la agudización de procesos meramente económicos propios del modo capitalista de producción, no es el resultado de un frío mecanismo que se da a espaldas de los individuos, no es el calco social de procesos evolutivo-naturales, sino el clímax ardiente en el que se derriten rígidas estructuras y aflora insuflado el “hechizo” del “amor fraterno” (BLOCH, 1968, pp. 135 y 152)¹⁴.

En el tiempo mesiánico, el cosmos se encuentra en fundición; en la Tierra de la revolución, el sujeto transformador es una especie de héroe desgarrado, violento, poseso, desmesurado, loco, que Bloch llama “persona” (*Person*). Bloch distingue en su biografía de Münzer dos tipos humanos: el *homo oeconomicus*, derivado de procesos “exteriores”, netamente económicos, y el *homo spiritualis*, el hombre auténtico, que sigue “la luz del orden paradisíaco” (BLOCH, 1968, p. 114). A este último se acerca la persona, que se desempeña en el propio terreno de la alienación. De ahí que este héroe, este “hombre trascendente y significativo”, deba asumir como aspecto constitutivo de su ser el *desgarro* más que ningún otro, que su existencia se pruebe por el *sangrado*, que su *hibris* adquiera el carácter de una *passio* que termina por desfigurarlos¹⁵. En este sentido, Bloch concibe la persona de Münzer como una que raya constantemente la locura, gracias al corrosivo contacto que su *acción directa* – político-religiosa – facilita entre Satán – el estado de las cosas – y la idea absoluta. La insania de Münzer se asemeja a la de Don Quijote (BLOCH, 1968, pp. 111 y 123), pero Bloch insiste en que se trata de una coincidencia superficial, pues en el caballero de La Mancha, la locura expresa la absoluta falta de diálogo entre el individuo y las instancias superiores, del carácter incondicionado del soñar despierto. En Münzer, esta proviene, en cambio, por

¹⁴ En el ensayo final de *Ateísmo en el cristianismo*, “Marx y la supresión de la alienación”, Bloch insiste en la centralidad del problema de la alienación para el pensamiento marxista y recurre para ello a una ya célebre frase de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844: “naturalización del ser humano, humanización de la naturaleza” (p. 256).

¹⁵ Vedda (2006) explora los aspectos literarios de la concepción trágica de Bloch y explicita ciertos rasgos expresionistas.

un lado, de la condensación explosiva de toda la fuerza del mundo en una voluntad que logra interpelar al opresor y, por otro, del hecho de que el sujeto así erguido no ha de tomarse demasiado en serio las leyes de este mundo. La genialidad del héroe desgarrado, trágico y algo cómico blochiano consiste precisamente en su capacidad para hacer inteligible el lenguaje divino y correr el velo entumecido detrás del cual se esconde el Diablo para todas las almas (1968: 127s.). Conviven pues en la persona, de manera desgarradora, corrosiva y tóxica, principios irreconciliables que han de ser puestos cara a cara para la realización victoriosa de la justicia, del paso erguido.

V. Conclusión

Las páginas precedentes se han interrogado por la construcción blochiana de lo cómico y lo trágico. Se propuso que dicha construcción procura una crítica en dos frentes: por un lado, se impugna el dualismo subjetivista que conduce consecuentemente a una celebración de lo trágico como la colisión entre el alma y el mundo; por el otro, se rechaza un planteo científicista que rebaja problemas nodales de la sociabilidad a mecanismos naturales. En esta elaboración, que mantiene una sugerente cercanía con los análisis del joven Lukács, Bloch se sirve de esquemas mesiánicos para formular conceptos críticos del soñar despierto y el recuerdo y postula la superación de la alienación como elemento ineludible de la tarea política.

Referencias bibliográficas

- BALÁZS, Béla. Notes from a Diary. *The New Hungarian Quarterly*, vol. XIII, p. 122-128. 1972.
- BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Berlin: Paul Cassirer, 1923.
- BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1964.
- BLOCH, Ernst. *Principio esperanza*. Ed. de F. Serra. Madrid: Trotta, 2007.
- BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1968.

- BLOCH, Ernst. Ernst Bloch Kommentiert *Gelebtes Denken*. In: MESTERHÁZI, Miklós y MEZEI, György (Eds.). *Ernst Bloch und Georg Lukács*. Dokumente zum 100. Geburtstag. Budapest: MTA Filozófiai Intézet, Lukács Archívum, 1984. p. 296-324.
- BLOCH, Ernst. *Ateísmo en el cristianismo*. Madrid: Taurus, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. Ein marxistischer Schelling. In: WALSER, Martin et al. *Über Ernst Bloch*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1968. p. 61-81.
- INFRANCA, Antonino. Para una lectura estética del *Thomas Münzer* de Ernst Bloch. In: VEDDA, Miguel (Comp.). *Ernst Bloch: Tendencias y latencias de un pensamiento*. Buenos Aires: Herramienta, 2007. p. 111-118.
- KAUTSKY, Karl. *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*. Stuttgart: Verlag v. J. H. W. Dietz, 1910.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo*. II. La edad de oro. Madrid: Alianza, 1985.
- KOROL, Martin. Einleitung. In: BLOCH, Ernst. *Kampf, nicht Krieg*. Politische Schriften 1917-1919. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1985. p. 15-72.
- KRACAUER, Siegfried. *Werke (SKW)*, 9 tomos, ed. de I. Mülder-Bach e I. Belke, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2004-2011.
- KRACAUER, Siegfried. *Estética sin territorio*. Trad. de V. Jarque. Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia, Consejería de Educación y Cultura de la Región de Murcia, Fundación Cajamurcia, 2006.
- LASSALLE, Ferdinand. Artículo sobre la idea trágica. In: VEDDA, Miguel (Ed.). *Karl Marx. Friedrich Engels. Escritos sobre literatura*. Buenos Aires: Colihue, 2003. p. 192-198.
- LESSING, Gotthold Ephraim. La educación del género humano. In: SOLÉ, María Jimena (Ed.). *¿Qué es ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2018. p. 113-141.
- LÖWY, Michael. *Redención y utopía*. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva. Buenos Aires: El cielo por asalto, 1997.
- LUKÁCS, György. *El alma y las formas, La teoría de la novela*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1985a.
- LUKÁCS, György. *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*. Budapest: Akadémiai Kiadó és Nyomda - Lukács Archívum és Könyvtár, 1985b.
- LUKÁCS, György. *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. Berlin: Aufbau, 1989.
- LUKÁCS, György. *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud*. Ed. de M. Vedda. Buenos Aires: Gorla, 2015.
- LUKACS, György. *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*. Berlin: Aufbau Verlag, 1948.

- MARX, Karl. Carta a Ferdinand Lassalle, 19 de abril de 1859. In: VEDDA, Miguel (Ed.). *Karl Marx. Friedrich Engels. Escritos sobre literatura*. Buenos Aires: Colihue, 2003. p. 199-201.
- MAIHOFER, Werner. Ernst Blochs Evolution des Marxismus. In: WALSER, Martin et al. *Über Ernst Bloch*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1968. p. 112-129.
- MÜNSTER, Arno. *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1982.
- RABINBACH, Anson. *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- SAUERLAND, Karol. Dostoievski: los campesinos y el bolchevismo. Las relaciones con Rusia del joven Lukács y del joven Bloch. In: VEDDA, Miguel (Comp.). *Ernst Bloch: Tendencias y latencias de un pensamiento*. Buenos Aires: Herramienta, 2007. p. 73-96.
- SCHOLEM, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. Nueva York: Schocken Books, 1971.
- SIMMEL, Georg. *Filosofía del dinero*. Trad. de Ramón García Cotarelo. Madrid: Capitán Swing, 2013.
- SOLÉ, María Jimena. ¿Qué significa preguntarse qué es ilustración? In: _____ (Ed.). *¿Qué es ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2018. p. 13-107.
- TRAVERSO, Enzo. *Los judíos y Alemania*. Ensayos sobre la “simbiosis judío-alemana”. Trad. de I. Sancho García. Madrid: Pre-textos, 2005.
- VEDDA, Miguel. *La sugestión de lo concreto*. Estudios sobre teoría literaria marxista. Buenos Aires: Gorla, 2006.
- WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Volumen 3, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988.
- ZUDEICK, Peter. *Ernst Bloch. Vida y obra*. Trad. de J. Monter. Valencia: Alfons el magnànim, 1992.

Recebido em 13/12/2020

Aceito em 25/01/2021

ⁱ **Francisco García Chicote** es Docente del Departamento de Letras de la Universidad de Buenos Aires. **Email:** fgchicote@gmail.com