

Historia, consciencia anticipadora y utopía: el debate entre Georg Lukács y Ernst Bloch sobre Thomas Müntzer y la totalidad dialéctica

History, anticipatory consciousness and utopia: the discussion between Georg Lukács and Ernst Bloch on Thomas Müntzer and the dialectical totality

Luis Rodrigo Wesche Lira

RESUMEN

A partir de la reseña “Actualidad y utopía” (1923), que Ernst Bloch escribió sobre la obra de su amigo de juventud Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, en el presente artículo se revisan, en un primer momento, las coincidencias entre ambos pensadores acerca de recuperar la dialéctica hegeliana y su concepto de totalidad para el materialismo histórico. Después se repasa el debate que ambos tuvieron sobre el teólogo alemán Thomas Müntzer y la pertinencia de caracterizarlo como un utopista abstracto o como un teólogo de la revolución, pues en esa discusión se cristalizan el lugar que tiene la utopía en la comprensión dialéctica de la realidad. Por último, se analiza la crítica de Bloch al concepto de la totalidad lukacsiana en su reseña, por su incapacidad para darle espacio en la realidad social a la religión (y otros ámbitos), la multiplicidad de ritmos temporales y la consciencia anticipadora, y su propuesta alternativa del concepto de esfera, la cual subsume los aportes de la totalidad, pero también lleva a un mayor nivel la comprensión dialéctica de la realidad.

Palabras clave: Georg Lukács; Ernst Bloch; totalidad; Thomas Müntzer; utopía.

ABSTRACT

Based on Ernst Bloch’s review “Actuality and Utopia” (1923), on the work of his youth friend Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, this article first reviews the coincidences between the two thinkers about recovering Hegelian dialectics and its concept of totality for historical materialism. Then we study the debate that both had about the German theologian Thomas Müntzer and the relevance of characterizing him as an abstract utopian or as a theologian of the revolution because in this discussion the place of utopia in the dialectical understanding of reality is crystallized. Finally, we analyze Bloch’s critique of the Lukacsian concept of totality in his review, for his inability to give space in social reality to religion (and other fields), the multiplicity of temporal rhythms and anticipatory consciousness, and his alternative proposal of the concept of the sphere, which subsumes the contributions of the totality, but also take to a higher level the dialectical understanding of reality.

Keywords: Georg Lukács; Ernst Bloch; totality; Thomas Müntzer; utopia.

INFORMACIÓN:

<http://doi.org/10.46652/runas.v3i6.76>

ISSN 2737-6230

Vol. 3, No. 6, 2022. e21076

Quito, Ecuador

Enviado: octubre 03, 2022

Aceptado: noviembre 26, 2022

Publicado: diciembre 10, 2022

Sección Dossier | Peer Reviewed

Publicación continua



AUTOR:

 Luis Rodrigo Wesche Lira

Universidad Nacional Autónoma de México - México

rodrigo.wesche@gmail.com

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

FINANCIAMIENTO

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

AGRADECIMIENTO

N/A.

NOTA

El artículo no se desprende de un trabajo anterior, tesis, proyecto, etc.

PUBLISHER

1. Introducción

*Thomas Müntzer no era pacifista;
 y era mejor cristiano que Lukács*
 (Bloch, 2015, p. 184).

Bastante reconocida es la recuperación que de la dialéctica hegeliana hizo Georg Lukács para el «marxismo occidental» en *Historia y Conciencia de clase*, publicada en 1923 (Anderson, 1979). No tan recordado es, sin embargo, el influjo que tuvo su amigo de juventud Ernst Bloch en la redacción de esta obra. Aunque ambos filósofos se conocieron en 1908 en el *Privatissimum* de Georg Simmel, fue hasta su estancia en Heidelberg, entre 1910 y 1915, cuando asistieron al círculo de estudio de Max Weber (Karádi, 1987, pp. 499-501), que surgiría una amistad que tendría como núcleo “un utopismo ético y mesiánico común” (Löwy, 2015, p. 79), y beneficiaría al desarrollo intelectual de los dos, pues debido a esa «simbiosis» Bloch pudo conocer la obra de Dostoyevski, Kierkegaard y el Maestro Eckhart mientras Lukács conocería mejor a Hegel (Löwy, 2015, p. 79).

El intercambio de ideas durante ese tiempo fue fundamental para la redacción de sus primeras dos grandes obras. Al respecto, Bloch declararía en 1976, en una entrevista con Michael Löwy, que hay partes y contenidos de *Espíritu de Utopía* (1918), cuyo origen fueron las conversaciones con su amigo de juventud, así como hay apartados y pensamientos de *Historia y conciencia de clase* que encontraron su asidero en esa amistad (2015, p. 181). La célebre obra del filósofo húngaro, no obstante, también plasmó algunos desacuerdos, ya reconocidos y criticados por Bloch en su reseña a la obra: “Actualidad y utopía (*Aktualität und Utopie*)” (1923). Sin negar los aportes de Lukács, conviene acercarse a uno de los primeros comentarios críticos a su obra, provenientes de un marxista bastante cercano a él, porque en esa discusión salieron a la luz algunos de los límites en lo que atañe a la religión, la filosofía de la historia y la pluralidad de tiempos, que cargaría buena parte del marxismo occidental y algunos de los aportes de Bloch que aún conservan vigencia.

A partir de la reseña “Actualidad y utopía”, en primer lugar, se repasa el principal acierto de la obra de Georg Lukács, su recuperación para el materialismo histórico de la dialéctica hegeliana a través del concepto de totalidad y el reconocimiento de este esfuerzo por parte de Bloch; después se revisa el debate que ambos tuvieron sobre el teólogo alemán Thomas Müntzer y la pertinencia de caracterizarlo como un utopista abstracto o como un teólogo de la revolución, pues en esa discusión se cristalizan el lugar que tiene la religión y la utopía en la comprensión dialéctica de la realidad y las tareas del marxismo que se desprenden de ello; finalmente, se analiza la crítica de Bloch al concepto de la totalidad lukacsiana en su reseña, por su incapacidad para darle espacio a la religión, la multiplicidad de ritmos temporales y la utopía, y su propuesta de superar la totalidad por medio del concepto de esfera.

2. La recuperación materialista de la totalidad hegeliana

La reseña de Bloch se publicó por primera vez en 1923 en *Der neue Merkur*, con el mismo trasfondo de *Historia y consciencia de clase*: la derrota de la República soviética en Hungría y de la revolución alemana. El fracaso de ambas revoluciones era prueba de que la historia no era un proceso mecánico cuya meta está dada de antemano y asegurada, sino que debía realizarse prácticamente, pero que se enfrentaba a la dificultad de que la falsa consciencia de clase impedía la acción. Ya que la socialdemocracia alemana y el marxismo soviético se mostraban incapaces para responder por qué la clase trabajadora evitaba actuar en función de sus intereses sociales, con el propósito de dar respuesta a esa interrogante, Bloch y Lukács -a pesar de no continuar su amistad- aún compartían el esfuerzo por pensar el marxismo fuera de las coordenadas dogmáticas, específicamente por revincular la obra de Marx con la dialéctica hegeliana (Moir, 2020, pp. 4-6).

Desde el prólogo a la primera edición, Lukács explica que la intención de su obra es mostrar cuáles categorías del método hegeliano han sido heredadas por el materialismo histórico y dónde éste se separa de Hegel, pues sólo teniendo esto claro será posible discutir “la cuestión de la teoría y práctica” (Lukács, 1969, p. L). La estructura fetichista de las formas económicas, descrita por Marx como aquella que hace que el producto de su trabajo le aparezca al ser humano como algo ajeno y, por ende, conciba la relación social de los productores como una relación entre objetos independientes a ellos -con su respectiva cosificación de las relaciones humanas-, ha transformado los fenómenos de la sociedad y la percepción que se tiene de ellos (Lukács, 1969, p. 7). Este diagnóstico lo comparte Bloch: el capitalista y el trabajador han sido cosificados en la máquina deshumanizante del capitalismo que ha escindido el proceso de trabajo. A la burguesía le ha resultado conveniente mantener las esferas de acción separadas porque así ha conseguido que los sujetos permanezcan divididos en la división internacional del trabajo (Bloch, 2020, p. 11).

La ciencia moderna, al partir acríticamente del terreno de la sociedad capitalista acepta su esencia, estructura objetiva y leyes, que terminan determinando la conceptualización científica (Lukács, 1969, p. 8). Así, termina presentando a los hechos como individuales, parcializados y fragmentados; no como momentos de un proceso más amplio y complejo. En este sentido, la economía burguesa corresponde a esta realidad fragmentada al concebir esas partes aisladas como «hechos» estáticos que sólo pueden comprenderse a partir de «leyes naturales» (Bloch, 2020, p. 11).

En contraste, y en esto coinciden Lukács y Bloch, el marxismo ha adoptado el punto de vista de la *totalidad* proveniente de Hegel, entendida como “el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes”, que por medio de la dialéctica subraya la unidad concreta del todo, a diferencia de los sistemas parciales aislados y aisladores de las ciencias naturales (Lukács, 1969, pp. 2, 7, 29). Sólo a través de esta categoría es posible captar el autorreconocimiento dialéctico de lo real, pues en cada momento individual se concentra el contenido del desarrollo social en su conjunto (Bloch, 2020, p. 14).

El materialismo histórico ha roto con el estatismo de la sociedad burguesa al revelar que en esta sociedad las formaciones objetivas y sus correspondientes relaciones subjetivas reproducen la estructura de las relaciones entre mercancías (Bloch, 2020, p. 11). Es en la historia, y no en el pensamiento abstracto de las matemáticas y la filosofía trascendental, donde el sujeto de la producción es creado y donde trabajan las identidades de ser y pensar, teoría y práctica, sujeto y objeto. Sólo en este nivel es posible una «redención» de la razón y la realidad por medio de su identificación (Bloch, 2020, p. 14). Por este motivo, Lukács declara que “*el dominio de la categoría de totalidad es el portador del principio revolucionario en la ciencia*” (1969, p. 30 [Cursivas en el original]). Así que, con base en este concepto, el proletariado requiere concebirse como una totalidad, autoconocerse, para ser capaz de pensar el objeto también como una totalidad, ya que sólo así lograría la unidad de la teoría y la práctica, ser sujeto y objeto de su propio conocimiento y, por tanto, de su praxis revolucionaria (Lukács, 1969, pp. 21, 31).

La idea de la reconciliación del sujeto con el objeto es herencia del idealismo alemán, principalmente a partir de que Fichte pensó el «Yo» como actividad y no como hecho (Lukács, 1969, p. 135). Lukács recuerda que en la *Fenomenología del espíritu* la conciencia atraviesa el camino del desgarramiento y la fragmentación, entendiendo esas etapas como necesarias, para finalmente ser superadas al situarse en la totalidad del proceso, es decir, al entenderse dialécticamente (Lukács, 1969, pp. 157-158). Recordemos cómo Hegel planteaba el carácter necesario de cada uno de los momentos del todo y el error de concebir como falsos los primeros en función de los ulteriores:

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

También Lukács recupera la crítica de Hegel al pensamiento racionalista de la Ilustración, el cual se detiene en la *entendimiento* que centra su atención en el carácter cuantitativo de los contenidos y concibe los hechos de manera abstracta, en otras palabras, inmutables dentro del sistema relacional en el que están inscritos. El problema del devenir histórico, de la cualidad y concreción del contenido le aparece velado a ese método de conocimiento al estancarse en oposiciones sin movimiento (Lukács, 1969, p. 160). Al respecto, Hegel escribía en *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*:

Las oposiciones -que, por lo demás, eran relevantes, aún bajo la forma de espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etc., en esferas restringidas de variado tipo y de las que, en sí, pendía todo el peso de los intereses humanos- con el progreso en la formación cultural han pasado, respecto al concepto universal, a [tomar] la forma de oposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, o sea, oposiciones entre absoluta subjetividad y absoluta objetividad. El único interés de la razón es asumir

dichas oposiciones así fijadas; significa que ella se ponga en general frente a la contraposición y la limitación, pues la necesaria escisión es sólo *un* factor de la vida que se conforma contraponiéndose eternamente, y sólo mediante el restablecimiento que parte de la división suprema es posible la totalidad en la vivacidad suprema. Sin embargo, la razón se pone en contra de la fijación absoluta de la escisión que realiza el entendimiento, y ello tanto más cuanto que los [términos] contrapuestos absolutamente han surgido incluso de la razón (Hegel, 1989, pp. 13-14).

Es hasta la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel que la filosofía formuló los problemas lógicos a partir de la naturaleza material cualitativa del contenido y, así, nació la lógica del concepto concreto, de la totalidad (Lukács, 1969, p. 158). Cuando lo verdadero, recuerda Lukács, es concebido como “el delirio báquico en el que ningún miembro escapa a la embriaguez”, aparece el problema del sujeto de la acción, de la génesis de la historia (Hegel, 2017, p. 28). La célebre frase del Prólogo de la *Fenomenología* de que lo verdadero no sólo hay que entenderlo como sustancia, sino también como sujeto (Hegel, 2017, p. 14), apunta a concebir al sujeto como productor y producto del proceso dialéctico; sólo así es posible superar las contraposiciones otrora estáticas del pensamiento moderno, ejemplificadas preminentemente en las antinomias kantianas. Sin embargo, Lukács -al igual que Marx- considera que cuando la filosofía clásica descubrió el «nosotros» sujeto de la historia, dio un paso atrás y quedó atrapado en la mitología del concepto (Lukács, 1969, pp. 158-162).

Por eso el materialismo histórico no puede adherirse acríticamente al idealismo, sino que debe apropiarse de su método, cuya esencia -como se ha dicho- radica en captar cómo dialécticamente cada momento contiene la totalidad entera. Pero como sólo el proletariado es capaz de descubrir al sujeto de la acción productiva, sólo esa clase puede valerse del método dialéctico (Lukács, 1969, p. 165). La posibilidad de esa consciencia dialéctica no es espontánea; es producto de la historia que, a través de muchas mediaciones, orientadas hacia lo cualitativamente nuevo y con su movimiento del presente al futuro, alcanza la consciencia del todo de la sociedad. En la medida que el proletariado supere la inmediatez de la existencia dada, mayor eficacia y alcance tendrá su acción, es decir, la acción no se dirigirá a los objetos singulares, sino a la transformación del todo. (Lukács, 1969, pp. 188-199).

En resumen, Bloch aplaude que Lukács con *Historia y conciencia de clase* ha devuelto a Marx a su trasfondo hegeliano y, a su vez, ha llevado a Hegel a un horizonte más lejano, donde aparece una metafísica de la comprensión de sí mismo -denominada en Hegel autoconciencia en la cual la existencia dibuja su trama dialéctica, su proceso abigarrado para levantar su cabeza en el Reino de la Libertad en Marx. En un gesto de signo contrario al de los marxistas soviéticos, el filósofo húngaro ha vuelto a poner en el centro el problema fundamental de la filosofía clásica alemana, a saber, el problema sujeto-objeto, olvidado por la visión fragmentada de las ciencias naturales y su formalismo epistemológico, incapaces de captar una visión concreta del todo (Bloch, 2020, pp. 9-10).

3. Thomas Müntzer: ¿teólogo del utopismo o la revolución?

A pesar de aceptar los méritos de esta obra, el filósofo alemán también plantea algunas críticas a su otrora amigo, principalmente en lo que atañe al uso de la totalidad y lo que de ella se deriva. Bloch arguye que no puede usarse mecánicamente, sino que la dialéctica social requiere diversos grados de concreción histórica y, en función de los diferentes fenómenos del ser social, un sistema cualitativo gradual de carácter dialéctico (Bloch, 2020, p. 15). Para comprender esta sustancial diferencia conviene revisar el debate de Lukács y Bloch entorno al teólogo alemán del siglo XVI, Thomas Müntzer, que abarca las obras *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución* (1921), *Historia y consciencia de clase* (1923) y la reseña “Actualidad y Utopía” (1923).

3.1 El teólogo del utopismo

Contra el «humanismo adialéctico», y siguiendo en buena medida la crítica de Marx a Feuerbach, Lukács insiste en la adecuada aplicación de las categorías dialécticas al ser humano,teniéndolo como medida de todas las cosas, pero sin dejar de lado la estructura económica. De no ser así, la descripción del ser humano incurrirá en el dilema del empirismo o el utopismo, es decir, entre detenerse ante la realidad fáctica o mantener exigencias subjetivas ajenas al proceso inmanente. Este es el camino de los planteamientos que sólo llegan a las soluciones teoréticas, y terminan conservando intacta la realidad social, como es el caso de los distintos tipos de cristianismo (Lukács, 1969, p. 212). Hasta las vertientes utópico-revolucionarias quedan atrapadas en ese humanismo adialéctico:

[...] los anabaptistas y demás sectas análogas han persistido en la duplicidad comentada. Esas sectas han dejado, por una parte, sin tocar la existencia empírica dada de los hombres en su estructura objetiva [...] y, por otra parte, esperan que la transformación de la realidad por ellas postulada proceda a partir del despertar de la interioridad del hombre, la cual sería independiente de su ser históricamente concreto, estaría completa desde toda la eternidad y tendría sólo que despertarse a la vida, acaso por medio de la trascendente intervención de la divinidad. También las sectas revolucionarias, pues, parten de una empiricidad estructuralmente inmutable y del hombre como ya existente. (Lukács, 1969, p. 213)

Desde esta perspectiva, los cristianismos revolucionarios al esperar que la transformación de la realidad provenga de la interioridad del ser humano o de una intervención divina terminan dejando intacta la estructura objetiva. En ese sentido, para Lukács no es casualidad que las sectas revolucionarias hayan sido la ideología propia del capitalismo en sus formas más puras, pues la interioridad en su máxima abstracción de la historia corresponde a la estructura ideológica del capitalismo. Aquí sigue a su antiguo maestro Max Weber (2011), en su estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, sólo que haciendo una lectura anticapitalista, antiprotestante y anticalvinista (Löwy, 2010), al afirmar que el ascetismo intramundano de la ética calvinista es la representación mitológica de la consciencia cosificada en la sociedad burguesa (Lukács, 1969, p. 213).

Específicamente contra Bloch afirma que en el caso de Müntzer, si bien aparece escondida en un primer momento, se mantiene presente la duplicidad y la mezcla de empirismo y utopismo:

Las acciones reales aparecen entonces -precisamente, en su sentido objetivo revolucionario- casi completamente independientes de la utopía religiosa; ésta no consigue dirigirlas realmente ni ofrecerles finalidades concretas o medios de realización concretos. Por eso cuando Ernst Bloch cree descubrir en esa vinculación de lo religioso con el elemento revolucionario económico social una vía de profundización del materialismo histórico «meramente económico», está pasando por alto que su profundización marra precisamente la profundidad real del materialismo histórico. Al concebir él también lo económico como coseidad objetiva a la que hay que contraponer lo anímico, la interioridad, etc., Bloch ignora que precisamente la revolución social real no puede ser sino la transformación de la vida concreta y real de los hombres, y que lo que suele llamarse economía no es más que el sistema de las formas de objetividad de esa vida real. (Lukács, 1969, p. 214)

Es correcta la lectura que Bloch hace de esta crítica. Lukács reprocha que Müntzer introdujo la interioridad del ser humano a la historia de una manera no dialéctica, es decir, no mediada e independiente de su ser histórico concreto. Por este motivo, los actos de Müntzer aparecen desvinculados de la utopía religiosa, ya que son incapaces de ofrecer medios para su realización (Bloch, 2020, p. 15); en otras palabras, es incapaz de discernir el “punto arquimédico” para transformar la realidad (Lukács, 1969, p. 214). Para escapar del empirismo sin mediaciones no se puede caer en la tentación de ir más allá de la inmanencia social, pues esa falsa trascendencia volvería a fijar y eternizar la inmediatez del empirismo. Más bien, tiene que comprender los objetos del empirismo como momentos de una totalidad, como momentos de la autotransformación histórica de la sociedad concebida como un todo (Bloch, 2020, p. 16).

Por su parte, a Bloch le critica -al igual que lo hizo Siegfried Kracauer en su reseña al estudio monográfico sobre el teólogo alemán (Pineda, 2014, p. 286)-, primero, haber contrapuesto supuestamente la interioridad a lo económico concebido como coseidad objetiva, y en segundo lugar, creer que el materialismo histórico se profundizaría al vincular lo religioso con el elemento revolucionario económico social. Desde la perspectiva de Lukács, la transformación de la totalidad tiene que ver con la revolución del sistema de las formas de objetividad de la vida real, por lo cual la consciencia subjetiva debe apuntar a conocer el mundo objetivo y, así, poder modificarlo; no a evadirse con utopías imposibles de llevarse a cabo.

3.2 El teólogo de la revolución

Si bien Bloch coincide con Lukács en que “el pensamiento correcto es siempre sólo aquello que está bajo la perspectiva de lo que se ha de hacer aquí y ahora” (Bloch, 2020, p. 11), sin embargo, difieren en cómo podemos saber lo que debe hacerse, en dónde reside el punto arquimédico de lo que puede saberse y, así, ponerse en práctica. Más en específico, donde se distancian ambos filósofos es

en la relación entre el pensamiento utópico y la praxis revolucionaria, el problema del conocimiento y el estatus de la acción en el presente (Moir, 2020, p. 7). Para entender la posición de Bloch en esta discusión hay que revisar primero quién fue Thomas Müntzer.

Entre 1470 y 1495 nació el teólogo alemán en Stolberg, Alemania. A partir de su estancia en Jüterbog en 1519 se involucró en polémicas por su crítica escolástica y su carácter anticlerical, las cuales lo seguirían el resto de su vida. Un año más tarde en Zwickau, donde fue predicador en la iglesia de Santa Catalina, como predicó ante los trabajadores y pequeños en contra de los ricos y poderosos, en 1521 lo destituirían de su cargo. Después de vagar por muchas ciudades, lo nombraron pastor de la parroquia de Allstedt, lugar en el que en 1523 fundó la «Liga de los elegidos» cuya pretensión era instaurar el reino milenario de los justos, incluso por la vía armada (Duch, 2001, pp. 20-33).

En agosto de 1524 salió de esta ciudad después de las tensiones generadas por sus dos sermones predicados frente a los duques de Sajonia un mes antes. Al considerar que era necesario radicalizar la organización de los elegidos, llegó a mediados de agosto a Mühlhausen, porque ahí había un movimiento de los sectores más pobres contra la oligarquía de la ciudad. La revuelta encabezada por él y Heinrich Pfeiffer fracasó y se fugaron a Nuremberg, donde otra vez tuvo que huir por el carácter polémico de sus escritos ahí publicados. Regresó a Mühlhausen en febrero de 1525, cuando los campesinos habían retomado el gobierno municipal y extendieron la rebelión por toda la religión de Turingia (Duch, 2001, pp. 34-41). Tras tres semanas de combates; los campesinos sufrieron la derrota en Frankenhausen en mayo de ese año. Müntzer y los otros líderes del movimiento fueron decapitados el 27 de mayo de 1525 (Duch, 2001, p. 47).

Si Lenin planteó que no hay movimiento revolucionario sin teoría revolucionaria (2010, p. 40), ¿por qué no considerar la teología de Müntzer (y de otros líderes del movimiento) como la teoría revolucionaria de un movimiento revolucionario que convocó alrededor de 300 mil campesinos? Es posible rastrear esa conexión entre teoría y práctica en sus escritos y sermones. En su “Manifiesto de Praga”, escrito en 1521, el teólogo alemán explica que la «Palabra de Dios» no necesariamente coincide con las Sagradas Escrituras. La “verdadera sagrada escritura” le habla desde su niñez al corazón de cada persona, sin necesidad de la mediación de un cura o el texto bíblico. Los elegidos son aquellos que atienden a esa revelación interna y buscan la realización del Reino de Dios en la tierra (Müntzer, 2001, pp. 85-104). A diferencia de la fe pasiva de Lutero, quien se posicionaría del lado de los príncipes que derrotaron a los campesinos, la fe pregonada por Müntzer, como bien percibe Bloch, “no se ve referida a un reino que tenga una existencia mitológica, sino a un futuro «reino de la libertad de los hijos de dios” (2002, p. 232).

Ese carácter subversivo igualmente es visible frente a los príncipes, cuando afirmaba en su “Sermón a los príncipes de Sajonia” Müntzer, predicado en 1524, “que debe matarse a los gobernantes impíos y, más especialmente aún, a los curas y monjes, que tildan de herejía al santo Evangelio y pretenden, al propio tiempo, ser los mejores cristianos” (Müntzer, 2001, p. 117). En aquel sermón el teólogo alemán les recordaba a los príncipes cómo la violencia ejercida contra el pueblo contraviene el carácter revolucionario del cristianismo -presente desde sus orígenes- y antecede a cualquier insurrección (Bloch, 2002, pp. 127-128):

...nuestros señores y nuestros príncipes se hallan en el origen de cualquier tipo de usura, de robo y de latrocinio, ya que se apoderan de todo lo que existe como si fuera de su propiedad. Los peces en el agua, los pájaros en el aire, las plantas en la tierra: todo tiene que pertenecerles [...]. Los mismos señores provocan que el pobre se convierta en enemigo. Y, como resulta harto evidente, no hacen nada para alejar la causa de la insurrección. En consecuencia: ¿cómo podrá desenvolverse todo de tal manera que a la larga resulte bien? Por todo ello proclamo que se ha de ser rebelde. (Müntzer, 2001, p. 131)

El teólogo llamaba a la revolución. A diferencia del ascetismo intramundano del calvinismo, cuya ética está dirigida a la disciplina férrea del trabajo y la acumulación de riquezas, como señalaba Weber (2011, pp. 154-157), para el cristianismo milenarista la ética es la sedición: “el pueblo entero tiene el poder de la espada” (Müntzer, 2002, p. 130).

La esperanza escatológica no involucra ni una gracia inoperante ni una fe pasiva; en su lugar, convoca a que los elegidos por medio de sus acciones -incluso violentas- a hacer realidad las promesas de salvación en la historia. Así, el Apocalipsis es concebido como la superación de la contradicción entre el mundo objetivo y el ámbito individual (Pineda, 2014, p. 284; Tamayo, 2012, pp. 66-67). La “democracia mística” (Bloch, 2002, p. 70), planteada por Müntzer, concibe la interioridad del sujeto como un ser abismático, incompleto, y que puede vivirse de distintos modos y diversos ritmos, así que es incapaz de detenerse ante la realidad fáctica (Pineda, 2014, p. 280):

...el alma se torna entonces en única hierba todavía milagrosa, en hija y creadora de la Palabra eterna que por fin en Dios revela a Dios. Y esta es su *revolucionaria magia subjetiva* resuena acallando tanto a los ídolos materiales y astrales como el Pantocrátor Pantheos -todavía cosificado éste 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, 2002, p. 68 [Cursivas en el original])

Si para Lukács el problema del utopismo radica en que asume la dualidad del proceso social y de la consciencia, mientras que él los concibe indistinguibles (Moir, 2020, p. 7), es perceptible cómo la teología y la praxis revolucionaria de Müntzer mantuvieron una unidad. La duplicidad criticada por Lukács no tiene lugar aquí, ya que para el teólogo alemán la interioridad del ser humano no es independiente de su situación histórica ni está completa desde la eternidad, sino que lo obliga a no dejar intacta la injusta estructura objetiva. Bloch seguiría a Lukács, si fuera el caso, porque ya desde 1912 le criticaba a Martin Buber entender el mesianismo como una pura experiencia interna (Rabinbach, 1985 p. 100). Pero en la teología de Müntzer no es necesaria una intervención divina o de carácter excepcional, pues el ser humano al ser elegido -y no en el sentido calvinista- busca la realización del Reino de Dios en la historia.

La crítica de Lukács es a tal punto ciega de las profundas diferencias teológicas, antropológicas y políticas entre los distintos proyectos reformistas que considera a las sectas revolucionarias como la ideología propia del capitalismo. A diferencia de su maestro Weber, ignora que no todos los ethos de las corrientes ortodoxas del protestantismo eran compatibles con el desarrollo del capitalismo y, peor aún, pretende armonizar el cristianismo de los anabaptistas y Müntzer con el cristianismo calvinista a pesar de que tenía elementos que anticipaban críticas a la teología calvinista. No distingue el giro concreto que hay “de la mística al quiliasmo, del éxtasis místico basado en el mundo a la transformación revolucionaria del mundo, el paso del maestro Eckhart a Thomas Müntzer” (Moltmann, 2006, p. 441). Entonces, con Lukács se puede decir que, en efecto, no había consciencia de clase, pero sí una consciencia anticipadora que hacía posible pensar en la liberación de la opresión, y no sólo eso, sino que desató una revolución.

4. De la totalidad homogénea y abstracta a la multiplicidad de ritmos de la esfera concreta

Aunque la desconfianza parcial de Lukács hacia la utopía es anterior a su acercamiento al marxismo, pues ya en su juventud durante su estancia en Heidelberg oscilaba entre el academicismo neokantiano de Weber y el romanticismo revolucionario que compartía con otros judíos de Europa Central (Karádi, 1987, pp. 505-507), Lukács reforzaría ese rechazo a la utopía al seguir el camino de Marx (2008), que parte de la utopía y culmina en el conocimiento de la realidad, del llamado socialismo utópico al socialismo científico:

Éste es el camino que lleva de la utopía al conocimiento de la realidad; el camino que lleva desde las finalidades trascendentes de los primeros grandes pensadores del movimiento obrero hasta la claridad de la Comuna de 1871: que la clase obrera no tiene «ideales que realizar», sino que tiene simplemente que «poner en libertad los elementos de la nueva sociedad»; es el camino que va de la clase «respecto del capital» a la clase «para sí misma». (Lukács, 1969, p. 25)

Ese rechazo a la utopía presente en el marxismo desde sus orígenes explica en parte por qué tanto Lukács como Marx se negaron a pensar cómo sería la sociedad el día después de la revolución. Desde la visión lukacsiana la función de la utopía sólo puede ser comprendida como una degradación interna de la consciencia de clase. La consciencia cosificada queda presa entre el extremo del empirismo y el de la utopía abstracta (Lukács, 1969, p. 84). Bloch está de acuerdo con esta afirmación, pero a partir de su discusión sobre Müntzer podemos plantear una pregunta: ¿sólo hay utopía abstracta? (Bloch, 2020, p. 19). Por paradójico o, mejor dicho, dialéctico, que suene, ¿no hay utopía concreta? Pareciera que a Lukács se le olvida lo que él ha señalado al inicio de su obra que Marx extrajo del método de Hegel aquello que apunta al futuro, a saber, la dialéctica (Lukács, 1969, p. 19). El futuro, entonces, no puede ser desterrado de ninguna comprensión dialéctica de la realidad. Por el contrario, el materialismo histórico tiene la responsabilidad de recoger todas las formulaciones acerca del futuro, por muy abstractas que éstas sean, pues justo su tarea sería convertirlas en concretas.

Para Bloch el proletariado sí ha tenido ideales que lo han motivado a actuar y que contenían los deseos de un mundo mejor, por muy distorsionados que estos fueran (Moir, 2020, p. 8). Le critica a Lukács haber pagado un precio muy alto por la concreción, pues ha llevado a cabo una homogeneización casi exclusivamente sociológica del proceso, que ha dejado fuera todos esos ideales que han alimentado la llama de la revolución. A pesar de la voluntad de totalidad, la restricción a lo puramente social impide captar la vida con su carácter abigarrado y la naturaleza. En contraste, Bloch considera que la historia no puede reducirse a una comprensión meramente económica o sociológica, pues es una “estructura polirrítmica”, y no sólo la extracción social de una humanidad social todavía oculta, sino también la producción artística, religiosa, metafísica del ser humano trascendental secreto, es un pensamiento del ser, de una nueva relación profunda del ser. Ciertamente, estas diversas relaciones profundas y sus objetos no están claramente delineados entre sí, sino que están en un intercambio dialéctico, casi sin cesar entrecruzándose, mezclándose, fusionándose, estableciendo la precisión de la etapa inferior del ser una y otra vez en la superior (Bloch, 2020, p. 20).

Si la totalidad supone comprender los momentos como partes necesarias de un proceso, ¿por qué desterrar la religión de la comprensión del todo? Desde el punto de la totalidad, al haber un intercambio dialéctico entre la producción económica, política, artística y religiosa, estos ámbitos de acción no están claramente delineados. Fragmentarlos implica recaer en el gesto de la modernidad, ya criticado por Lukács, tanto en su plano histórico-concreto como en el teórico. Las determinaciones de un ámbito influyen al otro, el cual a su vez es afectado por los demás. Eso no puede ser reconocido por una definición de la historia que la concibe únicamente como “la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del hombre” (Lukács, 1969, p. 207).

La dimensión subjetiva que no coincide en términos temporales ni espaciales con la conciencia de clase propia del proletariado es concebida como incapaz de auto comprenderse, aprehender la realidad objetiva, y por consecuencia, de transformarla. Por ello, Lukács desprecia la conciencia anticipadora presente en la teología de la revolución de Müntzer y la revolución de los campesinos en el siglo XVI. El posible argumento de la inadecuación entre teoría y praxis comprobable en su fracaso frente a los príncipes de Alemania es insostenible, porque tendría que aplicarlo de igual manera en el caso de la derrota de la Comuna de París por cierto, ya criticada por Marx. Así que las oposiciones estáticas del *entendimiento* contra las que se levantó la dialéctica, tanto en su vertiente idealista como materialista, se han colado nuevamente en las oposiciones utopía y conocimiento, socialismo utópico y socialismo científico.

Si Lukács recuerda correctamente el error señalado por Marx de separar la lucha económica y la lucha política, pues la primera muta en la segunda y viceversa (Lukács, 1969, p. 77), ¿entonces por qué separarlo de la lucha religiosa? La religión, entendida hasta como lo hace Lukács, como una realización fantástica de la naturaleza humana, no es aprehendida en su complejidad, ya que en la totalidad los procesos relacionados con ella no tienen su propio espacio (Bloch, 2020, p. 20). Para concebir la actualidad y la utopía en una relación dialéctica, y así darle espacio en la totalidad a la religión -pero también a la política, el arte y la naturaleza (pues para el filósofo alemán hay un «sujeto de la naturaleza»)- Bloch propone superar el concepto de totalidad mediante el concepto de esfera:

...la esfera es una expresión postulada en el proceso mismo de diversos niveles sujeto-objeto, consecuencia de la dificultad de la fundación del imperio, que se expresa y distribuye temporalmente a través del proceso, espacialmente a través del establecimiento de diferentes esferas. La práctica de la concreción lukacsiana nunca satisface plenamente el ser sensible e infinitamente experimental de la historia, las relaciones profundas ricamente entrelazadas del proceso de la realidad. Pero, sobre todo, esta praxis no satisface la relación sujeto-objeto parcial y todavía constitutivamente anticipadora en el ámbito dianoético, que también en tiempos de abstracción social en un sujeto profundo individual puede tener éxito de manera concreta utópica. (Bloch, 2020, p. 21)

La primera insuficiencia de la totalidad frente a la esfera es la que se ha comentado, la de volver a segmentar y oponer los campos de acción del ser humano.

La segunda insuficiencia tiene que ver con que desde la totalidad lukacsiana, a diferencia de la esfera, no puede explicarse la coexistencia de múltiples modos de producción y, por consecuencia, la posibilidad de otros sujetos de la revolución que no fuera la clase obrera, como era la situación de América Latina con los sectores indígenas y campesinos, y que pertinentemente señalaría José Carlos Mariátegui (1979), un marxista contemporáneo al filósofo húngaro, o de múltiples ritmos temporales dentro del modo de producción capitalista, como era para Bloch, ya desde su reseña, la no-simultaneidad (*Ungleichzeitigkeit*) de Alemania, su carácter desfasado frente a otros países (2020, p. 9).

La tercera insuficiencia involucra coartar la consciencia anticipadora en la historia, la cual reconoce las condiciones materiales que determinan al ser humano y, a la vez, indica tanto la incompletud de éste como de la historia, para así animarlo a crear lo nuevo, a realizar los sueños de un mundo mejor. Si bien cuando los seres humanos dirigen su atención al pasado o el futuro de una manera contemplativa, el presente les aparece insuperable, en cuanto el concepto es capaz de aprehender el presente como devenir, puede reconocer sus tendencias y, así, hacerlo su presente. El nacimiento de lo nuevo a partir de las tendencias del proceso y la acción en función de ellas es la verdad concreta del presente y no el actuar en el reino objetivo como si éste fuera algo extraño (Bloch, 2020, p. 18). Sin embargo, el mismo Lukács reconocía que nunca termina de ser claro el conocimiento de la totalidad:

Pues la historia como totalidad (la historia universal) no es ni la suma mecánica de los acontecimientos históricos singulares ni un principio especulativo trascendente que, por consiguiente, no pudiera manifestarse más que por medio de una disciplina especial, la filosofía de la historia. La totalidad de la historia es ella misma una fuerza histórica real -aunque *todavía no consciente* y, por ello, no reconocida-, la cual no resulta separable de la realidad (ni, por tanto, del conocimiento) de los hechos históricos singulares sin suprimir al mismo tiempo su realidad, su facticidad. La totalidad de la historia es el fundamento último y real de la realidad de los hechos singulares, de su facticidad y, por lo tanto, también de su cognoscibilidad. (Lukács, 1969, pp. 168-169 [Cursivas mías])

Lukács señalaba con razón que sólo cuando el hombre consigue percibir el presente como devenir y reconoce en él las tendencias con cuya contraposición dialéctica él mismo es capaz de producir el futuro, sólo entonces el presente, el presente como devenir, se convierte en presente suyo (Lukács, 1969, p. 227). El método dialéctico le permite a la consciencia de clase del proletariado identificar ese punto arquimédico desde el cual la historia puede conquistarse salvándola de las abstracciones reificadas y las trascendencias fallidas (Bloch, 2020, p. 17). En este sentido, como se ha señalado, las utopías de los movimientos derrotados pueden ser reconocidas en el proceso y ser recuperadas -¿acaso no había sido el caso del levantamiento *espartaquista*?-; puede buscarse la realización de los futuros interrumpidos en el pasado, como Bloch ya había planteado en su estudio sobre Thomas Müntzer: “los muertos regresan, y su hacer aspira a cobrar nueva vida con nosotros” (2001, p. 11). En este sentido, el filósofo alemán reconoce que estamos situados en un reino de lo nuevo, del katechón todavía-no consciente y no en el reino de lo mecánico (Bloch, 2020, p. 21).

Al comienzo de su reseña recordaba que el punto arquimédico, que tanto obsesiona a Lukács, en realidad nunca es del todo claro para nosotros: “porque no nos tenemos a nosotros mismos, el punto de Arquímedes que perturba este mundo igualmente opresivo e irreal” (Bloch, 2020, p. 9). El Ahora no es transparente para la consciencia, el momento vivido es siempre oscuro, pero es justo a partir de él que será posible distinguir el rumbo de la acción histórica liberadora. Para Bloch el punto de Arquímedes es interno, pero igualmente exterior en la medida que, a diferencia de Lukács, la actualidad y la utopía no están en una contradicción estática, sino que la primera es en último término el único tema de la segunda, siempre y cuando se conciba a la utopía como la exigencia de remover máscaras, ideologías y mitologías, a la vez que afirma las tendencias que se dirigen al Ahora y la adecuación del proceso que se esconde en él (Bloch, 2020, pp. 20-21).

De ahí la importancia de las utopías: representar el futuro como un objeto del pensamiento dialéctico permite emplearlo como criterio de juicio del pasado y presente. Requerimos imágenes de futuro para empujar al ser humano a actuar como un colaborador en el desarrollo dialéctico de la historia (Mendes-Flohr, 1983, p. 636). La tarea del marxismo es darles su cauce concreto para alcanzar su realización por medio de la síntesis dialéctica entre el Ahora y la utopía: la utopía concreta.

5. Conclusiones

La escritura de *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución, Historia y consciencia de clase* y “Actualidad y utopía” tuvieron el mismo trasfondo: el triunfo de la Revolución de Octubre en Rusia y la derrota de la revolución espartaquista en Alemania y de la República soviética en Hungría. La reacción de ambos filósofos ante los últimos dos últimos sucesos fue similar: cuestionarse qué había fallado, por qué no se había podido discernir el punto arquimédico en la historia, y plantear una corrección de rumbo. Esos tiempos convulsos, según Bloch, recordaban los del teólogo alemán. La figura de Müntzer anticipaba las de Karl Liebknecht y Vladimir I. Lenin. El triunfo de uno y la derrota del otro transparentaron la ambivalencia del proceso de la historia y que aún está pendiente “la última revolución terrenal” (Bloch, 2002, pp. 122-123).

En el presente artículo se revisó cómo Lukács consideraba fundamental retornar a la herencia hegeliana del marxismo porque el triunfo de la praxis revolucionaria dependía de su conocimiento de la totalidad de la realidad social, imposible de obtener desde la visión segmentada de la epistemología de las ciencias naturales. La visión concreta del todo le permitiría al proletariado conocer su posición dentro de la estructura objetiva y, así, no esperar un derrumbe mecánico del modo de producción capitalista, sino emprender una acción capaz de transformar la forma de vida objetiva. Además, ese conocimiento lo vacunaría contra cualquier utopismo que termina estrellándose contra la cruda realidad por no establecer mediaciones con ella para su transformación. A su juicio, ese fue el caso de los socialistas utópicos, pero también de los movimientos mesiánicos y milenaristas como el encabezado por Thomas Müntzer en el siglo XVI. La utopía en cualquiera de sus manifestaciones distrae a la praxis revolucionaria, por lo cual no tiene cabida en una comprensión dialéctica de la realidad social.

También se repasó cómo el esfuerzo por revincular el marxismo con Hegel por medio del concepto de totalidad lo aplaudió Bloch, aunque se distanció en su estrecha comprensión, cuasi sociológica, de la realidad social y la historia, constatable en su caracterización de Thomas Müntzer, que para el filósofo alemán fue un teólogo de la revolución. La utopía de los anabaptistas todavía no se ha realizado y aún espera que cualquier movimiento revolucionario la recupere y la ayude a desembocar en la historia concreta, por eso es necesario concebir la realidad y su historia como una esfera, capaz de reconocer las codeterminaciones de los distintos ámbitos de lo social, la pluralidad de tiempos que coexisten en un mismo periodo cronológico y la conciencia anticipadora que sirve de mediación entre el ahora y la utopía, el presente y el futuro, pero igualmente del futuro en el pasado. En suma, para dilucidar el punto arquimédico no basta con pensar el vínculo entre historia y conciencia de clase; hay que dar el paso dialéctico a la utopía.

Referencias

- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI de España Editores.
- Bloch, E. (2002). *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. A. Machado Libros.
- Bloch, E. (2020). Actuality and utopia: On Lukács *History and Class Consciousness*. En C. Moir, *The Archimedean point: Consciousness, praxis, and the present in Lukács and Bloch* (pp. 9-23). *Thesis Eleven*, 157(1).
- Duch, L. (2001). Introducción. Thomas Müntzer: el hombre y su tiempo. En T. Müntzer, *Tratados y sermones* (pp. 9-78). Editorial Trotta.
- Hegel, G. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Alianza Editorial.
- Hegel, G. (2017). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Karádi, É. (1987). Ernst Bloch and Georg Lukács in Max Weber's Heidelberg. En W. J. Mommsen & J. Osterhammel (eds.), *Max Weber and his Contemporaries* (pp. 499-514). Routledge. Taylor & Francis Group.
- Löwy, M. (2010). Anticapitalist Readings of Weber's *Protestant Ethic*: Ernst Bloch, Walter Benjamin, György Lukacs, Eric Fromm. *Logos. A journal of modern society & culture*, 9(1). <http://logosjournal.com/anticapitalist-readings-of-webers-protestant-ethic.php>

- Löwy, M. (2015). *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*. Anthropos Editorial-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Lenin, V. (2010). *¿Qué hacer?* Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.
- Lukács, G. (1969). *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica Marxista*. Editorial Grijalbo.
- Mariátegui, J. (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ediciones Era.
- Marx, K. (2008). *El manifiesto comunista*. Ediciones Herramienta.
- Mendes Flohr, P. (1983). «To Brush History against the Grain»: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch. *Journal of the American Academy of Religion*, 51(4), 631-650. <https://www.jstor.org/stable/1462585>
- Moir, C. (2020). The Archimedean point: Consciousness, praxis, and the present in Lukács and Bloch. *Thesis Eleven*, 157(1), 3-23. <https://doi.org/10.1177/0725513620911790>
- Moltmann, J. (2006). *Teología de la esperanza*. Ediciones Sígueme.
- Müntzer, T. (2001). *Tratados y sermones*. Editorial Trotta.
- Pineda, A. (2014). La noción de democracia mística en Thomas Müntzer, teólogo de la revolución. *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 277-291.
- Rabinbach, A. (1985). Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism. *New German Critique*, 34, 78-124. <https://www.jstor.org/stable/488340>.
- Tamayo, J. (2012). *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*. Editorial Trotta.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica.

AUTOR

Luis Rodrigo Wesche Lira. Estudiante de la Maestría en Filosofía en la FFyL, UNAM, con un proyecto de investigación sobre la manera en que Ernst Bloch se apropió de la dialéctica hegeliana para su propia filosofía de la esperanza; Licenciado en Filosofía por la FFyL, UNAM; y Licenciado en Historia por la ENAH. Líneas de investigación: Filosofía de Ernst Bloch, Filosofía Política, Teología Política y Filosofía de la Historia.