

Revista de la Facultad de Filosofía
y Letras de la UNAM

UTOPIAS

Número

1

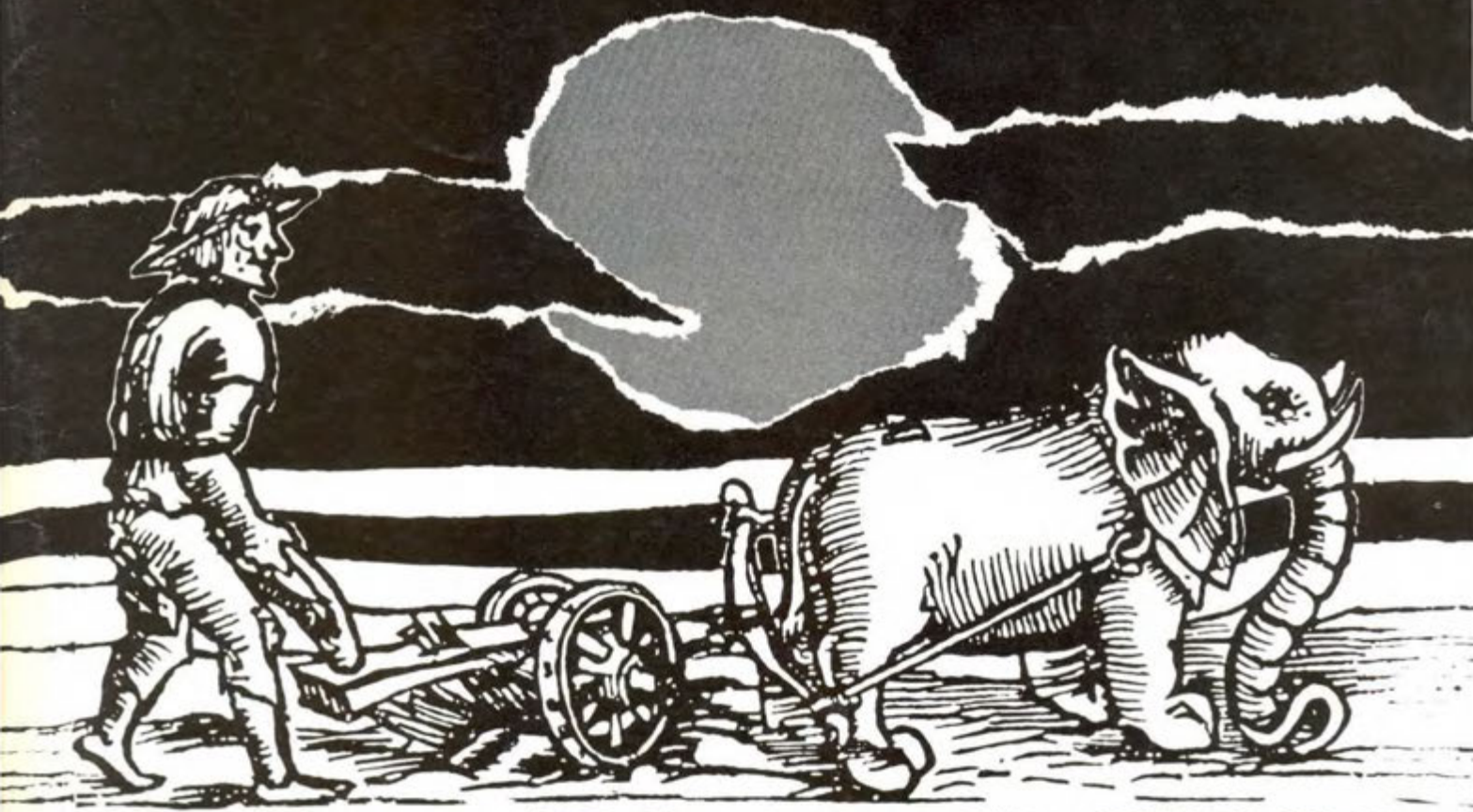
Marzo-abril
de 1989

Isaiah Berlin: *La búsqueda del ideal*

Fernando del Paso: *Un siglo y dos imperios*

Adolfo Sánchez Vázquez: *Universidad y política*

Helio Jaguaribe: *América Latina y el mundo*



Juan José Arreola/*Su López Velarde* □ José Jiménez/*Fritz J. Raddatz/Los años locos de Berlín* □ Gonzalo Celorio/*César Vallejo* □ Dossier: *El Congreso Constituyente de 1857*
□ *Carlos Pereyra entre nosotros*

4 mil pesos

UTOPIAS

□ Número 1 □ Marzo-abril de 1989

Director: Arturo Azuela

Subdirectores: Cesáreo Morales,
Carlos Pereyra (†)

Consejo editorial: Juan José Arreola, Etienne Balibar, Rubén Bonifaz Nuño, Michelangelo Bovero, Tomás Brody (†), Horacio Cerutti, Salvador Elizondo, Sergio Fernández, Maurizio Ferraris, Víctor Flores Olea, Gabriel García Márquez, Pablo González Casanova, Luisa Josefina Hernández, Miguel León-Portilla, Juan Miguel Lope Blanch, Carlos Monsiváis, Eduardo Nicol, Edmundo O'Gorman, Juan Ortega y Medina, Federico Ortiz Quesada, Ludolfo Paramio, Sergio Pitol, Adolfo Sánchez Vázquez, Gianni Vattimo, Luis Villoro, Leopoldo Zea

Consejo de redacción: Herman Bellinghausen, Gerardo de la Fuente Lora, Francisco Noriega, Juan Meléndez

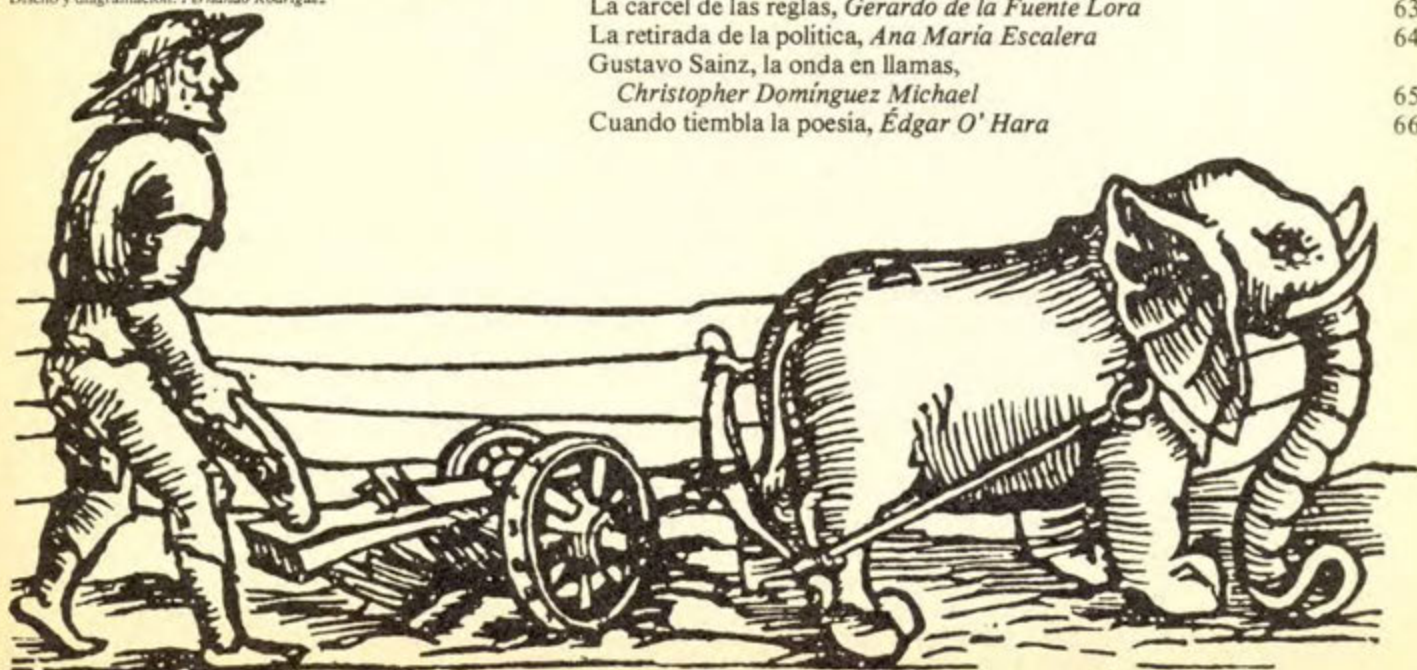
Coordinadores: Esther Cohen, Horacio Costa, Elsa Cross, Fernando Danel, Elisabetta Di Castro, Ana María Escalera, Ana Mari Gomis, César González, Malena Mijares, Manuel Ulacia

Administración general: Juan Meléndez

Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM
Secretaría General
Ciudad Universitaria; Coyoacán; 04510 México, D.F.
Teléfono 548 14 52

Producción editorial: Equipo Editor, S.C.; Ámsterdam, 33-B, primer piso; colonia Hipódromo; 06100 México, D.F.; teléfonos 533 39 02 y 211 86 86
Cuidado de la edición: María del Carmen Merodio y Miguel Ángel Guzmán
Diseño y diagramación: Fernando Rodríguez

Liminar	2
Claridad de Carlos Pereyra, <i>David Huerta</i> A Carlos Pereyra, <i>Griselda Gutiérrez Castañeda</i>	3 5
Cuestiones de teoría	
La búsqueda del ideal, <i>Isaiah Berlin</i> América Latina ante el desafío de la marginación, <i>Helio Jaguaribe</i>	6 12
El acontecimiento	
Universidad, sociedad y política, <i>Adolfo Sánchez Vázquez</i> El futuro de la UNAM, <i>Carlos Muñoz Izquierdo</i>	22 28
Cultura y crítica	
Cambio e inmovilidad/ Un siglo y dos imperios, <i>Fernando del Paso</i> 15 de junio: Ramón López Velarde, <i>Juan José Arreola</i> <i>Los años locos de Berlín</i> La vida como azar/ Espacio y tiempo históricos en la Alemania del primer tercio del siglo, <i>José Jiménez</i> Ensayo sobre la diacronía, <i>Fritz J. Raddatz</i> César Vallejo/ La tradición subvertida, <i>Gonzalo Celorio</i>	33 38 41 48 51
Dossier	
Congreso del 57/ Una utopía ciudadana	55
Libros e información	
La cárcel de las reglas, <i>Gerardo de la Fuente Lora</i> La retirada de la política, <i>Ana María Escalera</i> Gustavo Sainz, la onda en llamas, <i>Christopher Domínguez Michael</i> Cuando tiembla la poesía, <i>Édgar O' Hara</i>	63 64 65 66



Und das im Morgen kühn und fahrtenfroh sich wiegte, meines
[Lebens Schiff] zerschlägt
An dem Magnetberg eines irren Schicksals seine Planken.
Ernst Stadler, Zwiegespräch

(Y el barco de mi vida que por la mañana se balanceaba audaz
[y emprendedor destroza
sus planchas contra la montaña magnética de un destino loco.]
(Ernst Stadler, Diálogo)

Hubo un tiempo histórico, en nuestra tradición cultural, marcado por la aspiración a la unidad, a la constitución de un escenario homogéneo por el que pudiera ocurrir la vida humana. Es ése el tiempo histórico de la Ilustración, el periodo de nacimiento de la modernidad y de su toma de conciencia. La raíz de esa aspiración se situaba en la supuesta unidad *natural* de la razón humana. Reformulando en clave social y política los principios del racionalismo europeo, a mediados del siglo XVII Thomas Hobbes situaba en la razón el fundamento del derecho natural. Y ello porque si bien en la *naturaleza humana* están presentes tanto las pasiones como la razón, mientras que en el caso de las primeras su característica es la diversidad, la razón sería en cambio *la misma* en todos los hombres.¹ El proyecto ilustrado de vida humana, la idea de lo moderno, iría así configurándose como un proceso de homogeneización política y social de la cultura y del tiempo, perfilado en el curso del desarrollo institucional del Estado moderno. Kant expresaría, en términos bastante nitidos, esa representación típicamente moderna de la "unificación" del mundo profetizando el advenimiento de "un futuro gran cuerpo político", que hiciera finalmente posible el "fin supremo de la naturaleza": "un estado de ciudadanía mundial o cosmopolita, seno donde pueden desarrollarse todas las disposiciones primitivas de la especie humana".² Porque, claro, la aspiración a la "unidad" tiene como correlato la fe en el progreso, la creencia en que "el destino de la especie", también según Kant, "no consiste en otra cosa sino en *progresar* hacia la perfección".³ La creciente homogenei-

zación del mundo se convertiría, en consecuencia, en condición decisiva para el *progreso*, para la mejora de todos los aspectos de la vida humana.

En el plano artístico, esa síntesis de unidad y progreso se convirtió en una de las vías medulares utilizadas por las vanguardias del primer tercio del siglo para apropiarse e intentar protagonizar el proyecto ilustrado de modernidad. No es una vía seguida por todas las vanguardias, pero resulta claramente dominante en aquellas en que predominan actitudes *analíticas*: cubismo, constructivismo, neoplasticismo, y también, con algunos matices, futurismo. Piet Mondrian, por ejemplo, escribió: "el hombre realmente moderno ve las cosas en su totalidad y acepta la vida en su totalidad: justo por esto ve la naturaleza y el espíritu, el mundo y la creencia, el arte y la religión —al hombre y a Dios—, como una unidad".⁴ De ahí, y frente a todo lo que fuera "preeminencia del individualismo y de la idiosincrasia", la convocatoria —en el *I Manifiesto* del neoplasticismo (1918)— a "una batalla espiritual o material en la creación de la unidad internacional en la vida, el arte y la cultura". Llamamiento en el que no podemos dejar de advertir la turbación producida en aquellos años convulsivos de guerra y desgarramiento en Europa. Particularmente intensa resulta la asimilación de unidad y progreso en la arquitectura moderna, en la que el racionalismo, el funcionalismo y la atenuación o el rechazo de lo ornamental son fuertemente predominantes.

No hay que extrañarse, pues, de que la presión racionalista y homogeneizadora se manifieste en su máxima intensidad con el desarrollo de las grandes urbes modernas. En un texto realmen-

La vida como azar

Espacio y tiempo históricos
en la Alemania del primer
tercio del siglo

José Jiménez

te penetrante, escrito en los albores del siglo, ya hizo notar Georg Simmel que la organización de la vida humana en las metrópolis está regida por el dominio de la economía monetaria y el entendimiento. Y que, en consecuencia, en ellas lo individual, considerado por Simmel fundamento de las relaciones animicas interpersonales, queda desplazado por lo objetivo y lo común, "por el valor de cambio que nivela toda cualidad y toda peculiaridad".⁵ Pero, además, en el plano ideológico, los habitantes de la gran ciudad, en el momento histórico de constitución de las mismas: entre el último tercio del XIX y el primer tercio del XX, se ven sometidos a una modificación profundísima de sus canales y ritmos perceptivos y representativos. Como señala Simmel, la vida en la gran ciudad, con su "rápida aglomeración de imágenes cambiantes", aparece en "profunda oposición frente a la pequeña ciudad y la vida del campo, con el ritmo de su imagen sensoespiritual de la vida que fluye más lenta, más habitual y más regular".⁶ La estabilidad de la cultura moderna en su primera fase, la homogeneidad de imágenes y representaciones mentales quedan hechas añicos, sometidas a una durísima fragmentación que hace más intensa la experiencia de la pérdida de la densidad temporal, de la fugacidad de valores y representaciones, de un modo simultáneo a la presión niveladora de la vida.

José Jiménez. Catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid. Autor, entre otros libros, de *Filosofía y emancipación* (Espasa-Calpe, Madrid, 1984) e *Imágenes del hombre/Fundamentos de estética* (Tecnos, Madrid, 1986).

¹ Thomas Hobbes (1650). *De corpore politico, o The Elements of Law, Moral and Politic*, en *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. IV, Londres, 1840, 2a. edición, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1966, p. 87.

² Emmanuel Kant (1784). "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción de E. Imaz, FCE, México, 1979, pp. 60 y ss.

³ Emmanuel Kant (1786). "Comienzo presunto de la historia humana", en *ibid.*, p. 78.

⁴ Piet Mondrian (1917-1918). *La nueva imagen de la pintura*, traducción de A. Peels, nota introductoria de J. Quetglas, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos-Galería Librería Yerba. Murcia, 1983, p. 69.

⁵ Georg Simmel (1903). "Las grandes urbes y la vida del espíritu", en *El individuo y la libertad / Ensayos de crítica de la cultura*, traducción y prólogo de S. Mas, Península, Barcelona, 1986, p. 249.

⁶ *Ibid.*, p. 248.

En esas condiciones, el ser humano se siente dominado por unas fuerzas que ni siquiera puede percibir claramente y cuyo funcionamiento le resulta absolutamente desconocido, enigmático. En un tiempo, la época moderna, en la que los dioses han muerto, la antigua *regularidad*, anclada culturalmente en la religión, ha quedado rota sin que ninguna otra haya venido a sustituirla. La vida se experimenta como un azar, como un destino de perfil inescrutable. *Berlin Alexanderplatz* (1929), la gran novela urbana de Alfred Döblin, está atravesada por ese sentimiento de pérdida, por la interrogación melancólica acerca de la forma brutal en que individuos y vidas son destrozados en la gran urbe sin motivo alguno, por un azar fortuito. “¿Qué había hecho?”, por ejemplo, la tierna Mieke, una de las protagonistas femeninas de la novela, que había venido “de Bernau a la vorágine de Berlín”, que “no era inocente, desde luego que no, pero sentía un amor entrañable e inextinguible” por un hombre, por Franz Biberkopf. ¿Qué había hecho? “Fue destruida porque estaba allí, casualmente junto a ese hombre, así es la vida, aunque sea difícil de imaginar”.⁷ La *casualidad* más brutal como eje del destino humano. La vida en la gran ciudad se convierte en un enigma irresoluble y, como muchos otros, Franz Biberkopf “no acaba de comprender por qué la vida es así”.⁸

El proyecto ilustrado de unificación y progreso de la *humanidad* acaba, pues, por conducir justamente a lo contrario de lo que se pretendía: a un grado intensísimo de pérdida de identidad, y de todo sentimiento de unidad con los demás seres humanos, a la atomización casi absoluta de la experiencia de la vida. La presión unificadora de una representación del ser humano que *naturaliza* lo que es material e histórico, que sitúa en la razón y la libertad, genéricamente concebidas, el criterio último de identidad de cualquier hombre, es quizás, en el terreno de las representaciones menta-

les, el correlato indispensable del grado de abstracción y homogeneidad alcanzado por el capitalismo, así como de su implantación (unificadora) a escala mundial. Pero a través de esa *violencia de la representación*, por medio de la negación de la peculiaridad y de la diferencia (cultural, histórica, individual) que conlleva, se refuerza de modo considerable la sustracción a los seres humanos de la posibilidad de decidir acerca de sus propias vidas, dentro de los márgenes impuestos por los condicionantes materiales (ecológicos, biológicos) de la existencia.⁹

Y, sin embargo, cuanto más fuerte es la presión hacia la uniformidad, más agudo se hace el grito afirmador de la diferencia. Como dice Simmel, “los contenidos y formas de vida más amplios y más generales están ligados interiormente con los más individuales”.¹⁰ Y por ello, en último término, es “en el marco de la vida de la ciudad” donde se registra históricamente la más intensa expansión de la individualidad.¹¹ Desgarrado entre el sentimiento de su peculiaridad y la homogeneidad abstracta que la pone en cuestión, el individuo humano experimenta el vértigo de un camino de dirección y límites desconocidos. El problema no reside en la aspiración a la unidad humana, sino en los términos genéricos y homogeneizadores con que se concibe dicha unidad. Como observa Simmel, siendo “el hombre un ser de diferencias”, los “problemas más profundos de la vida moderna” brotarían de “la resistencia del individuo a ser nivelado y consumido en un mecanismo técnico-social”.¹² Éste sería, en mi opinión, el núcleo de la cuestión, y uno de los motivos centrales del carácter recurrente de las crisis ideológicas y de valores en la vida moderna. La peculiaridad y la diferencia son, simultáneamente, afirmadas en las formulaciones verbales, en las representaciones mentales, y negadas, en cambio, en la experiencia práctica y material de la vida. La modernidad queda así atravesada

por un signo trágico, por el desgarramiento que nace de la inexistencia de una vía de conciliación de la unidad y la diferencia antropológicamente satisfactoria.

Particularmente intenso se hace ese desgarramiento en la experiencia contemporánea del tiempo. La homogeneización de la vida moderna presupone no sólo un escenario único, sino también un sentido lineal del tiempo, un discurrir temporal uniforme. La vida en la gran ciudad está presidida por una cuantificación precisa del tiempo, impone, según señaló Simmel, “un esquema temporal fijo, suprasubjetivo”.¹³ De tal modo que, por ejemplo, “si todos los relojes de Berlín comenzaran repentinamente a marchar mal en distintas direcciones”, aunque fuera brevemente, se produciría un auténtico caos.¹⁴ Si la unificación del escenario nos viene impuesta por nuestra inserción espacial en el mecanismo técnico-social de la gran urbe, no sucede lo mismo en el caso del tiempo. Podríamos hablar de un desdoblamiento vital, por el que el ser humano acepta la homogeneidad de un tiempo *externo* que articula las relaciones urbanas, mientras que la percepción *interior* de la sucesión se experimenta como superposición de distintos estratos de herencia cultural y de memoria, como integración fragmentaria y discordante de flujos temporales diversos. El sueño ilustrado de la unificación del tiempo, sobre la que se apoyaría la idea del progreso, quedaría así igualmente roto.

Probablemente pocos *escenarios* ilustran mejor ese desgarramiento temporal que la Alemania de comienzos de siglo. En ella un proceso de industrialización acelerada había roto bruscamente la anterior estabilidad de una cultura predominantemente campesina y de un capitalismo incipiente, produciendo un desplazamiento espectacular de grandes masas humanas hacia unos centros urbanos vertiginosamente abocados a un crecimiento incesante. En una situación así, el contraste entre la

⁷ Alfred Döblin (1929), *Berlin Alexanderplatz*, traducción de M. Sáenz, Bruzguera, Barcelona, 1982, p. 380.

⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁹ Sobre todo ello me remito a mi libro *Filosofía y emancipación*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, y particularmente a los capítulos II: “Por una nueva Ilustración” y III: “La construcción del hombre”.

¹⁰ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 256.

¹¹ *Ibid.*, p. 255.

¹² *Ibid.*, p. 247.

¹³ *Ibid.*, p. 251.

¹⁴ *Ibid.*, p. 250.

omnipotente temporalidad externa y el vaciamiento de la vida interior hace aún más intensa la experiencia humana de la fugacidad del tiempo y de la vida.

En su poema *Anrede (Arenaga)*, el escritor expresionista Ernst Stadler, que moriría en la guerra (en 1914, en Ypres), y que se siente a sí mismo como "una estrella extraviada" (*ein irrer Stern*) frente a la "eterna señal" (*ewiges Zeichen*) de la imagen de los días de la amada, formula en los términos siguientes esa experiencia de fugacidad:

A través de mi alma el tiempo atraviesa hondonadas angostas/Como agua oscura, impetuoso, veloz y desconocido./En mi cuerpo se enciende la marca: fugacidad.

(Durch meiner Seele enge Mulden schießt die Zeit/Wie dunkles Wasser, heftig, rasch und unerkannt./Auf meinem Leibe brennt das Mal: Vergänglichkeit.)

"Impetuoso, veloz y desconocido" un tiempo que nos atraviesa "como agua oscura". Los versos de Stadler son una expresión nítida de la experiencia de aceleración de los ritmos temporales que conlleva la cultura moderna, de la sensación de desconocimiento que transmite, y de la marca de fugacidad que imprime en nuestras vidas. El tiempo se ha convertido en un torrente impetuoso e inaprehensible para el hombre.

Acerca de esa experiencia del tiempo, y en referencia también al *escenario* alemán, Ernst Bloch acuñó en los años treinta una concepción filosófica no homogénea, sino plural y diferenciadora del mismo. Podríamos decir que nada hace más oscura e inaprehensible la dimensión temporal como la falsa claridad meramente cuantitativa con que viene envuelta en la modernidad. En otras épocas históricas, en otras situaciones antropológicas, la *memoria cultural* preserva, con la densidad retenida del pasado en el presente, una experiencia integradora del tiempo, del fluir de la

vida. Pero con la modernidad la experiencia temporal se adentra en lo desconocido. Los antiguos dioses mueren, y en el proyecto ilustrado el hombre se convierte en protagonista de su propio destino. Y, sin embargo, justamente entonces el tiempo exterior y cuantitativo, regido por la prisa y la productividad, se convierte en el nuevo dios. Aquel que abre ante nosotros un camino del que nada sabemos (lo que no ocurría en los tiempos antiguos, en los que la *tradicción* señalaba la dirección del ocurrir temporal); que somete nuestras vidas al vértigo incierto del *progreso*; que imprime en ellas, en definitiva, una fuerte sensación de *agobio*, de *malestar*. Ese "agobio del tiempo",¹⁵ característico de la modernidad, está producido en gran medida por la pretensión de conservar el carácter homogéneo y suprasubjetivo de lo temporal, generado en épocas de nuestra tradición de anclaje cultural en las creencias religiosas, en una época en que la religión se ha convertido, a lo sumo, en dimensión privada. Las propias instituciones económicas y políticas modernas: el Estado, la mercancía, *exigen* esa cobertura abstracta y uniforme de un tiempo abierto, y no sometido valorativamente a la *moderación* de creencias tradicionales. Pero sí, en este mundo, se proclama a viva voz que el hombre es el único dueño de su destino, y *el hombre es un ser de diferencias*, ese tiempo uniforme y abierto, ese discurrir desconocido, se convierte para él en una especie de nuevo dios, que viene a hacer más turbadora y fugaz que nunca su experiencia de la vida.

Pues bien, en Bloch encontramos una concepción del tiempo que parte de la crítica de toda representación de los procesos temporales en términos de uniformidad. El núcleo de la misma está contenido en un nuevo concepto acuñado por el filósofo alemán, el de *Ungleichzeitigkeit*: "no contemporaneidad" o "asimultaneidad". El término había aparecido por vez primera en 1924, en una recensión de *Historia y conciencia de clase*,



de Lukács. Pero después constituiría el eje de un trabajo de 1932: "La no contemporaneidad y el deber de hacerla dialéctica", integrado en su libro *Herencia de esta época (Erbschaft dieser Zeit)*, publicado por vez primera en 1935, y que es una especie de gran fresco filosófico de la Alemania de los años veinte en todos sus planos: político, social, artístico. Con el concepto de no contemporaneidad, Bloch quiere indicar el desnivel existente entre el tiempo exterior, la época, y el tiempo interior. Aun viviendo en la misma época, no todos los hombres viven el mismo tiempo: "No todos existen en el mismo presente. Están sólo exteriormente, porque se les puede ver hoy día. Pero no por ello viven al mismo tiempo que los otros."¹⁶ En cualquier época histórica encontramos residuos ideológicos, sociales y económicos de otras épocas. En virtud de ello, la pretendida objetividad del tiempo exterior recubre, en realidad, diferentes tiempos superpuestos: "Años en general resuenan en

¹⁵ Cfr. José Jiménez, *op. cit.*, pp. 272-274; e *Imágenes del hombre / Fundamentos de estética*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 31-32.

¹⁶ Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, *Erweiterte Ausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, 1962; 1. Aufl., Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt, 1985, p. 104.

aquel que en este instante será contabilizado y quedará como dominante."¹⁷

Por lo tanto, la época de un hombre no depende, según Bloch, tan sólo del lugar en que se encuentra "en carne y hueso". Hay tiempos antiguos, e incluso remotos, que siguen viviendo. Y los hombres sueñan fácilmente con la posibilidad de volver a esos tiempos antiguos. Esos desniveles temporales adquieren particular relieve en Alemania, que, a diferencia de Inglaterra o Francia, no había realizado, antes de 1918, ninguna revolución burguesa, y que es considerada por Bloch "la tierra clásica de la no contemporaneidad".¹⁸ Hay que tomar en cuenta que, en el marxismo de los años treinta, se utilizaba de un modo dominante la categoría de *atraso* (*Zurückgebliebenheit*) para caracterizar la situación de aquellas naciones en las que el capitalismo no hubiera alcanzado su pleno desarrollo. Y que esa categoría se solía emplear para explicar tanto las "revoluciones fallidas" en Alemania, como su no entrada en la cultura moderna. Con ello, el pensamiento marxista asumía la concepción uniforme del tiempo histórico, desarrollando una dialéctica en un solo plano o nivel, enteramente homogéneo. A esto opone Bloch la necesidad de desarrollar "una dialéctica de varios niveles" o capas (*mehrschichtig*),¹⁹ "una dialéctica pluritemporal y pluriespacial", que evite la contemplación meramente particularista de todo el pasado (típica del historicismo), pero también la aplicación al mismo de *leyes* idénticas, homogeneizadoras (como haría el sociologismo).²⁰ Como puede apreciarse, Bloch intenta desarrollar una vía de *síntesis de la unidad y la diferencia en la filosofía del tiempo histórico*.

Esa vía de síntesis se plantea como crítica o reformulación del proyecto de la Ilustración. Pero también como rechazo a la construcción de un marxismo con visión meramente uniforme y homogeneizadora de los procesos históricos. La intención, en cualquier caso, sigue siendo

explícitamente *emancipadora*, está dirigida a la determinación, tanto de los elementos *particulares* de las distintas épocas y situaciones históricas que siguen manteniendo un alcance subversivo, como —en un plano *universal*— del componente "subversivo-utópico del hombre, de la vida, que no ha sido todavía satisfecho en ninguna época, y que es por consiguiente el agujón último de toda revolución, e incluso el amplio espacio luminoso de toda ideología".²¹ Y movida por la idea de que los componentes no contemporáneos intervienen de modo decisivo en la acción humana, por lo que en lugar de ignorarlos o de rechazarlos como expresión de mentalidades atrasadas, lo apropiado es hacerlos emancipatoriamente operativos, *dialectizando* lo que en ellos hay de subversivo, aunque sea de forma imprecisa o *irracional*.

Walter Benjamin, el gran amigo de Bloch, escribiría años más tarde que la mayor fortuna del fascismo consiste "en que sus enemigos salen a su encuentro en nombre del progreso, como al de una norma histórica".²² En el Bloch de los años treinta, la crítica de la visión uniformadora de los procesos históricos, así como del racionalismo abstracto en referencia a los comportamientos morales y políticos, es un aspecto central. "¿Dónde se originó la superstición de que la verdad se abre camino por sí misma?"²³ En esta línea se sitúa el examen de los aspectos ideológicos que hicieron posible el triunfo de los nazis, y que constituye uno de los momentos más brillantes de *Herencia de esta época*. En una situación de crisis y vacío social, ciertos sectores son incapaces de comprender el discurso racionalista de la izquierda. Y ello no por una cuestión de atraso ideológico, sino por la presencia viva en la sociedad alemana de la época de componentes no contemporáneos: "Actúan, pues, impulsos y reservas de épocas y supraestructuras precapitalistas, verdaderas asimetrías, por tanto".²⁴ La fuerza de los nazis fue creciendo

en la medida en que supieron amalgamar una actitud a la vez ardiente y miserable, contestataria y no contemporánea. Y, sobre todo, porque supieron hacer más llevadero el presente con la fabulación del retorno de lo no contemporáneo: las masas afluyeron hacia lo inactual "porque el insostenible presente al menos parece diferente con Hitler, porque él pinta para cada uno buenas cosas antiguas".²⁵ La Alemania de la época es una especie de laboratorio social vivo donde un conjunto de componentes no contemporáneos, presentes en los jóvenes, en los campesinos, en las capas medias, actúan y operan al lado de otros estrictamente contemporáneos. La contraposición racional-irracional resulta demasiado sumaria para dar cuenta de la situación. Por el contrario, Bloch plantea la necesidad de entender en qué medida es intensa la tendencia a volver a los "viejos buenos tiempos" ante la dureza del presente, y que el sueño del pasado mejor, alentado, por ejemplo, por el mantenimiento en la actualidad de "imágenes urbanas enteramente medievales",²⁶ no se conjura apelando meramente a una actitud racional.

Lo no contemporáneo presenta un plano objetivo: supervivencia de formas y relaciones de producción, así como de supraestructuras antiguas, y un plano *subjetivo*: sueños y fabulaciones ideológicas, ramas muertas del deber, de la cultura, de la situación de la clase media. El fundamento de su carácter contradictorio es "el cuento incumplido del buen tiempo antiguo, el mito no extinguido del oscuro ser antiguo o de la naturaleza".²⁷ Pero si el carácter contradictorio de lo no contemporáneo aparece tan vivo en esta época es, justamente, porque la propia no contemporaneidad está inscrita, como contradicción, en el capitalismo de hoy, y se desarrolla con él.²⁸ Y sin embargo, aun provocada por el capitalismo, la contradicción de lo no contemporáneo socialmente existente no es enteramente peligrosa para el man-

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹⁹ *Ibid.*, p. 122.

²⁰ *Ibid.*, p. 124.

²¹ *Ibid.*, p. 121.

²² Walter Benjamin (1940). "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*, traducción de J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1973, p. 182.

²³ Ernst Bloch, "Sokrates und die Propaganda", en *Vom Hassard zur Katschtophe*, Politische Aufsätze aus den Jahren 1934 bis 1939, Suhrkamp, Frankfurt, 1972, p. 103.

²⁴ Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, op. cit., p. 113.

²⁵ *Ibid.*, p. 104.

²⁶ *Ibid.*, p. 109.

²⁷ *Ibid.*, p. 122.

²⁸ *Ibid.*, p. 117.

tenimiento y reproducción del propio capitalismo, precisamente porque lo no contemporáneo no puede desbordar los límites impuestos por la contemporaneidad, es un retorno de otras épocas. En esa medida, puede servir a los intereses capitalistas, e incluso ser utilizada para desviar o encubrir las contradicciones realmente contemporáneas con que el capitalismo se enfrenta. El recurso a la no contemporaneidad nazi frente a la revolución es un escudo de defensa de la contemporaneidad capitalista.

En este punto, la actitud polémica de Bloch frente a otras concepciones predominantes en el marxismo de la época resulta evidente. La ruptura revolucionaria de la contemporaneidad capitalista no puede tener lugar aceptando la *uniformidad* impuesta por el capitalismo en la modernidad, con su concepción subyacente de un tiempo homogéneo y lineal. El marxismo habría de tomar conciencia de la pluralidad de tiempos y espacios humanos, para hacer esa pluralidad emancipatoriamente operativa, en lugar de pretender asumir tan sólo la *herencia* de la uniformidad capitalista. La concepción de Bloch supone, según la hermosa fórmula acuñada por el filósofo italiano Remo Bodei, que el mundo no es un *universum*, sino un *multiversum*.²⁹

La *pluralización* de tiempos y escenarios presenta, además, otro importante desarrollo en la argumentación de Bloch: la idea de la pluralidad, de la no uniformidad de la herencia o legado (*Erbe*) cultural, y de que en la transmisión y recepción de dicha herencia se va condensando un potencial de enriquecimiento antropológico (en todos los planos: político, representacional, artístico), del que es preciso apropiarse a través de la diversidad de escenarios y tiempos. Queda así individuada la cuestión del excedente (*Überschuss*) de cultura y de su función en la formación de los sujetos políticos, así como en la síntesis de tradición e innovación en el plano estético. Según Bloch, "la

ideología de una época, además del encubrimiento de la dominación de clase, contiene también un excedente (*Überschuss*) indudable en tanto que supraestructura, en tanto que producción cultural, ese excedente que exige plantear el problema de la *herencia* cultural incluso frente a un pasado no revolucionario".³⁰ Encontramos aquí, en primer lugar, una reformulación de la concepción marxista de la *ideología*, que Bloch no acepta que se reduzca únicamente a falsa conciencia. Además de ese aspecto, el horizonte cultural (en el sentido antropológico) de un grupo humano presenta una línea de acumulación y transmisión de experiencias que constituye un patrimonio enriquecedor, y por ello irrenunciable. Gracias a ese patrimonio, la *vida* no queda colgada de un hilo indefinido, y alcanza, en cambio, un anclaje en los sentidos de la existencia.³¹ En segundo lugar, el concepto blochiano de *excedente de cultura* resulta de gran interés en la consideración del proceso temporal en estética en un sentido plural y no homogeneizador, y es capaz igualmente de evitar la mera superposición sin relieve de distintos tiempos y situaciones.

La situación cultural y artística de la Alemania de aquel tiempo es caracterizada por Bloch a partir de la aparición de un *espacio vacío*, en el que confluyen lo racional y la fragmentación, lo contemporáneo y lo no contemporáneo. Y el "emblema" de esa situación es Berlín, la gran urbe a la que afluyen los componentes no contemporáneos y los estrictamente actuales, que parece justamente por ello "extraordinariamente contemporánea, una ciudad continuamente nueva, construida en el vacío, en el que de improviso la cal se hace o se hará auténticamente firme".³² En el vacío ocasionado por el hundimiento de la tradición cultural burguesa se dan cita y se superponen la idea de una nueva sociedad y las figuras compuestas por los innumerables fragmentos de la herencia cultural, convertida en un caos: "Este espa-



cio vacío precisamente ha sido causado por el hundimiento de la cultura burguesa; y en él actúa no sólo la racionalización de una sociedad diferente, sino de manera más visible una nueva formación de figuras a partir de las partículas de la herencia cultural convertidas en un caos."³³ En el plano artístico, la posición de Bloch resulta equidistante de las posiciones que, en el marxismo, sitúan en el clasicismo la única línea asumible de herencia (Lukács) y de aquellas actitudes vanguardistas que ponen el acento en la innovación más radical y en la ruptura con el pasado.

En el vacío propiciado por el desmoronamiento de la gran cultura burguesa y sus expresiones filosóficas (Spengler, Bergson, la fenomenología, Heidegger, Jaspers), Bloch concentra su mirada en la filosofía capaz de asumir la forma del cabaret y la revista, como sucede en el caso de su amigo Walter Benjamin. Y, frente a cualquier tentación de totalización o uniformidad, elige a Brecht, Joyce y Pi-

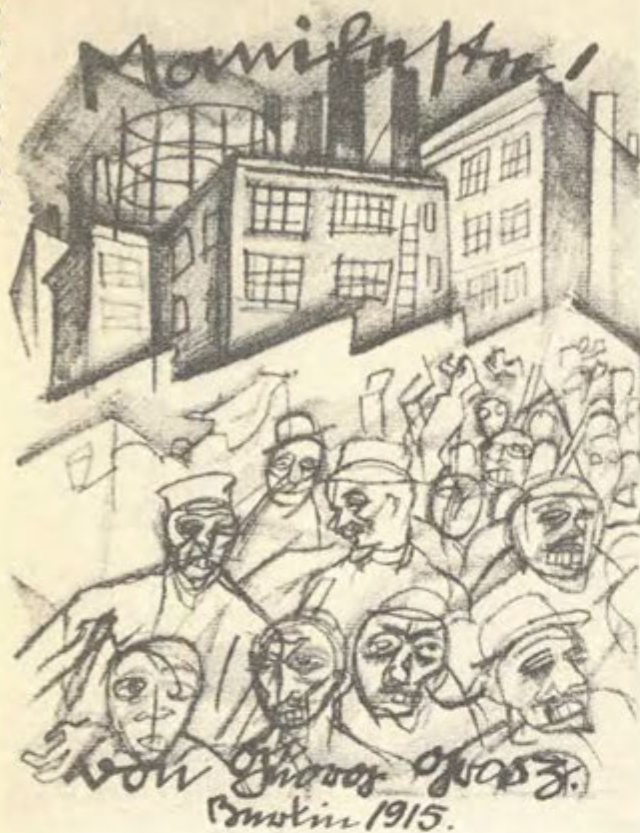
²⁹ Remo Bodei, *Multiversum / Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Nápoles, 1979; 2a. ed., revisada y aumentada, 1982.

³⁰ Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, op. cit., p. 294.

³¹ Sobre esta cuestión, cfr. *Filosofía y emancipación*, op. cit., cap. IV: "La vida humana y sus sentidos".

³² Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, op. cit., p. 212.

³³ *Ibid.*, p. 215.



casso, el surrealismo y el expresionismo, las líneas artísticas en las que lo contemporáneo recibe la "iluminación lunar" de lo no contemporáneo (venido del medioevo, del romanticismo, de las distintas épocas y situaciones de cultura). La herencia cultural de mayor proyección, tanto en la filosofía como en el arte, es la que conduce a asumir la diferencia como un valor positivo, así como el carácter fragmentario de la experiencia de la vida en la sociedad contemporánea, sin pretender fabular una totalización meramente aparente, y por ello encubridora. De aquí se sigue la preferencia blochiana por el montaje como procedimiento filosófico y artístico que responde mejor a las características de la contemporaneidad. El montaje, según Bloch, "recoge los fragmentos de la superficie descompuesta, pero no los coloca en nuevas totalidades, sino que los emplea como partículas de un lenguaje distinto, de informaciones distintas, de una distinta y emergente figura de la abierta realidad".³⁴ Pero esa

composición de los fragmentos no tiene por qué conducir al caos. Al contrario: a través de ellos *experimentamos* cómo funcionan dimensiones antiguas de la vida en una vida nueva, tan sólo entrevista.

Esta forma no lineal de asumir las relaciones entre lo viejo y lo nuevo en todas las dimensiones de la cultura será fundamental en la posición mantenida por Bloch en el debate marxista de los años treinta sobre el expresionismo.³⁵ En un texto de 1934, "Grandeza y decadencia del expresionismo", György Lukács, partiendo en su análisis del *atraso* político de Alemania, y relacionando dicho movimiento con las corrientes de "anticapitalismo romántico" y de crítica de las "democracias occidentales" presentes en la cultura alemana, había afirmado que "el expresionismo es indudablemente una de las muchas corrientes ideológico-burguesas que desembocan más adelante en el fascismo".³⁶ Según Lukács, los motivos de ello habrían de buscarse, tanto en la "pobreza extraordinaria de contenido"³⁷ del movimiento, como en su actitud ante la realidad: la de un "idealismo subjetivo que se presenta con la pretensión de la objetividad".³⁸ En sus intervenciones en el debate, Bloch combatirá los presupuestos ontológicos de Lukács, su presuposición de "una realidad coherente y cerrada", el rechazo lukácsiano del "idealismo subjetivo" contraponiéndolo a una "totalidad" ininterrumpida, cuando, según Bloch, la *interrupción* forma parte también de la realidad. En definitiva, señala Bloch, "como Lukács tiene un concepto objetivista y cerrado de realidad, por eso se vuelve, con motivo del expresionismo, contra todo intento artístico de disgregación de una imagen del mundo (aun si esa imagen del mundo es la del capitalismo)".³⁹ Aceptar únicamente la herencia clásica en el arte se convierte en un impedimento para juzgar el arte de vanguardia. Y si bien es cierto que el expresionismo fue "una revuelta dentro de la propia burguesía",

contiene —apunta Bloch— "objetivamente sombras arcaicas y luces revolucionarias mezcladas".⁴⁰ La disgregación no aparece en él por amor a ella misma, "sino por la tempestad que atraviesa este mundo para hacer sitio a las imágenes de otro más auténtico".⁴¹ La aportación estética decisiva del expresionismo consistiría, por tanto, en alcanzar a través de su *fragmentación* del orden aparentemente objetivo y estable del mundo contemporáneo la integración de lo "ya-no-consciente" y de lo "todavía-no-consciente", la puesta en relación por medio del experimento artístico de lo olvidado hace largo tiempo con lo que aún no ha aparecido enteramente.

La filosofía del tiempo histórico de Bloch se muestra así como una vía fecunda de replanteamiento de la densidad temporal necesaria para dotar de sentido al arte y la vida humana.⁴² Con ella se propicia una lectura no homogeneizante del arte del siglo XX y de las vanguardias, permitiendo apreciar el alcance de actitudes que sitúan en la fragmentación, en la recuperación de motivos olvidados de la tradición, en la apropiación de espacios antropológicos antes ignorados o reprimidos, su eje estético de gravedad, junto con aquellas otras que ponen el acento en la unidad, la innovación y lo objetivo. Una línea fragmentaria y discontinua estaría, por tanto, presente y activa en las vanguardias, además de la línea analítica, y el expresionismo o el surrealismo dejarían de ser considerados actitudes anacrónicas o idealistas.

Lo interesante en las manifestaciones culturales y artísticas de esa Alemania de los treinta primeros años del siglo, cuyo perfil hemos ido interrogando, es su semejanza con muchas de las cuestiones acuciantes de nuestro presente. Más allá de las reconstrucciones meramente *arqueológicas*, no deja, por tanto, de resultar paradójico que aquella Alemania, tan fuertemente impregnada de no contemporaneidad, nos resulte hoy

³⁴ *Ibid.*, p. 227.

³⁵ Sobre este punto, cfr. mi libro *La estética como utopía antropológica / Bloch y Marcuse*. Tecnos, Madrid, 1983, pp. 67-76.

³⁶ György Lukács, *Problemas del realismo*, traducción de C. Gerhard, FCE, México, 1966, p. 229.

³⁷ *Ibid.*, p. 230.

³⁸ *Ibid.*, p. 246.

³⁹ Ernst Bloch (1938), "Diskussionen über Expressionismus", en *Erbschaft dieser Zeit, Erweiterte Ausgabe*, op. cit., p. 270.

⁴⁰ Ernst Bloch (1937), "Der Expressionismus, jetzt erblickt", en *Erbschaft dieser Zeit*, op. cit., p. 258.

⁴¹ *Ibid.*, p. 260.

⁴² Cfr. José Jiménez, *Imágenes del hombre*, op. cit., pp. 103-109.

tan actual, tan contemporánea. No es sólo que quizás ciertas formas de sentir lo moderno, en la política y el arte europeos, tengan allí su origen, o, al menos, un primer surgimiento o esbozo. Es el sentimiento difuso de la disgregación de un periodo histórico y cultural, y sobre todo la experiencia viva de la quiebra de la unidad temporal lo que hace tan acuciantemente contemporánea aquella época de nuestro pasado cercano.

Porque en nuestro presente intensamente fragmentario, la unidad cuantitativa, la homogeneidad abstracta, impuestas por el mecanicismo técnico-social en que vivimos, se han hecho todavía más agudas. Y la experiencia humana del tiempo pierde cada vez más relieve y densidad, se va convirtiendo en una lámina delgadísima invocada en la instantaneidad absoluta y omnipresente de los medios de comunicación de masas, e invocada también como primacía sin límites del presente en algunas teorizaciones acerca del final de la sensibilidad moderna. Lo que eso implica es un profundo debilitamiento de la conciencia histórica, una gran dificultad para situar nuestras vidas en un universo reconocible.

El nacimiento de la modernidad abría un problema aún sin solución: el de la integración de los desniveles y discontinuidades culturales presentes en la propia complejidad de la época con un criterio de unidad o identidad antropológica. El despliegue de los tiempos modernos hasta llegar a nuestra contemporaneidad convulsa ha ido ahondando aún más el vacío o la distancia entre ambos planos. No parece, por ello, que desde esta dimensión clave, constitutiva de los fundamentos antropológicos de nuestra cultura, pueda hablarse hoy del final de lo moderno. La aspiración latente a la unidad antropológica sigue siendo uno de los problemas centrales de nuestro mundo. Lo que probablemente sabemos hoy es que esa unidad no puede alcanzarse a través de la abstracción y homogeneidad impuestas por el mecanismo

técnico-social que rige y organiza nuestra convivencia. Pero ello no debería significar el abandono de la conciencia histórica y asumir la vida como pura inmediatez. Al contrario: sólo el desarrollo de una conciencia histórica no homogeneizadora del tiempo y del espacio, capaz por tanto de asumir los desniveles y discontinuidades culturales, puede propiciar la construcción de una unidad antropológica respetuosa con la particularidad y la diferencia.

Las vidas humanas no pueden abrirse al encuentro de los múltiples sentidos que les sirven como soporte simbólico en la pura instantaneidad, sino en el (re)conocimiento de la densidad de tiempos (pasados, futuros) y espacios (épocas, escenarios culturales) diversos. La vida se experimenta como un azar cuando nos confrontamos con un presente sin relieve ni profundidad. Cuando nuestra existencia se ve desgarrada entre la afirmación abstracta de la unidad y la experiencia intensa y continua de la fragmentación, de la pérdida del sentido, no queda otro camino sino asumir esa fragmentación y eludir con ello toda tentación de unidad como totalización ideológica, como mero encubrimiento de los desniveles culturales de nuestro mundo. Y sin embargo, si asumiendo la fragmentación de la vida somos capaces de proyectarla como experiencia de la pluralidad, como expresión de las diferencias constitutivas del fenómeno humano, quizás fuéramos apropiándonos de un modo creciente de los resortes de decisión que rigen nuestro mundo. Y a través de la afirmación de la diferencia tal vez iríamos alcanzando una unidad no reductiva, no sometida a la escisión de los poderes, ni a la violencia de las representaciones homogéneas. La vida sería, entonces, una empresa incierta, un camino de luces y sombras, un itinerario de posibilidades consumadas y fallidas. Pero dejaría de ser un azar, un destino loco.

