

# **Un torbellino en el río del devenir El ahora y la historia en Ernst Bloch y Walter Benjamin**

## **A whirlpool in the stream of the becoming The now and the history in Ernst Bloch and Walter Benjamin**

**Lucien Pelletier**

Doctor en Filosofía

Universidad Sudbury, Canadá

lpelletier@usudbury

Fecha de recepción: 22/10/2018

Fecha de aceptación: 20/12/2018

**Resumen:** En su primera parte, este texto presenta como el joven Ernst Bloch, inspirándose de Nietzsche y también de la mística cristiana, llegó a una filosofía de la historia en donde el ahora puede dar lugar, en ciertas ocasiones, a algo parecido a lo que el Maestro Eckhart llamaba el nacimiento de Dios en el alma. En esta concepción, el ahora es entendido como un origen infinitesimal que constituye el eje de todo el tiempo, tanto del futuro como de lo no cumplido en el pasado. La segunda parte enseña como Walter Benjamin, a partir de un marco diferente que es teológico, se apropió de varios aspectos de la filosofía de Bloch, particularmente el énfasis en el ahora visto como “un torbellino en el río del devenir”, es decir como interrupción del curso del tiempo histórico y momento de una posible salvación del pasado. La tercera parte insiste sobre el carácter propiamente ontológico de la concepción del tiempo de ambos autores, luego señala algunas diferencias teóricas centrales entre los dos, y por fin pone de relieve el motivo que ellos comparten del origen infinitesimal como figura auténtica, pero poco percibida, de lo negativo en la historia.

**Palabras claves:** Ernst Bloch – Walter Benjamin – Filosofía de la historia – Ahora – Origen

**Abstract:** In the first part, this text shows how the young Ernst Bloch, inspired both by Nietzsche and Christian mysticism, has come to a philosophy of history in which the Now can on certain occasions give rise to something similar to what Meister Eckhart called the birth of God in the soul. In this conception, the present moment is understood as an infinitesimal origin which constitutes the axis of the totality of time, of the future as well as of what was unfulfilled in the past. The second part shows how Walter Benjamin, on the basis of a different, theological framework, has taken up several aspects of Bloch's philosophy, particularly the emphasis on the Now seen as “a whirlpool in the stream of the becoming”, that is, as an interruption of the course of time and as the moment of a possible salvation of the past. The third part emphasizes the properly ontological character of both authors' conceptions of time, then it points out some of their key theoretical differences, and finally it highlights their shared motive of the infinitesimal origin, which, although little noticed, is an authentic figure of the negative in history.

**Keywords:** Ernst Bloch – Walter Benjamin – Philosophy of history – Now – Origin

Ernst Bloch y Walter Benjamin se conocieron en Suiza en el año 1919 y desde entonces entretuvieron un diálogo muy rico y profundo, que desafortunadamente es hasta hoy en día poco comprendido por los especialistas tanto de Bloch como de Benjamin, pero del cual creo que podemos aprender mucho. Quisiera presentarles algunos resultados de mi investigación sobre la filosofía de la historia que cada autor elaboró en estrecha relación con una dimensión metafísica y teológica. Veremos que para los dos filósofos lo negativo, es decir el no-ser, o quizás más bien el aún-no-ser, juega un papel clave en la articulación del tiempo histórico con lo teológico.

Cuando Bloch acababa de publicar su primer libro, *El espíritu de la utopía*, en donde presentaba una filosofía ya bien definida, cuando conoció a Benjamin. Éste que era más joven estaba escribiendo entonces su tesis de doctorado. Dadas esas circunstancias, no nos sorprende comprobar que Benjamin recibió una influencia muy fuerte de su amigo, pero lo interesante es el toque personal que él dio a las ideas de Bloch. Mi texto va a presentar primero las ideas principales del joven Bloch, y luego la recepción de esas ideas por Benjamin; como conclusión propondré algunas reflexiones sobre el diálogo teórico de ambos autores.

## **1. Ideas básicas del joven Bloch**

El punto de partida de la filosofía de Bloch es una protesta en contra del pesimismo metafísico de Schopenhauer, que al comienzo del siglo XX provocaba un amplio interés en Alemania<sup>1</sup>. Schopenhauer consideraba el ser como una voluntad irracional, un esfuerzo ciego de existir y de vivir que nunca puede agotarse, y que últimamente nos mantiene en una condición de desgracia y sufrimiento. Aun cuando podemos satisfacer nuestros deseos y necesidades, muy pronto el estado de satisfacción se transforma en aburrimiento y al final vuelve a prevalecer el sufrimiento. Entre el dolor y el aburrimiento se pasa la vida. Por eso, dice Schopenhauer, la lucidez recomienda extinguir el Yo y sus deseos, y abolir el entendimiento y sus ilusiones, como lo quieren los budistas. Un simpatizante de Schopenhauer, el filósofo Eduard von Hartmann, desarrolló a partir de esas ideas un amplio sistema del pesimismo que concibe la historia humana como un proceso de toma de conciencia de nuestra verdadera condición. Para Hartmann, tal lucidez requiere paradójicamente que la humanidad alcance progresivamente la felicidad, en el plano político entre otras cosas. En efecto, mientras la gente esta ocupada en conseguir lo que le falta para ser feliz, tiene una esperanza en el futuro y cree en un sentido por lo menos posible de la historia; pero del aburrimiento que sigue la satisfacción resulta una desilusión de las esperanzas y al final el nihilismo.

---

<sup>1</sup> La exposición que sigue sobre el pensamiento del joven Bloch se apoya en varias investigaciones históricas que hice sobre él. Véase en particular L. Pelletier, “La formation de la philosophie d’Ernst Bloch à partir de la mystique de Maître Eckhart”, in *Laval théologique et philosophique*, 71/1 (2015), p. 97-132.

Por supuesto que Bloch, el profeta marxista de la esperanza, replicó a tal pesimismo, con su famosa actitud política y utópica de “optimismo militante”, pero ¿en qué sentido exactamente? Él piensa, como Hartmann, que en el plano político la felicidad debe ser la meta de la historia, y por eso insiste a su vez sobre el socialismo que considera el medio indispensable para alcanzarla. Pero la verdad es que, una vez más como Hartmann, Bloch opina que la felicidad nos lleva a una forma de nihilismo, a una ausencia de sentido existencial. Él escribe en *El espíritu de la utopía*: “el motivo fundamental del pensamiento socialista es de dar, fuera de las horas de trabajo, a cada hombre su miseria propia, su aburrimiento, su pobreza, su indigencia y su oscuridad, una vida a la Dostoievski, para que sobre todo a él le quede completamente claro sobre sí mismo”<sup>2</sup>.

Sin embargo, llegado a este punto, Bloch se disocia del pesimismo metafísico y se asocia más bien a Nietzsche, este otro discípulo de Schopenhauer que se había opuesto al maestro y cuya rebeldía se manifestaba en una alegre y muy resuelta afirmación de la vida, de la juventud, y de nuestro poder de dar una forma a la historia según los valores que elegimos. A los hombres del presente, decía Nietzsche, les corresponde una tarea: “¡Levantad a vuestro alrededor la valla de una redonda y enorme esperanza, de un esperanzado anhelo! Formad una imagen que sirva de modelo al futuro”<sup>3</sup>. Según Nietzsche, tenemos que mantener una relación muy libre con el pasado, es decir acordarse de lo que en él nos puede inspirar, pero también saber olvidarlo cuando constituye un obstáculo a los anhelos del presente: “Quien es incapaz de instalarse, olvidando todo lo ya pasado, en el umbral del instante, quien es incapaz de permanecer erguido en un determinado punto, sin vértigo ni miedo, como una diosa de la victoria, no sabrá lo que es la felicidad o, lo que es peor, no hará nunca nada que haga felices a los demás”<sup>4</sup>. Insisto en esas poderosas palabras porque inspiraron profundamente la juventud alemana del principio del siglo XX y fueron determinantes tanto para Bloch como para Benjamin, aunque de manera diferente para cada uno de ellos.

En el caso de Bloch, a pesar del innegable e imborrable ímpetu dado por Nietzsche, este no le parecía proporcionar las herramientas conceptuales de la nueva metafísica que su afirmación de la vida requería. Él encontró tales herramientas más bien en la mística cristiana, sobre todo la del Maestro Eckhart, la cual él trató de reformular de una manera secularizada o “atea” por medio de una descripción fenomenológica.

---

<sup>2</sup> E. BLOCH, *Geist der Utopie. Faksimile der Ausgabe von 1918*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1971, p. 432.

<sup>3</sup> F. NIETZSCHE, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, § 6.

<sup>4</sup> F. NIETZSCHE, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, § 1.

Bloch parte de una observación muy paradójica que tiene que ver con la relación de la existencia con el tiempo: por un lado, los seres no existen ni en el pasado ni en el futuro, sino en el instante presente, pero por otro lado este instante no tiene dimensión, finalmente es un mero momento puntiforme que nunca podemos ni tomar ni comprender porque cuando tratamos de hacerlo ya ha pasado. Esa fugacidad del ser se observa primero en la conciencia misma: el Yo existe en sus actos que ocurren siempre en el instante presente, pero nunca puede estar consciente directamente de ellos, es decir de sí mismo en su espontaneidad, sólo de manera reflexiva cuando ya está pasado el acto. Este fenómeno, que Bloch llama “la oscuridad del instante vivido en este preciso momento”, demuestra que el ser consciente no dispone de sus propios actos en el instante en que ocurren y existen. De este punto de vista la existencia en el tiempo es un hecho irracional.

Pero el instante fugitivo en el que cada vez el hombre vive no es la voluntad ciega de que hablaba Schopenhauer: es más bien como una oscuridad, es decir algo negativo, que no debe de ser, y entonces es como un deseo o un movimiento de salida de la nada. Bloch recurre a dos nociones que conjuntamente expresan este carácter dinámico y determinado del instante presente. La primera noción, que le viene del filósofo Hermann Cohen, es la del origen<sup>5</sup>. El origen es la nada del instante, o más bien la casi-nada, ya que la nada puede consistir en otra cosa que la pura y simple negación del ser: puede ser un cero infinitesimal, es decir un impulso, un movimiento incoativo de existir, de salir de la oscuridad del “ahora”, una mera pregunta que constituye la existencia misma. Esta pregunta del origen no se ubica primero en el pasado: es el no-ser que en cada instante se reafirma de nuevo, o más bien es el aún-no-ser que manifiesta en cada “ahora” tanto la ausencia del ser como un impulso hacia adelante, hacia un futuro donde él sería. Esta pregunta es la misma que alumbraba cada uno de los instantes pasados, y así se mantiene en el presente algo del pasado, es decir el futuro que no pudo alcanzarse en ese entonces.

La segunda noción que le sirve a Bloch para hablar del instante presente le viene de la mística cristiana. El impulso del “ahora”, piensa él, no es indeterminado: está orientado hacia lo que sería lo contrario a la oscuridad del instante vivido, es decir hacia un instante de luz completa o de toma o posesión de sí mismo, un instante que, por su plenitud, ya no requería repetirse, lo que San Agustín llamaba *nunc stans*, o ese instante a que el Fausto de Goethe hubiera podido decir: “¡Detente que tan bello me eres!”. Para describir el impulso de tal instante, Bloch aprovecha del poder evocatorio de la imagen de la “pequeña chispa” (*Fünklein*) por la cual el Maestro Eckhart aludía al momento del nacimiento de Dios en el alma. Bloch se apropia de Eckhart no en cristiano, sino en libre pensador: él piensa que la teología negativa de

---

<sup>5</sup> Véase L. PELLETIER, “Hermann Cohen dans la formation de la pensée d’Ernst Bloch”, *Dialogue*, vol. 52/2 (2013), p. 305-340.

la mística puede leerse como una forma de ateísmo o más bien como dando lugar a una forma nueva de hablar de Dios, sin trascendencia y sin determinaciones ideales preestablecidas. En el sermón de Eckhart intitulado “Sobre la pobreza de espíritu”, Bloch leía que el hombre verdaderamente pobre, él que las bienaventuranzas evangélicas afirman ser feliz, es aquel en quien Dios puede nacer, y que para eso este hombre debe hacerse un vacío puro, no querer nada, no saber nada, no tener nada, ni siquiera la imagen de Dios; “por eso ruego a Dios que me vacíe de Dios”, dice el Maestro<sup>6</sup>. Para Bloch, este vacío en donde puede encenderse la pequeña chispa es el del “ahora” oscuro. Pero tal como en la mística se llega a la unión con Dios (*hênosis*) por medio de un proceso de simplificación y de vaciarse de sí mismo (*haplosis*), análogicamente para Bloch es necesario que un refinamiento tenga lugar en el hombre para que él llegue al estado en que se pone el problema del sentido de la existencia, ubicado esencialmente en la pregunta o el enigma del “ahora”.

Alcanzar este punto es una tarea colectiva, porque vaciarse de sí mismo implica romper las fronteras del Yo natural, es decir querer al otro – sin embargo, no tanto al otro natural que a él en que también Dios trata de nacer. El Yo místico, o más bien el Yo utópico como dice Bloch, debe de ser en verdad un Nosotros, y su enigma se resuelve colectivamente. Por eso la purificación o simplificación que hace posible el encuentro de sí mismo incluye una lucha para eliminar los obstáculos – en primer lugar, la miseria social – que impiden a los hombres emprender tal búsqueda. Como decía Thomas Müntzer a los campesinos alemanes levantados contra sus opresores: “Mientras estas personas sigan siendo vuestros maestros, no es posible hablar con vos de Dios”<sup>7</sup>. De ahí el motivo de la felicidad que, realizándose en el plano de la historia, hace posible un movimiento de trascendencia. Queda bien claro para Bloch que “el país prometido no se encuentra en la tierra”<sup>8</sup>, pero la tierra puede eliminar los obstáculos a su llegada y, por el proceso de simplificación, puede indicarnos la dirección que hay que seguir en el plano espiritual.

Pero ¿cómo es posible conocer esa dirección? A esta cuestión crucial, Bloch responde con su teoría del “saber aún no consciente”, que es también inspirada por la mística de Eckhart, entre otras cosas por su concepto de *synteresis*. Según los teólogos medievales, la *synteresis* es una facultad del alma que nos permite conocer infaliblemente el bien; se encuentra en la parte más alta del alma. Para Eckhart, equivale a la pequeña chispa del alma. Bloch traduce esa palabra en alemán con un neologismo, *Eingedenken*, que sugiere la idea de rememoración. Esa palabra,

<sup>6</sup> Maestro ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Sermón 52, p. 372. <http://www.dfists.ua.es/~gil/maestro-eckhart.pdf>.

<sup>7</sup> E. BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1964, p. 260.

<sup>8</sup> E. BLOCH, *Viele Kammern im Welthaus. Eine Auswahl aus dem Werk*, éd. par F. Dieckmann et J. Teller, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1994, p. 72.

dice Bloch, expresa el doble movimiento que acabo de describir, el del olvido de lo inesencial, y sobre todo el del recuerdo de lo esencial<sup>9</sup>. Se trata aquí de un recuerdo no del pasado, sino de lo incumplido en él. Hay futuro en el pasado. Bloch cree incluso que lo no cumplido de los seres del pasado escapa a la muerte, ya que aún nunca existió, y que el logro de la búsqueda utópica a través y más allá de la historia permitiría realizarlo y así salvarlo. El origen o la pregunta como aún-no-ser impulsa cada instante hacia el futuro, hacia un estado que sería el contrario de la oscuridad que afecta a cada presente. Para Bloch, no podemos aún conocer el contenido del bien supremo que está presente en forma negativa en cada instante, pero hay ocasiones en que este contenido se nos manifiesta inopinadamente. Eso ocurre de varias maneras. Primero, hay genios artísticos, políticos, religiosos o morales, creadores de valores nuevos que se imponen a la razón por su evidencia y que hacen presentir la destinación común; esos valores son postulados, es decir que nos parecen ineludibles, necesarios y universalizables, y requieren su transformación en realidad. Segundo, vivimos experiencias en que algo, una palabra, un objeto o un evento aparentemente insignificante nos asombra, como si se trataría de nosotros, se encontraría la respuesta al enigma de lo que somos verdaderamente en el instante oscuro. Bloch dice que en tales experiencias ciertas cosas se nos presentan como “intenciones simbólicas”. Pero también se puede tratar de experiencias reveladoras más conocidas como la de la belleza en el arte y la naturaleza, o los símbolos religiosos. Tanto esas experiencias de asombro como las intuiciones del genio se presentan de manera imprevista, como viniendo desde el más allá; pero Bloch, que no acepta ninguna forma de trascendencia religiosa, las entiende de otra manera, como anticipaciones misteriosas de lo que la negatividad del instante presente nos llama a ser. El objeto del “saber aún no consciente” que se manifiesta en esos momentos es uno mismo, es lo que el profeta Isaías llamaba el “Dios escondido”, pero que corresponde más bien al origen infinitesimal, al “hombre escondido” que trata de nacer.

## 2. Algunos aspectos del debate de Benjamin con Bloch

Cuando conoció a Bloch en marzo de 1919, Benjamin estaba ocupado desde hacía algunos años en una investigación muy exigente para elaborar una doctrina metafísica que no renunciaría a concepciones teológicas. Benjamin veía al mundo como la expresión de lo que trasciende toda expresión, es decir de lo Inexpresivo, o Dios. Nuestro conocimiento, dice, debería desarrollar conceptos simbólicos que nos permitan mirar a los seres como creaturas, es decir como la expresión y revelación de lo trascendente. Pero el conocimiento está marcado de hecho por lo que la Biblia

---

<sup>9</sup> E. BLOCH, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte; aus Leipziger Vorlesungen*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1977, p. 155. Sobre el concepto de Eingedenken de Bloch y su importancia para Benjamin, véase Stefano MARCHESONI, *Walter Benjamins Konzept des Eingedenkens. Über Genese und Semantik einer Denkfigur*, Berlin, Kadmos, 2016.

llama la Caída. Esta situación significa entre otras cosas que los vínculos que nos unen a la verdad divina están degradados; así es que vemos el conocimiento como una mera transformación que el sujeto hace de los datos sensoriales en conceptos de objetos, y el lenguaje como un medio de comunicación de estos conceptos. Para Benjamin, esa concepción está basada en una experiencia muy pobre, la experiencia empírica, y no permita dar cuenta de formas más ricas de experiencia, por ejemplo, la experiencia religiosa. Para eso, habría que ver en el lenguaje no solamente un medio de comunicación, sino también y en primer lugar la expresión de algo que antecede y trasciende el sujeto y que lo constituye en su existencia misma.

En su afán de desarrollar una plena doctrina metafísica, una tarea le parecía esencial a Benjamin: la de ver si sus intuiciones estaban corroboradas concretamente por el tiempo histórico, y de qué forma. He mencionado anteriormente que, igual como Bloch, el joven Benjamin estaba fuertemente inspirado por las ideas de Nietzsche sobre la historia y el presente. Benjamin rechazaba el concepto de una historia que no otorga al presente su importancia como momento de *krisis*, es decir de decisión para abrir el futuro<sup>10</sup>. Sin embargo, ya en sus textos de estudiante, Benjamin da a esas concepciones un giro bien propio: el momento presente le aparece como el punto frágil en donde se resume todo el pasado y todo el futuro, es decir donde se puede salvar lo del pasado que nos abre un futuro, pero que está en peligro de desaparecer; y él piensa que uno de los errores que desfiguran el futuro auténtico es la idea de la historia como mera sucesión del antes y del después, y la idea concomitante del progreso como una marcha lineal hacia adelante. Ya en sus primeros textos, Benjamin, como teólogo de la Caída, aparece sensible, mucho más que Nietzsche, a la historia como escenario de la pérdida.

Benjamin tuvo que dejar de lado provisionalmente su trabajo de filosofía de la historia para escribir su tesis sobre otro tema. Es cuando él estaba acabando su tesis que encontró a Bloch, cuyas ideas, inspiradas por Nietzsche y por la mística de Eckhart, reavivaron su interés por la historia, hasta tal punto que dedicó tres meses al estudio del libro de Bloch y escribió sobre éste una reseña, que desafortunadamente nunca pudo publicar y ahora está perdida. Sin embargo, a lo largo de la obra de Benjamin se encuentran huellas bien claras de la influencia decisiva que recibió de Bloch, pero también de la distancia crítica que quiso mantener con él.

Hay dos motivos interconectados que Benjamin adoptó de Bloch, y los dos tienen que ver con la filosofía de la historia. El primero es una politización de su pensamiento; el segundo es acerca del ahora y del tiempo. Los dos motivos se encuentran ya ligados en un pequeño texto muy conocido, el llamado “Fragmento

<sup>10</sup> Me refiero aquí a su texto “La vida de los estudiantes”, in *Gesammelte Schriften*, vol. II, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 0. 75-87.

Teológico-Político”<sup>11</sup>, que Benjamin escribió en los primeros tiempos de su amistad con Bloch. Este texto coincide exactamente con las ideas de Bloch sobre la felicidad como meta profana de la historia, cuya realización política nos permite tomar conciencia que ningún sentido metafísico se alcanza así y que más bien su búsqueda se realiza en otro plano. En este punto coinciden las concepciones del pesimismo metafísico recogidas por Bloch, y la teología de la Caída de Benjamin. Sin embargo, Benjamin difiere de Bloch en un punto importante: su perspectiva explícitamente teológica, que le hace aceptar la idea de una trascendencia mesiánica; pero dice que el vínculo de lo mesiánico con la historia no se establece desde la historia y la política, y que la teocracia del Mesías viene totalmente desde más allá. “El mayor mérito de *El espíritu de la utopía* de Bloch, dice, es haber negado con toda intensidad la significación política de la teocracia.” Desde entonces, Benjamin se puso a ver un sentido positivo a la praxis política, la de buscar la felicidad, pero sin ver en esta praxis ninguna realización religiosa, ningún mesianismo.

Sin embargo, el “Fragmento Teológico-Político” añade que se puede imaginar que lo profano, que es orientado hacia la felicidad, influye de cierta manera en lo teológico, y eso le confiere una importancia que no se puede menospreciar. Benjamin compara las dos órdenes con dos flechas de sentidos opuestos; “pero al igual que una fuerza es capaz de favorecer en su trayectoria a otra, orientada en una trayectoria opuesta, así también el orden profano de lo profano puede favorecer la llegada del Reino mesiánico.” ¿Y cómo? Es que la búsqueda de la felicidad tiende hacia un nihilismo en el plano profano, y eso despierta a su vez “la inmediata intensidad mesiánica del corazón, de cada hombre interior, [que] pasa por la desgracia en el sentido del sufrimiento”. Es evidente que Benjamin reformula aquí ideas ya expuestas por Bloch en *El espíritu de la utopía*.

Insisto sobre la imagen de las dos flechas porque gracias a ella Benjamin ya esboza una metáfora que será importante en su obra ulterior. Preguntémosnos cómo es posible que un movimiento favorezca la trayectoria de otro movimiento opuesto. Creo que Benjamin se refiere aquí a un torbellino. En la época de la redacción del “Fragmento”, él estaba leyendo asiduamente Edgar Allan Poe, el escritor norteamericano traducido en francés por Baudelaire. *Las Historias extraordinarias* de Poe incluyen el texto famoso “Un descenso al Maelstrom”, que cuenta la historia de un marinero atrapado en un torbellino gigante. Poe presenta esta situación como un conflicto entre una fuerza descendente y otra que la frena y que permite al marinero de salvarse. En el texto, el marinero mismo relata también que mientras estaba en el maelstrom, observó que “los rayos de la luna parecían querer alcanzar el fondo mismo del profundo abismo, pero aun así no pudo ver nada con suficiente claridad a

---

<sup>11</sup> W. BENJAMIN. “La vida de los estudiantes”, in *Gesammelte Schriften*, vol. II, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp., p. 203-204.



causa de la espesa niebla que lo envolvía todo y sobre la cual se cernía un magnífico arco iris semejante al angosto y bamboleante puente que, según los musulmanes, es el paso entre el Tiempo y la Eternidad”<sup>12</sup>. Yo creo que la oposición descrita por este texto entre oscuridad y luz, descenso y ascenso, pérdida y salvación, y por fin tiempo y eternidad, inspiró Benjamin a concebir la articulación del plano histórico profano y del plano espiritual gracias a esa imagen del maelstrom o del torbellino. Benjamin recurre más seguido a la metáfora del torbellino, pero en algunos pasajes de sus obras las dos palabras, “maelstrom” y “torbellino”, están usadas como sinónimos<sup>13</sup>. Lo importante aquí es que el torbellino consiste en un nudo de tensiones en que se interrumpe la uniformidad de un flujo. Es una metáfora del tiempo histórico: el tiempo parece ser una mera sucesión del antes y del después, pero unas interrupciones pueden surgir, breves instantes en donde el flujo se detiene. Para Benjamin, esas interrupciones son instantes infinitesimales, un “ahora” que manifiesta el origen, es decir el punto en donde el sentido del antes y del después se hace a la vez conocible y posible. Con el origen, dice, no se trata de una génesis temporal, no “del devenir de lo que ya ha nacido, sino de lo que está naciendo en medio del devenir y del declive. El origen es un torbellino en el río del devenir”<sup>14</sup>.

Estas concepciones son idénticas a las de Bloch en cuanto al ahora como origen y nacimiento. Benjamin logra gracias a ellas una lectura cripto-teológica del presente histórico. Uno de los textos más impresionantes en donde él hace tal lectura es “Experiencia y pobreza”. La cultura pasada, dice, es inconmensurable con recientes acontecimientos históricos tal como la guerra mundial; la humanidad en general se ha vuelto pobre en experiencia comunicable, se cayó en un nuevo estado de barbarie. Pero por otra parte esta situación de pobreza puede ser positiva porque obliga a empezar desde cero. El regreso a este origen negativo puede favorecer el nacimiento de algo que no está aún cerrado, la pobreza de la experiencia puede a su vez significar que los hombres “añoran liberarse de las experiencias, añoran un mundo entorno en el cual puedan hacer que su pobreza, la externa y por último también la interna, cobre vigencia tan clara y limpiamente que salga de ella algo decoroso”<sup>15</sup>. No es casualidad si la pobreza de que está hablando Benjamin nos recuerda a la pobreza de espíritu del Maestro Eckhart, o a la simplificación de que hablan a la vez la mística y Bloch. Tampoco es casualidad si esa pobreza, que, dice Benjamin, hace que los hombres “desde el fondo consideran lo nuevo como cosa suya y lo fundamentan en atisbos y renuncia”<sup>16</sup>, nos recuerda a la pequeña chispa de Eckhart, y al *Eingedenken* de Bloch, ese movimiento de simplificación, de reducción

<sup>12</sup> E.A. POE, *Historias extraordinarias*, trad. Julio Cortázar, p. 115. <http://www.crearensalamanca.com/wp-content/uploads/2018/03/historias-extraordinarias-edgar-allan-poe.pdf>.

<sup>13</sup> W. BENJAMIN. *Gesammelte Schriften*, vol. I, p. 1182; vol. II, p. 321.

<sup>14</sup> W. BENJAMIN. *Gesammelte Schriften*, vol. I, p. 226; véase también vol. VI, p. 442-443.

<sup>15</sup> W. BENJAMIN. *Gesammelte Schriften*, vol. II, p. 218.

<sup>16</sup> W. BENJAMIN. *Gesammelte Schriften*, p. 219.

a cero y a la oscuridad del instante, donde se enciende el presentimiento de un “saber aún no consciente”.

Subyacente a tal lectura teológica del presente practicada por Benjamin hay un concepto que cristalizó en los meses que siguieron a su encuentro con Bloch y que nuevamente es directamente inspirado por él. Es el concepto del “ahora de la cognoscibilidad”, que, según lo que dice el propio Benjamin, es el concepto central y secreto de su teoría del conocimiento<sup>17</sup>. Él piensa que la verdad, lo Inexpresivo que trasciende la historia, se vuelve conocible de cierta manera en instantes históricos especiales de los cuales hay que aprovechar. Son los instantes de la lucidez, cuando, dice, nadamos a contracorriente del río de la historia en el cual se forma así un remolino<sup>18</sup>. Esos instantes son también y sobre todo los momentos revolucionarios, cuando la justicia eternal trasluce.

Benjamin expresa el ahora de la cognoscibilidad también con otra metáfora, la del despertar, que él retoma probablemente de Kant (Kant había dicho que su lectura de Hume le había despertado de su sueño dogmático). Para Benjamin, el ahora de la lucidez se hace posible cuando nos despertamos de los sueños ilusorios, es decir cuando regresamos a la pobreza del verdadero origen. En este momento trasluce brevemente un saber aún no consciente, presentimiento de la verdad<sup>19</sup>. Benjamin dice que los dos movimientos, el del recuerdo del origen y el del despertar, se conjugan en el *Eingedenken*, la rememoración<sup>20</sup>.

Para Benjamin así como para Bloch, la rememoración se refiere a lo que en el pasado nunca se ha cumplido, al “aún-no-ser”. Pero Benjamin concibe la palabra “rememoración” en un sentido más clásicamente teológico: se refiere a una forma de redención, como lo podemos ver en su último texto, las famosas “Tesis de filosofía de la historia”, que atribuyen a los seres humanos “una débil fuerza mesiánica”<sup>21</sup>, la de salvar por el recuerdo las víctimas del pasado, lo que el instante revolucionario permita. Tal como Bloch, Benjamin piensa que hay imágenes que pueden interrumpir el curso de la historia, imágenes que nos indican una redención posible. Pero mientras Bloch concibe esas imágenes en el seguimiento de la voluntad utópica, como creaciones del genio, o anticipaciones místicas del instante de luz plena, o intenciones simbólicas hacia objetos utópicos, Benjamin concibe las imágenes como un vínculo momentáneo y frágil con el pasado. Él destaca más este pasado que hay que salvar, porque del pasado viene la exigencia de venganza y así se mantiene el vínculo con la justicia eternal. Sin duda, Benjamin habla también de encender “la

<sup>17</sup> W. BENJAMIN. Carta a Gretel Adorno, 9 de octubre 1935.

<sup>18</sup> W. BENJAMIN. *Gesammelte Schriften*, vol. I, p. 181; vol. V, p. 1011.

<sup>19</sup> W. BENJAMIN. *Gesammelte Schriften*, vol. VI, p. 49.

<sup>20</sup> W. BENJAMIN. *Gesammelte Schriften*, vol. V, p. 490-491.

<sup>21</sup> W. BENJAMIN. *Gesammelte Schriften*, vol. I, p. 694 (Tesis 2).

chispa de la esperanza”<sup>22</sup>, pero sin olvidar que las obras de los grandes genios que nos inspiran fueron posibles gracias al trabajo anónimo de los oprimidos, y que los documentos de la cultura son también documentos de barbarie. Benjamin recuerda con más insistencia que Bloch a “la tradición de los oprimidos”<sup>23</sup>.

### 3. Tres reflexiones

Para concluir esta exposición de la filiación histórica entre Bloch y Benjamin, quisiera proponer tres reflexiones de carácter más sistemático sobre ciertos puntos entre muchos tan interesantes que sobresalen del diálogo más o menos explícito de ambos autores.

1) Mi primera observación es acerca de la ontología temporal de Bloch. La corriente fenomenológica nos tiene acostumbrados a considerar el tiempo desde el punto de vista subjetivo, como algo que se vive adentro. En estas teorías el presente parece estar tenso entre el pasado y el futuro, así como realizar una síntesis móvil de ellos. Bloch ha beneficiado ampliamente de tales descripciones fenomenológicas: gracias a ellas pudo identificar como hechos centrales la oscuridad del instante, su orientación espontánea hacia el aún no consciente, y el vínculo de éste con el futuro en lo pasado. Pero al igual que filósofos del proceso como Bergson, Whitehead o los idealistas alemanes, él trató de conciliar la experiencia subjetiva del tiempo con otra concepción: la del tiempo como realidad física o cosmológica. Para Bloch, la conciencia íntima del tiempo tiene un valor ontológico, es decir que nos aprende algo de la realidad objetiva del tiempo y del ser mismo.

Veámos que un rasgo distintivo de su filosofía del tiempo es su recurso a la mística cristiana, sobre todo a la del Maestro Eckhart. Ahora bien, para Eckhart, lo que vivimos interiormente forma parte de la creación de Dios y nos da a conocer algo de la realidad física, en particular su continuidad y sucesión temporal, pero también su dependencia ontológica de Dios. La realidad entera tiene como eje el ahora del nacimiento de Dios en el alma: “Por esta razón se escribió toda la Escritura, por ello creo Dios el mundo y toda la naturaleza angelical: para que Dios naciera en el alma y el alma naciera en Dios. La naturaleza de cualquier grano tiene el trigo por objeto, y la naturaleza de todo tesoro tiene el oro por objeto, y todo alumbramiento tiene el ser humano por objeto.” El alma, dice Eckhart, se sitúa “al borde del tiempo y de la eternidad”, y por eso puede considerar el tiempo como una creatura, desde la perspectiva de la eternidad. Eso ocurre cuando el alma percibe “la plenitud del tiempo”, es decir cuando la totalidad del tiempo culmina en un instante que lo resume y alza. El Maestro añade: “Si alguien tuviera la habilidad y el poder de

<sup>22</sup> W. BENJAMIN. *Gesammelte Schriften*, p. 695 (Tesis 6).

<sup>23</sup> W. BENJAMIN. *Gesammelte Schriften*, p. 697 (Tesis 8).

modo que pudiese concentrar en un ‘ahora’ presente el tiempo y todo cuanto jamás ha sucedido en el tiempo, [desde el principio del mundo], y lo que todavía habrá de acontecer hasta el fin, esto sería ‘plenitud del tiempo’. Ese es el ‘ahora’ de la eternidad en el que el alma conoce en Dios todas las cosas como nuevas y lozanas y presentes”<sup>24</sup>. Ese ahora del nacimiento de Dios en el alma supera y trasciende el tiempo, no en el sentido de negarlo, sino en el de una convergencia de la creación y de la Encarnación<sup>25</sup>. En esa síntesis se conoce no sólo el destino del alma, sino también la verdadera naturaleza de la creatura.

A pesar de que Bloch no acepta la trascendencia preestablecida del teísmo, mantiene la idea del nacimiento de Dios bajo la forma de la oscuridad del instante presente, que indica de manera negativa un instante de plenitud, el *nunc stans* de que hablaba San Agustín. Así, en el instante oscuro donde ocurre el muy humilde y precario nacimiento del Dios posible, una relación se establece entre el tiempo y la eternidad, es decir de un posible “trascender”, de un posible progreso parecido a lo que el cristianismo anticipaba con su doctrina de la *theiosis*, del devenir-Dios del hombre. De manera parecida a Eckhart, Bloch piensa el instante del nacimiento de Dios en el alma como operando una síntesis del tiempo: la de la rememoración del aún-no-ser que insistía en lo oscuro de cada instante pasado, así refiriéndolo cada vez a su destinación o redención aún utópica. Esa síntesis del pasado con el futuro en el instante presente no es solamente subjetiva: para Bloch, no son solamente los sujetos que existen en la oscuridad del instante presente, sino cada uno de los seres, todo lo que existe en el tiempo. Por lo tanto, el nudo de tensiones que constituye el presente, y al que la conciencia nos da un acceso privilegiado, se encuentra no sólo en el sujeto sino también en el ser objetivo, es decir que tiene una validez ontológica y universal.

Bloch presenta así una filosofía del proceso, una ontología del aún-no-ser, que es tanto una metafísica general como una filosofía de la historia. Ya que su punto de partida es el origen entendido no como un principio positivo seguro de sí mismo sino como mera cuestión, él no concibe el proceso según unas determinaciones ideales preestablecidas. Ve el mundo como un *experimentum mundi*, el laboratorio de una salvación posible, pero sin garantía de logro. Es un proceso que avanza y regresa, que logra o no superar contradicciones y resistencias, que prueba, según ritmos múltiples y no sincrónicos. El tiempo histórico no es una mera sucesión, puede interrumpirse, detenerse inopinadamente, ya que su realidad central es el ahora, el enigma que lo impulsa hacia el futuro y en el que lo no cumplido de cada instante pasado pide ser rememorado.

<sup>24</sup> Maestro ECKHART. *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Sermón alemán 38, p. 310.

<sup>25</sup> N. LARGIER. “Time and Temporality in the ‘German Dominican School’. Outlines of a Philosophical Debate between Nicolaus of Strasbourg, Dietrich of Freiberg, Eckhart of Hoheim and Ioannes Tauler”, in *The Medieval Concept of Time: The Scholastic Debate and its Receptions in Early Modern Philosophy*, ed. Pasquale Porro, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, vol. 75, Leiden, Boston and Köln, Brill, 2001, p. 221-254; véase en particular p. 250.

Benjamin debe obviamente mucho a esas concepciones, cuando en sus “Tesis de filosofía de la historia” habla de interrupciones mesiánicas en el curso de la historia, de instantes que constituyen un torbellino en el río del devenir, del surgimiento en el presente de imágenes que son como los ejes del tiempo, estableciendo una síntesis entre las víctimas del pasado y la urgencia de vengarlas por medio de la rememoración. En la base de tales ideas hay una ontología temporal por lo menos implícita en donde el alma y su exigencia de justicia desempeñan un papel clave.

2) Pero las semejanzas en las filosofías de la historia de ambos autores toman sentidos diferentes cuando las observamos desde el contexto metafísico y teológico propio a cada uno. Mi segunda reflexión se refiere a esas diferencias muy significativas.

Recordemos que, leyendo *El espíritu de la utopía*, Benjamin respondió a su filosofía de la historia con un concepto nuevo, el del “ahora de la cognoscibilidad”. Lo que el ahora nos da a conocer es según él no una destinación utópica como piensa Bloch, sino, en forma simbólica, la verdad divina, más precisamente la justicia divina. Para Benjamin hay un vínculo muy estrecho entre la teología y la ética. Como asiduo lector de Cohen, él concebía lo teológico como “religión de la razón”, es decir como un conjunto de postulados hechos racionalmente y moralmente necesarios para dar sentido a lo que en si mismo no tiene sentido: el sufrimiento de los individuos reales. De ahí su metafísica del mundo como expresión de Dios y su toma en cuenta del mal mediante el concepto de Caída; de ahí también su reconocimiento de una trascendencia metafísica que preexiste y que podemos conocer a través de símbolos.

Las observaciones críticas de Benjamin con respecto a Bloch señalan la deficiencia de su intento metafísico desde un punto de vista moral. La filosofía utópica de Bloch está orientada por la voluntad del sujeto de poseerse a si mismo. La relectura de la mística cristiana por Bloch lo lleva a vislumbrar que la destinación verdadera del “hombre escondido” es lo que la teología llama el “Dios escondido”. En Bloch se mantiene en una forma utópica el antiguo concepto cristológico de la *theiosis*, del devenir-Dios del hombre, pero al precio del motivo central de tales especulaciones en la teología cristiana, es decir el amor y la compasión de Dios hacia las creaturas. Por eso Benjamin rechaza expresamente el motivo místico que Bloch retoma de Eckhart: “el misterio de la esperanza”, dice, no reside en el Nazareno. En el mundo de la Caída, la fuerza mesiánica que nos está concedida a nosotros hombres es débil y no nos permite vislumbrar un devenir-Dios: consiste simplemente en la rememoración de las víctimas de la historia, desaparecidas sin esperanza de justicia o de redención. “Es sólo por aquellos sin esperanza que nos es dada la esperanza”<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> W. BENJAMIN. *Gesammelte Schriften*, vol. I, p. 200-201.

3) Quisiera concluir esta presentación con una tercera reflexión que tiene que ver con lo negativo en el pensamiento de cada autor. Las famosas “Tesis” de Benjamin no contribuyeron poco al despido contemporáneo de cualquier discurso ingenuo sobre el progreso histórico. La experiencia histórica del último siglo nos hace receptivos a los temas benjaminianos de la melancolía, de la tristeza, de la tradición de los oprimidos, y también a la célebre imagen del ángel de la historia que no puede parar el curso catastrófico del tiempo, el río del devenir. Por su parte, Bloch, aunque conocido como el filósofo de la esperanza y de la utopía, comparte la lucidez de Benjamin acerca del carácter trágico de la historia. Recordemos que, si su optimismo reacciona al pesimismo de Schopenhauer, tratando de superarlo, no niega, sin embargo, sus constataciones. El propio Bloch dice que el optimismo militante debe llevar un velo de luto. A él como a Benjamin le parece intolerable una concepción del progreso que instrumentaliza las épocas anteriores, con todos sus sufrimientos, como meros escalones hacia una felicidad futura. Por lo tanto, no son conservadores políticos, no rechazan la felicidad como meta que se persigue en el plano profano.

La felicidad les parece un requisito que lleva más bien a otro plano que a lo profano, al plano de la interioridad, en donde se vive y experimenta la falta, la aspiración de algo que nos correspondería plenamente. “Nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”, rezaba San Agustín: este motivo místico es ineludible en Bloch y no menos en Benjamin. El corazón es el escenario en donde podemos estar atentos al sufrimiento de cada uno, a sus anhelos y su pobreza, y también es el punto secreto, el origen de donde surge la crítica de las metas y de los sueños ilusorios de lo profano, constituyendo por lo tanto un torbellino en el río del devenir. Para Bloch, este origen es el ahora oscuro en donde se enciende la pequeña chispa, en donde el Yo utópico empieza a nacer, en donde se recuerda al aún-no-ser del pasado que todavía pide existir. Para Benjamin, este origen es el ahora de la pobreza y del despertar, cuando se detiene el devenir, cuando se enciende la chispa de la esperanza, permitiendo la rememoración como forma de venganza y redención de los oprimidos del pasado.

Hermann Cohen, de quien Bloch y Benjamin retoman la idea del origen, decía: “Es como si una ironía pesaría sobre lo infinito, que hasta ahora se había identificado con el *Ens realissimum*, el fundamento de lo finito. Ahora bien, no es este infinito de la especulación metafísico-teológica, sino más bien el infinitamente pequeño, que desde ahora en adelante hay que reconocer como el punto de Arquímedes”<sup>27</sup>. Este origen infinitesimal no constituye un elemento positivo que vendría a contrarrestar lo negativo. Es otra figura de lo negativo: sin duda, no es la mera negación por la cual se rechaza o critica algo, pero tampoco es una afirmación de lo trascendente

---

<sup>27</sup> H. COHEN. *Logik der reinen Erkenntnis*, 1914, p. 125.

como en un teísmo tradicional. Es más bien un “aún-*no-ser*”, un cero infinitesimal, un movimiento incoativo, un presentimiento, el casi-nada que trata de nacer y que impulsa secretamente toda negación.

Y por fin, también se puede ver en eso lo sobrenatural, por lo menos si hemos de creer a Simone Weil: “Lo que hay de sobrenatural aquí abajo es lo secreto, el silencio, lo infinitamente pequeño. Pero la operación de lo infinitamente pequeño es decisiva. [...] Una perla en el campo casi no es visible. El grano de mostaza es la más pequeña de las semillas...”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> S. WEIL. “¿Hay una doctrina marxista?” <https://fr.scribd.com/document/156718197/Hay-una-doctrina-marxista-Simone-Weil>