

Derechos humanos y “justicia desde abajo”.
Releyendo *Derecho natural y dignidad humana*, de Ernst Bloch

Miguel Vedda*

Resumen:

La obra de Ernst Bloch se encuentra atravesada como por un *hilo rojo* por la crítica a todas las circunstancias en las cuales el ser humano es “un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable”, y por la insistente búsqueda de fundamentación de una sociedad justa en la que –para emplear una fórmula derivada de Marx– el desarrollo pleno del individuo sea condición necesaria para el desarrollo pleno de la especie. Con este doble propósito crítico y utópico se vincula el interés blochiano –concretado en el libro *Derecho natural y dignidad humana* (1961)– de detallar la historia de las teorías del derecho emancipatorias, enfocadas en cimentar y ampliar el campo de los derechos humanos.

La ponencia se propone examinar este aspecto del pensamiento blochiano, mostrando su actualidad y colocándolo en relación con desarrollos posteriores; en primera instancia, con el estudio *Arbeit und menschliche Würde* (*Trabajo y dignidad humana*, 2001), escrito por el discípulo de Bloch y teórico del sindicalismo Oskar Negt.

* Prof. titular regular de la cátedra de Literatura Alemana (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) e investigador del Conicet. Director de la cátedra libre “Teoría crítica y marxismo occidental” (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Miembro del consejo editor de la revista *Herramienta*.

Derechos humanos y “justicia desde abajo”. **Releyendo *Derecho natural y dignidad humana*, de Ernst Bloch**

La publicación de *Derecho natural y dignidad humana* en 1961 es muy próxima en el tiempo al traslado de Bloch de Leipzig a Tübingen y, por ende, a la ruptura definitiva tanto con la RDA como con la política y la ideología generales del “socialismo real”. En sí, el libro no solo encierra una crítica a los atropellos contra la justicia que tienen lugar corrientemente bajo el capitalismo, sino también un intento para desenmascarar, como ha indicado Arno Münzer, “la falta de respeto por los derechos humanos en los países del ‘socialismo realmente existente’, que estaban tan orgullosos de haber suprimido el capitalismo y la ‘explotación del hombre por el hombre’, pero que en lo concreto infringían los derechos humanos” (Münster, 2004: 316). Fruto, al mismo tiempo, de las esperanzas y de los desengaños generados por el postestalinismo, esta tentativa –que en más de un punto recuerda los esfuerzos emprendidos en esos mismos años por el viejo Lukács– constituye una tentativa para devolver al pensamiento marxista la riqueza y sustancialidad que habían sabido otorgarle sus fundadores, pero también para enriquecer el pensamiento de Marx y Engels avanzando sobre territorios hasta entonces inexplorados. A aquellos lectores que veían ante todo en Bloch al defensor entusiasta de las utopías sociales –tal como emerge, sobre todo, en un libro como *Espíritu de la utopía*– habrá podido resultarles acaso sorprendente el interés por una disciplina que, como el derecho, está puesta (de acuerdo con el propio Bloch) al servicio del encubrimiento de las contradicciones sociales y a la preservación del *statu quo*. Tal como señala Holz al comienzo de su análisis de *Derecho natural y dignidad humana*, el derecho no es otra cosa que el sistema orientado a poner los intereses contradictorios de los hombres en un orden tal que puedan ser conciliados entre sí; por ende:

Ningún orden jurídico ha conseguido, ni podría conseguir jamás, eliminar la contradicción. Pues esta misma es la condición para que resulte necesario y surja algo tal como el derecho en general; cuando existe solo la concordancia, no se necesitan condiciones de derecho, y aún menos instancias que tengan que imponer este derecho y, además, dotarlo de poder. El derecho, que quiere justamente reducir el poder arbitrario, invoca, por otro lado, el poder para imponerse (Holz, 1975: 149).

Entendido como aparato de poder, o –acaso más apropiadamente– como un aparato ideológico encauzado a legitimar el uso del poder por parte del Estado clasista, el derecho no podría evitar ser, a la vez, producto y promotor de la falsa conciencia. Pero existe también una representación diferente del derecho: aquella que, en las épocas más diversas, ha alimentado el afán de justicia en los derrotados e injuriados por los poderosos de turno; concretamente: un derecho ligado –para citar unas palabras de Marx citadas recurrentemente por Bloch– con la voluntad de suprimir “todas aquellas circunstancias en las que el hombre es un ser humillado, oprimido, desvalido, despreciable” (Marx, 1956ss: 385). En el derecho natural encuentra el filósofo alemán la encarnación más genuina de este anhelo de justicia absoluta que no se contenta con un acomodamiento dentro de las circunstancias vigentes; este *animus* rebelde delata el lazo que une, más allá de sus divergencias innegables, al *derecho natural* con las *utopías sociales*, como dos tradiciones insurgentes de cuyo legado no podría deshacerse sin más el materialismo histórico. Entre ambas tradiciones advierte Bloch incluso una esencial complementariedad: las utopías sociales tienen en vista la *felicidad humana*; el derecho natural, la dignidad humana; las utopías soñaban circunstancias en que los hombres cesaban de vivir como seres agobiados y oprimidos; el derecho natural, circunstancias en que los seres humanos ya no se sienten humillados y ofendidos. En uno y otro caso, no se espera en una liberación desde arriba, por parte de un poderoso terrenal o supraterráneo que derrama sobre los débiles su benevolencia, sino en una emancipación desde abajo, que convierta a las propias víctimas en sujetos de la transformación social o jurídica. El momento de florecimiento de las dos tradiciones no es coincidente: el derecho natural alcanza su *acmé* en los

siglos XVII y XVIII, mientras que las utopías encuentran su punto de culminación a comienzos del siglo XIX –con Fourier, Owen y Saint-Simon–; pero los dos sueños de una vida social mejor no están disociados, y a tal punto que cabría emplear, como fórmula sintética, la de *utopía jurídica*, en la que confluyen las expectativas de ambos movimientos:

la utopía social está dirigida, sobre todo, a la eliminación de la miseria humana, mientras que el Derecho natural está dirigido, ante todo, a la eliminación de la humillación humana. La utopía social quiere quitar de en medio todo lo que se opone a la *eudemonía de todos*, mientras que el Derecho natural quiere terminar con todo lo que se opone a la *autonomía* y a su *eumonía* (Bloch, 2011: 356).

El estudio de Bloch analiza la evolución histórica del derecho natural; con todo, el propósito no es tanto realizar una reconstrucción histórica de un fenómeno del pasado como destacar su esencial actualidad; más aún: para señalar que, para el pensamiento marxista y la praxis política socialista, el derecho natural y las utopías sociales no son solo antecedentes importantes, sino latencias vivas que esperan e incluso demandan su realización. Aquí se pone de relieve la conexión entre el análisis del derecho natural y uno de los temas que ocuparon a Bloch desde temprano: el problema de la herencia. Desplegado en diversos contextos, pero ante todo en el volumen *Erbschaft dieser Zeit* (Herencia de esta época, 1933), el análisis de la herencia se halla fundado en la convicción blochiana de que las ideologías no son únicamente falsa conciencia y, con ello, la expresión mecánica de la base material en la que han sido gestadas. En contra de la tesis –sostenida tanto por el marxismo vulgar como por un vasto sector de la “sociología burguesa” (Mannheim) de aquellos años– según la cual la superestructura jurídico-política e ideológica representa un mero reflejo de la base económica, Bloch no solo piensa que las ideologías no poseen una relativa independencia respecto de la estructura económica, sino también que a menudo aquellas actúan retroactivamente sobre esta, ya sea para encubrir sus debilidades y contradicciones, ya sea con el propósito –consciente o inconsciente– de desenmascararlas e impulsar su superación. Este énfasis sobre la potencialidad crítica de las ideologías, afirmado tanto por Bloch como por Lukács, ha inspirado también al Benjamin de las *Tesis sobre el concepto de historia*, tal como lo revela la afirmación de que los bienes culturales no están presentes en la lucha de clases como un botín que le cabe en suerte al vencedor: “Están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúan retrospectivamente en la lejanía de los tiempos. Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan” (Benjamin, 1987: 179). En la base de estas consideraciones de Benjamin se encuentran las reflexiones de Bloch sobre el *excedente cultural* (*kultureller Überschuss*), es decir: sobre la capacidad, por parte de ciertas estructuras ideológicas para rebasar el *hic et nunc* limitado en el que nacieron para alcanzar una repercusión de mayor amplitud. Un excedente tal es propia de todas las expresiones significativas del arte, la ciencia y la filosofía, que para Bloch representan más que la falsa conciencia que una sociedad determinada ha tenido acerca de sí misma. y por la cual se ha visto forzada a realizar artificiosas estrategias de estetización. Así es que las obras de arte pertenecientes a períodos ya fenecidos –tal como ha dicho Marx a propósito de la poesía homérica en *Contribución a la crítica de la economía política*– no solo nos aportan placer estético, sino que, en cierto modo, pueden resultar aún válidas como normas y modelos insuperables; en palabras de Bloch: “La Acrópolis corresponde, por cierto, a la sociedad esclavista; la catedral de Estrasburgo, a la sociedad feudal; sin embargo, ambas, como es sabido, no han desaparecido junto con su base; y, a diferencia de esta, a diferencia de las relaciones de producción entonces vigentes [...] no conllevan ningún elemento reprochable” (Bloch, PH: I, 176). Y aun cuando su excedente suele ser menor que el de las producciones literarias y artísticas –a raíz de los respectivos límites sociales del conocimiento–, las grandes obras de la filosofía también suelen sobrepasar las barreras temporales para erigirse en fundadoras de utopía:

La filosofía no es solo, como dice Hegel, ‘su época abarcada en el pensamiento’; en el caso de que posea la altura suficiente, ella atisba también en la época subsiguiente; e incluso, en el caso de que disponga de la suficiente profundidad, en la íntegra solicitud de la época. Más

aun, es lo *utópico* en las obras significativas –mucho más de lo que resulta grato al historicismo, pero también al sociologismo, al economicismo y, en última instancia, al materialismo vulgar– lo que extrae a dichas obras de la mera absolutización, e incluso de la reiterada cosificación de la estructura, y las conduce a una materia propia en el nivel de la superestructura (Bloch, 1996: 201).

Para Bloch, todo lo que existe, desde la materia inerte hasta el ser humano, encierra dentro de sí una estrella utópica (*utopischer Stern*), una voluntad de superar la mera inercia y perseguir el pleno desarrollo de sus potencialidades; de ahí que el ser humano se sienta ante todo atraído por aquellas estructuras de pensamiento y sentimiento que, traspasando lo meramente fáctico, se proponen vivificar las latencias utópicas. Entre tales estructuras se encuentra el derecho natural, que es definido como “una herencia de especie muy singular, ya que lo mejor de ella falta aún y ha de serle añadido”; representa un pasado que –como el de las utopías sociales– “no retorna de nuevo, y desde luego, no en la forma en que ya discurrió” (Bloch, 2011: 48), pero es posible a cambio desarrollar sus sueños aún no realizados. El iusnaturalismo tiene su origen en los sofistas, y es retomado por epicúreos y estoicos, por Cicerón y Ulpiano, por Tomás de Aquino y por las sectas heterodoxas de la Reforma; pero es a partir del ascenso de la burguesía que comienza a cobrar una dimensión socialmente relevante, rebasando el círculo de los eruditos y enlazándose con un proyecto de transformación de la realidad. Entusiasta defensor de la juventud y de los movimientos juveniles,¹ Bloch procura distinguir los fructíferos impulsos liberadores de la burguesía temprana –empeñada en romper las trabas del absolutismo feudal– de una burguesía instalada ya en el poder, vetusta y comprometida con la defensa del *statu quo*. Esta voluntad de reivindicar, como un patrimonio que debería heredar el socialismo, los ideales tempranos de la burguesía, revela tanto un acercamiento al Lukács de *Goethe y su época* como una polémica con la Escuela de Frankfurt y, en particular, con Horkheimer. Este, en *Egoísmo y movimiento liberador*, había sostenido que los elementos regresivos y despóticos se encontraban presentes en la historia de la clase burguesa *ab initio*, de modo que el pasaje del estadio liberal al imperialista no habría hecho más que desatar fuerzas a lo sumo veladas que solo aguardaban la ocasión propicia para su plena irrupción. Refiriéndose al propio Renacimiento humanista –y eligiendo, curiosamente, como figuras especialmente representativas a Cola di Rienzo y a Savonarola–, asevera Horkheimer:

Ya los primeros movimientos burgueses mostraban una relación indecisa y, a menudo, una intensa actitud negativa respecto al espíritu y a la razón; solo en la historia posterior adquiere la supremacía este momento antihumanista que, rebasando el nivel intelectual anterior, va a convertirse en elemento barbarizante (Horkheimer, 167).

El anatema pronunciado por Horkheimer contra el Renacimiento recae igualmente sobre la filosofía de la Ilustración y su derivación política más significativa, la Revolución Francesa. Bloch cuestiona una concepción que, aplicada en forma consecuente, colocaría a la revolución burguesa, no en el origen de la revolución proletaria, sino en la del fascismo; asimismo, se aparta del fatalismo de un pensamiento que ve en la barbarie imperialista la derivación lineal de una iniciativa latente desde los orígenes de la sociedad burguesa, o aun de la civilización *tout court*. A contrapelo de una consideración semejante, Bloch orienta su mirada al pasado en busca de excedentes utópicos que muestran la existencia de imágenes desiderativas de un mundo mejor; con ese mismo espíritu había afirmado Marx, en carta a Ruge, que “no se trata de trazar una gran línea divisoria entre el pasado y el futuro, sino de la *verificación* de las ideas del pasado” (cit. en Bloch, 2011: 329). Una historia de

¹ Sobre este aspecto de la filosofía blochiana ha escrito Detlef Horster: “Bloch valoraba la frescura juvenil de la *Fenomenología del Espíritu*. Por el amor a la juventud en la filosofía se asemeja Bloch con Adorno, que era tan diferente de él en los demás aspectos, y que decía a menudo a sus estudiantes: ‘La filosofía es, en verdad, materia de la juventud’, es decir, ‘resistencia contra la opinión establecida’. Ambos estaban de acuerdo en que uno debe preservar, como filósofo, el interrogar sorprendido de la juventud” (Horster, 1987: 14-15).

las utopías jurídicas, como paralelo de las luchas históricas por la ampliación de los derechos humanos, debería dar cuenta del excedente cultural presente en el derecho natural de la burguesía en ascenso, en cuanto expresión del deseo de romper con relaciones jurídicas artificiales e inicuas y remplazarlas por otras naturales. El imperativo marxiano de naturalización del hombre, humanización de la naturaleza, se apoya en los conatos libertarios de pensadores ilustrados tales como Grocio, Diderot o Rousseau. Y aun en una Alemania social y económicamente atrasada, pese a la inexistencia de condiciones propicias para el estallido de una revolución burguesa, pudo germinar, durante la segunda mitad del siglo XVIII, la teoría –cargada de los elementos regresivos propios de la “miseria alemana” (*deutsche Misere*), pero en definitiva progresista– de Kant y Fichte, de Hegel y el Schiller de *Sobre lo sublime*, pero ante todo de Thomasius, al que no en vano designa Bloch como *un alemán sin miseria*.

La época de la Revolución Francesa marcó el apogeo del derecho natural, ya que el ideal público del *citoyen* no había dado cedido aún ante el individualismo del *bourgeois*. En *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Marx ha mostrado de qué modo los ideales heroicos de la burguesía tenían que disiparse a fin de que se hiciera realidad la sociedad burguesa prosaica, que, enfrascada en la producción de riqueza y en la pacífica lucha de la competencia, ya no advertía que los espectros del período romano habían cuidado su cuna. Bloch destaca que la necesidad o conveniencia de que tales sueños se disipen no impugna las fantasías oníricas generadas por una clase que se encontraba aún en su estadio juvenil, y que en el *élan* de su impulso emancipador pudo enunciar la declaración de los derechos del hombre. Ese impulso inicial fue disipándose en el curso de la evolución de la clase burguesa, pero no sin que aparecieran, entre los demócratas revolucionarios, pensadores capaces de levantar una concepción del derecho emancipadora y hostil al positivismo imperante; así, Paul Johann Anselm Feuerbach, quien no solo exhibe, en su conocida antología de narraciones criminales,² una infrecuente comprensión por las víctimas de la ley, sino que, en sus escritos jurídicos, defiende los derechos humanos y a los propios criminales de la violencia ejercida por el Estado. El hecho de que esta crítica burguesa al Estado burgués y a su presunta justicia se detuviera en punto muerto se encuentra ligado al ingreso del capitalismo en el estadio monopolístico y a la tentativa de los diversos fascismos para “superar” el formalismo burgués a través de la llana supresión del derecho, a excepción de aquel que emana de las decisiones arbitrarias del líder. En las antípodas de esta *Realpolitik* conservadora, el marxismo –como *docta spes* revolucionaria– tiene que constituirse a sí mismo en heredero y realizador de todas las esperanzas fracasadas o insuficientemente realizadas en el pasado, aun las que albergó la propia burguesía.

Benjamin había presentado al proletariado como aquella clase que “lleva hasta al final la obra de liberación en nombre de generaciones vencidas” (Benjamin, 1987: 186), y había asignado al historiador materialista la misión de “encender en lo pasado la chispa de la esperanza” (ibíd.: 180-181). También Bloch ha indicado la importancia de que los movimientos revolucionarios rescaten del olvido y actualicen la tradición de los vencidos del pasado –y esta preocupación es tan central en *Derecho natural y dignidad humana* como lo había sido ya en *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1921)–; solo que en él asume un papel más sustancial que en el autor de las *Tesis* la dimensión del futuro, como realización de un *novum* entrañablemente ligado con la esperanza, cuya relevancia en la filosofía blochiana no es preciso subrayar. El *soñar hacia delante* (Lenin), según se muestra en *El principio esperanza*, obtuvo solo gracias al materialismo dialéctico su carta de ciudadanía en el mundo de la especulación filosófica:

La monstruosa disponibilidad utópica del mundo se encuentra explícitamente casi sin iluminar. De todas las rarezas de la ignorancia, es esta quizás una de las más patentes. Se dice que M. Terencio Varrón olvidó incluir el futuro en su primer ensayo de gramática

² *Aktenmäßige Darstellung merkwürdiger Verbrechen* (Exposición de crímenes curiosos, basada en actas; 1828-29).

latina; filosóficamente, el futuro no ha sido observado adecuadamente hasta el día de hoy (PH I, 4).

Esta actualización de las esperanzas del pasado con vistas a una liberación futura comprende también la reactivación de los mitos: tanto los paganos como los judeocristianos. El análisis más detallado de este problema se encuentra en *El ateísmo en el cristianismo* (1968), donde se señala que, en el texto bíblico, coexisten dos principios antagónicos: *la creación y el apocalipsis*. El primero, vinculado con los *mitos astrales* importados de Egipto y Babilonia, confirma la subordinación del hombre a las leyes fatales e inmodificables impuestas por una divinidad trascendente; emparentados originariamente con el culto de las divinidades de la tierra privativo de las culturas matriarcales, estos mitos abandonaron el elemento lunar, terrenal y nocturno para subordinarse a una potestad solar y, en tal sentido, trascendente y sojuzgadora del ámbito mundano. A este principio astral, regido por una lógica determinista, enfrenta la Biblia el *principio apocalíptico*, ajeno a cualquier otra tradición antigua e identificado con lo que Bloch designa como *mito del logos*: aquí, la eterna quietud propuesta en el Génesis por Yahvé —en la medida en que este contempla lo que ha creado y advierte que todo es bueno— es reemplazado por un anhelo por cuestionar el orden celeste y afirmar la libertad humana; con ello, la atemporalidad es sustituida por un devenir histórico encaminado a la búsqueda de lo nuevo y la liquidación del *fatum*: aquí, a diferencia de la mitología astral “que todavía ordena las épocas según la circularidad del zodiaco, solo la mitología del logos aportaba movimiento histórico de calidad inesperada a las reservas del mundo, unía todo, un novum, que no se hallaba escrito en las estrellas, ni descendía desde arriba hacia abajo” (Bloch, 1983: 214). Aquí es manifiesta la simpatía blochiana por el impulso activo encarnado en el mito del logos; sin embargo, el autor de *El ateísmo en el cristianismo* se muestra dispuesto a reconocer los elementos positivos y negativos correspondientes a los principios bíblicos antagónicos: así, en el mito astral, la postulación de una dialéctica dinámica y activa propia de la naturaleza queda opacada por la falta de consideración hacia la subjetividad humana; en el mito del logos, en cambio, el reconocimiento de la importancia de la conciencia y de la praxis humanas encuentra su contraparte negativa en la postergación del reino natural, totalmente desatendido o reducido a objeto de la manipulación del hombre. El estoicismo representa el primer intento serio de abolir la secesión, al colocar al sabio en íntima dependencia de la naturaleza antes que en oposición a ella; y Bloch no deja de expresar su esperanza en un futuro en el que el hombre consiga trascender, en el pensamiento y en la acción, la oposición entre creación y apocalipsis, entre adaptación al mundo material y transformación creadora.

En *Derecho natural y dignidad humana* se advierte ya —en contraposición con la obstinación manifestada en la obra temprana por sobreestimar la importancia de los factores subjetivos, activos— esta intención de mediar entre contrarios: entre la espontaneidad subjetiva y las estructuras sociales, entre el “marxismo cálido” y el “frío”, entre libertad y orden. Testimonio de ello es la invitación a llevar adelante, en la cuestión del derecho natural, en cuestiones históricas e ideológicas, una lucha en dos frentes: por un lado, contra los que obstinan, con una disposición estrechamente ilustrada, en referir mecánicamente los mitos a historias reales y profanas, y que no consiguen explicar a qué se debe la seducción en ocasiones irresistible que ejerce lo mítico sobre las masas; por otro, contra un romanticismo tardío que querría reencantar todo, de modo que “hipostasia, una vez más, las viejas hipóstasis [...], las cosifica de modo moderno y hace de ellas [...] mercancía mitológica” (Bloch, 2011: 215). A la vez, este oscurantismo neorromántico se rehúsa a excavar el suelo histórico verdadero, del que nacen “todos los movimientos de necesidades primarias y su satisfacción, sobre el que acontecen todas las sacralizaciones y nubosidades del mito y de sus cambios históricamente funcionales” (ídem.). En relación con el derecho natural que se remonta a raíces míticas recomienda Bloch mantener esa doble distancia, que es a la vez una búsqueda mediación dialéctica entre Ilustración y Romanticismo; pero, en el análisis más específico dedicado al mito, las simpatías del autor por el potencial onírico de lo mítico se destaca con una intensidad que opaca la atención demostrada —por ejemplo— al “derecho matemático” o al pensamiento jurídico de Fichte. Esta

afinidad por las fantasías ligadas a lo originario explica que, a través del libro, se subraye una y otra vez la relevancia que, en la historia del derecho natural, ha tenido la nostalgia por una Edad de Oro caracterizada, ante todo, por la libertad, la fraternidad y la *communis possessio*; también el lugar saliente que en el estudio ocupan Bachofen y el derecho matriarcal. Es cierto que advierte Bloch sobre el hecho de que el marxista no debería creer en un matriarcado atávico y estático, y que tendría asimismo que distanciarse de cualquier propuesta de repliegue arcaizante al seno de la “madre tierra”; pero hay en él una inocultable fascinación por el ideal del matriarcado que delata otra significativa coincidencia con Benjamin. Este no solo compuso dos artículos sobre Bachofen – en 1926 y 1935–, y procuró establecer una mediación entre el antropólogo y jurista suizo y el Engels de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, sino que ciertas ideas de *El matriarcado* (1861) se integraron al conjunto de ideas de la investigación sobre los pasajes parisinos y aun de las *Tesis sobre el concepto de historia*. De acuerdo con Bloch, las propuestas de Bachofen, anticipadas por el Schelling de *Las divinidades de Samotracia* (1815),³ no aparecen vinculadas con una realidad específica, concretamente identificable –en vista de que la existencia de una ginecocracia no ha sido confirmada por la historia política–, sino con ciertas formas de desarrollo de la religiosidad antigua que se mantuvieron vigentes, como anhelos utópicos, en tiempos posteriores, hasta llegar a la Modernidad. Bloch advierte una afinidad entre ciertos principios fundamentales del derecho materno y esa nostalgia de una comunidad primitiva previa a la propiedad privada de la que ofrecen testimonio innumerables versiones del mito de la Edad de Oro. Esta última, al igual que el derecho materno, está presente menos en la realidad histórica que en los sueños de emancipación –a menudo inconscientes– que ha albergado secularmente la humanidad.

Las fantasías de un país de Jauja o de la Cucuña, de un Eldorado o de la tierra prometida en la que fluyen la leche y la miel, han servido como parámetros normativos destinados a denunciar – por contraposición– las insuficiencias del respectivo orden vigente. De manera parecida ha funcionado el ideal del derecho materno, al cuestionar las divinidades solares y, con ellas, al Estado patriarcal, fundado en la supresión de la *communis possessio*, la opresión de la mujer, la represión de lo instintivo, o –en términos freudianos– el triunfo del principio de realidad sobre el principio del placer. Frente a esta representación de un Estado masculino y autocrático se ha alzado, una y otra vez, la utopía jurídica de un orden justo que extrae sus potencias, no de una jerarquía situada en lo alto, sino de lo subterráneo, de las divinidades de la tierra y su derecho, de la religión ctónica, según la cual “todos los nacimientos retornan, de nuevo, a la madre, la mujer es la tierra, la tierra es el campo cultivado, el campo cultivado es la tumba” (Bloch, 2011: 199). Esta cosmovisión que sitúa el centro del universo, no en un cielo trascendente, sino en las entrañas de la tierra, plantea una inversión de todos los valores y las posiciones establecidos:

En la religión de la tierra y de la luna, la actitud pasiva prima sobre la acción, la izquierda sobre la derecha, el abajo sobre el arriba, la noche sobre el día, la caverna sobre el cielo, el averno sobre el Olimpo, en suma, es un mundo al que solo el romanticismo podía haber encontrado acceso, un mundo a trasmano (ibíd.: 120; la traducción ha sido corregida).

³ En *Derecho natural y dignidad humana*, no menos que en otras obras, Bloch procura rescatar a Schelling de una reducción absoluta del filósofo a la condición de mero exponente ideológico del Estado prusiano. Bloch no deja de encontrar en Schelling –y ante todo, en el joven Schelling– un empeño en emancipar la naturaleza de la cosificación humana que había despertado ya la simpatía de Goethe. Esta justificación del autor del *Sistema del idealismo trascendental* se muestra del modo más nítido en *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (El problema del materialismo. Su historia y sustancia, 1972). Tal como comenta Zudeick, comentando el acercamiento de Bloch a Schelling: “Él [Bloch] se dirige en contra una relación meramente explotadora, en la que el hombre ve la naturaleza como algo contrapuesto y extraño, que ha de ser dominado por medios técnicos, por violencia o astucia y artificios; algo a lo que hay que convertir en ‘súbdito’” (Zudeick, 1987: 302).

El ideal jurídico al que se remite el derecho materno no es, como señala ya el propio Bachofen, un sistema de normas sustentado en la sed de venganza –en la Némesis–, sino en la representación una *aequitas materna* que liga no solo a la humanidad, sino aun la naturaleza, y que perdurará consciente o inconscientemente en toda la evolución del derecho natural. Este derecho de Gea-Themis, como señala ya el propio Bachofen, reparte entre sus hijos “con máxima equidad, los bienes de la tierra... La madre se convierte en expresión de la máxima justicia, que reparte todo entre sus hijos con amorosa imparcialidad” (cit. en *ibíd.*: 203). La imagen de las divinidades femeninas de la tierra –lunares, nocturnas– se introduce aún en el cristianismo en las representaciones de la Virgen María como una intercesora ante el Dios solar que, inspirada acaso en Deméter y Ceres, aparece teniendo la luna bajo sus pies. Con ello termina de dibujarse la representación del derecho matriarcal-natural como una suerte de *derecho cálido* que desenmascara la incapacidad del derecho positivo, y aun de todas las formas abstractamente normativas del *derecho frío*, formalista e institucional, para fundar un orden justo, libre e igualitario. Por lo demás, así como el sueño de la Edad de Oro está míticamente en el origen de las utopías sociales, la representación onírica del derecho matriarcal atraviesa la historia del derecho natural filosófico, desde los sofistas hasta Rousseau y, podríamos añadir, hasta el propio Bloch. Es sugestivo que estas consideraciones conduzcan a un análisis de la *Antígona* de Sófocles; no solo porque esa tragedia ha sido un recurrente objeto de reflexión para los filósofos –de Hegel a Kierkegaard y de Lukács a Peter Szondi–, sino también porque en las figuras de la protagonista y de Creonte encuentra Bloch, respectivamente, las encarnaciones típicas de las concepciones “cálida” y “fría” del derecho. En la tragedia sofoclea, el misógino Creonte emerge como el defensor del “nuevo” derecho: el *ius strictum*, el derecho masculino o de Zeus, que en cuanto tal condena a una heroína que muestra su filiación con el *ius naturale* al anteponer a la razón de Estado las leyes no escritas de la piedad y al afirmar “No estoy aquí para participar en el odio, sino para participar en el amor”. En concordancia con la *pietas* de Antígona proclama el coro, “con tono claramente ctónico, a aquel en la comunidad que ‘respeto las leyes de las profundidades de la tierra y el Derecho consagrado de los (viejos) dioses” (*ibíd.*: 219). La permanencia de Antígona como imagen heroica a través de la historia –en términos del viejo Lukács: su firme incorporación a la memoria de la humanidad, en cuanto expresión de la “genericidad para sí” (*Gattungsmäßigkeit für sich*)– no solo atestigua su eficacia para cuestionar un Estado Moloch que inmoviliza y reprime a los “agobiados y oprimidos”, sino también la continuidad de una utopía que liga la abolición de la explotación económica, la cancelación de la injusticia jurídica y la cesación de la destrucción de la naturaleza con la demolición de la sociedad patriarcal. En tales condiciones podría hacerse verdad la consigna levantada por Bloch en relación con un cumplimiento pleno de los derechos del hombre: *fiat ius naturale, vivat mundus cum hominis dignitate*, “que se cumpla el derecho natural, que viva un mundo con dignidad humana”.

Bibliografía

- Benjamin, Walter 1987 “Tesis de filosofía de la historia” en –, *Discursos interrumpidos I*. Prólogo, trad. y notas de J. Aguirre (Madrid: Taurus, Madrid, págs. 175-191).
- Bloch, Ernst 1977-80 *El principio esperanza*. Trad. de Felipe González Vicén. 3 vols (Madrid: Aguilar).
- Bloch, Ernst 1983 *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*. Traducc. de José Antonio Gimbernat Ordeig (Madrid: Taurus).
- Bloch, Ernst 1996 *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (Frankfurt /M: Suhrkamp).
- Bloch, Ernst 2011 *Derecho natural y dignidad humana*. Trad. de Felipe González Vicén. Madrid: Dykinson).
- Holz, Hans Heinz 1975 *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt* (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand).

- Horkheimer, Max (1998) “Egoísmo y movimiento liberador. Contribución a una antropología de la época burguesa” en –, *Teoría tradicional y teoría crítica* (Buenos Aires: Amorrortu, págs. 151-222).
- Horster, Detlef 1987 *Bloch zur Einführung*. 6ª edición totalmente revisada (Hamburgo: Junius).
- Marx, Karl 1956ss *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, en Marx, Karl / Engels, Friedrich, *Werke*. Ed. por el Instituto de Marxismo-Leninismo del Comité Central del Partido Socialista Unificado de Alemania. 43 vols. (Berlín: Dietz-Verlag, vol. 1, págs. 378-392).
- Münster, Arno 2004 *Ernst Bloch. Eine politische Biographie* (Darmstadt: WBG).
- Zudeick, Peter 1987 *Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch – Leben und Werk* (Moos & Baden-Baden: Elster).