



**Universidad**  
Zaragoza

## Trabajo Fin de Máster

# MATERIA Y UTOPIA

## El ser humano como posibilidad en Ernst Bloch

Autor

Sergio Pons Garcés

Director

José Luis Rodríguez García

Facultad de Filosofía y Letras  
2012

## Índice

<b>INTRODUCCIÓN</b> ... ..	p. 3
<b>PARTE PRIMERA</b>	
<b>CAPÍTULO I. HEGEL O EL GRAN ANTICUARIO</b>	
· <i>Herencia y ruptura. Una dialéctica materialista</i> ... ..	p. 11
· <i>La apertura a lo nuevo: un sistema abierto</i> ... ..	p. 15
<b>CAPÍTULO II. EL MATERIALISMO ARISTOTÉLICO</b>	
· <i>Una interpretación de la materia</i> ... ..	p. 20
· <i>La izquierda aristotélica</i> ... ..	p. 23
· <i>La dynamis como posibilidad real-objetiva</i> ... ..	p. 25
<b>CAPÍTULO III. FREUD O EL DIVÁN DE LA BURGUESÍA VIENESA</b>	
· <i>El psicoanálisis: una conciencia regresiva</i> ... ..	p. 28
· <i>Sueños nocturnos y sueños diurnos</i> ... ..	p. 32
· <i>La esperanza y la conciencia anticipadora</i> ... ..	p. 37
<b>CAPÍTULO IV. MARX: PORVENIR Y UTOPIA CONCRETA</b>	
· <i>Historia y materialismo: una aproximación</i> ... ..	p. 40
· <i>Del socialismo utópico al científico: Marx o la utopía concreta</i> ... ..	p. 43
· <i>Hacia una transformación del mundo</i> ... ..	p. 45
<b>PARTE SEGUNDA</b>	
<b>CAPÍTULO V. ACERCA DE LA POSIBILIDAD</b>	
· <i>Los estratos de la posibilidad: una noción onto-lógica</i> ... ..	p. 50
· <i>La ontología del todavía-no-es</i> ... ..	p. 55
· <i>Las condiciones materiales, el obstáculo de la realidad</i> ... ..	p. 58
<b>CAPÍTULO VI. LA FUNCIÓN UTÓPICA</b>	
· <i>Una visión antropológica</i> ... ..	p. 60
· <i>El sujeto en la función utópica</i> ... ..	p. 64
· <i>Denken heisst Überschreiten: la seducción de la totalidad</i> ... ..	p. 70
<b>EPÍLOGO</b>	
· <i>El ser humano como posibilidad</i> ... ..	p. 74
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> ... ..	p. 81

## INTRODUCCIÓN

Los sueños forman parte de nuestras vidas. Según el psicoanálisis, constituyen la realización de deseos insatisfechos. En ocasiones, son fragmentos adulterados de la realidad sin represión alguna. A veces, confusas iluminaciones carentes de sentido y significado. Pero también hay sueños que sobrepasan lo real alterando el orden de las cosas y desenredando un mundo totalmente desconocido. En cualquier caso, todo se olvida al despertar. Sin embargo, durante la vigilia los seres humanos experimentamos deseos lúcidos que bien podrían ser considerados sueños diurnos. El anhelo y la esperanza son cotidianas formas de enfrentarnos a la realidad que nos conforma y, a la vez, conformamos en el propio devenir de nuestra existencia.

Al menos, eso es lo que hizo concluir a Ernst Bloch que existía un principio antropológico basado en el deseo y caracterizado por proyectar lo deseado de acuerdo con lo real en un horizonte temporal próximo. No se trata de *wishful thinking* porque no hay motivo para suponer que lo deseado llegue a ser real. Ciertamente, pocos deseos se cumplen. No obstante, ante una situación incómoda el ser humano espera que las circunstancias sean favorables y actúa de acuerdo a forzar la posibilidad para que así sean. Este esperar activo, fruto de la esperanza humana, es el asunto principal del conjunto de la literatura blochiana. Si el siglo XX occidental, sobre todo la primera mitad, estuvo marcado por la desesperación, la ambigua desconfianza en el progreso y la masiva aniquilación humana, la obra de Bloch pretende alzarse como una muestra de optimismo militante. Es posible cambiar la situación dada. El estudio blochiano acerca de la posibilidad del cambio supone un esfuerzo filosófico por intensificar el poder de las ensoñaciones como resorte subversor de lo real.

Ernst Bloch: el filósofo de la utopía. Etiquetado de muy diversas maneras: “mago de Tubinga”, “teólogo sin Dios”, “místico de la esperanza”... Aunque quizá el sobrenombre más significativo es el que acuñó J. Habermas<sup>1</sup>: “Schelling marxista”. Es obvio que cualquier calificativo de este tipo sugiere menos de lo que en realidad encontramos si atendemos a los escritos blochianos. Reducir su pensamiento al ámbito escatológico –como han hecho gran parte de intérpretes en lengua castellana –no nos resulta interesante ni adecuado para comprender el alcance de su filosofía. Focalizar,

---

<sup>1</sup> Cf. Habermas, J.: “Un Schelling marxista”, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984. pp. 127-143.

como hace Habermas, toda su atención en una forzada filosofía de la naturaleza y en una dialéctica ilustrada supone, a nuestro juicio, restringir y anular buena parte del potencial de la filosofía blochiana. Por ello, nuestra óptica evitará ambas perspectivas. A lo largo de estas páginas, examinaremos la obra de Bloch desde una perspectiva estrictamente materialista. Ello, evidentemente, limitará mucho nuestra visión, pero este estudio no pretende sino formar parte de una investigación posterior en el que se podrán abordar de un modo más extenso las distintas vertientes de su filosofía. No entraremos en disputas, por tanto, de cuál es el “verdadero Bloch”, pues no creemos que quepa hablar de tal cosa. Nuestro objetivo, en lo que sigue, es recuperar lo fundamental del pensamiento blochiano con la intención de rebasarlo y, si es posible, intentar ir más allá de él.

La recuperación de la figura de Bloch exige, para empezar, su ubicación dentro del panorama filosófico del siglo XX. Calificar su pensamiento como “marxista” da una idea aproximada de su demarcación filosófica pero, a la vez, no ayuda demasiado a comprender las particularidades de su filosofía. Evidentemente, gran parte de su pensamiento es heredero de los textos marxianos y, como ocurre con tantos otros “filósofos marxistas”, la articulación de sus planteamientos se halla instalada en el paradigma abierto por el acontecimiento Marx. Esto no significa una muestra de ortodoxia ni tampoco una pertenencia a una corriente marxista concreta. Aunque algunos autores desean ver a Bloch situado en la línea de la Escuela de Frankfurt, creemos que, a pesar de la existencia de lugares comunes, como pueden ser la apuesta por una teoría crítica o la reinterpretación del psicoanálisis, no es acertado encuadrarlo dentro de esta corriente. Más exacto sería, pensamos, situarlo junto a nombres como Lukács<sup>2</sup> y Benjamin así como a otros filósofos marxistas cuya línea no encaja exactamente con ninguna de las escuelas y corrientes bien delimitadas. Se trata de pensadores “periféricos” que, de alguna manera, hacen una interpretación personal y particular dentro de la vasta herencia que desencadena el acontecimiento Marx. El hecho, además, de reconocerse en una tradición mesiánica extremadamente heterodoxa convierte a estos pensadores en parias a menudo rechazados tanto por la ortodoxia marxista como por la judía. De modo que sus proyectos filosóficos deambulan por

---

<sup>2</sup> Para un estudio lúcido y pormenorizado de la relación entre Bloch y Lukács, así como de la mutua influencia en la composición de sus obras *Espíritu de la utopía* e *Historia y conciencia de clase*, véase Münster, A.: “Ernst Bloch et György Lukács” en *Ernst Bloch: messianisme et utopie*, París, Presses Universitaires de France, 1989. pp. 86-168.

territorios hostiles quedando así relegado su pensamiento a un segundo plano dentro del panorama filosófico contemporáneo.

Esto, ciertamente, ha supuesto un aliciente para dedicarnos a la investigación de la literatura blochiana. Aunque Ernst Bloch no es totalmente un desconocido en la historia de la filosofía, tampoco ha sido considerado como un autor verdaderamente relevante y su extensa obra todavía permanece hambrienta de ser reivindicada. Por ello, nuestro objetivo primordial es reivindicar aquellas nociones que en la actualidad siguen siendo útiles para el ejercicio filosófico. Ése es el cometido de la segunda parte de nuestro trabajo. Actualizar a Bloch no resulta nada fácil. Su particular terminología así como su característico discurso expresionista, e incluso a veces barroco, dificultan en cierto modo su lectura, al tiempo que enriquecen los pensamientos expresados. Las constantes referencias literarias, filosóficas, artísticas, religiosas y sociales se suceden continuamente intercaladas con un discurso propio y contundente centrado, principalmente, en cuestiones de índole ético-política. Al fin y al cabo, tanto su ontología como su antropología se hallan destinadas a justificar una determinada praxis. De ahí que la noción de “utopía” inunde todos los niveles de su pensamiento ya sea como “ontología de lo que todavía-no-es”, “fenomenología de la conciencia anticipadora”, “antropología del principio esperanza” o “función utópica ético-política concreta”.

Bloch es, pues, el filósofo de la utopía. Utopía que, etimológicamente, puede entenderse como “no-lugar” (*outopía*) o como “lugar feliz” (*eutopía*). En una suerte de combinación de ambas raíces, Bloch comprenderá la utopía como lugar feliz que aún-no-es. Nada indica que ese lugar sea en el futuro, ya que no se trata de una visión determinista, pero hay motivos para esperarlo. El problema de la *eutopía* es obvio, pues no existe una noción universal de felicidad común a todos los seres humanos. Quizá todo el mundo desee ser feliz y quepa hablar de un principio *eutópico* común pero nadie dudará de que la felicidad no es para todos lo mismo. En este sentido cabe tener en cuenta las reflexiones de Cioran en torno a la idea de felicidad en la literatura utópica. Cioran advierte del peligro que conlleva el pensamiento utópico como modo de encubrir y establecer un nuevo orden despótico que suplante al despotismo actual. Es el riesgo de generalizar la felicidad en nombre del sentimiento mesiánico propio del mecanismo de la utopía, producto de la fascinación por lo imposible.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Cf. Cioran, E. M.: *Historia y utopía*, Barcelona, Tusquets, 1988.

Pero el punto de vista blochiano es muy distinto al de Cioran. Bloch concibe la utopía como posibilidad real, como estadio alcanzable que todavía-no-es pero puede llegar a ser. En el caso de Bloch, la posibilidad juega un papel central e indiscutible. El aún-no-lugar que es la utopía aparece como posibilidad real –no sólo formal – que, si las condiciones materiales circunstanciales son propicias, puede llevarse a cabo. Y todo ello porque, según Bloch, la realidad dada participa ya de algún modo en el *topos* utópico. Se trata de un realismo utópico. Lo utópico está presente en el devenir de lo real incluso allí donde jamás se ha hablado de utopía. Como veremos, Bloch habla de un “excedente utópico” presente de muy diversas maneras en gran parte de las manifestaciones humanas a lo largo de la historia. Lo utópico tiene en nosotros como estado psíquico el sueño. Los deseos conscientes, sueños diurnos, son productos de la participación utópica en lo real. Los actos de planificar, anticipar, imaginar, etc. son muestras de que, en el ejercicio del pensamiento, el ser humano es capaz de rebasar los límites de lo real moviéndose en el *topos* utópico. Dicho *topos* tiene un correlato en la realidad material. No podría ser de otro modo si lo que pretende Bloch es comprender la utopía como realidad posible. La realidad, entendida como devenir material, no es estática. El mundo se transforma continuamente y puede ser modificado. Ésta es, precisamente, la garantía de que el cambio es posible. Las condiciones materiales de lo real, aunque están parcialmente condicionadas, se encuentran abiertas de forma que lo nuevo (lo todavía-no-sido) puede aflorar.

En el presente monográfico estudiaremos cómo Bloch articula la correlación entre el *topos* utópico humano y el *topos* utópico del mundo, esto es, la relación entre utopía y materia. Para ello, consideramos indispensable abordar el espacio filosófico en el que se nutre el pensamiento blochiano. A esto dedicaremos la primera parte del trabajo. Puesto que es materialmente imposible abarcar la inmensidad de autores que influyen la filosofía blochiana (literatos, filósofos, músicos, pintores...) en un trabajo de estas características, nos centraremos en cuatro de las grandes figuras de la filosofía cuyos escritos marcaron, sin duda, la dirección del conjunto de la obra de Bloch. Cuatro nombres a los que conciernen cuatro concepciones básicas que serán cruciales para comprender el pensamiento de nuestro autor. A través de las nociones de “totalidad”, “materia”, “sueño” y “condiciones materiales históricas” esgrimiremos el marco conceptual de la filosofía blochiana. Dedicaremos la primera parte de nuestro proyecto, por tanto, a cuatro autores: Hegel, Aristóteles, Freud y Marx.

En el primer capítulo estudiaremos la paradójica dependencia que ejerce la obra de Hegel en el pensamiento de Bloch. Desde el comienzo, asumimos que supone un grave problema afrontar la herencia hegeliana. Por una parte, hay rasgos que llevan a sobrevalorar la inapelable influencia de la dialéctica hegeliana en la filosofía blochiana. Por otra parte, encontramos gran cantidad de signos de ruptura. Dado el interés particular de nuestra perspectiva, nos centraremos principalmente en dichos signos antihegelianos y, concretamente, en la noción de “novedad”, no conciliable con el sistema cerrado y circular de Hegel, a partir de la cual Bloch pretende romper con la idea hegeliana de que la filosofía tiene la elevada labor de levantar acta sobre lo ya acontecido. Veremos por qué Bloch se opone a la célebre imagen de la filosofía simbolizada por el búho de Minerva. A través del pensamiento de lo nuevo, de lo nunca acontecido todavía, el autor de *El principio esperanza* propone una concepción abierta de la filosofía, esto es, introducir la ruptura dialéctica y la apertura a la novedad en una filosofía que pretendía ser sistemáticamente cerrada en sí misma.

El segundo capítulo está dedicado a la lectura blochiana de la *Metafísica* de Aristóteles. Cuestionaremos hasta qué punto la interpretación de Bloch es acorde con el pensamiento aristotélico. De hecho, la noción de “materia” que rescata Bloch en textos como *Avicena y la izquierda aristotélica* se corresponde más con la de una tradición postaristotélica que con la de los propios textos del Estagirita. La ontología materialista de Bloch está basada en la concepción aristotélica de la materia como ser en potencia. El estudio de la *dynamis* será fundamental para entender adecuadamente el concepto de posibilidad en la obra de Bloch. Así, definirá dos tipos de posibilidad en función de la actividad o pasividad de la materia aristotélica: ser-en-posibilidad (κατά τό δυνατόν) y ser-según-posibilidad (τό ἐξ ἀνάγκης); potencia y potencialidad, respectivamente. Nuestro empeño consistirá en mostrar cómo la *dynamis* aristotélica entendida como potencia activa servirá de soporte ontológico para el proyecto ético-político de la utopía.

La crítica a los presupuestos antropológicos freudianos constituirá el tercer capítulo de nuestro trabajo. La investigación acerca de los mecanismos de la conciencia que lleva a cabo la obra de Freud condicionará notablemente las reflexiones de Bloch en torno al sueño. A pesar de la crítica a la idea de una conciencia exclusivamente regresiva, propia de la esfera del individualismo burgués, la obra blochiana es heredera de las investigaciones freudianas. De ahí que la categoría de “sueño” sea central en ambos pensadores. Nuestro objetivo en este capítulo pasa por explicar cómo la “conciencia anticipadora” de Bloch surge como reacción y complemento de la

conciencia regresiva del psicoanálisis. Nos detendremos específicamente en la oposición entre “sueños nocturnos” y “sueños diurnos” y el papel de la esperanza como reacción antropológica y epistemológica propia de la conciencia anticipadora.

El cuarto capítulo abordará, como no puede ser de otro modo, al pensador que mayor repercusión ha tenido en la producción de la filosofía blochiana: Marx. Es tanta la influencia de los textos marxianos que no podemos pretender abordarla en su totalidad. Por ello, hemos limitado nuestro estudio a las competencias del presente monográfico. Principalmente, centraremos nuestra atención en las *Once tesis sobre Feuerbach*, a las que Bloch dedica un estudio pormenorizado en *El principio esperanza*. Asimismo trataremos de ofrecer cuáles son los rasgos de la filosofía marxiana que conducen a que Bloch la denomine “utopía concreta” y “filosofía del porvenir”. Haremos hincapié en la importancia que poseen las condiciones materiales para el materialismo histórico y las dos vertientes que surgen según lo en cuenta que se tengan dichas condiciones. Bloch habla, en este sentido, de “marxismo frío” y “marxismo cálido”. El primero presupone una visión teleológica de la historia en la que el socialismo se instalará por el propio desarrollo de la dialéctica histórica. Frente al determinismo y fatalismo economicista del marxismo frío, el marxismo cálido –por el que aboga Bloch– es consciente de las interrupciones y rupturas del proceso histórico así como del papel fundamental del factor subjetivo que puede propiciar el cambio en las condiciones materiales dadas.

Los cuatro capítulos que componen la primera parte de nuestro trabajo reflejan la encrucijada filosófica en la que situamos a Bloch. Además de mostrar críticamente la herencia y ruptura con cada uno de estos cuatro autores, pretendemos presentar las nociones fundamentales del pensamiento blochiano sin las cuales no podemos comprenderlo. La segunda parte, por otro lado, tiene un cometido distinto, a saber, la investigación concreta de dos conceptos que consideramos primordiales y que siguen vigentes en la reflexión filosófica. Dividida únicamente en dos capítulos, la segunda parte de la monografía aborda las principales peculiaridades de la filosofía blochiana. A través de las nociones de “posibilidad” y “función utópica”, el pensamiento de Bloch, concentrado en *El principio esperanza*, supone un fuerte estímulo reflexivo y ofrece nuevas vías o herramientas para abordar la comprensión de nuestro mundo.

El capítulo quinto versa sobre el concepto de “posibilidad”, insuficientemente trabajado en gran parte de la tradición filosófica. Como veremos, Bloch sitúa la posibilidad no sólo en el ámbito de la lógica sino principalmente en el de la ontología.



Así, desarrolla una ontología de la posibilidad, que denomina “ontología del todavía-no-es”, que confronta claramente con la noción estática e inmóvil del ser. Instalados en el devenir, la posibilidad es potencia de cambio de que las cosas sean de distinta manera a como son, sin nunca olvidar el obstáculo de las condiciones materiales dadas, de la realidad. En tanto ente material, de igual modo que el mundo, el ser humano es también posibilidad, potencia. Ahí reside la fuerza de los seres humanos, nuestra capacidad de ser de otra manera, de ser distintos a como nos hemos conformado, de conformar nuevas formas de subjetividad distintas a las ya instauradas.

Y ese potencial humano reside en lo que Bloch denomina “función utópica”, objeto de estudio del sexto y último capítulo. Allí analizaremos los principales problemas inherentes al pensamiento blochiano de los cuales destacamos dos: la cuestión de la subjetividad y el dilema de la comprensión de la dimensión histórica. El primero de ellos nos sitúa ante una paradójica concepción del sujeto. Por un lado, parece que Bloch rompe con la concepción moderna del idealismo y propone una nueva forma de subjetividad. Pero, al tiempo, no especifica dicha forma y, a veces, cae en los tópicos característicos del sujeto moderno. En segundo lugar, el problema de la dimensión histórica consiste en lo siguiente: mientras que por un lado afirma la discontinuidad de la historia y aboga por la eliminación de cualquier comprensión teleológica de ésta, por otro parece concretar un fin de la historia; la realización de la utopía.

Ambos problemas tienen una única raíz: Hegel. La ambigüedad en torno al hegelianismo y antihegelianismo de Bloch sigue siendo objeto de disputas. Aunque no podemos resolver este dilema intrínseco a la obra de Bloch, intentaremos mostrarlo tal y como se nos ofrece con la intención de remarcar aquellos rasgos que sean más útiles para la reflexión en la actualidad. En este sentido, un epílogo orientado a la reclamación de las nociones actuales del pensamiento blochiano cerrará el trabajo. Creemos firmemente que la función utópica, en tanto noción crítica y subversiva del orden de lo real, merece ser reivindicada como herramienta filosófica. El discurso de Ernst Bloch, el filósofo de la utopía, es una muestra de cómo el marxismo abandona el cielo – como dice Lévinas – para hablar el lenguaje de la tierra:

“[...]dans la philosophie d’Ernst Bloch, qui n’est, de prime abord, qu’une interprétation du marxisme, celle-ci est puissamment amplifiée par une attention tournée vers toutes les oeuvres de l’esprit humain. En elles, s’éveillent des harmoniques innombrables: la culture

universelle se met à vibrer par sympathie. Singulière résonance! Prenant à son compte la formule: "Bouleverser toutes les relations où l'homme reste humilié, asservi, déclassé et méprisé", Ernst Bloch récupère cependant les modes valables de la civilisation humaine - philosophie, art et religion. Ils représentent pour lui l'expression de l'espérance humaine, anticipation de l'avenir où il existera une humanité aujourd'hui absente. Anticipation dont le marxisme serait la formulation adéquate et rigoureuse rendant seulement possible l'interprétation en esprit et en vérité des oeuvres du passé, encore abstraites et plus pauvres. Le marxisme délaisse le ciel pour parler le langage de la terre."<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Lévinas, E.: "Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch", en *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986, p. 63.

## PARTE PRIMERA

### CAPÍTULO I. HEGEL O EL GRAN ANTICUARIO

*Herencia y ruptura. Una dialéctica materialista*

En 1949 aparece, en México, la primera edición de *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. Se trata de un estudio crítico pormenorizado sobre la filosofía hegeliana; una obra que, parafraseando a Bloch, no pretende tratar sobre Hegel sino pensar con él y a través de él.<sup>5</sup> Que en mitad del siglo XX un filósofo marxista dedique una voluminosa obra a Hegel no es algo que nos deba extrañar, ya que desde los años 20, obras como *Historia y conciencia de clase* de Lukács, *Marxismo y filosofía* de Korsch o *Espíritu de la utopía* del propio Bloch han hecho hincapié en la herencia hegeliana de la filosofía marxista. Sin embargo, no es de nuestro interés esta herencia en el presente estudio, sino aquella que relaciona directamente a Hegel con Ernst Bloch. En este apartado pretendemos señalar los principales elementos que Bloch rescata y rechaza del pensamiento hegeliano. Contemplar al autor de *El principio esperanza* como un filósofo hegeliano no nos parece del todo adecuado, aunque está claro que el influjo de Hegel atravesó a Bloch desde sus primeras lecturas de juventud en la biblioteca del castillo de Mannheim hasta su muerte.

Estudiosos como J. A. Gimbernat o J. Udina i Cobo, entre otros, se esfuerzan por enfatizar el carácter hegeliano del pensamiento de Bloch. Aunque es innegable la presencia de Hegel en Bloch, despierta más interés filosófico, creemos, la ruptura de Bloch con Hegel. Dicha ruptura se produce, sobre todo, en un plano ontológico. Si Hegel ha pasado a la historia de la filosofía como el gran idealista<sup>6</sup>, Bloch ha sido uno de los más férreos materialistas del siglo XX. Podemos aventurarnos a decir que Bloch intenta llevar hasta sus últimas consecuencias la conocida metáfora de Marx de poner a Hegel sobre sus pies. En cualquier caso, Hegel invertido no deja de ser Hegel. Bloch, inspirado por la metáfora marxiana, pretende expresar el pensamiento hegeliano con el propósito de rescatar lo que le sirve y rechazar lo que le impide conformar una concepción materialista de la realidad. Desde esta óptica, la realidad material se

---

<sup>5</sup> Cf. Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, México, FCE, 1982. p. 11.

<sup>6</sup> Siguiendo la distinción tópica, Bloch distingue los dos máximos representantes del idealismo. Por un lado, Kant, como principal exponente del idealismo subjetivo, y, por otro lado, Hegel, del idealismo objetivo.

presenta como la única realidad, frente a la mitología del espíritu hegeliano. No se trata meramente de corregir los contenidos idealistas del pensamiento de Hegel sino de plantear una nueva concepción de la realidad, muy distinta de la hegeliana, a través de Hegel. Gimbernat resume en tres puntos principales lo que la filosofía materialista de Bloch asume de Hegel:

- “ 1. La dimensión histórica, concepción procesual de devenir.
2. Una concepción de la historia como la relación sujeto-objeto que ascendentemente [...] aspira a alcanzar su plena transparencia, lograda la superación de toda alienación en la madurez de la identidad. La explicitación de esta relación se efectúa mediante la categoría del trabajo.
3. Bloch está de acuerdo con Hegel en pensar la historia sistemáticamente. Su reflexión encuentra siempre su articulación en el ámbito de un sistema.”<sup>7</sup>

En primer lugar, Bloch incorpora la dimensión histórica como una parte imprescindible para la concepción de la realidad. Si bien es cierto que concibe la historia como un proceso, defenderemos a continuación que existe una gran ruptura con Hegel en torno a la concepción procesual de la historia. Y esto, fundamentalmente, porque frente a la dialéctica idealista hegeliana, Bloch opta por una dialéctica histórico-materialista. Esto significa una liberación del condicionante lógico que posee la dialéctica hegeliana de las ideas. La dialéctica blochiana no es *a priori*, no se centra en las puras contradicciones lógicas. En palabras de Gimbernat, “Bloch reivindica que la dialéctica de la historia es discontinua –provista de interrupciones –, susceptible a retrocesos y no siempre culminada en la rotundidad de la negación de la negación.”<sup>8</sup> La dialéctica histórico-materialista blochiana, como veremos más abajo, tiene un carácter abierto. Mientras que en el pensamiento de Hegel los estadios de la historia cumplen el rigor lógico de tesis-antítesis-síntesis, en Bloch hay rupturas, interrupciones y retrocesos. La historia no sigue ningún patrón dialéctico *a priori*, no está determinada. El sujeto de la historia no es ninguna clase de *Volksgeist* y demás espíritus idealistas sino los seres humanos de la actividad material.

La crítica central a la dialéctica hegeliana se erige en torno a lo que Bloch denomina “panlogismo hegeliano”, que derivará en la ecuación que identifica el ser y el

---

<sup>7</sup> Gimbernat, J. A.: *Ernst Bloch: Utopía y Esperanza*, Madrid, Cátedra, 1983. p. 39.

<sup>8</sup> *Ibidem*. p. 36.

pensar. De lo que se pretende escapar es del determinismo que encierra la concepción ontológica hegeliana que en la *Ciencia de la lógica* se traduce como identidad del ser y el logos; síntesis de la lógica objetiva (del ser al logos) y de la lógica subjetiva (del logos al ser). Este panlogismo lleva a Hegel a identificar el espíritu con el mundo, como si la historia estuviese escrita de antemano y terminase con él, extinguiendo así cualquier espacio para la novedad. Como si el proceso ya contuviese una totalidad completamente determinada cuyo único cometido es su perfecto desarrollo. Sobre esta cuestión, escribe Bloch:

“Allí donde esta dialéctica presenta rasgos concretos sólo nos revela una lucha real, una lucha de liberación; nos muestra envolturas convertidas ya en ataduras y trabas, una serie de rupturas y evasiones, como si el proceso dialéctico discurriese a lo largo de una serie de cárceles; en una palabra, como si fuese algo más que una simple disputa que tiene por escenario el palacio del espíritu universal que se levanta entre las nubes de la mitología de los conceptos. [...]

La igualdad de estructura la revela el indicado esquematismo de la trinidad, el ritmo monótonamente repetido y llevado a todas las variantes y subdivisiones de tesis, antítesis y síntesis; pero esto no pasa de ser algo puramente formal. [...]

En Hegel la totalidad se halla, incluso, determinada, en última instancia, como la rigidez mitológica del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, de tal modo que el todo que reluce en todas las partes figura ya en cada catecismo. Por lo cual, tampoco como totalidad, no sólo como espíritu puro, necesita pasar por un proceso, como no sea por lujo o como vanidad de algo que se refleja a sí mismo en millones de facetas.”<sup>9</sup>

El panlogismo hegeliano así como el carácter repetitivo y determinado de la realidad irrita a Bloch, cuyo pensamiento de la utopía se constituye alrededor, entre otras, de la categoría de lo nuevo o de novedad. Si el Todo hegeliano está determinado y, a pesar del movimiento procesual, lo venidero se limita a ser el desarrollo de lo que ya era en un principio, no hay espacio para la posibilidad de lo nuevo. *Nihil novum sub luna*. La filosofía de la esperanza blochiana no puede asumir un sistema cerrado que obstruye la aparición de lo nuevo. Hegel, según la interpretación de Bloch, es el gran anticuario.

---

<sup>9</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., pp. 133-137.

En una posterior edición de *Sujeto-Objeto*, Bloch añade un capítulo sobre la anamnesis hegeliana<sup>10</sup> en el que se muestra muy crítico con esta idea de Hegel. A nuestro juicio, este capítulo constituye una fuerte reacción no sólo contra la filosofía hegeliana sino también con la platónica. La teoría de la reminiscencia o anamnesis es el modelo del gran anticuario. A pesar de las grandes diferencias entre la teoría platónica y la interpretación hegeliana de la anamnesis, en las que no vamos a entrar, hay una perspectiva común: ambos se hallan bajo el hechizo de la “embruajadora anamnesis de quietud eterna.”<sup>11</sup> El reino de la lógica *a priori*, anterior incluso al mundo, que Hegel expone en su *Ciencia de la lógica*, es el reino de las ideas cerrado y pretemporal cuya rememoración es la contemplación del sabio hegeliano en el retorno del espíritu a sí mismo.

“El único interés de las demás ciencias es entonces conocer las formas lógicas en las figuras de la naturaleza y del espíritu, las cuales sólo son una expresión particular de las formas del pensamiento puro.”<sup>12</sup>

Esta peculiar anamnesis hegeliana impide que el sistema procesual, aunque esté en movimiento, siga estando abierto ya que “está sometido a lo primero tras lo cual aparece, aunque esto primero todavía no se desarrolle ni funde.”<sup>13</sup> No hay lugar para lo nuevo, porque si lo nuevo aparece se da sólo como siempre-de-nuevo. Hegel se alza como el filósofo de las repeticiones. No hay novedad que pueda irrumpir en el sistema hegeliano, y esto atormenta a Bloch.

“Hegel tenía una dialéctica, pero ésta regresaba desde la tesis, antítesis y síntesis de nuevo a la tesis; traza, pues, un círculo hacia la negación; desde la antítesis regresa de nuevo a la síntesis, nuevo regreso a la tesis y así sucesivamente. En Hegel, todo el movimiento es un círculo de círculos. No existe ningún futuro, no hay nada que no haya

---

<sup>10</sup> Véase “Cap. XXIII. Hegel y la anamnesis; contra el hechizo de la anamnesis” en Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit. pp. 439-451. Capítulo añadido a la segunda edición alemana de 1962.

<sup>11</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit. p. 445.

<sup>12</sup> Hegel, G. W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 24, apéndice 2. Citado en Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit., p. 443.

<sup>13</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit. p. 445.

estado ya siempre ahí, que no sea recordado o concretado. *Nihil novum sub luna*: no hay nada nuevo bajo la luna.”<sup>14</sup>

El sistema hegeliano, según la interpretación de Bloch, es un círculo de círculos, completamente cerrado a la posibilidad de lo nuevo. El hechizo de la anamnesis anula el porvenir, el pensamiento del todavía-no. Más bien podríamos decir que la anamnesis hegeliana caracteriza la idea como quietud –la totalidad en movimiento aparece estática– lo cual contradice, al menos en parte, la procesualidad de la dialéctica.<sup>15</sup>

### *La apertura a lo nuevo: un sistema abierto*

Lo que Bloch está criticando de Hegel es la circularidad de su filosofía, la negación de lo nuevo, de lo que todavía-no-es. El trasfondo de esta idea hegeliana reside en su concepción de la filosofía como un actividad *post festum*, que dicta sentencia sobre lo acontecido. Esto es lo que supone un sistema cerrado en sí mismo como el hegeliano. Si el búho de Minerva sale sólo al atardecer, tal y como escribe en el “Prólogo” a su *Filosofía del Derecho*, la filosofía tiene una función notarial, pues sólo levanta acta de lo ya ocurrido. Bloch no mantiene esta concepción de la filosofía y, frente a Hegel, propone un sistema abierto. El carácter del pensamiento en el sistema abierto es anticipador, no meramente regresivo. Según Gimbernat, “el sistema es abierto, porque lo nuevo no ha acontecido, sino que se encuentra presente como posibilidad en la realidad y en la reflexión sistemática.”<sup>16</sup> Así, siguiendo con la metáfora hegeliana del búho de Minerva, diremos con Frezel<sup>17</sup> que en Bloch el búho sale al alba. El carácter anticipador de la filosofía blochiana está íntimamente ligado a la aparición de lo nuevo como categoría del pensamiento. La filosofía, en otras palabras, no ha de mirar sólo hacia atrás desde la perspectiva “siempre-lo-mismo” sino que está dirigida hacia delante, hacia la posibilidad de lo nuevo que todavía-no-es. La actitud del filósofo no es contemplativa sino militante, activa y utópica. El gran anticuario cierra el sistema del mismo modo que parece poner broche a la historia con el ensalzamiento de la

---

<sup>14</sup> Fragmento extraído de una entrevista realizada a Ernst Bloch por José Marchand en 1974 destinada para la emisión de la serie “Les archives du 20<sup>e</sup> siècle” que no vio la luz. La entrevista fue publicada en el volumen *Tagträume vom aufrochten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Francfort, Suhrkamp, 1978. Hemos manejado la traducción castellana de Francisca Mogorrón Casamayor y Manuel Vasco Jiménez, publicada en *Anthropos 146/147*, 1993. pp. 17-44.

<sup>15</sup> Cf. Gimbernat, J. A.: *op. cit.* pp. 43-47.

<sup>16</sup> *Ibidem.* p. 44.

<sup>17</sup> Citado en Gimbernat, J. A.: *op. cit.* p. 45.

política del Estado prusiano en la *Filosofía del derecho*.<sup>18</sup> Bloch realiza la operación inversa. La historia es concebida como un proceso abierto e inconcluso, latente de posibilidades y novedades que todavía-no han ocurrido. La apertura a lo nuevo es, para Bloch, el irrenunciable punto de partida para el ejercicio filosófico. Pero, ¿puede haber una sistematización de la novedad, de lo aún-nunca-sido o, por el contrario, sólo se puede sistematizar lo ya acontecido?

Normalmente se acepta que Bloch es un filósofo sistemático<sup>19</sup>, aunque no es tan evidente. Resulta extraño que un pensamiento de la novedad y de la posibilidad pretenda ser sistemático, al modo en que lo es el enciclopedismo de Hegel. El enciclopedismo divisa la realidad al atardecer, entiende ésta como un proceso ya concluido, listo para ser explicado y comprendido. No es ésta la perspectiva de Bloch. La realidad tiene un carácter abierto e indeterminado. La historia no es el desarrollo circular del Espíritu Absoluto; no hay un panlogismo intrínseco a lo que sucede. Se trata de pensar el devenir como un proceso inconcluso, lleno de rupturas e interrupciones, avances y retrocesos. La historia y el progreso no van necesariamente unidos. Frente al enciclopedismo que presupone lo realizado como ya logrado, el pensamiento de Bloch se centra en lo que todavía no ha sido realizado, así entendemos la expresión de la “ontología del todavía-no-es”. En palabras de Gimbernat:

“El tipo de pensamiento no enciclopédico destaca por su actitud pionera, no es coagulado, discurre a través de la cultura, del tratamiento de las cuestiones límites, seduce por la capacidad de ver determinados fines como destellos luminosos, pero carece de la capacidad de comprender la totalidad del proceso. En contraposición, el tipo de pensamiento enciclopédico destaca por su capacidad de no desatender ningún material de la reflexión, aun cuando en una primera percepción le pueda parecer secundario. Bloch propugna un tercer camino; éste se configura como el avance no coagulado y a la vez complejo de la dialéctica y su contenido contextual, que se encuentra en proceso y que se ordena a la finalidad del proceso mismo.”<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Para una posible interpretación blochiana sobre la filosofía política de Hegel, que aquí no abordaremos, véase Udina i Cobo, J.: “Lectura blochiana de la política de Hegel y praxis política de Bloch en *Sujeto-Objeto*”, en Álvarez Gómez, M. y Paredes Martín, M<sup>a</sup> C. (eds.): *Razón, libertad y Estado en Hegel*, Sociedad española de estudios sobre Hegel, Salamanca, 1998. pp. 329-335.

<sup>19</sup> Autores como Gimbernat, hacen mucho hincapié en el “carácter sistemático” del pensamiento de Bloch. Desde nuestra óptica, no creemos que sea tan evidente la pretensión de sistematicidad. *El principio esperanza*, por ejemplo, no es el prototipo de obra sistemática. Aunque es cierto que Bloch habla de un sistema abierto, creemos que se trata más de marcar su ruptura con Hegel (y su sistema cerrado) que de crear una filosofía sistemática en el sentido hegeliano.

<sup>20</sup> Gimbernat, J. A.: *op. cit.* p. 44.



En *Sujeto-Objeto*, y más concretamente en el capítulo arriba mencionado sobre la anamnesis hegeliana, Bloch relaciona la idea del carácter cerrado de la realidad, garantizado por la lógica de Hegel, con su peculiar anamnesis de raíz platónica. El gran problema, según Bloch, es que la anamnesis provoca una insalvable quietud en el devenir de la totalidad al tiempo que cierra la esfera de la realidad a lo que no ha sido ni es, pero puede ser. Citamos el párrafo en cuestión:

“Y siempre gracias a aquella anamnesis que según su perfectamente recordada arqueología de la verdad, ya antes de su entrada en el mundo, cambia el proceso del mundo mismo en una estática de la totalidad. Y precisamente esto constituye la contradicción fundamental en el sistema de Hegel que no está abierto, que ha estado cerrado desde siempre y que no existiría si realmente el proceso del mundo se hubiera ganado ya. *Quod autem non est demonstrandum.*”<sup>21</sup>

Si realmente Hegel hubiera estado en lo cierto, la filosofía (y la historia) deberían haber acabado con él. Éste es el reproche que dirige Bloch al carácter cerrado de la filosofía sistemática. La novedad irrumpe como posibilidad en el proceso en devenir. Bloch no puede aceptar que lo que ocurrirá es efecto de una lógica estricta basada en el perpetuo juego de “tesis-antítesis-síntesis” ni en un panlogismo de las Ideas eternas, al modo del *eidos* platónico. De ahí que señale como “contradicción fundamental” en el pensamiento hegeliano el hecho de que, por una parte, afirme la realidad como devenir, atrapado en la procesualidad de la dialéctica, y, por otra, la idea como quietud y reminiscencia.

No obstante, hay que hacer notar que Bloch no destierra a Hegel del horizonte filosófico. Reconoce su indudable posición en la historia de la filosofía. Siempre lo lleva como compañero de viaje a lo largo de sus reflexiones ya que, a pesar de todo, el sistema hegeliano abre un nuevo paradigma para la reflexión filosófica. Sin Hegel, probablemente, no habría toda la filosofía que reacciona ante su sistema. Del mismo modo que hizo Marx, Bloch aprecia del hegelianismo la incorporación de la dimensión histórica al pensamiento filosófico, así como lo referente a la importancia de la *praxis*. No es baladí, por tanto, que dedicase una obra tan voluminosa al autor de la *Fenomenología del espíritu*.

---

<sup>21</sup> Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ed. cit. p. 449.

Podemos dividir la crítica blochiana a la filosofía de Hegel en torno a dos grandes dolencias: a) el idealismo metafísico, y b) el sistema cerrado. Frente a la dialéctica idealista, Bloch opta por una dialéctica histórico-materialista de corte claramente marxista. No sólo se trata de sustituir las ideas por la materia o las condiciones materiales sino también de liberar la dialéctica del panlogismo hegeliano expresado en la *Ciencia de la lógica*. Bloch escapa a cualquier tipo de *a priori* lógico que responda al desarrollo de lo real. De ahí que no haya ningún espíritu idealista que sea el sujeto de la historia. En el idealismo metafísico hegeliano, la anamnesis, como hemos visto, cumple un papel decisivo. Afirmarla conlleva una negación de lo venidero como novedad, esto es, una negación del futuro. Bloch no está dispuesto a hacerlo, pues su filosofía es un pensamiento del porvenir, de lo que todavía no es. Una vez corregidos los contenidos idealistas de Hegel, Bloch se encuentra con un segundo problema; la cerradura del sistema. Un sistema cerrado es un obstáculo para la aparición de lo nuevo, además de una expresión del determinismo. Lo nuevo sólo aparece en un sistema cerrado como siempre-de-nuevo, no hay realmente novedad ni indeterminación. La filosofía hegeliana es un gran círculo de círculos en el que el filósofo cumple una función notarial elevándose sobre lo acontecido. Bloch no puede aceptar la cerradura del sistema ya que aceptaría, al tiempo, el espíritu repetitivo y carcelario del gran anticuario. Bloch, como veremos, aboga por una filosofía abierta, de la apertura de la materia como posibilidad; un pensamiento de la utopía como posibilidad real objetiva.

Sin embargo, y después de lo dicho, cabe cuestionar si en la literatura blochiana encontramos una verdadera apertura a lo nuevo o sólo aparece ésta como promesa ficticia. Si, como venimos diciendo, un sistema cerrado como el hegeliano supone un obstáculo para la aparición de lo nuevo porque no hay apertura en el círculo, defenderemos que en el sistema abierto de Bloch esa apertura se encuentra forzosamente limitada por las condiciones materiales. En otras palabras, las críticas que Bloch dedica a Hegel en *Sujeto-Objeto* podrían aplicarse, en parte, a *El principio esperanza*. Precisamente porque la ontología de Bloch es eminentemente materialista no podemos pasar por alto la limitación o determinación de las condiciones materiales de cada momento histórico. En esta línea, un sistema abierto no puede garantizar un abanico indefinido de posibilidades. Aunque, como veremos en el siguiente apartado, la materia es fuente de posibilidad, siempre hay unas determinaciones materiales – inmanentes a la propia dialéctica histórico-materialista – que ofrece o incapacita el cumplimiento del cúmulo de posibilidades. La posibilidad real-objetiva está más

determinada materialmente de lo que Bloch quisiera. Por ello, la cuestión del sistema abierto debe ser tratada con cautela en *El principio esperanza*. Si bien aceptamos las críticas que Bloch arroja sobre la arquitectura hegeliana, también tendremos que afirmar la escasa apertura de posibilidades que conlleva el sometimiento a las circunstancias históricas dadas. Las condiciones materiales, por tanto, limitan la apertura a la novedad, concepto clave, como tendremos tiempo de explicar, en el pensamiento blochiano.

## CAPÍTULO II. EL MATERIALISMO ARISTOTÉLICO

### *Una interpretación de la materia*

Para internarnos en la filosofía materialista de Bloch es fundamental la figura de Aristóteles y su concepto de “materia”. Aunque quizá es más importante la interpretación del concepto llevada a cabo por la corriente que Bloch denomina “izquierda aristotélica”, ya que, como veremos a continuación, Aristóteles no maneja el mismo concepto de materia que Bloch incorpora a su ontología materialista. Por ello, consideramos que es importante distinguir entre el término que aparece en la *Metafísica* aristotélica y la interpretación posterior de autores como Avicena o Averroes. Primero, abordaremos el problema del ser en la *Metafísica* y el lugar que ocupa en ella la noción de “materia” para después comprobar los “añadidos” de los intérpretes materialistas de Aristóteles. Nuestra postura consiste en que lo que Bloch considera valioso de la noción de “materia” aristotélica no está en los textos del Estagirita, sino en la interpretación de la noción de “*dynamis*” que realiza la izquierda aristotélica. Es aquí donde cobra sentido la perspectiva blochiana de la *dynamis* como soporte y garantía de la utopía concreta.

Los libros que componen la *Metafísica* de Aristóteles constituyen un problema para todos aquellos intérpretes de la obra.<sup>22</sup> El problema radical es la significación múltiple del ser. Esto es lo que hace que determinados libros de la *Metafísica* respondan a diferentes definiciones del ser. Grondin distingue cuatro perspectivas acerca de la *Metafísica* aristotélica. Así, en el libro IV (Γ) aparece como *ontología universal*, que trata del ser en cuanto ser. En el libro I (A), se entiende como una ciencia de las primeras causas y de los primeros principios, además de su teoría de las causas: una *aitología*. En el libro VI (E), se observa una *teología* que trata de las causas primeras como inmóviles y separadas de la materia. Finalmente, en el libro VII (Z) hablaríamos de *ousiología*, ya que Aristóteles presenta una ciencia de la substancia. En lo que sigue trataremos sólo esta última perspectiva, pues creemos que está estrechamente relacionada con la interpretación que posteriormente realizará la izquierda aristotélica.

Para Aristóteles, en el libro Z, pensar el ser se entiende como pensar la substancia. Apuntaremos brevemente algunos rasgos significativos de la *ousía*

---

<sup>22</sup> Véase Aubenque, P.: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Escolar y mayo Editores, 2008, y compárese con Grondin, J.: “Cap. III. Aristóteles: los horizontes de la filosofía primera” en *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006.

aristotélica. La noción de “substancia”, en la mayoría de los fragmentos del libro Z, se utiliza para designar la “quiddidad”, “que algo es lo que siempre fue”. También, la substancia se utiliza para designar un universal, como la especie y el género. Pero no olvidemos que la palabra “substancia” proviene de la misma raíz que sujeto (*hypokeimenon*), “lo que subyace”.

*Ousía* es el “lo que es”, la quiddidad, y además la unidad objetiva en la cual subyace la unidad de significación de las palabras.<sup>23</sup> La substancia no puede ser predicado de otra cosa, porque «de ella, al contrario, se predicán todas las demás cosas».<sup>24</sup>

Por otra parte, la *ousía* tiene que cumplir dos requisitos: ser separable y ser un esto. Separable en el sentido de que es por sí misma, mientras que ser un esto se traduce en ser un ente particular, un “algo concreto”. Aristóteles enumera tres posibles sustancias: la materia, la forma y el compuesto de materia y forma. La materia no puede ser substancia ya que no existe de manera autónoma, no es por sí misma. La materia primera se da como pura posibilidad, sin forma y, por tanto, sin ser “algo concreto”. El compuesto de materia y forma conlleva el problema de la sustancialidad por separado de los componentes.<sup>25</sup> Por lo tanto, sólo nos queda la forma. De ahí que Grondin pronostique la caída de Aristóteles en el platonismo, una suerte de exaltación de la forma como substancia. Sin embargo, frente a Platón, para Aristóteles sólo existe lo determinado, un “algo” que es. Precisamente, para poder decir de algo “lo que es”, su quiddidad, tiene que tratarse de la forma. Aristóteles emplea aquí a veces el término *eidos* que, evidentemente, nos recuerda inmediatamente a Platón. Podemos decir, con Grondin, que se mantiene un notable privilegio del *eidos* en la filosofía aristotélica.

Aquí podemos divisar cómo la ousiología del libro Z va tornando a lo largo de las páginas hasta llegar a la teología del libro Λ, o mejor, onto-teología. En este libro, se abandona el pensamiento del ser como substancia y aparece un discurso sobre el Primer Motor, que tiene una función física (mueve los astros) y ontológica: es ser en acto. Este ser que es acto puro, como es sabido, sólo puede realizar la actividad más elevada: pensar. Puesto que se trata de un ser por sí, no podrá sino pensarse a sí mismo e ignora todo del mundo y de lo que no es él mismo.

---

<sup>23</sup> Nótese que, en la *Metafísica* de Aristóteles, aparece muy estrecha la relación entre ser y significación.

<sup>24</sup> Aristóteles, *Met. Z*, 3, 1029 a, 7 p. 284.

<sup>25</sup> Si el compuesto de materia y forma fuera substancia, habría que remontarse a los componentes por separado en busca de una substancia primera.

Por ello, aunque parece que Aristóteles rechaza las ideas de Platón por conjeturar una separación entre el mundo inteligible y el mundo sensible, según Grondin, siguiendo las reflexiones de Gadamer, es Aristóteles el verdadero filósofo de la separación ya que, para Platón, lo divino y la idea está presente en todo. Si cabe hablar de una inmanencia platónica de las ideas, también puede hablarse de trascendencia radical de lo divino en Aristóteles. El proyecto de la constitución onto-teológica de la metafísica, como advirtió Heidegger, queda inaugurado en la tradición metafísica por Aristóteles.

Como es fácil apreciar, según lo dicho, en Aristóteles no hay una ontología materialista, al menos en su *Metafísica*. Hay una notable prioridad por la forma. La materia sin forma es lo puramente indeterminado, lo que no es. Todo lo que es tiene forma. Hay una asociación, por tanto, entre la materia y el ser en potencia, por un lado, y la forma y el ser en acto, por otro. El ser que es Acto Puro, por excelencia, es sólo forma. La materia queda relegada a un segundo plano, en sí no es todavía una cosa determinada, mientras que la forma es lo que designa algo como cosa determinada. La materia es posibilidad, potencialidad; la forma es realidad, actualidad.<sup>26</sup> No obstante, esta idea de la materia como posibilidad cobrará importancia en la interpretación del pensamiento aristotélico.

En el libro IX (Θ), Aristóteles se ocupa de los sentidos del ser como ser en potencia y ser en acto. Al abordar los múltiples significados de la potencia (*dynamis*) como capacidad y posibilidad, Aristóteles asigna a la materia esas mismas cualidades. Compárense los siguientes fragmentos con lo sostenido en lo que resta de capítulo, pues indican en qué dirección Bloch rescata la concepción materialista en el aristotelismo posterior:

“[...] cabe que algo pueda ser, pero no sea, y pueda no ser, pero sea. [...] Algo es posible o capaz [*dynatón*] cuando no resulta ningún imposible al realizarse en ello el acto cuya potencia o capacidad [*dynamis*] se dice que posee.”<sup>27</sup>

“[...] tiene potencia en la medida en que es potencia de actuar, y ésta no es potencia de modo absoluto, sino bajo *determinadas condiciones* en que quedarán excluidos los impedimentos exteriores.”<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Cf. Aristóteles, *De anima*.

<sup>27</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1047a20-26.

<sup>28</sup> *Ibidem*. 1048a17-20. Las cursivas son nuestras.

Cuando Bloch se refiere a la “izquierda aristotélica”<sup>29</sup> está trazando una línea de intérpretes que no conduce a Santo Tomás sino a Giordano Bruno. Forman parte de dicha línea, entre otros, Avicena, Avicibrón, Averroes y Bruno, aunque en algunos momentos también incluye a Spinoza. Tal corriente se caracteriza por reivindicar el naturalismo de Aristóteles. Mientras la “derecha aristotélica” (Santo Tomás) pone un fuerte énfasis teísta en el *nous* aristotélico, Avicena y sus continuadores apuestan por naturalizar el *nous*. De hecho, para Avicena, Dios es un *corpus coeleste*, algo material: “La misma potencia divina queda sumida por la potencialidad activa de la materia.”<sup>30</sup> Mientras en Aristóteles, como hemos mostrado, la materia como ser en potencia (*dynamei on*) es lo indeterminado, y la forma es la única que tiene un papel activo, en la izquierda aristotélica la forma se convierte en inmanente modo de ser de la materia:

“Las formas son configuraciones materiales y el movimiento hacia éstas, hace que no sólo el movimiento sea –según la profunda frase de Aristóteles – una “entelequia incompleta”, sino también que la entelequia acuñada en cada caso se conciba a su vez como incompleta todavía, como forma sujeta a un proceso sin terminar y, al mismo tiempo, por ello como sucesión de formas experimentales, extractadas, de la materia.”<sup>31</sup>

De este modo, Bloch distingue entre la materia primera como posibilidad pasiva (*dynamei on*), lo que sólo puede darse en relación con algo, con forma, y la materia segunda, la materia hecha mundo, fruto de la expresión “*kata to dynaton*”, ser en la medida de la posibilidad. Este rasgo activo de la materia se da, sobre todo, en la *Metafísica* de Avicena, donde lo posible se alza como condición previa de lo real. La corriente izquierdista del aristotelismo modifica la relación materia-forma de modo que la materia se concibe como activa y no sólo en sentido mecanicista. Quedan totalmente suprimidos los elementos pasivos tanto en la noción de “materia” como en la de “posibilidad” y “potencialidad”. La materia es ...

---

<sup>29</sup> Sobre el término “izquierda aristotélica”, cf. Bloch, E.: *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1966. pp. 28-29.

<sup>30</sup> Bloch, E.: *Avicena y la izquierda aristotélica*, ed. cit. p. 30.

<sup>31</sup> *Ibidem*. p. 59.

“la que condiciona todo –“en la medida de lo posible” – y principalmente la que tiene todas las disposiciones –en cuanto “ser en potencia”, en cuanto “posibilidad objetiva”. [...]

Todo ello en virtud del “*dynamei on*” (del “ser en potencia”) que funciona en virtud de la *posibilidad objetiva real, cuyo sustrato está constituido por la materia de la existencia en su totalidad*, la cual todavía está inconclusa dentro de sus horizontes.”<sup>32</sup>

El gran mérito que Bloch atribuye a la izquierda aristotélica reside en la activación de la materia, esto es, en la inclusión de todas las formas en ella. De este modo, la materia no se contempla como algo pasivo. Tal es la interpretación que inaugura Avicena.

Cuando Bloch menciona el ser en potencia como aquello que tiene todas las disposiciones<sup>33</sup>, no sólo se refiere al carácter activo y disposicional, sino también anticipatorio y latente.<sup>34</sup>

“Y es lo que aún está latente en la disposición del mundo en su totalidad, lo que por fin explica el esforzado proceso y la abundancia de formas con que lo latente se va abriendo camino hacia el exterior, se manifiesta.”<sup>35</sup>

Empero, desde la perspectiva de Bloch, tanto en la izquierda aristotélica como en Hegel la posibilidad es circular y el proceso es estático. “No hubo concepto para el *nacimiento de lo nuevo a partir de la posibilidad objetiva real, a partir de la materia en cuanto sustrato de esta posibilidad.*” Ha de ser el materialismo histórico-dialéctico el que realice la apertura a la novedad, en tanto que posibilidad objetiva real. En la materia mecánico-estática no hay proceso ni dialéctica. Lo latente requiere de una apertura para su expresión. Bloch aparece como un continuador de la izquierda aristotélica llevando la ontología materialista a su máxima potencialidad. El carácter anticipatorio y latente puebla de novedad al concepto de *dynamis* aristotélico, pues “también la materia tiene su utopía; en la posibilidad objetiva real, ésta deja de ser abstracta.”<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> *Ibidem.* pp. 58-59.

<sup>33</sup> Véase en la cita anterior.

<sup>34</sup> Cf. Bloch, E.: *Avicena y la izquierda aristotélica*, ed. cit. p. 63.

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> *Ibidem.* p. 64.



### *La dynamis como posibilidad real-objetiva*

Bloch considera que hay dos concepciones distintas de la materia aristotélica que dan lugar a lo que denomina “corriente fría y cálida del marxismo”. Por un lado, la materia como τὸ ἐξ ἀνάγκης, ser según posibilidad, que define lo ya condicionado, y por otro, la materia como δύναμις, ser en posibilidad, que define lo materialmente abierto y lo aún no decidido. La primera hace referencia al materialismo mecanicista o marxismo frío, mientras que la segunda responde al materialismo dialéctico o marxismo cálido.<sup>37</sup> Bloch reniega del materialismo mecanicista o materialismo “vulgar”, en el que no hay lugar para la aparición de lo nuevo sino que todo está predeterminado. No hay lugar tampoco para la libertad ya que presupone un estricto determinismo. El autor de *El principio esperanza* opina que el concepto de materia mecánica en Aristóteles está subordinado al concepto mucho más amplio de *dynamis*. Lo expresa del siguiente modo:

“τὸ ἐξ ἀνάγκης es completado y ampliado por κατὰ τὸ δυνατόν, es decir, por el ente *de acuerdo con la posibilidad*, según la medida de la posibilidad. Materia, por tanto, es, hacia este lado, el lugar de las condiciones según cuya medida se expresan las entelequias, y τὸ ἐξ ἀνάγκης no significa, por tanto, sólo mecánica, sino mucho más ampliamente, la conexión constante de las condiciones.”<sup>38</sup>

La noción aristotélica de “*dynamis*” es fundamental en Bloch para entender su pensamiento de la posibilidad. Materia y posibilidad van unidas porque, para Aristóteles, la materia no es sólo κατὰ τὸ δυνατόν, ser de acuerdo con la posibilidad, lo condicionante de acuerdo con la medida de lo posible, sino también τὸ δυνάμει ὄν, el ente en posibilidad inagotable del que pueden surgir infinitas configuraciones. Como hemos visto arriba, en Aristóteles este concepto de materia es meramente pasivo, mientras que en Bloch, a través de la interpretación de la izquierda aristotélica, adquiere un carácter activo y latente. Así, “el *totum* utópico se halla implícito en el δυνάμει ὄν.”<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Véase Bloch, E.: “Lo “en lo posible” y el “ente de la posibilidad”; corrientes fría y cálida en el marxismo”, en *El principio esperanza*, I, Madrid, Trotta, 2007. pp. 247-253.

<sup>38</sup> *Ibidem*. p. 249.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

Hacemos hincapié en la íntima relación entre materia y posibilidad porque son los dos conceptos claves para comprender el pensamiento de Bloch. “La posibilidad real no es otra cosa que la materia dialéctica.”<sup>40</sup> Hay una ontología materialista ligada al estudio de la noción de “posibilidad” a través del “todavía-no”. Bloch distingue cuatro estratos de la categoría de posibilidad.<sup>41</sup> En un primer nivel sitúa *lo formalmente posible* que se refiere a lo decible, en el ámbito del lenguaje. Se trata de un poder-ser puramente formal. Después formula *lo posible cosal-objetivo (das sachlich-objektiv Mögliche)*, limitado por el ámbito del conocimiento, en el que la posibilidad aparece como hipótesis abierta e inconclusa. Este estrato de la posibilidad designa “siempre una gradualidad de la fundamentación científico-objetiva, de acuerdo con la *cognoscibilidad* científica incompleta de las condiciones objetivamente presentes.”<sup>42</sup> El tercer nivel es el de *lo posible en la cosa y de acuerdo con el objeto (das sachhalt-objektgemäs Mögliche)*. Este poder-ser “no se refiere a nuestro conocimiento de algo, sino a este algo mismo, en su poder-devenir de una u otra manera.”<sup>43</sup> Este nivel hace referencia a la potencia (poder activo, poder-hacer) y a la potencialidad (poder pasivo, poder ser hecho). El cuarto estrato es el de *lo posible real objetivo (das objektiv-real Mögliche)*.<sup>44</sup> Mientras que el estrato anterior remite a un poder-ser determinado estructuralmente, esto es, condicionado parcialmente por su propia estructura en tanto que objeto determinado, el cuarto estrato de la posibilidad se trata de un poder-ser en el que las determinaciones de la realidad lo ligan a la aparición de lo nuevo. Esta concepción de lo posible real objetivo encuentra su horizonte en el *to dynamei on* aristotélico:

“Es una posibilidad que no se agota como la de la bellota en la realización conclusa de la encina, sino que no ha madurado todavía la totalidad de sus condiciones y determinantes de las condiciones, tanto externas como internas. Y en la totalidad inagotable del mundo mismo: la materia es la posibilidad real para todas las formas que se hallan latentes en su seno y se desprenden de ella por medio del proceso. En este amplio

---

<sup>40</sup> *Ibidem.* p. 248.

<sup>41</sup> Para ver detalladamente esta distinción, cf. Bloch, E.: “XVIII. Los estratos de la categoría “posibilidad”” en *El principio esperanza*, I, ed. cit. pp. 268-295. A los diferentes estratos de la categoría de posibilidad dedicaremos un capítulo de la segunda parte, ya que se trata de un punto fundamental en la obra de Bloch.

<sup>42</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, I, ed. cit. p. 271.

<sup>43</sup> *Ibidem.* p. 274.

<sup>44</sup> Para una aproximación a la polémica distinción entre el tercer y cuarto estrato de la posibilidad, véase Gimbernát, *op. cit.* pp. 66-72.

concepto de posibilidad real tiene su lugar el *dynamei on* (ser-en-posibilidad), tal como Aristóteles determinó la materia.”<sup>45</sup>

Simplificando notablemente la cuestión podemos decir que frente a la lógica tradicional del silogismo “S es P”, Bloch apuesta por una ontología singular del “S todavía-no es P”. La posibilidad se halla dentro de la materia. La materia es posibilidad real objetiva de todas sus formas que están ya latentes en ella. Éstas son las bases de la ontología materialista del todavía-no blochiana. Como veremos en el siguiente apartado sobre Freud, hay un correlato entre el “todavía-no consciente” y el “todavía-no acontecido”, del mismo modo que lo hay entre el principio esperanza y el principio materia. La materia alberga en sí la posibilidad real objetiva, pues es abierta y no mecánica. Así, el marxismo cálido o “materialismo hacia delante” constituye un teoría-praxis de un alcanzar la posibilidad real objetiva. La *dynamis* es el soporte de la utopía concreta:

“Como teoría cálida, el marxismo está referido únicamente a aquel ser-en-la-posibilidad positivo, no sometido a ningún desencantamiento, que abarca la realización creciente de lo a realizar, ante todo dentro del ámbito humano.”<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza, I, ed. cit* p. 280.

<sup>46</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza, I, ed. cit.* p. 252.

### CAPÍTULO III. FREUD O EL DIVÁN DE LA BURGUESÍA VIENESA

#### *El psicoanálisis: una conciencia regresiva*

Tal vez la lectura blochiana de las obras de Freud no fue excesivamente amigable porque, de hecho, no fue tan positiva como aquellas que realizaron desde la Escuela de Francfort. Parece que Bloch fue uno de los primeros marxistas que otorgaron importancia y prestaron atención a las aventuras freudianas sin evitar, en todo caso, la confrontación. Algunos intérpretes como Gómez Sánchez, en “Psicoanálisis, ética, utopía (Bloch y Freud)”<sup>47</sup>, defienden que Bloch realiza una vaga interpretación de Freud así como una torpe y tópica crítica del psicoanálisis. No estamos totalmente de acuerdo en este asunto. Si bien Bloch cae, en ocasiones, en una cierta reducción pansexualista del pensamiento freudiano<sup>48</sup>, también toma de él nociones que van a ser fundamentales en su producción teórica. No es baladí que dedique la mayor parte de la segunda parte del primer volumen de *El principio esperanza* al psicoanálisis y a la discusión de sus primordiales nociones. Las principales críticas blochianas girarán en torno a un desacuerdo ontológico fundamental: el monismo materialista frente al dualismo freudiano. Como advierte Gómez Sánchez, “la importancia del dualismo para Freud residía en que sólo así podía explicar la existencia de una vida psíquica básicamente conflictiva.”<sup>49</sup> Dualismo que aparece en diferentes niveles y etapas de su obra (principio de placer/ principio de realidad, instintos de autoconservación/ impulsos libidinales, libido objetal/ libido narcisista, Eros/ Tánatos, etc.) y que son cuestionados desde una

---

<sup>47</sup> Gómez Sánchez, C.: “Psicoanálisis, ética, utopía (Bloch y Freud)”, *Anthropos* 146/147, 1993. pp. 118-126.

<sup>48</sup> Acusar de pansexualismo a las investigaciones freudianas puede ser en cierta medida desmesurado, aunque más bien no lo parece. De hecho, en *Una teoría sexual*, Freud se propone precisamente demostrar que si bien no todo es sexualidad, sí hay sexualidad en todo. La crítica de Bloch en torno al pansexualismo se articula fundamentalmente por el desprecio que el psicoanálisis hace a la pulsión básica, que no es la libido sino el hambre. Eso le lleva, posteriormente, a considerar el psicoanálisis como un producto eminentemente burgués, carente de problemas de hambruna.

La cuestión de fondo en este asunto es la problemática concepción de la sexualidad como un instinto. Gómez Pin, en *El psicoanálisis: justificación de Freud*, pone en tela de juicio la noción psicoanalítica de “instinto sexual”. En el ámbito humano, quizá sí en el animal, no se puede equiparar el hambre (autoconservación) a la libido (perpetuación) en el contexto de la sexualidad: “Contrariamente al hambre, la sexualidad no es la expresión de un instinto tendente a la conservación del organismo; la sexualidad no es tampoco el placer resultante de la satisfacción de una necesidad instintiva. El placer sexual puede apoyarse en, es decir aprovecharse de, las condiciones que posibilitan el placer alimenticio, pero no debe ser confundido ni con las unas ni con el otro. Amamantar a un niño puede –no es seguro que así sea – significar el darle la oportunidad de un goce sexual, pero no cabe hablar de todo ello si no tenemos un criterio distintivo de qué es lo sexual.” (Gómez Pin, V.: *El psicoanálisis: justificación de Freud*, Barcelona, Montesinos, 1988. p. 38)

<sup>49</sup> Gómez Sánchez, C.: *op. cit.* p. 120.

concepción materialista de la realidad como es la de Bloch. Antes de abordar las principales críticas de éste al psicoanálisis, es importante considerar algunos de los rasgos ineludibles que lo caracterizan y que Bloch, de algún modo, hereda en su propia filosofía.

Como es sabido, la hipótesis del “inconsciente” fue una de las nociones centrales del freudismo. Frente al preconscious, cuyo contenido no muestra resistencia en el acceso a la conciencia, en el inconsciente sí hay resistencia; hay olvido. Los deseos insatisfechos quedan sumergidos en el inconsciente mediante la represión de tal modo que el paciente no conoce las causas de su patología.

“En Freud los deseos de la libido no satisfechos producen la psicopatía de los complejos y las neurosis. La curación se fundamenta en el conocimiento de la propia patología y el camino es la interpretación de los sueños.”<sup>50</sup>

Lo inconsciente es, para Freud, el lugar de lo reprimido, de lo olvidado, de lo *no más sabido*. Se postula una conciencia reprimida<sup>51</sup> que censura los deseos de la libido insatisfechos brotando éstos en el mundo de lo onírico de múltiples formas. Frente a esta conciencia reprimida, se postula también una preconciencia que remite a una especie de antigua conciencia originaria, antes de ser reprimida. En el último Freud, hay otra acepción del inconsciente, situada en el yo, en la que lo preconscious ya no se halla en lo originario, más tarde reprimido, sino en el porvenir. Según Bloch, esta última acepción no queda homogeneizada en el sistema freudiano pero, sin embargo, es la que más le interesa, ya que, a partir de ésta, prologará su construcción propia de lo que denominará “conciencia anticipadora”. Bloch introduce un fuerte carácter anticipador de modo que lo inconsciente se sitúa como la preconciencia de lo que tiene que venir, de lo que alborea en el futuro.

Sin embargo, podemos afirmar que la lectura blochiana añade y tergiversa según sus propósitos el contenido de la obra freudiana. En *Über den Traum* (1901), escrito inmediatamente posterior a *La interpretación de los sueños* (1900), Freud sintetiza su pensamiento acerca del inconsciente y la representación onírica. En dicho escrito, se retratan las dos instancias que componen nuestro aparato psíquico: la primera es el

---

<sup>50</sup> Gimbernat, J. A.: *op. cit.* pp. 53-54.

<sup>51</sup> Siendo más precisos, debemos matizar, siguiendo la interpretación de Gómez Pin, que la conciencia no es la que reprime el inconsciente sino que ésta aparece precisamente como la expresión de que hay represión (cf. Gómez Pin, V.: *op. cit.* p. 116).

inconsciente en sí, que no “funciona paralelamente a la conciencia sino *contra la conciencia*”<sup>52</sup>, inserta en ella y a través de ella. La segunda instancia se halla abierta a la conciencia, ya que su contenido no ha sido extirpado por la censura. Por su parte, lo rechazado por la censura se encuentra en *estado de represión*. La hipótesis freudiana se basa en que la enigmática oscuridad y confusión de los sueños es debido a la existencia de una *censura*.<sup>53</sup> La represión (*Verdrängung*), que no supresión (*Unterdrückung*), es el proceso mediante el cual determinadas representaciones son rechazadas de la conciencia y mantenidas en el inconsciente.<sup>54</sup> De ahí que la elaboración de los sueños, para Freud, siempre se encuentra atravesada por los procesos de condensación (*Verdichtung*) y desplazamiento (*Traumverschiebung*) dando como resultado la distinción entre el contenido manifiesto del sueño –el sueño tal como se recuerda – y el contenido latente – el material hallado en el análisis –. En Freud, reprimir equivale a extirpar de la conciencia. El inconsciente posee dos instancias; una represiva y otra represora. No hay, pues, una instancia anticipadora en los textos freudianos. Sostenemos que la lectura que Bloch hace de Freud es muy discutible y se trata más de una “confusión” intencionada que de una interpretación vaga, como defienden algunos intérpretes.

El psicoanálisis de Freud, así como el de Jung o el de Adler, a pesar de sus diferencias, considera el contenido del inconsciente sólo como lo perteneciente al pasado en un proceso histórico-evolutivo, como lo sumergido y soterrado en la bodega del sujeto y tan sólo allí presente: “Si Bloch se interesa por el despuntar de lo nuevo, Freud procura descubrir los ardidés del deseo, regresivo y arcaico.”<sup>55</sup> Todo ello de forma que las pulsiones quedan mitificadas en una suerte de ídolo: la libido en Freud, el Dionisos originario en Jung o la voluntad de poder en Adler. La absolutización de estos “ídolos” “impide discutirlos como factores variables de las condiciones económicas y sociales.”<sup>56</sup> Bloch dirá que estas pulsiones son completamente parciales y que hay una más fundamental, olvidada en los divanes del psicoanálisis: el hambre.

“Muy poco, demasiado poco se ha hablado hasta ahora del hambre. Y ello a pesar de que en seguida se ve que este aguijón posee un carácter muy originario o primario. [...] El estómago es la primera lamparilla a la que hay que echar aceite. Sus ansias son tan

---

<sup>52</sup> Gómez Pin, V.: *op. cit.* p. 118.

<sup>53</sup> Cf. Freud, S.: *Los sueños*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1988. pp. 113-123.

<sup>54</sup> Cf. Gómez Pin, V.: *op. cit.* p. 127.

<sup>55</sup> Gómez Sánchez, C.: *op. cit.* p. 119.

<sup>56</sup> Gimbernat, J. A.: *op. cit.* p. 55.

precisas, su instinto tan inevitable, que ni siquiera pueden ser reprimidos por mucho tiempo. [...]

El psicoanálisis ignora así el aguijón del hambre, exactamente lo mismo que la hipocresía de la buena sociedad ignora la libido. Ésta es la limitación clasista de la investigación de los impulsos fundamentales por parte del psicoanálisis; a ella hay que añadir otra de carácter nacional.”<sup>57</sup>

En pocas palabras, Bloch viene a decir que el miedo al hambre es difícilmente un complejo de castración. Este desenmascaramiento ideológico del psicoanálisis se produce desde una perspectiva evidentemente marxista. “Frente a la erótica freudiana, Bloch hace valer la económica de la alimentación.”<sup>58</sup> No es del todo cierto que el psicoanálisis, y concretamente Freud, olvide el hambre en su discurso, aunque sí queda desterrado como una subespecie de la libido en la fase oral. Podemos afirmar, con Bloch, que la autoconservación, garantizada por la satisfacción del hambre, no aparece en absoluto en el psicoanálisis como impulso originario. Bloch hace una interpretación del principio de Spinoza –“*Suum esse conservare*” – como lo inapelable del *appetitus* de todo ser.

Contra el privilegio freudiano de los impulsos de la libido y de la pulsión de muerte, Bloch sitúa el hambre como pulsión fundamental y establece, en torno a ella, una teoría materialista de los afectos y de los sentimientos. Las pulsiones que impulsan son los afectos, que poseen un carácter intencional y son un modo de ser.<sup>59</sup> Bloch distingue dos grupos de afectos; los saturados, en los cuales se incluyen la envidia, la codicia, la veneración, etc., y los afectos de expectativa, como el miedo, el terror, la esperanza, o la fe. Estos últimos hacen referencia a lo esperado, que a su vez puede ser deseado o no deseado. En los afectos de expectativa, el objeto de las pulsiones no es actualmente alcanzable ni se da en la actualidad, tienen un carácter anticipador y utópico. Así lo expresa Bloch:

“[...] afectos saturados –como envidia, avaricia, respeto – son aquellos cuyo impulso es reducido, en los cuales el objeto del instinto se encuentra a disposición, si no a la disposición actual del momento, sí en el mundo a mano. Afectos de la espera –como

---

<sup>57</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. I, ed. cit. pp. 94-95.

<sup>58</sup> Gómez Sánchez, C.: *op. cit.* p. 119.

<sup>59</sup> Gimbernat sugiere que hay una concepción existencialista (heredada de Kierkegaard) de los afectos, frente a la concepción hegeliana de éstos como abstracciones objetivas. (Cf. Gimbernat, J. A.: *op. cit.* p. 56.)

miedo, temor, esperanza, fe – son , en cambio, aquellos cuyo impulso es extensivo, en los cuales el objeto del instinto no se encuentra a la disposición individual del momento, ni se halla tampoco presto en el mundo a mano, de manera que puede dudarse todavía de su resultado o de que acaezca.”<sup>60</sup>

Lo que diferencia a los afectos saturados de los afectos de espera es el carácter anticipador. Los afectos expectativos presuponen un impulso hacia delante, un todavía-no, algo que no ha acontecido aún, implican un futuro. Frente a la conciencia regresiva del psicoanálisis, basada en la búsqueda de lo arcaico y primigenio, Bloch erige la conciencia anticipadora, cuya espera activa está dirigida al frente. La esperanza se presenta como el deseo insatisfecho propio del “todavía-no-consciente”.

“Son demasiados los que esperan fuera. Al que no tiene nada y se conforma con ello se le quita además lo que tiene. Pero el impulso hacia lo que falta no cesa jamás. La carencia de aquello con lo que se sueña no causa menos, sino más dolor. Y ello impide acostumbrarse al estado de necesidad. Cualquier cosa que causa dolor, oprime y debilita, tiene que ser eliminada.”<sup>61</sup>

El hambre es la pulsión fundamental y de ella surgen todos los afectos de la espera. El hambre es el resorte que los activa. Si el hambre se prolonga incesantemente aparecen los deseos de cambio, un “interés revolucionario”, un ánimo de cambiar las cosas tendientes hacia el objetivo de una vida mejor: así aparecen los pequeños sueños diurnos.

### *Sueños nocturnos y sueños diurnos*

Si Bloch pone especial atención en algún asunto concreto de los textos de Freud, tal cuestión es la referida a los sueños. En Freud, como es sabido, la interpretación de los sueños es la vía a través de la cual el psicoanalista averigua la patología del paciente y descubre su trauma. Aunque Freud trata en diferentes lugares de su obra sobre los sueños diurnos<sup>62</sup> hay una notable prioridad de los nocturnos, ya que durante la noche se produce un relajamiento de la censura y hay una transacción de los contenidos latentes,

---

<sup>60</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, vol. I, ed. cit., p. 104.

<sup>61</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, vol. II, ed. cit. p. 9.

<sup>62</sup> Y concretamente véase: Freud, S.: *El poeta y los sueños diurnos*, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972. t.II, pp. 1343-1348.



reprimidos durante el estado de vigilia.<sup>63</sup> En Bloch hay una distinción fundamental entre los sueños diurnos y nocturnos basada en la apertura hacia lo nuevo. Mientras que en los sueños nocturnos, siguiendo el postulado psicoanalista, nos ponemos en contacto con lo pasado, en una regresión hacia lo ya-no-consciente, los sueños diurnos blochianos pertenecen a la conciencia anticipadora, a lo abierto al porvenir, a lo todavía-no-consciente.<sup>64</sup> Bloch no está dispuesto a aceptar que las ensoñaciones diurnas son meros precedentes de los sueños nocturnos, verdaderos portadores del contenido latente según Freud, para el cual las fantasías diurnas son el preámbulo, o como mucho la manifestación censurada, de los deseos inconscientes nocturnos. En *Über den Traum*, concibe los sueños diurnos como aquellas fantasías optativas que se hallan ya formadas en las ideas latentes y que son del mismo género que las empleadas en la elaboración del sueño nocturno.<sup>65</sup> Por tanto, para Freud, la única diferencia entre los sueños nocturnos y diurnos tiene que ver con la represión diurna y el relajamiento de la censura en el estado onírico. Bloch añade otra diferencia de carácter temporal. Frente a la regresión característica de los deseos insatisfechos de la libido freudiana, los pequeños sueños diurnos conjugan tanto el momento presente, como el pretérito y el porvenir.

Bloch asigna una tendencia antropológica hacia el sueño como satisfacción de los deseos:

“Desde Freud sabemos con certeza, y ello es parte de su legado perdurable, que el sueño no es sólo protección del estado durmiente o simple opiáceo, sino, además, tanto por su impulso como por su contenido, satisfacción de deseos.”<sup>66</sup>

Pero si en Freud hay una vieja y oculta satisfacción de deseos en el sueño nocturno, Bloch anuncia una satisfacción fabuladora y anticipadora en las fantasías diurnas. Antes de señalar la versión blochiana de los sueños, conviene ceñirse a los aspectos fundamentales de la interpretación de los sueños freudiana. Gómez Pin precisa tres rasgos fundamentales: 1) El sueño es un lenguaje como transposición de un contenido

---

<sup>63</sup> Cf. Freud, S.: *Los sueños*, ed. cit. p. 113. “Muchas de las ideas sobrantes como *restos diurnos* (*Tagesreste*) del trabajo mental despierto no llegan a exteriorizarse en el sueño más que por el auxilio de deseos eróticos reprimidos.” (*Ibidem*, p. 118).

<sup>64</sup> Aquí es pertinente introducir la crítica de Gómez Sánchez, presente en el artículo arriba citado, que básicamente consiste en que Bloch asume que todas las fantasías miran hacia delante, cuando existen deseos cuya meta se encuentra en el pasado, como si caminasen hacia delante con la cabeza vuelta hacia atrás.

<sup>65</sup> Cf. Freud, S.: *op. cit.* p. 101.

<sup>66</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, vol. I, ed. cit. p. 108.

latente en un contenido manifiesto. 2) Los términos del lenguaje que constituye el sueño son: a) equívocos: un mismo significante remite a varios significados; b) comparten con otros términos la función significativa (lo significado se dice múltiplemente dentro del sueño); c) se trata de un lenguaje en el que la imagen significativa no se reduce a lo acústico y que en la generalidad de los casos es de orden visual. 3) Lo que Freud llama ideas latentes y que siendo lo constitutivo del inconsciente no se rige por la conciencia, no se rige por el sometimiento al principio de contradicción.<sup>67</sup> Para Freud, cuando se duerme el yo lúcido se debilita y la censura se encuentra relajada sobre lo moralmente prohibido e inconveniente. En el estadio onírico sólo quedan restos cotidianos del estado de vigilia y representaciones inconexas a las que se asimila la fantasía. Debido a la debilitación del yo, el mundo externo y sus realidades y sus objetivos prácticos quedan bloqueados. Así, para Freud, el yo retorna al yo de la infancia y surgen sin censura todos los instintos e impulsos: todo deseo onírico es de procedencia infantil. Ahora bien, no es así para Bloch, ya que los seres humanos no sólo sueñan durante la noche en tanto que a lo largo del día también tienen deseos satisfechos y no satisfechos. A diferencia del sueño nocturno, el sueño diurno puede entusiasmarse y fabular, pero también proyectar un impulso hacia lo nuevo, una apertura hacia delante. No hay que subordinar, por tanto, el sueño diurno al nocturno: *“El castillo en el aire no es un estadio preliminar del laberinto nocturno, más bien se hallan los laberintos nocturnos como sótano de los castillos en el aire.”*<sup>68</sup>

Bloch apunta varios rasgos fundamentales y distintivos del sueño diurno que, como veremos más adelante, también caracterizarán la función utópica como actividad de la esperanza. 1) la vía libre: el sueño está a nuestra disposición; puede detenerlo o controlarlo a su antojo. 2) el ego mantenido: en el sueño diurno el ego no se encuentra tan debilitado como en el nocturno, aunque también se da cierta distensión. 3) la mejora del mundo: el sueño diurno desea mejorar no sólo los tesoros del ego sino también la mejora de los otros. 4) no hay renuncia: el sueño despierto, que es abierto, sabe no ser renunciador y tiende hacia la satisfacción.<sup>69</sup> Citaremos un fragmento muy clarificador sobre la distinción blochiana fundamental entre sueños diurnos y nocturnos:

---

<sup>67</sup> Véase Gómez Pin, V.: *op. cit.* pp. 133-135.

<sup>68</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza, vol. I, ed. cit.* p. 118.

<sup>69</sup> A propósito de estos cuatro rasgos del sueño diurno, nos parece que se podría argüir que “1)” presupone una noción de libertad muy poco especificada por Bloch en la que un supuesto ego podría manejar a su antojo su ensoñación. En segundo lugar, para explicar “2)” recurre metafóricamente a la analogía entre sueño diurno y ensoñación producida por los efectos del hachís así como entre sueño nocturno y somnolencia, producto de los opiáceos, lo cual, a pesar de ser muy iluminativo, crearía

“El sueño nocturno vive en la regresión, se ve inmerso sin elección en sus imágenes; el sueño diurno proyecta sus imágenes en el futuro, y no al azar, sino –aun en el caso de la más desbordada imaginación – conservando siempre la dirección, apuntando a lo objetivamente posible. *El contenido del sueño nocturno está oculto y deformado; el contenido de la fantasía diurna es abierto, fabulador, anticipador, y lo que hay en él de latente se encuentra hacia delante.*”<sup>70</sup>

Es interesante apuntar brevemente un quinto rasgo de los sueños diurnos; a saber, el sueño diurno como estadio preliminar del arte. Ahondar en esta cuestión nos llevaría a plantear la teoría estética de Bloch, que abarca desde su filosofía de la música<sup>71</sup> en *El espíritu de la utopía* hasta sus reflexiones sobre el arte constantes en la mayor parte de los volúmenes segundo y tercero de *El principio esperanza*. Baste, por el momento, con mencionar que el arte recibe del sueño diurno su carácter utópico y anticipador.

No podemos abordar la cuestión de la esperanza en la conciencia anticipadora sin hacer antes alusión al problema de la sublimación en la interpretación blochiana del psicoanálisis. Gómez Sánchez defiende que Bloch no desarrolla esa problemática y cae en el tópico de descalificar el psicoanálisis como producto burgués. En esa línea afirma que “Bloch nos viene a decir que, en definitiva, el pesimismo o, al menos, el escepticismo freudiano, *no es más que* el producto del miedo de una clase amenazada.”<sup>72</sup> Y alude a continuación a una cita de Horkheimer así como a la inocencia de Marcuse para mostrar perspectivas mucho más agradecidas con el freudismo que la blochiana. Creemos que esta apreciación de Gómez Sánchez no es del todo afortunada porque Bloch sí que presta atención a la sublimación, aunque apenas se detenga en ella, pero quizá tenga más que ver con el problema de la conciencia regresiva que con la caída en el tópico descalificativo del diván de la burguesía vienesa. El problema surge cuando Bloch caracteriza los sueños diurnos como preludios del arte, asignándole a

---

problemas a la hora de definir la distensión producida en el ego en los sueños soñados despierto. “3)” representa el optimismo militante típicamente blochiano. No es difícil imaginar, por el contrario, sueños diurnos que no deseen una mejora del mundo y sean puramente egoístas y macabros. Por último, parece que “4)” implica una teleología implícita en los sueños diurnos, y más cuando se refiere a éstos como “viaje hasta el final”. Sin embargo, no creemos que sea así, ya que el hecho de que sean abiertos conlleva que no haya una meta definitiva ni última. De ahí que muchos sueños diurnos sean interrumpidos o frustrados una vez pensado que se han conseguido.

<sup>70</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, vol. I, ed. cit. p. 131.

<sup>71</sup> Para una iniciación en este apasionante tema, véase, entre otros, el breve artículo de Polo i Pujadas, M.: “El pensamiento musical de Ernst Bloch”, *Anthropos*, 1993. pp. 116-118.

<sup>72</sup> Gómez Sánchez, C.: *op. cit.* p. 121.

éste el carácter utópico de la conciencia anticipadora. Confundir esto con la noción de “sublimación” que maneja el psicoanálisis sería erróneo. Según Gómez Pin, “[...] en una teoría psicoanalítica toda actividad social ha de ser considerada como modalidad *sublimada* de sexualidad.”<sup>73</sup> Si entendemos la sublimación como el resorte o mecanismo del yo consciente a través del cual los impulsos reprimidos del inconsciente se dirigen hacia actividades no censurables como pueden ser la ciencia, el arte o la religión, no tendremos duda en afirmar que a Bloch no le interesa este concepto freudiano, ya que cierra un anillo en torno a lo regresivo, como sucedáneo de lo primigenio. Gómez Sánchez parece que observa una apertura hacia el futuro (una conciencia no regresiva) en la sublimación y la define como el “proceso por el que la pulsión cambia el fin sexual primitivo por otro, ya no sexual, y apunta hacia objetos socialmente valiosos.”<sup>74</sup> Sin embargo, Bloch argumenta que en la conciencia regresiva del psicoanálisis no puede haber espacio para lo nuevo porque incluso la sublimación se halla recluida en la prisión de la libido. Los sueños diurnos se convierten en sustitutos o sucedáneos de la satisfacción de los deseos reprimidos. Nada escapa al círculo de los instintos de la libido. Incluso el goce del artista, del científico o del religioso, según el psicoanálisis, es una satisfacción de los deseos primigenios (nunca nuevos) de la conciencia reprimida. En esta dirección escribe Bloch:

“El inconsciente es en Freud tan sólo una zona a la que puede relegarse algo. [...] El inconsciente del psicoanálisis no es *nunca* un *todavía-no-consciente*, un elemento de progresión, sino que consiste, más bien, en regresiones. [...] *en el inconsciente de Freud no hay nada que sea nuevo.* [...]”

Freud mantiene la conciencia clarificadora, pero una conciencia que se encuentra rodeada por el anillo del ello, por el inconsciente fijado de una libido fijada. Ni siquiera las creaciones artísticas más productivas llevan fuera de esta fijación. Se trata sólo de *sublimaciones* de la libido encerrada en ella misma: la fantasía es el sucedáneo de la satisfacción de los instintos.”<sup>75</sup>

Creemos que estos fragmentos sostienen nuestra tesis sobre por qué Bloch entiende que incluso la sublimación freudiana no escapa a la conciencia regresiva de lo nada nuevo. Si todo remite, en el fondo, a una represión de la libido sexual, y todo gira en torno a los

---

<sup>73</sup> Gómez Pin, V.: *op. cit.* p. 31.

<sup>74</sup> Gómez Sánchez, C.: *op. cit.* p. 121.

<sup>75</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, vol. I, ed. cit. p. 84.

impulsos primigenios, toda forma de satisfacción por medio de una proyección hacia algo se convierte en mero sucedáneo. De ahí que en Freud los sueños diurnos no sean nunca continuación de los nocturnos y éstos se evaporen rápidamente hacia el olvido al despertar. Para Bloch, son los sueños soñados despiertos, lo todavía-no-consciente, lo que constituye la apertura hacia el futuro, hacia lo nuevo; es la conciencia anticipadora.

### *La esperanza y la conciencia anticipadora*

Lo anterior no significa, como se puede ver, que Bloch deseché o menosprecie a Freud. Éste aparece constantemente como principal interlocutor en el descubrimiento del todavía-no-consciente. El reproche fundamental que Bloch dirige contra el psicoanálisis consiste en el olvido que éste tiene respecto a las condiciones materiales de una época concreta. Siguiendo a Gimbernat, “si para Freud la realidad burguesa permanece como dato indiscutible, para Bloch la fantasía tiene poder de transformar la realidad.”<sup>76</sup> Así, frente al arcaísmo de los sueños nocturnos y de la conciencia regresiva, la conciencia anticipadora está dirigida hacia delante y los sueños diurnos figuran la posibilidad de lo nuevo. Del mismo modo, frente a lo que ocurre en el ya-no-consciente freudiano, en el todavía-no-consciente reside un alborear de lo que aún no es presente.<sup>77</sup>

De hecho, la esperanza no sólo es, como dijimos arriba, un particular afecto de la espera sino además un principio antropológico-cognoscitivo consciente y sabido como función utópica. Su contenido son las anticipaciones de una realidad posible.

“El *contenido del acto* de la esperanza es, en tanto que clarificado conscientemente, que explicitado escientemente, la *función utópica positiva*; el *contenido histórico* de la esperanza, representado primeramente en imágenes, indagado enciclopédicamente en juicios reales, es la *cultura humana referida a su horizonte utópico concreto*.”<sup>78</sup>

La noción de “función utópica” aparece en Bloch como punto de contacto o articulación entre el sueño y la vida, entre los sueños diurnos de la conciencia anticipadora y las condiciones materiales de la realidad histórica. La esperanza, en tanto que afecto positivo de la espera es un afecto práctico, militante, cuyo polo opuesto será la

---

<sup>76</sup> Gimbernat, J. A.: *op. cit.* p. 60.

<sup>77</sup> Bloch establece un correlato objetivo entre lo todavía-no-sido (en un plano ontológico) y lo todavía-no-consciente (en un plano antropológico-cognoscitivo).

<sup>78</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza, vol. I, ed. cit.* pp. 183-184.

desesperación. El hambre, como impulso fundamental de todo ser, conduce a la esperanza, dado que el principio de autoconservación conduce a la negativa de privación, esto es, al afecto de espera más importante. Pero además, la esperanza, en tanto que elemento anticipador y función utópica, “*no es tomada sólo como afecto, como contraposición al miedo (porque también el miedo puede anticipar), sino esencialmente como acto orientado de naturaleza cognitiva (y aquí lo opuesto no es el temor, sino el recuerdo).*”<sup>79</sup> El carácter cognoscitivo y anticipador de la esperanza es la base de la oposición entre conciencia regresiva, típica del psicoanálisis, y conciencia anticipadora.

Si merece la pena la investigación blochiana del todavía-no-consciente es porque influye y está comunicado con la posibilidad abierta de lo todavía-no-llegado-a-ser. Los sueños diurnos o sueños soñados despiertos son las imágenes de una vida mejor, deseada y anticipada. Sobre la base de una ontología de lo que todavía-no-es, la función utópica rebosante de esperanza se alza como el alba que ilumina el conocimiento contenido en lo todavía-no-consciente. Sólo en el descubrimiento de lo todavía-no-consciente adquiere tanta importancia el principio esperanza como función utópica, como espera activa y positiva. Los sueños diurnos conducen al todavía-no-consciente porque están cargados de futuro, porque se hallan abiertos al frente, a la posibilidad real objetiva, a la parcela de lo utópico.

Bloch distingue dos clases de utopía en virtud de la adecuación entre las condiciones materiales de la realidad y las proyecciones de la conciencia anticipadora. Denomina, en primer lugar, utopía inmadura a aquella utopía en la que lo fantástico, lo ensoñado, no se halla de ningún modo relacionado con la posibilidad. En segundo lugar, llama utopía madura a aquella en la que el todavía-no-consciente corresponde a la posibilidad de lo real: es la utopía concreta.<sup>80</sup>

El pensamiento de Bloch es una filosofía del porvenir, que espera algo mejor, por supuesto, pero que no implica que ese “algo mejor” vaya a acontecer. Precisamente por su carácter abierto, el todavía-no-consciente como clase de conciencia anticipadora está impregnado de futuro, pero no exento de regresiones e interrupciones. La función utópica es el motor hacia lo que aún-no-es pero puede ser objetivamente posible que sea. Como espera militante y activa, podemos intuir que, para Bloch, sin esperanza no

---

<sup>79</sup> *Ibidem.* pp. 35-36.

<sup>80</sup> La proyección de la utopía concreta es producto de la función utópica. A ella dedicamos un capítulo en la segunda parte del trabajo.

hay acción posible y, mucho menos, posibilidad de cambio de la situación dada. Por ello, como advierte en el “Prólogo” de *El principio esperanza*, tenemos que aprender la esperanza no sólo como opuesta al miedo o la desesperación, sino también como opuesta al recuerdo, esto es, como embrión de lo nuevo que es materialmente posible que acontezca, como instancia revolucionaria.

## CAPÍTULO IV. MARX: PORVENIR Y UTOPIA CONCRETA

### *Historia y materialismo: una aproximación*

Abarcar la presencia e influencia de la literatura marxiana en la totalidad del pensamiento blochiano nos supone aquí una tarea inconmensurable, pues la propuesta filosófica blochiana nace ya inmersa en una particular lectura de Marx.<sup>81</sup> La obra de Bloch se halla impregnada plenamente por los textos marxianos. Centraremos nuestra exposición en torno a dos cuestiones de alto interés en el ámbito marxista; el derribo del socialismo utópico en virtud de un análisis científico-económico-político de la realidad (condiciones materiales), y la concepción marxiana de un pensamiento del porvenir como filosofía transformadora del mundo. Para concluir que ambas cuestiones plantean, como veremos, un inquietante problema en la interpretación blochiana de Marx.

No es casual, tratándose de un autor que escoge de un modo muy preciso cada una de sus palabras, que Bloch concluya su primera obra, *Geist der Utopie*<sup>82</sup>, y su obra magna, *El principio esperanza*, con un capítulo referido a Marx. No es trivial, tampoco, el tono del discurso en uno y otro escrito así como la disposición de los términos en los que se aborda la problemática marxista. “Karl Marx, der Tod und die Apokalypse” es el título del último gran apartado de *Espíritu de la utopía*, cuya última palabra, que pone fin a la obra, es *Gebet* (oración). Según declara Hans Mayer<sup>83</sup>, buen amigo de Bloch y gran conocedor de su pensamiento, el joven Bloch se siente muy atraído por las categorías religiosas y concibe las tesis marxistas como una suerte de desenlace histórico. Sin embargo, cuando escribe *El principio esperanza* ya no habla del elemento Marx en términos de oración, muerte y Apocalipsis, sino en otros bien distintos. Obsérvese el contraste con el último capítulo de su gran obra: “Karl Marx y el sentimiento de humanidad; materia de la esperanza”. Éste concluye con el término *Heimat* (patria), de difícil traducción, referido a un lugar deseado en el nunca hemos

---

<sup>81</sup> En un ulterior trabajo de investigación, quizá cobre más sentido detenerse en las múltiples cuestiones que abren los textos de Marx y Engels y que, en mayor o menor medida, hereda Bloch. Sin embargo, carece de sentido alejarse de las cuestiones fundamentales que nos atañen. De ahí que hayamos escogido, en lo sucesivo, los temas que creemos más importantes para el desarrollo de nuestro cometido.

<sup>82</sup> Bloch, E.: *Geist der Utopie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985. No hay traducción en castellano por lo que hemos manejado esta edición alemana contrastada, en ocasiones, con la traducción italiana: Bloch, E.: *Spirito dell'Utopia*, Roma, Rizzoli, 2009.

<sup>83</sup> Cf. Mayer, H.: “Ernst Bloch, utopía, literatura” en VV. AA.: *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979. pp. 11-27.



estado todavía.<sup>84</sup> En capítulos posteriores volveremos sobre la problemática que encierra esta concepción. Baste, por el momento, con indicar la variación de significado del elemento Marx a lo largo de su obra. Si en *Espíritu de la utopía* Marx es Apocalipsis, fin de un todavía-no-es que se realiza en y a través del marxismo, en *El principio esperanza* el fin no es sino un comienzo. En otras palabras, la tesis de Bloch, al igual que las tesis de la mayor parte de la literatura utópica, dirige la mirada hacia el futuro, pues en él se inscribe la posibilidad de una nueva sociedad. El Génesis no está al comienzo, sino al fin. Ello supone una nueva perspectiva (optimista) de la historia.

No tiene sentido hablar de deuda con Marx, pues el influjo de sus escritos es incalculable a día de hoy, pero si hay un autor que inexorablemente marcó la filosofía de Bloch ése es Karl Marx. Por muy polémico que resulte hoy el término “marxista”, es imposible referirse al pensamiento de Bloch sin tal denominación. A lo sumo, es una filosofía marxista no ortodoxa. A pesar de la genealogía blochiana acerca del concepto de “materia”<sup>85</sup> desde Grecia a la modernidad, la concepción materialista de la realidad que caracteriza el pensamiento de Bloch es eminentemente marxista. Según Gimbernat, Bloch asume del joven Marx la relación entre materialismo histórico y filosofía de la materia:

“La nueva sociedad, sin clases, sin alienaciones mutuas de los hombres y en donde se ha logrado la supresión de la relación alienada del hombre con la naturaleza y su mundo, es el horizonte utópico que Bloch asume como continuación de K. Marx. En éste la reconciliación del hombre con la naturaleza es la utopía del fin, que se media en el marxismo con las realizaciones de la sociedad socialista, en donde se suprime la explotación que el capital efectúa sobre la clase trabajadora.”<sup>86</sup>

El marxismo aparece como el horizonte teórico en el que la esperanza fragua el camino. Sin embargo, en medio de ese horizonte Bloch añade lo que Marx no estaría dispuesto a aceptar: el carácter utópico de la realidad. Desde *Geist der Utopie*, Bloch pretende articular el análisis económico-político marxista con el componente utópico-excedente inherente al proceso histórico. El resultado: una dialéctica de la historia

---

<sup>84</sup> “La raíz de la historia es, sin embargo, el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas. Si llega a captarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alienación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que ha brillado ante los ojos de todos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: patria.” (Bloch, E.: *El principio esperanza*, vol. III, ed. cit. p. 510).

<sup>85</sup> Véase arriba: “Capítulo II. La materia aristotélica”.

<sup>86</sup> Gimbernat, J. A.: *Utopía y esperanza*, ed. cit. pp. 65-66.

material que, en la manifestación propia del capitalismo, se resuelve inmanentemente a través del *novum* utópico. Una dialéctica material que está plagada de tensiones, utopías y revoluciones.

El descubrimiento de la ganancia como derivada de la producción de plusvalía no sólo es un rostro muy característico de la alienación humana, sino además una muestra de la anticipación concreta que estalla en forma de lo que todavía-no-es, de lo que todavía no presente ni consciente pero ya anunciado en la propia inmanencia del devenir histórico. Esto queda patente en la doble vertiente del marxismo, en la distinción blochiana entre marxismo cálido y marxismo frío, dos corrientes bien diferenciadas dentro del materialismo histórico. Parafraseando a Gimbernat<sup>87</sup>, la corriente fría se caracteriza por ser una suerte de teleología necesaria en la que el fin se presenta de un modo inexorable por el propio desarrollo económico-social. Se trata de una corriente mecanicista y fatalista basada en que las contradicciones socioeconómicas de la sociedad capitalista son de tal índole que la victoria socialista es un proceso inevitable. Un mecanicismo que es la traducción filosófica de lo que el economicismo representa en el nivel de la teoría social. Frente a esta concepción del cambio como necesidad, la corriente cálida o materialismo histórico no mecanicista aboga por una concepción histórica procesual no lineal. Hay interrupciones, rupturas, retrocesos. Los logros de una sociedad socialista no están históricamente predeterminados y tampoco los procesos hacia una sociedad sin clases son irreversibles. El socialismo no es un *continuum* de la sociedad capitalista. Lo nuevo, en tanto que novedad, siempre se halla amenazado por el fracaso y la reversibilidad. Bloch, defensor de lo que denomina “marxismo cálido”, huye de todo condicionamiento lógico en el transcurso de la historia. El ser humano, como ser histórico por excelencia, tiene la capacidad de interrumpir el *continuum* de la historia introduciendo alteraciones y revoluciones en el devenir histórico mediante la acción y la espera activa (esperanza), esto es, a través de la función utópica.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Cf. *Ibidem*. pp. 49-50.

<sup>88</sup> Es discutible hasta qué punto en la obra de Marx podemos diferenciar claramente una corriente “fría” y otra “cálida”. Los análisis socioeconómicos de Marx y Engels en torno al trabajo y las fuerzas de producción en la sociedad capitalista expuestos en *El capital* parecen defender que la alienación humana conduce inevitablemente a la lucha de clases y ésta a la imposición de una sociedad comunista. Habría, por tanto, más rojo frío del que Bloch quisiera. Además, la función utópica blochiana siempre se halla limitada por las condiciones materiales determinadas que, si bien no cierran por completo la apertura a lo nuevo, si reducen notablemente su manifestación acotando fuertemente la posibilidad de acción humana.

### *Del socialismo utópico al científico: Marx o la utopía concreta*

En la enciclopedia de las utopías que es *El principio esperanza* hay una que destaca por su propio brillo y concreción; es el cristal a través del que se critican las demás. Es la obra de Marx. Desde las utopías clásicas del renacimiento hasta las del siglo XIX no encontramos, según Bloch, un ápice de materialidad. Se trata de utopías abstractas y exóticas, que olvidan las condiciones materiales de la realidad convirtiéndose así en ensoñaciones descriptivas que, por su lejanía e inaccesibilidad, marcan una importante escisión entre experiencia y utopía. Marx se desliga intencionadamente de la tradición del socialismo utópico en virtud de incorporar el rigor científico al socialismo; un despunte marcado por los análisis económico-políticos frente a la exuberancia literaria y teológica anterior.

“Por tanto, el marxismo no es una utopía sino la verdadera, esto es, mediada concretamente y mantenida abierta procesualmente... con Marx se supera el carácter abstracto de la utopía. La mejora del mundo acontece como trabajo en y con la dialéctica material de una sociedad entendida y conscientemente producida.”<sup>89</sup>

Contra la literatura utópica clásica, Marx reivindica la participación activa y consciente en el proceso histórico para llevar a cabo una transformación revolucionaria de la sociedad. Los análisis marxistas canalizan la función utópica en la experiencia de lo real a través de la dialéctica histórico-materialista. No se trata, por tanto, de imaginar una isla, prototipo de lo nuevo e inaccesible, en la que todo funciona correctamente sin desajustes. Marx “fundamenta y corrige las anticipaciones de las utopías por medio de la economía, por las transformaciones inmanentes de las formas de producción e intercambio, y supera así el dualismo cosificado entre ser y deber ser, entre experiencia y utopía.”<sup>90</sup> Para Bloch, Marx significa el paso de la utopía a la ciencia en el socialismo. En otras palabras, el materialismo histórico introduce el realismo, que no es otra cosa que la *unidad de la esperanza y el conocimiento del proceso*.<sup>91</sup> El utopismo onírico olvidaba por completo dicho conocimiento y se caracteriza por constituir un objetivo

---

<sup>89</sup> Bloch, E.: *Freiheit und Ordnung*, Nueva York, 1946. p. 138 y ss., citado en Gimbernat, J. A.: *op. cit.* p. 64.

<sup>90</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. II., *ed. cit.* p. 197.

<sup>91</sup> Cf. *Ibidem*.

inalcanzable. No sólo las utopías del renacimiento de Moro, Campanella y Bacon dan buena muestra de ello sino también los intentos socialistas y comunistas de Saint Simon, Fourier y Owen, entre otros, a pesar de que poseen diversos elementos críticos con la sociedad vigente, fueron –en palabras de Marx – “incapaces de descubrir las condiciones materiales de la emancipación del proletariado y fueron en busca de la ciencia social, de las leyes sociales que las creasen”<sup>92</sup> con la intención de fundamentar sus *topos* cerrados. Marx reprocha a fourieristas y owenistas que no alcanzaran a ver la actividad histórica autónoma del proletariado ni el movimiento político que le es propio convirtiéndose así sus proyectos utópicos en elucubraciones sociales particulares. En el marxismo, por el contrario, el sueño está inserto en la consciencia del movimiento histórico, el “deber ser” se concibe como “poder ser” que está presente inmanentemente en el devenir histórico como posibilidad real-objetiva. Sin embargo, creemos, es difícil conjugar la apuesta blochiana del “poder ser” con el “tiene que ser” que parece desprenderse de los análisis económico-políticos de Marx.<sup>93</sup>

El problema de la articulación entre la posibilidad real-objetiva de la materia y el determinismo de las condiciones materiales, entre la función utópica-abstracta y el proceso utópico-concreto, entre el “poder ser” y el “deber ser”, es abordado, en *El principio esperanza*, a través de las nociones marxistas de “tendencia” y “latencia”. Bloch se refiere al marxismo como utopía concreta “en su *tendencia*, como tensión de lo que ha llegado a su plazo de cumplimiento y es impedido; y en su *latencia*, como el correlato de las posibilidades objetivas reales en el mundo, aún no realizadas”<sup>94</sup>. Lo que aún no acontece, lo que todavía-no-es se encuentra latente en la apertura a la posibilidad material; la materia se halla siempre tendente hacia el *novum*, abierta a lo nuevo. La correlación entre la conciencia anticipadora, el todavía-no-consciente, y el todavía-no-llegado-a-ser desemboca, en la obra de Bloch, en la siguiente afirmación: “el marxismo

---

<sup>92</sup> Marx, K. & Engels, F.: *Manifiesto comunista*, Madrid, Alhambra, 1985. p. 97. Véase concretamente el apartado sobre “El socialismo y comunismo crítico-utópicos”.

<sup>93</sup> “El “tiene que ser” descubierto por Marx es completamente distinto de las exigencias morales tradicionales. Este “tiene que ser” se encuentra en las manifestaciones económico-inmanentes de la misma sociedad capitalista y hace que ésta se venga abajo sólo de modo dialéctico-inmanente. El factor subjetivo de su derrumbamiento se encuentra en el proletariado, creado como su contradicción por la sociedad capitalista, y que es consciente de constituir esta contradicción. El factor objetivo de su derrumbamiento se encuentra en la acumulación y concentración del capital, en la monopolización, en la crisis de superabundancia, que tiene su causa en la contradicción entre las formas de producción colectivas alcanzadas y las formas de apropiación privada mantenidas. Éstos son los nuevos rasgos fundamentales de una crítica económica inmanente; rasgos que faltan casi completamente en las antiguas utopías y que son característicos de Marx.” (Bloch, E.: *op. cit.* p. 196.)

<sup>94</sup> Bloch, E.: *op. cit.* p. 199.

*no es una anticipación (función utópica), sino el novum de un proceso concreto.*”<sup>95</sup> Pero este proceso concreto sólo puede ser entendido y realizado en el horizonte del futuro. Es la tendencia, según Bloch, lo que hace de la obra entera de Marx una filosofía crítica y afirmativa del porvenir. El futuro no debe ser entendido de un modo utópico-abstracto sino histórico-materialista concreto; un futuro como tendencia actuante desde el pasado y desde el presente, un futuro capaz de ser inteligible y figurable. El “realismo utópico” marxista concibe la realidad como inacabada en tanto que tendente hacia el *novum* en el frente. En la ontología blochiana del todavía-no, las categorías de “*novum*” y “frente” son inseparables, como veremos en la segunda parte de la monografía. “Frente” es la fracción más adelantada del tiempo, allí donde se decide el tiempo próximo, el lugar donde alborea el futuro. *Novum* es la posibilidad real de lo todavía-no-consciente, de lo que todavía-no-es, activado por la tendencia. La materia, en tanto que no es mecánica, es el sustrato real de la posibilidad, en proceso abierto y nunca definitivo.

Bloch encuentra en el marxismo lo que no había hallado en la literatura utópica: un método, la dialéctica histórica, basado en una concepción materialista de la realidad, que le permite desplegar su antropología de la esperanza con el disfraz de “utopía concreta”. El marxismo le ofrece condiciones materiales, una historia de la que los seres humanos puedan ser conscientes y una lucha militante, todas carentes en las utopías abstractas.

“Y sólo el marxismo ha impulsado la teoría práctica de un mundo mejor, no para olvidar el mundo existente, que es lo que ocurría en la mayor parte de las utopías sociales abstractas, sino para cambiarlo económica-dialécticamente.”<sup>96</sup>

### *Hacia una transformación del mundo*

Hay un escrito de Marx, no poco problemático, que es fundamental para comprender la desventura marxista de Bloch. Se trata de las *Once tesis sobre Feuerbach*, a las que el autor de *El principio esperanza* dedica buena parte del primer volumen. Como es sabido, Marx se interesa mucho por la obra de Feuerbach y le dedica elogios y alabanzas en escritos de juventud como los *Manuscritos filosófico-*

---

<sup>95</sup> *Ibidem.* pp. 198-199.

<sup>96</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza. Vol. 3., ed. cit.* p. 503.

*económicos*. Sin embargo, no es el materialismo feuerbachiano lo que más le interesa ya que, en ocasiones, lo tacha de “materialismo burgués o contemplativo”. Lo que realmente llama su atención es el principio fundamental de “la relación del hombre con el hombre” como principio básico de la filosofía materialista. No obstante, hay diferencias cruciales. Feuerbach todavía conserva la contemplación del ser humano como un individuo abstracto y aislado, obviando el proceso histórico concreto en el que se halla inserto. El hombre genérico de Feuerbach torna, en Marx, en el conjunto de relaciones sociales cambiante históricamente y, sobre todo, en dos conjuntos clasistamente antagonistas. Para Bloch, el materialismo antropológico de Feuerbach supone la transición del materialismo meramente mecánico al materialismo histórico. El marxismo incorpora un componente activo, la actividad humana y las fuerzas de trabajo, que no se encuentra en el materialismo anterior. Éste mantiene todavía la dicotomía clásica entre contemplación y acción, teoría y praxis. Tanto en un plano gnoseológico, como critica Marx en la primera<sup>97</sup> y quinta tesis, como en uno antropológico-político (tesis IV, VI, VII, IX y X). Marx introduce el elemento transformador de la praxis como actividad humana. El materialismo histórico-dialéctico sienta la transformación del mundo desde sí mismo acabando con la dicotomía teoría-práctica por medio de la unión entre teoría-praxis. “En tanto que ambas oscilan la una en la otra cambiante recíprocamente, la praxis presupone la teoría, del mismo modo que alumbra y necesita nueva teoría para la prosecución de una nueva praxis.”<sup>98</sup>

Podría parecer un tanto pretencioso afirmar que es precisamente el marxismo quien produce la ruptura del dualismo entre filosofía teórica y práctica. Como bien sabemos, desde las recomendaciones de Sócrates o los viajes de Platón a Siracusa han sido muchos los filósofos que han intentado llevar a la práctica sus proyectos teóricos-políticos. Sin embargo, la originalidad que Bloch atribuye al pensamiento de Marx reside en el hecho de que, aunque en toda la filosofía siempre hay una finalidad práctico-social, en el materialismo histórico se da la mediación de la praxis en la teoría, esto es, la teoría no puede vivir su propia vida abstracta sin mediación práctica. En este sentido, recomienda Bloch, se debe entender la célebre undécima tesis de Marx:

---

<sup>97</sup> “El defecto esencial de todo el materialismo precedente (el de Feuerbach incluido) radica en que capta la cosa, la realidad, lo sensible, únicamente bajo la forma de objeto o de la contemplación y no como actividad sensorial humana, como praxis; no desde el sujeto. [...] Feuerbach se remite a las cosas sensibles, realmente distintas de los objetos del pensamiento, pero no asume la actividad humana misma como actividad objetiva. [...]” (Marx, K. & Engels, F.: *Once tesis sobre Feuerbach*, Madrid, Alhambra, 1985. p. 106).

<sup>98</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza. Vol. 1., ed. cit.* p. 321.

“Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos. De lo que se trata es de transformarlo.”<sup>99</sup>

No debería entenderse esta consigna de Marx sobre la teoría-praxis en un sentido pragmatista o utilitarista. La filosofía cuya pretensión es la modificación del mundo se fundamenta en una práctica real que no puede desarrollarse sin una filosofía crítica así como sin un marco social económico-político concreto. Lo que Marx reprocha a los filósofos es que sus interpretaciones del mundo quedan relegadas al ámbito de la contemplación, frente a la praxis basada en el conocimiento no-contemplativo. Gnoseología y política se entrelazan en esta nueva concepción de modo que los sujetos que conocen las circunstancias materiales que les constituyen en tanto determinados sujetos pueden modificar tales circunstancias y así constituir nuevas formas de subjetividad.<sup>100</sup> En la “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx señala el problema de la escisión entre filosofía práctica y filosofía teórica dirigiéndose a los prácticos (“no podréis superar la filosofía sin realizarla”) y a los teóricos (“no podréis realizar la filosofía sin superarla”). El verdadero potencial de la filosofía marxista consiste, según Bloch, en la modificación radical de sus fundamentos. Una modificación que, en la unión de teoría-praxis, estrecha lo que está haciéndose con lo que todavía no ha llegado a ser. El entusiasmo blochiano por lo venidero, por el componente utópico que todo lo impregna, aparece en el marxismo concretado en la teoría-praxis. El conocimiento contemplativo sólo podía estar referido a lo pasado y restringía el avance de lo nuevo. “El presente, en el que tiene su frontera el hacerse de lo nuevo, se convertía en una perplejidad.”<sup>101</sup> Por el contrario, el materialismo dialéctico-histórico, cuyo punto arquimédico es la teoría-praxis, tiene como fin la acción y lleva inserta la posibilidad real de la transformación real-concreta.

---

<sup>99</sup> Marx, K. & Engels, F.: *Once tesis sobre Feuerbach*, ed. cit. p. 109.

<sup>100</sup> Tesis III: “La teoría materialista de la modificación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias han de ser modificadas por los hombres y el mismo educador ha de ser educado a su vez. De aquí que se vea obligada a dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales se sitúa por encima de ella. La coincidencia de la modificación de las circunstancias con la de la actividad humana o modificación del hombre mismo sólo se puede concebir y entender de modo racional como praxis revolucionaria.” (Marx, K. & Engels, F.: *Once tesis sobre Feuerbach*, ed. cit. p. 107).

<sup>101</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza. Vol I.*, ed. cit., p. 334.

Sin embargo, no podemos ser tan benevolentes con Bloch y su lectura de las tesis marxianas. Ni Marx es tan claro y transparente como Bloch presenta<sup>102</sup>, ni Bloch dedica un análisis suficientemente crítico con el marxismo en su particular interpretación. Pues no es lo mismo que la emancipación, la lucha de clases, llegue por la lógica intrínseca del capital o acaezca por el deseo o voluntad de una determinada parte de la sociedad. En términos de Bloch, podemos afirmar que el “marxismo cálido” es menos marxiano que el llamado “marxismo frío”. Esto es, el excedente utópico que Bloch añade a la teoría-praxis no es comparable, en ningún caso, al saber científico que Marx requiere para la emancipación. Las condiciones histórico-materiales para la modificación del mundo cobran en Marx mucha mayor relevancia de la que Bloch está dispuesto a asumir. La ilusión blochiana de la posibilidad real-objetiva de una nueva óptica se halla muy mermada en los textos marxianos, basados en una concepción muy económica de la política. Lo nuevo, en otras palabras, está muy limitado por las variaciones históricas de las circunstancias dadas.

Por su parte, Bloch, que no está dispuesto a aceptar una teleología inmanente al desarrollo histórico, se apropia de las *Once tesis sobre Feuerbach* para descubrir una función utópica concreta en la teoría-praxis resolviendo el pensamiento marxiano en una filosofía anticipadora del porvenir. En el *Manifiesto comunista* podemos leer: “En la sociedad burguesa, el pasado domina sobre el presente. En la comunista, el presente sobre el pasado.”<sup>103</sup> Y Bloch añade: “Y el presente domina, *junto con el horizonte en él*, un horizonte que es el del futuro, y que da a la fluencia del presente el espacio específico, el espacio de un nuevo y mejor presente susceptible de ser creado.”<sup>104</sup> Ese horizonte abierto a lo nuevo es producto del excedente utópico en Bloch, y consecuencia del saber proletario y modificación de las circunstancias en Marx. Lo que significa que la posibilidad real-objetiva de Bloch debe ser revisada teniendo en cuenta la situación histórica determinada que facilite la aparición del acontecimiento de lo nuevo sin obviar las restricciones materiales del momento histórico dado.

En este sentido, sostenemos que hay dos aspectos fundamentales del pensamiento de Bloch (de inspiración marxiana) que suponen un problema central en la literatura blochiana. En primer lugar, la *limitación material de la posibilidad*. Se trata

---

<sup>102</sup> Para un profundo análisis de la problemática marxiana y de la diversidad de miradas que abren los propios textos marxianos, véase: Rodríguez García, J. L.: *Marx contra Marx*, Madrid, Endymion, 1996.

<sup>103</sup> Marx, K. & Engels, F.: *Manifiesto comunista*, Madrid, Alhambra, 1985. p. 75.

<sup>104</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza. vol. I, ed. cit.*, p. 334.



de un problema onto-lógico intrínseco a la concepción de la historia bajo la perspectiva de la dialéctica histórico-materialista. Pensar el futuro (la conciencia anticipadora) exige no sólo una justificación científica sino también una recreación utópica de lo venidero. Y desde el realismo resulta difícil mantener la importancia central que da Bloch al excedente utópico. ¿Cabe hablar de una teleología de lo nuevo? Mas Bloch defiende una visión no teleológica de la historia, repleta de interrupciones, retrocesos y revoluciones. De nuevo, aparece el problema de la apertura y el proceso abierto. ¿Cómo sostener una filosofía del porvenir a la vez que un análisis riguroso de las férreas condiciones materiales? ¿Acaso el futuro se halla sólo en parte abierto a la novedad? ¿O bien la modificación del mundo está más determinada de lo que Bloch estima? ¿Y si el ángel de la historia –según anuncia Benjamin en sus *Tesis*<sup>105</sup>– es arrastrado irresistiblemente *vuelto de espaldas* hacia el futuro?

En segundo lugar, una cuestión gnoseológico-política: la *problemática de las subjetividades y el excedente utópico*. Al tiempo que Bloch pretende huir de la concepción del sujeto (burgués) de la modernidad nos habla de una función utópica en un plano antropológico-político concreto (el marxista), lo cual indica que la *praxis* revolucionaria *sólo* podrá ser llevada a cabo por un grupo de sujetos sociales (el proletariado). El problema consiste en cómo articular los nuevos modelos de subjetividad concretos con una abstracta función utópica humana. Pues bien, todos los sueños diurnos no apuntan hacia la misma dirección. ¿O aceptamos que hay unos sueños más lúcidos y “verdaderos” que otros, o bien no existe un lugar común (*Heimat*) al que llegar en el ejercicio de la teoría-praxis? ¿La llegada de lo nuevo (*novum*) es, entonces, dirigida? ¿Se convierte la función utópica en un imperativo moral?

A continuación averiguaremos cómo.

---

<sup>105</sup> Cf. Benjamin, W.: “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973. p. 183. (Tesis IX)

## PARTE SEGUNDA

### CAPÍTULO V. ACERCA DE LA POSIBILIDAD

#### *Los estratos de la posibilidad: una noción onto-lógica*

En un primer acercamiento a la noción de “posibilidad” en la obra de Bloch nos contentamos con apuntar brevemente sus cuatro estratos. Ahora, nos detendremos en examinar en qué consiste y qué relevancia tiene esa distinción. Observaremos que la posibilidad, contemplada en un plano ontológico, está íntimamente ligada a la noción de “materia” siendo ésta el soporte y lugar donde se inscribe inmanentemente lo posible. Nuestro objetivo es mostrar la problemática derivada de la inscripción de lo posible en la materia que acarrea la ontología de la posibilidad blochiana. Para ello, comenzaremos por desenmarañar los cuatro estratos de la posibilidad, una noción no suficientemente subrayada a lo largo de la historia de la filosofía pero central en la aventura filosófica de Bloch. Como veremos más adelante, el estudio de la posibilidad es una suerte de fundamentación ontológica de la función utópica. Bloch reprocha el olvido (intencionado según él) de lo posible por parte de la lógica y de la filosofía. Distingue dos tipos de posibilidad: formal y real. Lo formalmente posible (*das formal Mögliche*) no tiene aquí mayor interés. El puede-ser formal se refiere a lo que es posible pensar. No todo lo decible es pensable. De ahí que Bloch separe entre lo que es decible, pero no hay nada posible en ello, salvo que es posible enunciarlo (por ejemplo: “un hombre y es”), esto es, un *desatino* sin significación, y lo que es pensable. Es fácil advertir lo ilimitado que puede ser lo meramente posible de pensar. Este puede-ser formal engloba tanto las proposiciones con significación como aquellas en las que la significación se contradice (como en la oración “subió a un barco que ya había zarpado”). Éstas últimas son *contrasentidos*, diferenciándolos así de los *desatinos* sin significación. No prestaremos mayor atención a lo formalmente posible ya que ni el propio Bloch se detiene mucho en ello, relegándolo al ámbito de la lógica y de la gnoseología.

Muy diferente es el interés por la posibilidad real. Aquí se distinguen tres niveles o estratos de lo posible: lo posible objetivo-cósico<sup>106</sup> (*sachlich-objektiv Mögliche*), lo

---

<sup>106</sup> En la traducción de *El principio esperanza* de González Vicén, este posible aparece como real-objetivo y el último estrato como lo posible objetivamente real. No entraremos en la polémica discusión acerca de qué traducción es más adecuada. Aunque la terminología empleada por González

posible en la cosa y de acuerdo con el objeto (*sachhaft-objekt-gemäss Mögliche*), y lo posible real-objetivo (*objektiv-real Mögliche*). A su vez, conviene diferenciar claramente entre los dos planos en los que la posibilidad está operando. Lo posible objetivo-cósico, del mismo modo que lo formalmente posible, se mueve en un plano gnoseológico y hallará su protagonismo en la teoría del conocimiento (científico). Por su parte, tanto el tercer como el cuarto estrato de la posibilidad se sitúan en un plano ontológico, conformándose la noción de “posibilidad” como una noción específicamente ontológica. Pero vayamos en primer lugar con lo posible objetivo-cósico.

El puede-ser no sólo se da en el pensamiento sino también en el ámbito del conocimiento. Este posible, en tanto conocimiento, no es algo ilimitado, “sino algo que puede nombrarse en cada momento y un algo señalable gradualmente de acuerdo con las condiciones conocidas.”<sup>107</sup> Lo posible objetivo-cósico expresa grados del saber-conocer. Este nivel se sitúa en el conocimiento (científico) de los objetos. Lo posible aquí no está unido a la cosa, pero es algo real; algo conocido de acuerdo con la cosa. Creemos que Bloch se está refiriendo a los juicios de conocimiento *fundamentados* científicamente. Se trata de una posibilidad *fundada* real-objetiva.

“La *fundamentación* ocupa aquí el lugar de la condición o del fundamento real, de tal manera, empero, que la fundamentación, es decir, la *condición gnoseológicamente existente para una manifestación afirmativa*, válida realmente, no se da ella misma completamente.”<sup>108</sup>

Lo posible real es condicionalidad parcial, esto es, sólo *conocimiento-comprensión* parcial-real de la condicionalidad. La condicionalidad tiene que ser parcial porque las condiciones reunidas totalmente no hacen presumible (realmente posible) la ocurrencia de un fenómeno, “sino *incondicionalmente cierta*”<sup>109</sup>. Lo posible objetivo-cósico se expresa a través de juicios científicos. Bloch diferencia, según su grado de certeza, dos tipos de juicios. Si la certeza es mayor, estamos frente a un juicio hipotético, que presupone unas premisas no confirmadas en su totalidad. El juicio problemático, por su

---

Vicén es la más extendida en castellano, preferimos mantener la de otros autores por dos motivos. Primero, se adecua más a la denominación en alemán. Y segundo, no genera malentendidos.

<sup>107</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza. Vol. I., ed. cit.*, p. 270.

<sup>108</sup> *Ibidem.*

<sup>109</sup> *Ibidem.*

parte, es aquél en el que la certeza es menor, ya que silencia las premisas y presupone otras desconocidas:

“El juicio problemático es, por tanto, el juicio propiamente desarrollado de la posibilidad como determinación modal real: P está ordenado al *modus* del puede-ser S.”<sup>110</sup>

Hay que anotar, en este punto, que Bloch presupone una gradualidad de la fundamentación científico-objetiva, según la *cognoscibilidad* científica incompleta de las condiciones objetivamente presentes. Y es incompleta teniendo en cuenta que la inducción, por amplia que sea, no contiene la totalidad de condiciones, y su expresión, según Bloch, siempre será un juicio sobre la posibilidad objetivo-cósica. Dado que lo real es incompleto, por su carácter abierto, tampoco el conocimiento deductivo puede ser más completo que la cosa, siempre inconclusa. La posibilidad, como vemos, no sólo tiene lugar en el ámbito de los juicios de conocimiento, sino que estructura ontológicamente la cosa misma: la materia.

Aquí cobra sentido el tercer estrato de la posibilidad: lo posible en la cosa y de acuerdo con el objeto. Este posible real no se refiere al conocimiento de algo sino a este algo, en su poder-devenir de una u otra manera. Lo posible en la cosa ya no se enfrenta a lo conocido insuficientemente, sino a la insuficiencia de los fundamentos condicionantes *que se muestran*.<sup>111</sup> Así, Bloch concibe este posible como un *comportamiento determinado objetivo-estructural*:

“Lo posible en la cosa es lo condicionado parcialmente en-la-cosa, de acuerdo con el género estructural, el tipo, la conexión social, la conexión según leyes de la cosa. Lo condicionado parcialmente aparece [...] como una apertura más o menos determinada estructuralmente, fundamentada estrictamente en el objeto, y sólo así comunicada al conocimiento hipotético o problemático.”<sup>112</sup>

Este nivel de lo posible nos sitúa en el nivel del objeto conocido, no del conocimiento de los objetos. Este estrato analiza la realidad en tanto que parcialmente condicionada, la posibilidad de los objetos en su devenir. Bloch asume uno de los problemas fundamentales de los neokantianos: cómo la realidad afecta al conocimiento. Mientras

---

<sup>110</sup> *Ibidem.* p. 271.

<sup>111</sup> Cf. *Ibidem.* p. 274.

<sup>112</sup> *Ibidem.* p. 276.

que el problema de la objetividad es estrictamente gnoseológico, el “en la cosa” afecta al objeto del conocimiento. Se trata de un problema categorial teórico-objetivo. Al igual que los neokantianos, Bloch distingue entre el objeto del conocimiento y el conocimiento mismo. El posible en la cosa no corresponde al proceso gnoseológico metódico porque es un *resultado* del conocimiento. Su forma es la *definición real*, que está referida exactamente al objeto real, representa el objeto según su lado objetivo estructural.<sup>113</sup> A través de esta distinción entre objeto y “objeto” real<sup>114</sup>, Bloch afirma que la posibilidad puramente estructural de la disposición del objeto para algo no es lo mismo que esta misma disposición real. Defendemos que este nivel de lo posible se da, en Bloch, como vía escapatoria de la necesidad estructuralmente conclusa, de lo condicionado plenamente sin más, como una evasión ante la determinación de la *causa sui* que aparece, por ejemplo, en Spinoza y San Anselmo.

La condicionalidad parcial está subdividida, a su vez, en dos clases: las condiciones (parciales) internas y externas. Las primeras hacen referencia a la posibilidad activa: *potencia*. Las segundas a la posibilidad pasiva: *potencialidad*. Asimismo, el poder-ser-distinto puede subdividirse en poder-hacer-algo-distinto y poder-hacerse-algo-distinto. Aunque Bloch afirma que ambos modos de poder-ser se dan entrelazados, pues no hay un poder activo de la capacidad y de su disposición sin la potencialidad en un época, una sociedad, unas condiciones materiales dadas, y viceversa<sup>115</sup>, consideramos importante subrayar el problemático sometimiento de la potencia respecto a la potencialidad. Es problemático, principalmente, porque el condicionamiento parcial (potencialidad) acota restrictivamente todo impulso de potencia o posibilidad activa de modo que el factor subjetivo (la figura política de la posibilidad activa) siempre se halla limitado por las condiciones materiales parciales.

No menos problemática es la distinción entre el tercer y cuarto estrato de la posibilidad, ambos ontológicos. Desde nuestro punto de vista, el punto crucial que difiere entre lo posible en la cosa y de acuerdo con el objeto y lo posible real-objetivo tiene que ver con la mediación, esto es, con la intervención del ser humano como posibilidad real-objetiva en el conocimiento de las cosas.

---

<sup>113</sup> Cf. *Ibidem*. p. 275.

<sup>114</sup> En esta distinción es evidente la influencia de Meinong y su teoría del objeto: se trata de diferenciar entre *Gegenstand* (el objeto de conocimiento; el objeto real conocido que se sitúa como el lugar de las categorías y el nivel de la realidad en movimiento) y *Objekt* (la objetividad cognoscitiva, el objeto en tanto que conocido).

<sup>115</sup> Cf. Bloch, E.: *El principio esperanza*. Vol. I., ed. cit., p. 277.

“El hombre es así la posibilidad real de todo lo que se ha hecho de él en su historia, y sobre todo, lo que todavía puede llegar a ser. Es, por tanto, una posibilidad que no se agota como la de la de la bellota en la realización conclusa de la encina, sino que no ha madurado todavía la totalidad de sus condiciones y determinantes de las condiciones, tanto externas como internas. Y en la totalidad inagotable del mundo mismo: la materia es la posibilidad real para todas las formas que se hallan latentes en su seno y se desprenden de ella por medio del proceso. En este amplio concepto de posibilidad real tiene lugar el *dynamei on* (ser-en-posibilidad), tal como Aristóteles determinó la materia.”<sup>116</sup>

Como ya vimos, Bloch recupera la noción de “materia” aristotélica, filtrada principalmente por el panteísmo de Avicena, con la intención de transformar la capacidad de mutación adquirida por el *dynamei on*, *mutatis mutandis*, en el materialismo histórico-dialéctico. Todo ello incorporando la dimensión histórica a la materia-posibilidad. Así, la “posibilidad real es el ante-sí categorial del movimiento material como un *proceso*; es el específico carácter delimitado *precisamente de la realidad en la frontera de su acontecer*.”<sup>117</sup> Según Bloch, todo realismo necesita esta apertura del devenir.

En este último estrato de la posibilidad, el poder-hacer-algo-distinto (la potencia) tiene prioridad sobre el poder-hacerse-algo-distinto (la potencialidad), ya que el factor subjetivo, mediado con la cosa, con la realidad, la transforma al tiempo que la conoce. Pero la modificabilidad del mundo está limitada por la determinada apertura de la potencialidad, esto es, por las condiciones (externas-históricas) materiales dadas. Lo que significa que la potencia siempre se halla restringida por las posibilidades pasivas de la potencialidad. Es ahí donde cobra importancia la intervención humana como posibilidad activa de la materia (*dynamis*); la modificación del mundo exige que los seres humanos sean productores conscientes de su historia con el fin de ampliar la apertura de la potencialidad (pasiva), de las condiciones materiales parcialmente determinadas, en el ejercicio de su potencia (activa). Esta activación de la materia, a través de su inmanente posibilidad real-objetiva, queda garantizada por una concepción ontológica del devenir. Para Bloch, no hay anticipación real, o función utópica, sin materia. Ésta, entendida como *dynamis*, es *potentia* creadora y potencialidad limitante, pero siempre se halla en movimiento, latente y tendente, siempre dinámica, de forma que tampoco hay materia sin anticipación real. El ser, desde la óptica blochiana, no es

---

<sup>116</sup> *Ibidem.* p. 280.

<sup>117</sup> *Ibidem.* p. 283.

estático ni circular, sí procesual. Por ello, su ontología no trata sobre el ser primigenio, como quietud inmóvil, sino del ser del ente-que-todavía-no-es.

### *La ontología del todavía-no-es*

El planteamiento ontológico que nos presenta Bloch es, a primera vista, muy cuestionable. Aunque desde el comienzo pretende romper con la metafísica del ser (inmóvil y esencialista) de la filosofía tradicional, sostenemos que mantiene elementos fundamentales de la modernidad que le impiden efectuar la ruptura con dicho pensamiento metafísico cayendo, en ocasiones, en los mismos presupuestos ontológicos. Uno de ellos es la concepción de la subjetividad, en el que nos detendremos en el siguiente capítulo. En lo que sigue nos centraremos en otros dos, también típicamente modernos.

Primero, la concepción lineal del tiempo, esto es, la comprensión de la historia como un *continuum* compuesto de pasado-presente-futuro. No es extraño que Bloch asuma la dimensión temporal-histórica como un proceso lineal ya que la literatura utópica, objeto de estudio constante en su obra, precisamente surge a través de esta concepción lineal de la temporalidad y nunca en una concepción griega o medieval del tiempo. El futuro, tema crucial en Bloch, aparece como sucesión o momento del porvenir que todavía-no-es pero será. Esto desencadena el segundo supuesto: una visión teleológica de la historia. Este es un punto totalmente contradictorio en la literatura blochiana. La novedad, el *novum*, es la garantía del sistema abierto, y, sin embargo, parece agotarse en el proceso dialéctico del ser que todavía-no-es. ¿Acaso lo nuevo desaparecerá cuando el todavía-no-es sea? ¿Se agota, entonces, el futuro en la realización de la utopía concreta? ¿Dónde culmina el proceso?

La ontología blochiana entiende el ser desde la posibilidad, “cuya latencia o fin último ni está garantizado de antemano ni aun configurado, sino constituido en y desde el mismo proceso, al que anima y desde el que se orienta como última aspiración.”<sup>118</sup> El problema consiste en que este proceso, *a priori* abierto, tiende a cerrarse y concluirse. Es decir, Bloch no contempla un porvenir totalmente inconcluso, a pesar suyo. El ejemplo es su propia ontología, basada en una dialéctica de inspiración hegeliana con retoques estrictamente materialistas. Frente al círculo de círculos que ofrece el sistema

---

<sup>118</sup> Vasco Jiménez, M.: “La ontología de Bloch”, *Anthropos* 146/147, 1993. p. 65.

hegeliano, fundamentado idealmente en la dinámica tesis-antítesis-síntesis, la materia en proceso de Bloch tiene tres momentos principales: el *no*, el *todavía-no*, y la *nada*, o sino, el *todo*.

En el origen se encuentra la negación; un *no* efervescente, indeterminado, que se presenta como carencia y huida de esta carencia, como *impulso* hacia lo que falta. Este *no* ontológico se traduce, en la obra de Bloch, como hambre, que es el impulso fundamental. Conviene señalar la distinción entre el *no* y la *nada*. El primero es indeterminado, negación pura, mientras que la *nada* está determinada. Entre el *no* y la *nada* surge toda la aventura de la determinación. Así, el hambre, como impulso, no atañe a la *nada*, que es aniquilamiento, sino al *no-tener*.

“El *no* es, desde luego, vacío, pero, a la vez, el impulso a escapar de él; en el hambre, en las privaciones, se comunica el vacío precisamente como *horror vacui*, precisamente, por tanto, como *repulsión del no ante la nada*.”<sup>119</sup>

El *no* es, pues, el origen intensivo de la materia. Pero la negación, en el proceso material, abre el paso a la segunda categoría ontológica: el *todavía-no*. Ésta hace referencia a la *tendencia* de lo estructural, a la posibilidad real-objetiva inmanente de la materia, esto es, al pensamiento utópico. El mundo se concibe como un experimento en el cual se desarrolla el proceso en posibilidad. El *todavía-no* está siempre unido al proceso dirigiendo la indeterminación propia del *no*. En el pensamiento blochiano no hay trascendencia, pero sí una forma aspirada hacia la que se tiende. Tal es el lugar del *todavía-no*. Esta tendencia genera el espacio de aparición de lo nuevo, del porvenir como anticipación concreta. Es el lugar de los sueños diurnos, de las imágenes desiderativas: de la función utópica. Es aquí donde la posibilidad real-objetiva adquiere toda su importancia, como potencia activa en la modificación del mundo. Es activa precisamente porque el impulso del *no* está en relación con el *todavía-no*:

“El *no* se muestra también [...] como *todavía-no*: camina histórica-acontecientemente hacia éste. Como *todavía-no* el *no* atraviesa lo llegado-a-ser y lo trasciende; el hambre se convierte en la fuerza de producción en el frente, abierto una y otra vez, de un mundo

---

<sup>119</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*. Vol. I., ed. cit., p. 359.



inconcluso. El no como *todavía-no procesual* convierte así la utopía en el estado real de la inconclusividad, del ser sólo fragmentario en todos los objetos.”<sup>120</sup>

Por último, el devenir ontológico culmina en un tercer estadio del ser: la *nada*, o bien el *todo*. El proceso culmina en este punto, ya sea como aniquilación negativa y fracaso de la posibilidad, o como afirmación positiva del porvenir: meta final. El problema que conlleva esta perspectiva teleológica (apuntado brevemente arriba) se manifiesta claramente en este momento. Tanto la *nada* como el *todo* expresan la latencia (negativa o positiva) del proceso tendente del *todavía-no*. La posibilidad real-objetiva estriba en la brecha entre el *todo* absoluto y la *nada* absoluta. Porque incluso la *nada*, que es aniquilamiento, no escapa a la posibilidad. La *nada* no es un no-ser sino una categoría ontológica del ser, es una clase de ser: ser-nada, tener-nada. Nada cae fuera del ser, que es materia (*dynamis*), posibilidad real-objetiva. A pesar de que Bloch, frente a los metafísicos clásicos, no habla del ser en sentido absoluto y su ontología contempla la realidad como inacabada, como proceso que está *siendo* y que aún-no-es, la noción de *todo* presupone una realización plena del ser en la culminación del proceso dialéctico. Esta especie de superación (hegeliana) en la actualización del *totum* utópico choca, en principio, con la concepción del ser como perpetuo devenir o ser-en-posibilidad.

La explicación que creemos oportuna para resolver este problema interno de la literatura blochiana consiste en que la ontología del todavía-no se postula como garantía o fundamento ontológico del principio esperanza y sólo con esa intención. El *todo* funciona a modo de objetivo último que mantiene la esperanza y da sentido a la función utópica del todavía-no. Aunque Bloch insiste continuamente en sus textos que la utopía puede fracasar, la *nada* no aparece nunca como fin real-posible, sino como momento dialéctico histórico. La vista está siempre fija en el frente, en el *todo* como meta o fin último. Por ello, creemos que hay un abuso teleológico en el proceso histórico que pretende poner fin a la concepción procesual del ser. Si el presente es oscuridad del instante vivido, ser que todavía-no-es pero que acontece como siendo, no hay ningún motivo para postular una realización plena del ser, a no ser que ésta aparezca imaginada en el futuro tan sólo como soporte o fundamento ontológico de la esperanza; como garantía de que el *no* dejará de ser impulso hacia aquello que falta, dejará de ser incompleto y abierto, para realizarse plenamente en el *todo* determinado. Al fin y al cabo, en esta idea subyace una concepción mesiánica de la realidad en la que, en el

---

<sup>120</sup> *Ibidem.* p. 361.

futuro, el Mesías aparecerá quebrantando el *continuum* del tiempo y abriendo la puerta hacia el reino de la libertad.

### *Las condiciones materiales, el obstáculo de la realidad*

No obstante, el realismo de Bloch no es un optimismo ingenuo y despreocupado. Es consciente de la dificultad que entraña llevar a cabo realmente lo sólo prefigurado en la función utópica. Sabe, también, que las condiciones materiales parciales acotan notablemente el campo de acción ya que conoce, de primera mano, los recientes intentos de llevar a cabo el proyecto marxista. Pero, como filósofo de la utopía, no puede adoptar una visión pesimista de la realidad. Defiende un optimismo militante y comprometido con la actualidad y la modificación del mundo en la medida de lo posible; un optimismo basado en la esperanza de que algo mejor está por venir. Por ello, la filosofía blochiana constituye un ejemplo de filosofía crítica del presente y afirmativa del porvenir. La posibilidad (ontológica) mantiene viva la esperanza y ahuyenta el determinismo y la amenaza de la nada. Esta posibilidad, como hemos visto, es inmanente a la materia dinámica. Es precisamente en ésta donde se juega la realización o aniquilamiento del deseo utópico. Por ello, intentaremos mostrar en lo que sigue, la limitación material de la posibilidad. En otras palabras, defendemos que la apertura a lo nuevo constituye un verdadero problema si tenemos en cuenta las dos vertientes del poder-ser como potencia y potencialidad, ya que la segunda impera restrictivamente sobre la primera, cuya capacidad creativa se ve constantemente reducida por las férreas condiciones materiales.

Frente a la noción spinoziana de *potentia*, caracterizada positivamente como suma de *conatus*, como suma de impulsos contra el poder como *potestad*, Bloch recupera la noción de *dynamis* aristotélica, un poder-ser mucho más limitado por las propias determinaciones parciales estructurales. El poder-hacerse-algo-distinto, la potencialidad, limita el poder-creación propio de la potencia, de modo que no todo es posible, pues hay obstáculos internos y externos de la realidad que impiden el desarrollo del poder-hacer-algo-distinto. Las consecuencias de este planteamiento son obvias: la apertura a lo nuevo es siempre escasamente abierta. El *totum* de posibilidades se reduce a unas pocas. El fantasma del *novum*, rebosante de función utópica y anticipación real, yace sometido por las cadenas de su propia potencialidad. Aunque la condicionalidad, para Bloch, siempre es parcial, ya que si fuera total se daría ya como realidad

determinada, lo nuevo no puede aparecer sino como desarrollo de la potencialidad del momento histórico determinado, de unas condiciones materiales que ponen freno a la posibilidad real-objetiva.

Esto significa que la mediación humana como posibilidad nunca puede rebasar el límite contextual (histórico-material) en el que se halla inscrito. La potencia surge siempre dentro de una esfera de potencialidad. Y es precisamente sólo dentro de esta área donde puede operar de modo efectivo-real. Del mismo modo, la aparición de lo nuevo se encuentra siempre diezmada por el obstáculo de la realidad. El futuro se halla limitado por la potencialidad del presente y sólo un cambio de las condiciones materiales parcialmente determinadas del presente podría significar una nueva apertura. Sin embargo, la potencia no puede evadir la potencialidad y sólo en función de ésta podrá modificar las condiciones. La modificación del mundo pasa, entonces, por la transformación de las condiciones materiales a través de la potencia (subjetiva) con el fin de abrir nuevas formas de poder-hacerse-algo-distinto desde el poder-hacer-algo-distinto. Lo cual, como hemos visto, es algo realmente complicado ya que la potencia no puede superar la potencialidad. La intrusión de la novedad queda, por eso, muy reducida. Bloch parece asumir, en parte, todo esto, pues su actitud no muestra un optimismo desmesurado o ingenuo, sino militante, consciente de las dificultades que conlleva la modificación de la realidad.

A continuación, ahondaremos en la noción blochiana de “función utópica”, resuelta como potencia subjetiva específicamente humana. Será imprescindible abordar la cuestión del sujeto y la creación de subjetividad en ella, con todos los dilemas que ello acarrea. Se trata de un aspecto muy problemático en la obra de Bloch y está íntimamente ligado con el que acabamos de plantear, ya que la función utópica no es sino la anticipación desiderativa de la potencia como posibilidad real-objetiva de la humanidad.

## CAPÍTULO VI. LA FUNCIÓN UTÓPICA

### *Una visión antropológica*

Ontológicamente, sólo hay materia. Materia activa, como hemos visto, cargada de potencia y limitada por su propia potencialidad. El ser humano es sólo cuerpo. Materia organizada de un modo complejísimo y peculiar que no sólo es capaz de afectar y ser afectado sino también de producir pensamientos, que sólo ilusoriamente pueden parecer algo refinado y alejado de lo material, pero que a su vez son otro modo de afectar y ser afectado. A lo largo de la historia de la filosofía, se ha hablado de nociones como “alma”, “espíritu”, “yo”, “sujeto”, “conciencia”, con la intención de desprestigiar lo material, el cuerpo, relegado a una instancia secundaria y excluido drásticamente del ámbito del pensamiento. Bloch, en tanto filósofo materialista, reivindica la otra tradición filosófica, que subterráneamente ha recorrido desde los primeros textos materialistas griegos hasta Marx.<sup>121</sup> La firme pretensión materialista del pensamiento de Bloch es innegable y no encontramos ningún desprecio hacia lo corporal, pues, en tanto que material, produce todo aquello que podamos llamar “sujeto” o “yo”. Puesto que se trata de una antropología marxista, serán las condiciones materiales de cada individuo las que determinen las particulares formaciones de subjetividad. No hay, por tanto, ningún esencialismo intrínseco ni ningún subjetivismo idealista en el proyecto blochiano. Los sujetos se construyen envueltos en circunstancias que no eligen, pero que les conforman durante un proceso material. Esto es, contra todo subjetivismo idealista, el individuo aislado nunca puede ser sujeto. Sólo inserto en una comunidad, adquiriendo ciertos roles y determinaciones ante la realidad (que le transforma) cabe hablar de sujeto.

Con todo esto tan sólo pretendemos advertir que Bloch, amparado en una ontología materialista, construye una visión antropológica de corte marxista en la que el ser humano material será un producto social y cultural pero también, a su vez, un productor de subjetividad, precisamente por el componente activo de la materia, por la potencia creadora del proceso material. De ahí que se esquite toda aventura

---

<sup>121</sup> Cabría puntualizar que Bloch no hace una investigación filosófica acerca del cuerpo, ni del papel que éste ha ocupado, o mejor, que no ha ocupado en la mayor parte de la historia de la filosofía. No hay una reivindicación del cuerpo, por tanto, sino de la materia que compone lo humano. Cf. *Das Materialismus-problem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985.

determinista y se considere el ser humano mismo como posibilidad real-objetiva. En el pensamiento blochiano, la tesis del ser humano como posibilidad viene garantizada por la noción central de “función utópica”. Esta función es común a todos los seres humanos e implica un pensamiento acerca del futuro, pues se trata de una proyección desiderativa inteligida y consciente. La función utópica, según Bloch, es una estructura fundamental de todo ser humano. No es un instinto<sup>122</sup>, sino una actividad inteligida del afecto de la espera. Del mismo modo que existe una correlación entre el todavía-no-es y el todavía-no-consciente, dirá Bloch, la hay entre el principio materia y el principio esperanza.

Los pequeños sueños diurnos, propios de la conciencia anticipadora, son efectos de la función utópica, cuya mirada es siempre hacia delante: el futuro es el espacio privilegiado en el que, desde el presente, se proyectan nuestros deseos. La función utópica es una suerte de previsión que, aunque brota en el todavía-no-consciente, en la conciencia anticipadora, se hace sabida en el instante presente y se proyecta como un haz de luz hacia el futuro:

“El mismo todavía-no-consciente tiene que ser en su acto *consciente* y, por su contenido, *sabido*: como aurora aquí, y como algo alboral allí. Y con ello se llega al punto en el que precisamente la esperanza, ese peculiar afecto de espera en el sueño hacia delante, no aparece ya [...] tan sólo como un mero movimiento circunstancial del ánimo, sino *consciente-sabida*, como *función utópica*.”<sup>123</sup>

El contenido de la función utópica es muy amplio y abarca desde las triviales representaciones de la fantasía hasta las concepciones cuidadosamente elaboradas del ser-distinto. Por ello, las manifestaciones de la función utópica no sólo se limitan al campo de la literatura utópica. También actúa en todo movimiento desiderativo, a todos los niveles, como un resorte o mecanismo de la conciencia humana que es capaz de imaginar lo deseado, siempre en el campo de lo real posible. Al concebirla como materialmente posible, la función utópica supone una tendencia hacia lo deseado, en ese

---

<sup>122</sup> “La puesta de huevos, la construcción del nido, las migraciones, se llevan a cabo en virtud del instinto, como si se dispusiera de un “saber” exacto del futuro, siendo así que éste es sólo el ámbito en el que se desarrolla durante millones de años el destino de la especie. Se trata de un futuro antiguo en su contenido, automático, y del que, como en él nunca acontece nada nuevo, hay que decir que es un futuro inauténtico.” (Bloch, E.: *El principio esperanza. Vol. 1., ed. cit.*, p. 179.) Frente a este “futuro inauténtico” del instinto animal, Bloch plantea un “auténtico” futuro, objeto de la esperanza humana, fruto de la concepción lineal del tiempo judeocristiana.

<sup>123</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza. Vol. 1., ed. cit.*, p. 181.

mirar hacia delante. El hecho de que la función utópica esté limitada por la posibilidad real-objetiva de la materia restringe los contenidos del acto de esperanza y evita cualquier confusión con la pura imaginación (sin soportes materiales) y el *wishful thinking*.

“El mero *wishful thinking* ha desacreditado de siempre las utopías, tanto en el terreno político-práctico como en todo el campo restante en el que se hacen presentes exigencias desiderativas, como si toda utopía fuera abstracta. Sin duda, la función utópica se da, aunque sólo inmadura, en la utopía abstracta, es decir, se da todavía, en su mayor parte, sin un *sólido sujeto* tras de ella y sin referencia a lo posible-real. Como consecuencia, es fácil que se extravíe, sin contacto con la tendencia real hacia delante, hacia algo mejor que lo dado.”<sup>124</sup>

Proyección desiderativa, conciencia anticipadora, estructura fundamental del ser humano, actividad inteligida del afecto de la espera, pensamiento acerca del futuro... ¿acaso no recuerda la función utópica a una instancia trascendental? ¿Tiene cabida una función de estas características en un pensamiento que pretende ser materialista y deudor directo del pensamiento marxiano? No exactamente. Desde nuestro punto de vista, la noción de “función utópica”, manejada en un plano antropológico, pretende dar cuenta de una supuesta estructura utópica inmanente a la constitución material humana, como si, de algún modo, los individuos, independientemente de la cultura en la que se hayan constituido como sujetos, la poseyeran en tanto seres humanos. No hay, entonces, ninguna vocación de trascendencia en Bloch. Sin embargo, y esto nos parece lo más relevante de esta noción, sí hay un intento de subvertir la realidad presente, esto es, la función utópica es una instancia subversiva. Posteriormente ahondaremos en esta idea. Por el momento, concebiremos la función utópica como “una función trascendente sin trascendencia. Su asidero y correlato es el proceso que aún no ha dado a luz su contenido más inmanente, pero que se halla siempre en curso.”<sup>125</sup> Este proceso, material y dinámico, se halla él mismo en la esperanza. De nuevo la correlación entre el principio esperanza y el principio materia. El contenido del acto de la esperanza es la función utópica. Se trata de comprender la esperanza (en su devenir histórico) como cultura humana referida a su horizonte utópico. No es extraño, por tanto, que Bloch

---

<sup>124</sup> *Ibidem*. p. 182. Las cursivas son mías. Téngase en cuenta este fragmento en los siguientes apartados, concretamente el siguiente, referido al sujeto en la función utópica.

<sup>125</sup> *Ibidem*. p. 183.

rastree los sedimentos históricos de la función utópica incluso allí donde jamás se habló de utopía: en los arquetipos, en la ideología, en las alegorías del arte o en los símbolos de la religión. Teniendo en cuenta el carácter inconcluso de la realidad, Bloch se adentra en el problema de la herencia cultural que, en síntesis, nos plantea cómo es posible que, después de la desaparición de sus fundamentos sociales, obras de la superestructura se reproduzcan progresivamente en la conciencia cultural. Es aquí donde introduce el *fenómeno del excedente cultural*:

“[...] las floraciones del arte, de la ciencia, de la filosofía designan siempre algo más que la conciencia falsa que la sociedad tenía, en cada caso, sobre sí misma, y que utilizaba desde una posición concreta para su ornamentación. Estas floraciones, más bien, pueden ser independizadas de su primer suelo histórico-social, porque ellas mismas, en su esencia, no están vinculadas a él.”<sup>126</sup>

Este excedente cultural será utópico, en el sentido de que todas aquellas manifestaciones que a lo largo de la historia han sido proyectadas hacia el futuro son fruto de la función utópica. Bloch cree que, precisamente por ello, todavía hoy tienen valor. La comprometida tesis de la herencia cultural no consiste en reafirmar los elementos obsoletos y reaccionarios (clasistas, sexistas, racistas, esclavistas...) de las construcciones humanas, sino aquellos caracteres emancipadores que residen en dichas obras. Sirva como ejemplo ilustrativo el caso de la Revolución Francesa. Lo que se pronosticó como utopía; *liberté, égalité, fraternité*, con todo su gran ideal, el *citoyen*, acabó convirtiéndose en la realidad de la *bourgeoise*. Que esto sucediera así, según Bloch, se debe a no haber comprendido las condiciones (de la época) mediante las cuales el inicial proyecto utópico únicamente podía llegar a madurar. En este sentido, aunque la utopía del *citoyen* nunca llegase a culminarse y, en cierto modo, la revolución plena fracasase, el excedente cultural del acontecimiento sigue latente. Más aún, incluso la realidad de la *bourgeoise* contiene, dirá Bloch, ella misma elementos muy emancipadores generando, del mismo modo, un excedente utópico aprovechable en el presente. El fenómeno del excedente, como vemos, impide cualquier desprecio *a priori* hacia los diversos contenidos históricos por medio de la idea de la herencia cultural.

La función utópica humana, generadora del excedente utópico, substrato de la herencia cultural, se proyecta desde la oscuridad del instante vivido hacia el futuro

---

<sup>126</sup> *Ibidem*. p. 193.

como principio esperanza. Una esperanza que ya no es entendida como afecto, con su opuesto el temor, sino como *acto cognitivo*, como un acto de conocimiento, no con un opuesto, sino con un intercambio conceptual: recuerdo en lo pasado y esperanza sobre el futuro, sobre lo venidero. La esperanza no es confianza; es *potentia* del ser humano, capacidad de actuar, poder que es resistencia. Aquí reside, a nuestro juicio, la importancia de recuperar la noción de *función utópica*, pues ésta ejerce una fuerza subversiva contra el presente. Así entendida, la esperanza es una llamada a los seres humanos, que estamos en el frente del proceso histórico y que tenemos a nuestro alcance la tarea de humanizar el mundo.

Ahora bien, el problema anida, una vez más, en que la potencia de la función utópica se halla acotada por la potencialidad impuesta por las condiciones materiales de la realidad concreta. No todo proyecto puede llevarse a cabo. La función utópica se mueve siempre en el terreno de la posibilidad real-objetiva. A diferencia del mero utopizar abstracto, que ha cargado peyorativamente el término “utopía”, la función utópica tiene, según Bloch, una dirección concreta materialmente posible. La importancia de las limitaciones, no lo negaremos, es enorme en el proyecto utópico, pero a través de un conocimiento exhaustivo de la realidad concreta, la capacidad de modificar tal realidad también es muy grande. Por eso tiene radical interés el conocimiento de las condiciones limitantes, de la potencialidad, con el objetivo de ampliar el campo de acción de la potencia utópica. Ese trascender sin transcendencia, al que nos referimos arriba, creemos que va en este sentido. Objetivamente no hay modo de superar la potencialidad material, lo cual sería sinónimo de transcendencia. Empero la función utópica sí es trascendente, en el sentido de que trasciende lo real desde la immanencia, o mejor, quebranta la realidad mediante un acto subversivo.

### *El sujeto en la función utópica*

Abordar la cuestión del sujeto en la literatura blochiana no es tarea fácil, ya que se trata de un tema poco explorado, tanto por Bloch como por sus estudiosos. En *El principio esperanza*, apenas hallamos unas pocas páginas dedicadas a esta cuestión.<sup>127</sup> En las próximas líneas intentaremos esbozar los principales rasgos del problema de la subjetividad en la obra blochiana así como iluminar modestamente nuestra visión al

---

<sup>127</sup> Cf. Bloch, E.: “Más sobre la función utópica: el sujeto en ella y la reacción contra lo que no debiera ser”, en *El principio esperanza. Vol. 1., ed. cit.*, pp. 184-188.



respecto, pues nos parece un tema ineludible para el cometido de nuestro estudio. Para comenzar, cabe preguntar: ¿hay un sujeto detrás de la función utópica? Y en ese caso, ¿de qué sujeto estaríamos hablando? ¿Hay tantas funciones utópicas como sujetos humanos? ¿O se trata de una función utópica objetiva? ¿Tiene objeto la esperanza? ¿Quién espera: un yo, un nosotros, toda la humanidad?

Que Bloch no dedique una amplia reflexión explícita acerca de la cuestión del sujeto podría ser susceptible de dos interpretaciones. Primero, puede significar que Bloch hereda y asume la concepción del sujeto de la modernidad, principalmente el sujeto kantiano, pero también el yo fichteano y hegeliano del idealismo metafísico, y entonces eso explicaría la supuesta ausencia de reflexión sobre este asunto. O segundo, que Bloch entienda de otro modo la subjetividad y no crea oportuno hablar de un sujeto, evitando así cualquier reminiscencia idealista en la construcción de los individuos.

Autores como Laín Entralgo son de la primera opinión que, dicho queda, creemos algo desafortunada. Esta perspectiva defiende una interpretación “hegeliana” de la esperanza blochiana. Desde esta óptica, el pensamiento utópico de Bloch sería firme deudor de Hegel. Todo ello respaldado por la obra de *Sujeto-Objeto: El pensamiento de Hegel* y la filosofía de la naturaleza blochiana -en la que no creemos oportuno entrar- a través de las cuales dichos autores contemplan el resto de la literatura blochiana. En *La espera y la esperanza*, así como en el artículo “Bloch y la esperanza”, Laín Entralgo plantea un sujeto -hegeliano- de la esperanza como conciencia capaz de forjar proyectos individuales y colectivos. El problema reside en cómo articular esos dos ámbitos, ya que el quién que espera no puede ser al mismo tiempo un yo, un nosotros y un toda la humanidad. Afirma que “en la realidad del sujeto que espera hay siempre un momento estructural específica o genéricamente humano.”<sup>128</sup> La cuestión es cómo, manteniendo una concepción moderna del sujeto, la esperanza puede ser subjetiva y objetiva. Laín Entralgo la resolverá de un modo dialéctico. “En tanto que histórica, mi esperanza lleva dentro de sí a la sociedad y a la especie. En tanto que específica, mi esperanza se formaliza social e históricamente.”<sup>129</sup> Este proceder hegeliano es habitual en gran parte de los intérpretes de Bloch. Predican la reconciliación y la identidad de sujeto y objeto como la realización de la utopía.

Desde nuestro punto de vista, el problema de mantener la idea del sujeto moderno del idealismo radica en que se presupone un yo libre, racional, autónomo y

---

<sup>128</sup> Laín Entralgo, P.: “Bloch y la esperanza”, en *Anthropos*, ed. cit. p. 59.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

estable, al tiempo que un devenir histórico, como si, de algún modo, se pretendiera alcanzar un nosotros homogéneo. Como si olvidáramos las condiciones materiales que conforman los sujetos, que determinan su actividad y pensamiento. Al fin y al cabo, como si sólo hubiera una función utópica o, en todo caso, todas las diversas funciones utópicas apuntaran hacia el mismo lugar. Un lugar teleológicamente programado desde el inicio, ¿por quién? ¿Por un sujeto libre y autónomo que se pronuncia en nombre de un nosotros? Esta idea choca, a nuestro parecer, con la categoría de *novum* que encara Bloch. La apertura a lo nuevo, el proceso abierto, no puede culminar así por así. ¿No es acaso la formación de subjetividad, la constitución del sujeto, un proceso también abierto? Según la concepción moderna del sujeto es evidente que no. Habrá que revisar, por tanto, que noción de sujeto y subjetividad maneja Bloch en sus textos.

Bloch raramente utiliza el término “sujeto” en el sentido del idealismo trascendental en *El principio esperanza*. Ese “sólido sujeto”<sup>130</sup> que proyecta la función utópica en contacto con la posibilidad real-objetiva es lo que denominará “factor subjetivo”. En una clara declaración marxista, comprenderá este factor subjetivo como conciencia de clase proletaria. Al incorporar la dimensión histórica a la formación del factor subjetivo, la constitución del sujeto blochiano diferirá en parte a la del sujeto moderno, aunque, es cierto, mantendrá algunos de sus rasgos sustanciales.<sup>131</sup> En Bloch existe un reclamo de un nosotros, más que de un yo. Ya en *Espíritu de la utopía* muestra su preocupación por el problema de constituir un nosotros:

“Die Frage nach uns ist das einzige Problem, die Resultante aller Weltprobleme.”<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> Véase el fragmento citado arriba, p. 62.

<sup>131</sup> Éste es uno de los puntos más confusos que entraña la filosofía blochiana. Por un lado, parece manifestarse claramente la herencia hegeliana al tiempo que, por otro, una cierta ruptura con el subjetivismo idealista. Consideramos que el “factor subjetivo”, entendido como el “nosotros” que requiere Bloch, no es comparable al “espíritu” hegeliano. El problema radica en el mantenimiento de la dialéctica histórica y la consecuente existencia de un “factor objetivo”, de corte hegeliano, que se plantea como contradicción y garantía del propio método dialéctico. Aunque en *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel* Bloch pretende ir con Hegel más allá de él, en lo que respecta a la cuestión del sujeto no es evidente tal pretensión. No podemos concluir que haya una superación de Hegel por parte de Bloch. Más bien parece que se trata de una de las grandes contradicciones de su pensamiento. En la concepción blochiana del “factor subjetivo” se dan en igual medida rasgos hegelianos y antihegelianos. Sobra decir que, en la línea de Marx, no hay ningún rastro mitológico-espiritual en el sujeto blochiano. El factor subjetivo se halla parcialmente condicionado por las condiciones materiales mediante las que se conforma e incluiría como parte de él a todos aquellos individuos que sufren la indignidad humana.

<sup>132</sup> Bloch, E.: *Geist der Utopie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985. p. 260. (“La pregunta por nosotros es el único problema, la resultante de todos los problemas del mundo”).

Ese nosotros se construirá históricamente a partir de una situación común y de unas condiciones materiales concretas. Será un nosotros inconcluso, abierto, no fatalista, compuesto por individuos que experimentan la indignidad humana. Individuos que hacen uso de su particular potencia utópica con el objetivo de concentrar sus fuerzas contra dicha indignidad. Suma de *conatus* individuales, por decirlo en términos spinozianos, que coinciden en una misma causa. El factor subjetivo encarna todos aquellos deseos de transformación de la realidad, en sus diferentes ámbitos. Mediante la función utópica, el factor subjetivo es consciente de que hay modos de ser-distinto; modos que son realmente posibles, materialmente alcanzables, logros que se pueden llevar a cabo.

Para Bloch, hay una prioridad del colectivo sobre el individuo particular. Desde el materialismo histórico, apenas traza una frontera visible entre filosofía de la historia, ética y política. El análisis histórico marcará las pautas de su proyecto ético-político. En esta línea, Gómez-Heras defiende que a través de la función utópica, el ser humano “trasciende los límites de la subjetividad para vincularse a la realidad histórica.”<sup>133</sup> Y reivindica que en Bloch hay una interpretación objetivo-comunitaria de los deseos frente a la interpretación freudiana de los deseos, que sería subjetivo-individualista. Según Gómez-Heras, la esperanza blochiana actúa como afecto-soporte de la estructura psíquica de lo deseado pero aún-no-conocido.<sup>134</sup> Ahora bien, sin tergiversar las tesis de Gómez-Heras, creemos que la interpretación objetivo-comunitaria de los deseos encierra la pretensión de un nosotros, al que hemos hecho referencia. Pero no pensamos que esto suponga trascender los límites de la subjetividad, pues este nosotros, a su vez, es una construcción subjetiva, del mismo modo que lo es la función utópica. Sostenemos que ésta es propia del factor subjetivo. De ahí que la esperanza sea más interesante como acto cognitivo que como afecto-soporte de la espera. En este sentido, estamos de acuerdo con Gimbernat cuando afirma que “el potencial cognoscitivo de la utopía configura una específica teoría del conocimiento en Bloch, que es la base de una teoría de la acción del sujeto; y éste, consecuentemente, se ve provisto de perspectivas anticipatorias.”<sup>135</sup> La acción del factor subjetivo está mediada por la función utópica, entendida ahora sólo como percepción de las posibilidades reales actuales del factor objetivo.

---

<sup>133</sup> Gómez-Heras, J.ª M.ª G.ª: “E. Bloch: la seducción de la utopía”, en *Anthropos*, *ed. cit.* p. 48.

<sup>134</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>135</sup> Gimbernat, J. A.: “La filosofía de la historia de Ernst Bloch”, en *Anthropos*, *ed. cit.* p. 101.

Llegados a este punto, Bloch articula de un modo estrictamente marxista la relación dialéctica del factor subjetivo y objetivo en la sociedad capitalista:

“[...] el factor subjetivo ha sido, no obstante, sólo aprehendido por el socialismo, a saber: como conciencia de clase proletaria. El proletariado se ha entendido como la misma contradicción activamente contradicente en el capitalismo, como aquella contradicción que más pesa sobre lo que, no debiendo ser, ha llegado a ser. [...] La actividad de la crítica individual se convirtió así en aquel «más» que prosigue, encauza y humaniza el iniciado camino del mundo, su «sueño de la cosa», para decirlo con palabras de Marx. Para ello no basta sólo el factor objetivo, sino que las contradicciones objetivas provocan constantemente la influencia recíproca con la contradicción subjetiva.”<sup>136</sup>

Este fragmento constituye una muestra evidente del llamado “marxismo cálido”. Si las contradicciones del factor objetivo bastasen por sí mismas, estaríamos hablando de un marxismo frío o automatismo histórico. El hecho de que ambos factores, en relación dialéctica, tengan esa influencia recíproca en el curso de la historia podría acuñarse sin levantar sospechas como una sentencia hegeliana. Es lo que lleva a Laín Entralgo y otros autores a las tesis explicadas arriba. Sin embargo, según nuestro interés, preferimos prestar mayor atención a la cuestión sobre “la actividad de la crítica individual”. Aquel “más” que constituye la crítica individual es la base del factor subjetivo. Sin esa suerte de “suma” de individuos, derivada de una concienciación sobre la historia, no hay una fuerza posible transformadora del mundo. La expresión marxiana “*Traum von einer Sache*”, “sueño de una cosa”, representa precisamente el papel desempeñado por la función utópica. Los deseos subjetivos, frutos de una actitud crítica, son la suma resultante de una potencia que reacciona ante la historia con intención de transfigurarla.

“La dimensión profunda del factor subjetivo se halla precisamente en su reacción, porque ésta no es sólo negativa, sino que, exactamente en el mismo sentido, contiene en sí la *presión hacia un logro anticipado, y representa esta presión en la función utópica.*”<sup>137</sup>

El potencial de la función utópica surge como reacción contra la situación dada. Es una función ético-política ya que se trata de una reacción contra lo que no debiera ser. Una

---

<sup>136</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza. Vol. I., ed. cit.* p. 185.

<sup>137</sup> *Ibidem.* p. 186.

reacción que busca la transformación; que las cosas sean de distinta manera a como son. La posibilidad real de que las cosas sean de otro modo está mediada a través del ser humano, pero queda por ver cómo conjugar un proyecto ético-político concreto con una función antropológica como es la potencia utópica. En un marco conceptual marxista, como el de Bloch, tiene fácil solución: el factor subjetivo, que es la conciencia de clase proletaria, tiene un horizonte fijo; la sociedad sin clases. La función utópica del factor subjetivo, por tanto, estará dirigida a la realización de ésta. La sociedad sin clases sería, según este esquema, un deseo objetivo, objeto de la esperanza, mientras que el proletariado queda figurado como sujeto activo de la espera.

Sin embargo, no es tan sencillo como parece. Constituir un nosotros a partir de una función utópica subjetiva resulta bastante problemático. Cada individuo, en virtud de su cultura, habrá desarrollado una subjetividad materialmente condicionada y diferenciada de otro individuo con circunstancias materiales distintas. En otras palabras, resulta difícil imaginar que todos los deseos subjetivos de la humanidad coincidan en un único, o mejor, prioritario, deseo objetivo. El factor subjetivo, contra lo que podía pensar Bloch, no es uniforme. Aunque podríamos aceptar que la lucha contra la indignidad humana, en un plano abstracto, sería una clase de deseo objetivo, cierto es que esta lucha requiere de muchos frentes concretos. Más bien defendemos que no hay un único objeto de la esperanza. Afirmar lo contrario sería encubrir una teleología.

Siguiendo las premisas de Bloch, que asegura que el proceso está abierto a lo nuevo, no podemos garantizar de ningún modo que haya un final en el *novum*. De hecho, el pensamiento del futuro, perfilado mediante la función utópica, es en sí mismo apertura. La conciencia anticipadora, garantía antropológica de la aspiración a la transformación de la realidad dada, siempre tendrá la vista puesta en lo venidero. En el caso opuesto, dicha conciencia tendería a consumirse con la realización del fin. La categoría de *novum* precisaría de nuevas formas de subjetividad en el momento de la modificación del mundo porque el factor subjetivo habría alcanzado ya su deseo objetivo. Quizá sea ésta la clave para entender la consecuente pretensión de totalidad del pensamiento blochiano.

## Denken heißt Überschreiten: *la seducción de la totalidad*

Pensar significa traspasar.<sup>138</sup> El propio Bloch quizá aceptase ésta como la máxima sintetizadora de su concepción de la filosofía. La actividad filosófica puede entenderse, así, como un avance de lo existente hacia lo inexplorado, hacia lo no-sabido y lo no-sido. Un avance que se da “de tal manera, empero, que lo existente no sea ni escamoteado ni pasado por alto.”<sup>139</sup> El acto de reflexionar se asemeja a un viaje que parte de la situación dada hacia un destino ignorado, con un rumbo turbio y extraño que opera desde la inquietud del pensador. Podríamos establecer un paralelismo entre el ejercicio de pensar, según lo concibe Bloch, y el papel que tiene el viaje (espacio-temporal) en la multitud de relatos que componen la literatura utópica. Este traspasar, que es el pensamiento, es el lugar de aparición de lo nuevo, como novedad que difiere de lo existente y abre la posibilidad de un ser-distinto:

“El verdadero traspasar no está dirigido al mero espacio vacío de un algo ante nosotros, llevado sólo por la fantasía, figurándose las cosas sólo de modo abstracto. Al contrario: concibe lo nuevo como algo procurado en el movimiento de lo existente, si bien, para poder ser puesto al descubierto, exige de la manera más intensa la voluntad dirigida a este algo. El verdadero traspasar conoce y activa la tendencia, inserta en la historia, de curso dialéctico.”<sup>140</sup>

Pensar es ir más allá de lo dado. Pero la filosofía no puede guarecerse en su alcoba contemplativa, no ha de olvidar su cometido con lo real, el poder de cambiar las circunstancias dadas, de modificar el mundo en virtud de una teoría-praxis, alejada de toda contemplación. Así, diremos con Serra que “lo que Bloch pretende es una filosofía que sea capaz de poner los medios para la edificación de un mundo nuevo.”<sup>141</sup> No obstante, no deja de sorprendernos que esta concepción de la filosofía, opuesta a la visión hegeliana del búho de Minerva y el atardecer como realidad conclusa en la que el

---

<sup>138</sup> Asumimos la traducción habitual del alemán *Denken heisst Überschreiten*, utilizada comúnmente en la traducción de *El principio esperanza* realizada por González Vicén. El verbo “*überschreiten*” suele traducirse al castellano por “atravesar”, “cruzar”, “pasar”, “exceder”, “sobrepasar”.

<sup>139</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. 1, ed. cit., p. 26.

<sup>140</sup> *Ibidem*. pp. 26-27.

<sup>141</sup> Serra, F.: “Prólogo: La actualidad de Ernst Bloch” en Bloch, E.: *El principio esperanza*, Vol. 1., ed. cit., p. 13.

acontecer se convierte en historia y el conocimiento en recuerdo<sup>142</sup>, plantea una tendencia *a priori* intrínseca al devenir histórico.

La novedad, planteada por Bloch como horizonte ontológico de la conciencia utópica, parece culminar en un punto del proceso histórico, del mismo modo que la idea de futuro, espacio propio de la función utópica, parece agotarse con la llegada del futuro. Decimos que no deja de sorprendernos esta concepción porque lo que promete ser un sistema abierto acerca de una realidad inconclusa, acaba topándose con una meta, con un fin del proceso histórico, con la culminación del proyecto socialista. Bloch encubre una teleología de reminiscencias judeocristianas y marxianas en el curso dialéctico de la historia, al tiempo que predica un sistema inconcluso y abierto. Como si con la realización de la sociedad sin clases la historia llegase a su fin. Todo ello viene garantizado, en su pensamiento, por la categoría de *ultimum*. Ésta es, para Bloch, la novedad última y suprema, que llegará a ser alcanzada a través del impulso que recibe la historia y del abandono del pasado y del presente.

Ese *ultimum*, lo último de la historia, se identifica en el pensamiento blochiano con el *totum* de la historia. Bloch, materialista y ateo, no puede resistirse al hechizo que ha impregnado gran parte de los sistemas filosóficos: la pretensión de pensar la totalidad. Su ontología, que comienza en el no y se fragua en el todavía-no-ser, culmina en el todo, o bien en la nada. Aunque es cierto que consecuentemente con su concepción de la realidad inconclusa no hay nada que garantice la utopía-todo, la seducción de la totalidad es permanente en la literatura blochiana y la nada siempre aparece como opción posible no deseada. El todavía-no-ser, propio de la conciencia anticipadora, desea ser; podríamos decir: desea ser-todo.

Defendemos, según lo dicho, que hay una relación directa entre la noción blochiana de *ultimum*, como finalidad, y la pretensión de totalidad. Aunque de un modo diferente al hegeliano, el pensamiento de Bloch también quiere abarcar la totalidad, no desde el comienzo, pero sí como momento final o cumbre de la historia. El papel de la filosofía no es el de levantar acta sobre lo acontecido, desde la perspectiva de la totalidad hegeliana, sino modificar el mundo hasta que en su transformación brille la plenitud humana, augurio de totalidad. De este modo, Bloch entiende la finalidad, el *ultimum*, como objetivo para la voluntad humana, que busca precisamente en las posibilidades abiertas del futuro su “adónde” y su “por qué”.

---

<sup>142</sup> Véase *supra*, sobre la anamnesis hegeliana: “Capítulo I. Hegel o el gran anticuario”.

La diferencia más relevante que introduce Bloch en la categoría de *ultimum* respecto a la filosofía judeocristiana, desde Filón y Agustín hasta Hegel, consiste en que para éstos lo último está referido exclusivamente a un *primum*, como retorno logrado de un “primero” perfecto y perdido, mientras que para Bloch no hay ningún retorno, no hay círculo de círculos, sino que lo último se plantea como el más refinado *novum*. Esta diferencia, sin embargo, no supone una verdadera ruptura con el pensamiento de la modernidad. Más bien, éste es el punto en el que la filosofía blochiana se enclava claramente en las llamadas filosofías de la identidad. No puede ser de otro modo, ya que Bloch, influenciado soberbiamente por Hegel, anunciará una suerte de superación o síntesis de sujeto y objeto en el *ultimum*.

“[...] así como lo *ultimum* representa la postrera, es decir, la más elevada novedad, la repetición (la representatividad constante de la meta de la tendencia en todo lo nuevo progresivo) se intensifica hasta la postrera, más elevada y más fundamental repetición: la identidad. Y es que la novedad triunfa en lo *ultimum* en razón del salto total fuera de todo lo anterior; un salto, empero, hacia la supresión de la novedad o identidad.”<sup>143</sup>

Lo que Bloch nos está planteando nos sitúa en un dilema contradictorio. Por un lado, realiza una crítica de la filosofía contemplativa y los sistemas cerrados y, por otro lado, parece afirmar una continuidad con la filosofía hegeliana de la identidad mediante las nociones de *ultimum* y *totum*. Al final del fragmento que acabamos de citar, Bloch postula la extinción o supresión de la novedad en lo *ultimum*. Podemos suponer, según sus palabras, que con la llegada del más elevado y último *novum*, toda posibilidad, toda potencia de la función utópica queda neutralizada, es decir, el todavía-no-ser (y su correlato emancipador humano) queda suprimido con la llegada del ser-todo. Por lo tanto, todo el recorrido filosófico de la obra de Bloch quedaría invalidado una vez llegase lo *ultimum*. Este principio teleológico no se sigue, creemos, de las premisas del materialismo activo, de la potencia inscrita en la materia, a no ser que se postule la idea de *ultimum* como la categoría utópica por excelencia y se sitúe como fin inalcanzable e irrealizable, como motor potencial del proceso histórico que jamás podrá ser actualizable. Ésta es la única salida que contemplamos siguiendo los presupuestos del pensamiento blochiano. Sólo postulando el futuro como un no-lugar quimérico que a su vez fundamenta el pensamiento utópico acerca de él, podemos garantizar la cohesión de

---

<sup>143</sup> Bloch, E.: *El principio esperanza. Vol. 1., ed. cit., p. 245.*



la reflexión blochiana. En caso contrario, tendríamos que asumir que el devenir histórico deja de devenir en un punto del proceso histórico, postulando un fin de la historia que llegaría con la resolución del todo en lo *ultimum*.

La identificación del *ultimum* con el *totum* de la historia será, entonces, utópica. Puesto que el *ultimum*, como *novum* privilegiado y supresión de todo *novum* posterior, es la categoría utópica por excelencia, también el *totum* será eminentemente utópico. Precisamente será el *totum* utópico, como totalidad inalcanzable del sistema abierto, el fundamento de la ontología del todavía-no-ser y de su correlato antropológico, la conciencia anticipadora. Los sueños diurnos, activados por la función utópica, aspiran hacia este *totum* utópico, pero alcanzarlo significaría el fin de toda función utópica. La totalidad, una vez lograda, anula cualquier posibilidad real nueva, ya que ella misma, por definición, reúne todo el abanico de posibilidades reales. Cierra un sistema que alardeaba ser abierto.

Sin embargo, de acuerdo con lo que se desprende de la obra de Bloch, concluimos que, en tanto filósofo marxista, el pensamiento utópico tiene que tener un desenlace. El objetivo ético-político a conseguir es la sociedad preanunciada por Marx. La lucha de clases llevada a cabo por el factor subjetivo como conciencia de clase proletaria ha de llevar a un fin. El abuso teleológico de Bloch, que venimos criticando de acuerdo a sus premisas, viene justificado por la constitución del proyecto marxiano. Sólo dentro de este marco podemos comprender la noción de *ultimum*. Al fin y al cabo, se predica un fin; acabar con todas aquellas situaciones en las que el ser humano sea humillado, explotado, infravalorado, alienado, etc. La conciencia utópica, la potencia del ser humano, se considera el medio a través del cual puede resolverse el propósito marxista. La esperanza como principio, fundamentada ontológica y antropológicamente, conforma un optimismo militante cuyo objetivo prioritario es la lucha contra la injusticia y la indignidad humana allí donde se da, abogando por la transformación de un mundo en el que el pesimismo y el nihilismo no ofrecen salida.

## EPÍLOGO

### *El ser humano como posibilidad*

Durante este recorrido por la literatura blochiana hemos comprobado el alcance de su pensamiento así como algunos de los puntos críticos del mismo. Es difícil calcular la influencia de su obra en el pensamiento filosófico posterior –tampoco es nuestro propósito aquí – pero sí creemos imprescindible abordar en lo que resta, a modo de conclusión, la importancia de su concepción de la filosofía como teoría-praxis crítica y afirmativa del porvenir y, concretamente, su investigación acerca de la función utópica, entendida ahora como herramienta subversiva en el análisis crítico del presente. Para ello, partiremos de su concepción del ser humano como posibilidad real-objetiva.

Todo está parcialmente condicionado, pero nada está decidido de antemano. Huyendo del determinismo fatalista y del indeterminismo optimista y azaroso, Bloch concibe la realidad como proceso inacabado, como devenir. Inspirado en una tradición materialista a la que él mismo denomina “izquierda aristotélica”, Bloch rompe con el dualismo materia-forma por medio de la integración de la forma en la propia materia, obteniendo como resultado una materia dinámica y activa, cargada de posibilidad según los diversos modos constituyentes. Esta materia “abierta”, de la que se compone el mundo, es la noción central de la ontología del todavía-no. Caracterizada por su *tendencia* y *latencia*, en lo material anida todo el proceso constitutivo de la realidad. En la materia dinámica *late* un número determinado de posibilidades reales que, en función de las irrevocables condiciones materiales, de las circunstancias dadas, se desarrollarán de un modo u otro. Al mismo tiempo, la propia materia *tiende* a desarrollarse de acuerdo a la forma que lleva inscrita, del mismo modo que una semilla tiende a convertirse en flor. Evidentemente, ni la latencia ni la tendencia garantizan el cumplimiento del desarrollo, pues las condiciones serán quienes propicien o agoten el transcurso del proceso. El peculiar monismo materialista que defiende Bloch no atañe específicamente a la ontología; toda su antropología-política está basada en la concepción de la materia como posibilidad real, convirtiendo lo real en devenir posible, negando cualquier concepción fija e inmóvil de lo dado. Ser es materia; materia es posibilidad real.

El ser humano, en tanto ser material, participa de un modo especial en el proceso del mundo. Siguiendo las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, Bloch afirma que no existe

ninguna clase de esencia inmaterial de lo humano. Si cabe hablar de esencia humana será para referirse a las relaciones materiales que componen el tejido del mundo humano. Los humanos somos, sin duda, la parte más activa del proceso material del mundo. Nosotros tenemos la capacidad de transformarlo y configurarlo en mayor o menor medida. De ahí que Bloch sitúe toda la responsabilidad del devenir del mundo en la actividad de los seres humanos. De ahí que esté en nuestras manos modificar las relaciones humanas, así como las relaciones de los humanos con aquello que llamamos naturaleza. Estas relaciones todavía están plagadas de indignidad, abuso, explotación, subestimación, negación y aniquilamiento. La historia se presenta así como el crudo testimonio de los vencedores y dominadores. No sólo la historia, también el presente. Bloch se refiere a éste como “la oscuridad del instante vivido”. Pero en esta oscuridad es posible operar, ejercer el poder como resistencia, subvertir el orden de lo real de acuerdo con lo posible que todavía-no-es, y que puede ser en el futuro.

Los seres humanos soñamos. El sueño se convierte en Bloch no sólo, como en Freud, en la realización de los deseos reprimidos durante la vigilia, pues también deseamos durante el día. Los sueños soñados despiertos, dirá Bloch, son manifestaciones de lo que anhelamos y lo que deseáramos fuese de otra manera. El componente regresivo del sueño freudiano queda eclipsado por el papel transfigurador de los pequeños sueños diurnos. Hay sueños hacia delante. El futuro forma parte del presente a través de la imaginación deseosa y de los sueños diurnos. Aunque es cierto que no todos los sueños tratan sobre algo mejor, hay algunos que sí. Y éstos, conforme se hacen más conscientes se intenta trazar diversos modos de llevarlos a cabo. Los proyectos comienzan a concretarse y adecuarse a las circunstancias dadas con el objetivo de transformar la realidad y hacer, por fin, realidad el sueño. Esta concreción viene dada por la función utópica, específicamente humana, que es la actividad consciente y sabida propia de la conciencia anticipadora. Esta clase de conciencia es opuesta a la conciencia regresiva del psicoanálisis. Se encarga de mirar al frente, al porvenir indeciso de la posibilidad. Es la conciencia del todavía-no-es. De ella surge el pensamiento utópico, el sueño de una sociedad mejor; una sociedad que se ha soñado utópicamente y que, se supone, es mejor que lo que se presenta en el mundo.

La conciencia anticipadora no trata ni del ser humano actual ni del mundo ya existente sino de lo que aún-no-es, de lo nuevo que está por venir. El pensamiento blochiano gira en torno a esta noción de “novedad”. Lo nuevo se erige frente a la regresión, pero también contra el pensamiento circular. El célebre círculo de círculos,

símbolo de la filosofía hegeliana, aunque sea cíclico y procesual, sigue siendo estático, según Bloch. La novedad, que es manifestación irrepetible, es incompatible con un sistema cerrado. Frente al siempre-lo-mismo de Hegel, Bloch aboga por una filosofía abierta, no definitiva, que verse sobre un mundo en el que las condiciones materiales sean abiertas y en el que puedan surgir nuevas condiciones para que brote algo nuevo.

El *novum* es objeto de la conciencia anticipadora y fruto de la materia en posibilidad. Lo nuevo aparece en el frente, como categoría temporal intermedia entre el horizonte del presente y el futuro. Si miramos al frente, según Bloch, observaremos brillar el *novum* utópico, la posibilidad real de algo que todavía-no-es pero puede llegar a ser. La función utópica se encarga de pensar ese *novum*, de hacer brillar lo nuevo como aspiración a la que tendemos y que está latente ya en el instante vivido. Pensar el *novum* exige otra forma de pensar, del mismo modo que la concepción del sujeto que se aproxima al *novum* reclama nuevas formas de subjetividad. Es así porque, para Bloch, “pensar significa traspasar”, sobrepasar lo dado para acercarse a lo nuevo. El pensamiento es apertura crítica con lo real. La función utópica es la herramienta que produce *novum*, irrumpiendo en el presente y quebrantando su orden.

Atendiendo a lo que estamos planteando, y tal y como expresamos en el último capítulo sobre la función utópica, según este pensamiento de lo nuevo no cabe hablar de un *ultimum*, entendido como último y definitivo *novum*. Pese a los indudables tintes marxistas del *ultimum* blochiano, la función utópica siempre tiene la vista puesta en el frente y la futura realización del *novum* daría como resultado una nueva concepción de otro *novum*. El pensamiento abierto, por tanto, no puede ser finalista o teleológico. Pues, aunque se dé la consecución del proyecto marxiano, la sociedad sin clases, habrá nuevos modos de alienación y la función utópica seguirá produciendo nuevas formas de ser-distinto a las que hubiese en esa situación imaginada. El *ultimum*, por ello, no tiene cabida en el pensamiento abierto de la conciencia anticipadora. Si la tiene será sólo como categoría utópica por excelencia, como *novum* sublime e inalcanzable. Al fin y al cabo, como motor-garantía de una tendencia hacia la que se dirigen las cosas pero que nunca podrá ser culminada. Lo mismo cabe decir sobre el todo y la pretensión de totalidad. Entendido el ser como devenir, todo lo que hay es todavía-no-ser, proceso inconcluso e interminable. Alcanzar el todo significaría acabar con todo lo que es y todo lo que podría ser de otra manera. Forma parte de lo utópico el que no tenga conclusión.

La esperanza como principio antropológico y epistemológico supone entenderla no sólo como afecto, opuesto al temor, sino como acto cognitivo. Siempre unida a la

función utópica, la esperanza está orientada hacia lo que todavía-no-es, hacia el futuro. Si definimos el recuerdo como un acto de conocimiento enfocado al pasado, la esperanza sería el acto sobre lo que viene. Pero no se trata de una esperanza ilusa que ignora las condiciones reales de posibilidad; no es simple optimismo. Bloch plantea un optimismo militante, basado en la espera activa, esto es, en la acción. Porque la dimensión activa de la función utópica es la más importante, creemos. No basta con figurarse otro mundo posible menos hostil, sino que hay que intentar llevarlo a cabo. Hay que conocer qué condiciones materiales podrían posibilitarlo y de qué modo podría obtenerse. La función utópica, por tanto, no forma parte de una teoría contemplativa del mundo. Se trata de una teoría-praxis en la que el segundo término tiene, si cabe, más peso que el primero. No basta con esperar; hay que cambiar las circunstancias dadas para que nazcan otras nuevas y así poder desarrollar las proyecciones utópicas. Bloch recrimina tanto a los utopistas del Renacimiento como a los del siglo XIX que sus proyectos utópicos se mueven sólo en un plano literario-teórico. No hay una pretensión de llevar semejantes proyectos a puerto. En efecto, denomina “utopía concreta” al proyecto marxiano por el hecho de que, al menos según ciertas lecturas, sí parece que hay una intención de realización.

En cualquier caso, la esperanza ha de mantenerse siempre activa. Y se mantiene gracias a la función utópica, que opera desde el presente hacia lo venidero marcando objetivos y logros a conseguir, evitando la caída en el quietismo de la confianza total y en el nihilismo de la desesperación total. Bloch es consciente de que las circunstancias pueden ser más adversas de lo que son y pueden frenar la aparición de lo nuevo, pues también hay posibilidades de que todo proyecto se trunque y quede reducido a cenizas. En este sentido, no mantiene la concepción moderna del progreso. Durante el proceso puede haber interrupciones e incluso aniquilación; progreso e historia no van necesariamente de la mano. Esperanza no es igual a confianza en el progreso. Mirar hacia el frente no implica que lo venga vaya a ser mejor que lo que hay. Espera activa significa acción, lucha consciente contra la realidad dada. Significa conocer la multitud de mecanismos y dispositivos de exclusión, represión, humillación... con la intención de subvertirlos y acabar con la indignidad humana. La esperanza como principio de una teoría-praxis no contemplativa, sino activa y viva, en contacto con la realidad sufrida.

Para que la función utópica dé sus frutos tiene que haber un factor subjetivo dispuesto a llevar su proyecto hasta las últimas consecuencias. La espera activa reclama un nosotros. El llamamiento al nosotros es indicativo del interés ético-político

blochiano. La función utópica de un individuo bien podría ser la *ataraxia* particular como ocurre, por ejemplo, con la figura del sabio epicúreo, pero Bloch no va en este sentido individualista. Su interés pasa por mejorar las condiciones de la mayor parte de la humanidad. Así, el nosotros que solicita engloba a todos aquellos individuos que, de diferentes maneras, padecen las injusticias de la sociedad dada. Esto significa que es un nosotros muy amplio, compuesto de subjetividades muy distintas entre sí y afectadas por mecanismos muy diferenciados. La pretensión de unificar este nosotros en una función utópica única se plantea como un gran dilema. Sin embargo, hay intereses comunes en la proyección utópica y son éstos los que reclama Bloch. La constitución de un nosotros es el principal problema ético-político en la actualidad. Aunar toda la multitud de subjetividades en torno a un proyecto utópico resulta verdaderamente difícil. No obstante, creemos que las particulares funciones utópicas de cada grupúsculo podrían interaccionar entre ellas con el objetivo de plantear un objetivo común, con la suerte de que las potencias individuales se sumaran frente a una misma causa.

A la dificultad de constituir este nosotros que reclama Bloch hay que añadir la dificultad de sobrepasar las condiciones materiales dadas. Cualquier lector de Bloch podría pensar que su propuesta es demasiado optimista respecto a los obstáculos que presenta la realidad. La aparición de lo nuevo no está ni mucho menos garantizada por la posibilidad real de la materia dinámica. Las condiciones limitan en alto grado la capacidad de acción. La potencia, recordemos, está limitada por la potencialidad. La modificación del mundo se plantea, por ello, dentro de unos límites de acción. La cuestión reside en que si la proyección utópica rebasa estos límites, no será posible llevarla a cabo. De modo que, en este caso, habrá que ampliar, primero, las acotaciones que impiden su ejecución para, después, posibilitar su aparición. En otras palabras, si no se dan las condiciones materiales oportunas, no habrá realización posible, y la utopía, probablemente, acabará convirtiéndose en su contrario. Esto no resta importancia a la potencia utópica del ser humano sino que advierte de los problemas que conlleva no conocer cómo operan las fuerzas limitantes del conglomerado social y cultural.

Estas limitaciones no excusan la responsabilidad de los seres humanos para con el mundo. Nosotros somos los decisores y, aunque nuestra capacidad de acción sea mayor o menor en virtud de las condiciones dadas, la gran suma de potencias individuales puede lograr sus objetivos. Si, como dice Bloch, los seres humanos estamos en el frente del proceso del mundo, los seres humanos seremos los que decidan en qué convertir el mundo.

La función utópica es mucho más que una predicción de la utopía. Está presente en manifestaciones artísticas, técnicas, sociales, religiosas... De ahí la envergadura de *El principio esperanza*. Y es precisamente este hecho el que hace de la función utópica una herramienta filosófica en la actualidad. Una herramienta que nos permite afrontar críticamente el presente al tiempo que proyectar modificaciones y nuevas formas de ser. Se trata de una noción que nos sitúa en nuestro mundo de un modo distinto al realismo convencional, pues incorpora toda una dimensión de posibilidades latentes en el proceso histórico que nos hacen más responsables de las injusticias que sufrimos y toleramos. La función utópica es creatividad. Creatividad cercana a lo dado y que va más allá de lo dado, es producción de *novum*. La función utópica también es poder, en el sentido de potencia, de reacción contra las circunstancias que obstruyen el transcurso decente de una vida. Por ello hemos defendido que la función utópica, además de ser un principio antropológico constituyente de lo humano, es una noción eminentemente ético-política, que pretende subvertir el orden de lo real. Se trata de un instrumento que lucha contra la indignidad humana y nos permite pensar nuevos espacios libres de represión y sometimiento.

Mas no sólo eso, la función utópica da cuenta del carácter abierto de la realidad, del devenir mundano y humano, de la existencia del todavía-no que está latente en todo presente y que puede llegar a manifestarse si las condiciones son propicias. La función utópica convierte la esperanza en lucha activa, la espera en acción contra lo que no debiera ser. Comprender el ser humano como posibilidad exige afirmar la función utópica como acto cognitivo, como productora de conocimiento acerca de la realidad y más allá de lo dado. Porque asumir que los seres humanos pueden operar de otra manera quizá sea soñar despierto, pero seguro es producto de la función utópica. Si realmente queremos transfigurar la realidad, modificar el mundo en el que vivimos, no podemos sino echar mano de la función utópica como destreza fundamental del pensamiento. No sólo, insistimos, para pensar otro mundo posible sino también para hacerlo efectivo.

La función utópica alimenta con sueños diurnos el pensamiento y la acción, tan necesario uno como otra para la realización de algo que todavía-no-es pero es realmente posible que sea. Es cierto que no hay unanimidad –ni conviene que la haya, a menos que caigamos en el despotismo – en los deseos humanos. Pero también es cierto que existen intereses comunes indispensables para garantizar que toda vida humana sea digna. Al fin y al cabo, para garantizar que unas vidas no valgan más que otras. Conseguir esto supone hacer frente a la realidad mediante la función utópica. Sin ella, o

bien la confianza ilusa, o bien el suicidio, o bien la desesperación absoluta, se presentan como vías restantes. El mundo, al igual que la historia, está inconcluso. Forma parte de lo utópico el que no tenga conclusión. El ser humano, en tanto posibilidad, también lo está.



## BIBLIOGRAFÍA

- Águila Villanueva, L.: “Ernst Bloch, filósofo de la utopía”, *Revista de Filosofía (UIA, México)*, 28 (enero-abril 1997). pp. 19-36.
- Álvarez Turienzo, S.: “Ernst Bloch: utopía de la esperanza”, *Anales de Moral Social y Económica* (Madrid), 49, 1979. pp. 3-33.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.
- Aubenque, P.: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Escolar y mayo Editores, 2008.
- Basta, D. N.: “Ernst Bloch y la moral como herencia”, *Folia Humanística*, 23, 269, Barcelona, 1985. pp. 409-418.
- Benjamin, W.: “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.
- Bloch, E.: *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1966.
- , *Das Materialismus-problem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985.
- , *El ateísmo en el cristianismo: la religión del éxodo y del reino*, Madrid, Taurus, 1993.
- , *El principio esperanza* (3vols.), Madrid, Trotta, 2004.
- , *Geist der Utopie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985.
- , *Huellas*, Madrid, Tecnos, 2005.
- , *Spirito dell'Utopia*, Roma, Rizzoli, 2009.
- , *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid, FCE, 1982.
- , *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid, A. Machado Libros, 2002
- Borghello, U.: *Ateísmo en el cristianismo*, Madrid, Crítica Filosofía Magisterio Español, 1979.
- Cioran, E. M.: *Historia y utopía*, Barcelona, Tusquets, 1988.
- Freud, S.: *El poeta y los sueños diurnos*, en *Obras completas*, Madrid. Biblioteca Nueva, 1972. t.II, pp. 1343-1348.
- , *Los sueños*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1988.
- Furter, P.: *Dialéctica de la esperanza. Una interpretación del pensamiento utópico de Ernst Bloch*, Buenos Aires, La aurora, 1979.
- Gimbernat, J. A.: *Ernst Bloch: Utopía y Esperanza*, Madrid, Cátedra, 1983.
- , “El espíritu de la utopía en el pensamiento de Ernst Bloch”, Madrid, Instituto Fe y Secularidad, 1988. pp. 119-124.
- , “La conciencia de la libertad (La filosofía moral como filosofía de la historia en Bloch)”, *Isegoría*, 1991. pp. 37-48.
- , “La crítica de la religión en Ernst Bloch”, *Proyección*, 103, 1976. pp. 288-296
- , “La filosofía de la historia de Ernst Bloch”, *Anthropos* 146/147, 1993.
- Gómez Caffarena, J.: “La esperanza como principio”, *Pensamiento*, 27, 108, Madrid, 1971. pp. 377-398.
- Gómez-Heras, J. M.: “Ernst Bloch: la seducción de la utopía”, *Anthropos*, 1993.

- , *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- , “Un nuevo nombre para Dios: Utopía”, *Anthropos 146/147*, 1993.
- Gómez Pin, V.: *El psicoanálisis: justificación de Freud*, Barcelona, Montesinos, 1988.
- Gómez Sánchez, C.: “Psicoanálisis, ética, utopía (Bloch y Freud)”, *Anthropos 146/147*, 1993.
- Grondin, J.: “Cap. III. Aristóteles: los horizontes de la filosofía primera” en *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006.
- Habermas, J.: “Un Schelling marxista”, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984. pp. 127-143.
- Hegel, G. W. F.: *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005.
- Jay, M.: “E. Bloch and the Extension of Marxist Holism to Nature”, *Marxism and Totality*, Berkeley, Univ. of California Express, 1984.
- Jiménez, J.: “Ernst Bloch: teoría de la pre-apariencia estética”, *Anthropos*, 1993.
- , *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*, Madrid, Técnos, 1983.
- Kolakowski, L.: *Las principales corrientes del marxismo III. La crisis*, Madrid, Alianza, 1983.
- Laín Entralgo, P.: *Antropología de la esperanza*, Madrid, Guadarrama, 1978.
- , “Bloch y la esperanza”, *Anthropos 146/147*, 1993.
- Lanceros, P.: “Arte y sentido: asimetraneidad”, *Anthropos 146/147*, 1993.
- Lévinas, E.: “Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch”, en *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986.
- Mannheim, K.: *Ideología y utopía*, México, FCE, 1987.
- Marcuse, H.: *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1968.
- Martínez, F. J.: “Materialismo y marxismo en Ernst Bloch”, *Anthropos 146/147*, 1993.
- Marx, K. & Engels, F.: *Manifiesto comunista*, Madrid, Alhambra, 1985.
- , *Once tesis sobre Feuerbach*, Madrid, Alhambra, 1985.
- Moltmann, J. y Hurbon, J.: *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Salamanca, Sígueme, 1980.
- Muguerza, J.: *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990.
- Münster, A.: *Ernst Bloch: messianisme et utopie*, París, Presses Universitaires de France, 1989.
- Oroz Ezcurra, J.: “Esperanza y memoria anticipadora en Ernst Bloch”, *Anthropos 146/147*, 1993.
- , *La última esperanza. En torno a Ernst Bloch y otras reflexiones*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989.
- , “Utopía y destino. Reflexiones sobre el filósofo Ernst Bloch”, *Estudios de Deusto*, 37, 82, 1989. pp. 155-172.
- Pérez del Corral, J.: *El marxismo cálido: Ernst Bloch*, Madrid, Mañana, 1977.
- , “Introducción a Bloch”, *Convivium*, 26, 1968. pp. 5-38.

- , “Homo absconditus. La antropología de Ernst Bloch”, en: VV. AA., *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 1979. pp. 216-236.
- Pieper, J.: *Esperanza e historia*, Salamanca, Sígueme, 1968.
  - Polo i Pujadas, M.: “El pensamiento musical de Ernst Bloch”, *Anthropos*, 1993.
  - Ramos Centeno, V.: “Moral y utopía en Bloch. La fundamentación de la moral en el pensamiento de Ernst Bloch”, *Sistema*, 64 (enero 1985). pp. 45-61
  - , “Racionalidad práctica y utopía”, *Anthropos 146/147*, 1993.
  - , “Sobre la necesidad de leer a Bloch”, *Anthropos 146/147*, 1993.
  - , *Utopía y razón práctica en Ernst Bloch*, Madrid, Endimyon, 1992.
  - Reif, A.: “No ha llegado el fin de la filosofía. (Última conversación con Ernst Bloch)”, *Humboldt*, 66, 1978. pp. 22- 29.
  - Riezu, J.: “Ernst Bloch. Permanencia de lo utópico”, *Estudios Filosóficos*, XXVI, 73, Valladolid, (septiembre-diciembre 1977). pp. 549- 576.
  - Rodríguez García, J. L.: *Marx contra Marx*, Madrid, Endymion, 1996.
  - Tamayo, A.: *La muerte en el marxismo. Biografía intelectual de Ernst Bloch*, Madrid, Felmar, 1979.
  - , “Ernst Bloch afronta la muerte”, *Leviatán*, 2ª época, 7, (primavera 1982). Madrid. pp. 85-93.
  - Udina i Cobo, J. M.: *La constitución utópica de lo humano. Introducción y anotaciones críticas a la filosofía de E. Bloch*, Barcelona, Universidad de Barcelona, Secretariado de Publicaciones, 1979.
  - , “Lectura blochiana de la política de Hegel y praxis política de Bloch en *Sujeto-Objeto*”, en Álvarez Gómez, M. y Paredes Martín, Mª C. (eds.): *Razón, libertad y Estado en Hegel*, Sociedad española de estudios sobre Hegel, Salamanca, 1998. pp. 329-335.
  - Varela Gesto, P.: “Ernst Bloch, o filósofo de esperanza, *Ágora* (Santiago de Compostela), 5, 1985. pp. 269-277.
  - Vasco Jiménez, M.: “La ontología de Bloch”, *Anthropos 146/147*, 1993.
  - VV.AA. (E. Bloch, E. L. Fackenheim, J. Moltmann y otros): *El futuro de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1973.
  - VV.AA.: *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979.
  - VV.AA.: “Ernst Bloch. La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento”, *Anthropos*, supl. nº 41, nov. 1993.
  - Zecchi, S.: *Ernst Bloch: utopía y esperanza en el comunismo*, Barcelona, Península, 1978.
  - Zudeick, P.: *E. Bloch. Vida y obra*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1992.