

## II. RAZÓN, ESPERANZA Y UTOPIA

### 1. La filosofía de Ernst Bloch

Al comienzo de su obra más significativa *El principio esperanza*, nos descubre su intención de recuperar la ontología como saber científico y poder así dar respuesta a las preguntas fundamentales del ser humano. Por tanto, el tema ontológico se va a constituir en el eje central de toda su obra. Ser hombre auténtico y filósofo –nos dice en las primeras páginas de su monumental «*summa* filosófica de las utopías»– implica tener que formularse las siguientes preguntas y acometer su respuesta: «¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?, ¿qué esperamos?, ¿qué nos espera?». Al igual que hiciera Kant con sus grandes interrogantes: ¿qué podemos conocer?, ¿qué debemos hacer?, ¿qué podemos esperar?, Bloch se siente urgido por estas preguntas y, espoleado a partir de ellas, busca su respuesta en la metafísica positiva.

Pero, Bloch se propone superar la metafísica tradicional e intenta construir una filosofía postmetafísica, es decir, una filosofía capaz de superar la corriente existencialista que había imperado en el continente europeo en el periodo de entreguerras. Frente a la metafísica clásica que trata de responder al problema del devenir mediante el recurso al pasado, Bloch desarrolla un sistema filosófico cuya opción fundamental es la referencia del hombre al futuro. El futuro que Bloch vislumbra para el hombre se encuentra en lo inmanente sin voluntad de ser trascendente, una inmanencia que, sin embargo, nada tiene que ver con la banalidad; el ¿qué podemos esperar? kantiano se limita, por tanto, a lo que se puede esperar, por lo menos, en esta vida, pues la postmetafísica blochiana no pretende necesariamente ocuparse de otros problemas más trascendentes.

Algunos autores han definido a Bloch como «un gran caminante solitario»<sup>1</sup>, ya que no se ha dejado arrastrar por el existencialismo reinante en Europa como expresión de la radical desorientación y desarraigo, cuya causa hay que buscarla en la profunda crisis de la cultura y de los valores de ese momento histórico.

---

<sup>1</sup> Iring Fetscher, «Ein grosser Einzelgänger», en AA.VV., *Über Ernst Bloch*, Frankfurt am Main, p. 104. Citado por J. A. Gimbernat, «Introducción a Ernst Bloch, un filósofo marxista», en AA.VV., *En favor de Bloch*, p. 33; cf. J. Jiménez, *La estética como utopía antropológica*, Madrid, 1983, p. 32.

Frente a la teoría de Heidegger de que la existencia del hombre está basada en una radical finitud: «el hombre es un ser para-la-muerte y siente angustia por ello», o frente al existencialismo de Sartre, que partiendo de las ideas de Heidegger pone el acento del existencialismo en la libertad del hombre, o de cualquier otra idea que conduzca a la trivialidad o al nihilismo, Bloch propone una ontología abierta a la posibilidad de lo que todavía-no-es, al futuro, al ser concebido como utopía.

Lo que ha diferenciado a Bloch de aquellos que se escudaron en la metafísica para guarecerse de la verdad de su existencia ha sido su interés por el *ser-en-posibilidad*, es decir, el hombre, su hacer, no es ajeno al proceso, que el destino final del mundo, del que el hombre es parte, centro y fin, depende del hombre mismo.

La ontología blochiana lejos de aferrarse al *ser* como algo estático y acabado apuesta por un sistema abierto basado en la comprensión de la realidad como un proceso dinámico, activo, cuyo final ni se halla previamente configurado ni definitivamente realizado; requiere un nuevo concepto de *ser*: *ser-en-posibilidad*. Esta nueva concepción se aleja de otras modalidades ontológicas más tradicionales basadas en la teoría platónica y hegeliana del *anamnesis*. El nuevo horizonte ontológico de Bloch se corresponde con el carácter tendencial del ser que busca lo definitivo más allá de sí.

El hecho de que en el mundo haya algo que todavía no haya brotado, que todavía no haya llegado a ser, significa que la categoría posibilidad tiene una gran tarea por delante. Hasta ahora, dice Bloch, la filosofía la había ignorado o no la había tomado en serio. Tanto Platón como Hegel la habían rechazado; otro tanto había ocurrido con el «todavía-no» (*Das Noch-Nicht*), la posibilidad todavía no alcanzada. Marx es el primero que incorpora un cambio esencial, al vincular el *ser* no a lo «acontecido», sino a lo «todavía-no-sido». Ya en sus *Manuscritos de París* sueña con la posibilidad real objetiva de alcanzar una sociedad sin clases ni alienaciones entre los hombres, una sociedad en la que no existan enemistades entre personas y naturaleza, en definitiva, una sociedad en el reino de la fraternidad.

La ontología de Bloch trata de establecer la posibilidad como categoría fundamental del *ser*, entendiendo la realización del hombre y del mundo como un proceso, que se impone desde la potencialidad de la materia. Según Aristóteles, la materia es portadora de posibilidad. Bloch ha heredado esta teoría siguiendo el arco tendido por Aristóteles y, sobre todo, a través de los grandes filósofos árabes: Avicena,

Averroes, pasando por Bruno, Spinoza, Goethe y Schelling. De la *natura naturans* a la posibilidad. Su objeto natural es la materia. Una materia bien distinta de la materia muerta de un tronco pétreo o de la materia carente de vida del materialismo mecanicista tradicional. Se trata de una materia que, en su potencialidad, se identifica con la categoría posibilidad real. Bloch habla, en efecto, de la ecuación posibilidad real=materia<sup>2</sup>. Esta categoría a la que Bloch define como «la más joven en absoluto», ha sido, según él, «sorprendentemente poco estudiada», al menos en el plano «ontológico»<sup>3</sup>, por lo que todavía representa una especie de tierra virgen<sup>4</sup>. La posibilidad no ha llegado a su fin, la posibilidad es la categoría más notable en el grandioso *laboratorium* que representa el mundo<sup>5</sup>. El mundo, por tanto, es el ámbito de la posibilidad. La posibilidad objetiva real se podría definir así:

La posibilidad es condicionamiento parcial: algo es posible porque está en parte condicionado. Si no se da ninguna condición, entonces es algo imposible; si se cumple un grado suficiente de condiciones, entonces hay una alta verosimilitud de que algo surja, es decir, de que llegue a ser real. Caso de que se den todas las condiciones, entonces ya ese algo no es posible, no es meramente posible, deja de ser meramente real para convertirse en necesario: entonces es cuando alcanzamos la necesidad<sup>6</sup>.

Todo el sistema de Bloch es una persistente invitación al optimismo, optimismo militante que, aunque amparado en la utopía, asienta sus pies sobre la potencia de la materia. La visión blochiana de la vida es utópica y esperanzada. La esperanza, largo tiempo olvidada como tema filosófico, es redescubierta como principio presente desde siempre en el proceso del mundo, en el proceso de la materia. La categoría esperanza, que se halla en el centro entre la desesperación y la confianza y que no es ni la una ni la otra; una esperanza fundada, porque el proceso del mundo no está aún perdido; pero tampoco confiada, porque tampoco está todavía ganado. El proceso del mundo aún no ha llegado a su plenitud y por lo tanto sigue siendo el supremo campo de experimentación, o como lo llama Bloch, el *laboratorium possibilis salutis*, es decir,

---

<sup>2</sup> PE I, p. 229.

<sup>3</sup> Ibid., p. 235.

<sup>4</sup> Ibid., p. 237.

<sup>5</sup> J. Marchand, «Cambiar el mundo hasta su conocimiento», entrevista a Ernst Bloch en mayo de 1974; destinada para la emisión de la serie «Les archives du 20<sup>e</sup> siècle» de la televisión francesa, publicada en el volumen *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Frankfurt am Main, 1978. Trad. cast. de Francisca Mogorrón Casamayor y Manuel Velasco Jiménez, *Anthropos*, 146/147 (1993), p. 43.

<sup>6</sup> EFB, p. 136.

un laboratorio en el que la «salvación posible» se puede ensayar mediante experimentos.

La filosofía de Bloch nos presenta al hombre como realidad abierta al futuro, habitando en la estructura de la posibilidad: El hombre es esperanza y el universo materia en posibilidad. Si tanto el hombre como el universo participan en la misma dinámica del devenir, nos podemos preguntar por la dirección hacia la cual el hombre y el universo se están moviendo. Sobre el hecho de que el ser humano se está dirigiendo hacia una meta, hacia un mundo verdadero, «el reino de la libertad», Bloch no alberga ninguna duda. Para el filósofo de la esperanza cada odisea tiene su propia Ítaca: «una vez en camino es preciso completar el viaje»<sup>7</sup>. Y «nada contrasta tanto con la conciencia utópica como la utopía de un viaje ilimitado; la infinitud de la aspiración es vértigo, infierno [...]. El contenido esencial de la esperanza no es la esperanza, sino [...] un estar sin distancia, un presente»<sup>8</sup>. La utopía trabaja en función del presente que hay que alcanzar, y el presente se encuentra al final. Bloch no alberga ninguna duda sobre el hecho de que el hombre se encuentra ya en camino hacia la etapa última de la historia, donde se realizará la *identidad entre el sujeto y el objeto* de la misma. Lo que expresado en términos marxianos significa la esencial unidad entre hombre y naturaleza en el seno de una sociedad no alienada ni alienante. Dicho con palabras de Moltmann: «El *éschaton* de Bloch [...], significa que el hombre se ha vuelto “esencialmente uno” consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza», o sea, una situación en la cual «se han resuelto las contradicciones: a) entre el yo y el sí mismo del hombre, b) entre el individuo y la sociedad, c) entre la humanidad y la naturaleza»<sup>9</sup>.

Bloch expresa este ideal utópico-escatológico a través de una serie de figuras arquetípicas como «patria», «casa», «hogar», etc. Tanto es así que la última palabra de la obra maestra de Bloch es precisamente la de «patria» (*Heimat*). Un término que como explica Hans Mayer tiene mucho que ver con el carácter y talante de Bloch, que «es lo contrario de un intelectual abstracto y cosmopolita». Bloch posee *muchos rasgos campesinos*. Es [...] un hombre tranquilo, regañón, parco en palabras, que bebe

---

<sup>7</sup> SO, p. 484.

<sup>8</sup> PE I, p. 311.

<sup>9</sup> TE, pp. 448-449.

vino con gusto, fumador de pipa, un hombre de campo»<sup>10</sup>. La patria (*Heimat*) es imaginada como un hermoso país de campesinos libre de alienación y autoalienación, lugar idóneo para el desarrollo de las utopías concretas<sup>11</sup>. Patria como lugar en el que se hunden nuestras raíces y al que estando lejos anhelamos retornar. Precisamente esta imagen le servirá a Bloch para fijar la culminación del proceso histórico emprendido por el hombre: alcanzar la patria de la identidad, es decir, un lugar donde aquello que los hombres han atisbado en la infancia pueda llegar a ser definitivo y verdadero.

El discurso blochiano transcurre siguiendo el cauce de un proceso intrínsecamente estructurado y orientado (la materia tiende a la forma), pero donde el universo no se identifica con la realización de un proyecto ya dado. La modalidad fundamental del ser es la posibilidad real, el ser se encuentra constitutivamente en camino, el devenir de aquel laboratorio, que es el mundo, no tendrá el carácter de un destino ineluctable o de una posibilidad garantizada, sino más bien de un experimento en curso, en la encrucijada entre el «Todo» y la «Nada», entre el éxito y el fracaso: «La posibilidad no se ha agotado aún. La posibilidad es una singular categoría en el gigantesco laboratorio que es el mundo y el aniquilamiento o la destrucción; es el constante riesgo de todo experimento en proceso, «el féretro (*Sarg*) que acompaña a toda esperanza»<sup>12</sup>. Este sentimiento de amenaza y de peligrosidad estructural en la que se encuentra el ser es tan fuerte en Bloch, que, en la lección inaugural de Tubinga, a la pregunta: «¿Puede defraudarse la esperanza?» pudo responder que en la medida en que el universo está constituido como un sistema «abierto» y su arraigo en la posibilidad (la cual hace que «la partida todavía no esté cerrada») excluyen el hecho de que el hombre pueda ser reducido de forma indefectible a un simple «juguete» en manos de la materia. En efecto, según Bloch, el hombre no es un pasivo espectador de un suceso que se desarrolla con independencia de él, sino el protagonista activo de un drama que lo implica directamente. En definitiva, Bloch hace del hombre y de su libre y creativa proyectividad, el punto arquimédico del mundo, confiándole nada más y nada menos que la responsabilidad del ulterior destino cósmico. Bloch se propone hacer filosofía «ascendente», en la que partiendo del hombre como ser «utópico», como expresión de una realidad no conclusa, tratará de alcanzar su plena transformación. Junto con esta

---

<sup>10</sup> EFB, p. 20.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 21

<sup>12</sup> PE I, p. 308.

primera idea tratará también de poner los medios para la edificación de un mundo nuevo, en el que se haga al fin realidad que el hombre deje de ser considerado un objeto y que se sitúe en el centro de la historia.

## **2. La función utópica: dimensión antropológica fundamental**

El mundo como laboratorio está lleno de disposición para algo, tendencia hacia algo, latencia de algo; es lo que Bloch llamará «lo utópico» en su sentido amplio y positivo. El filósofo de la esperanza descubre la función de la utopía en todos los movimientos de liberación de la humanidad: en el motivo del éxodo y en los pasajes mesiánicos de la Biblia, en los mitos de Prometeo y en el retorno de la «edad dorada», en las figuras de Ulises y Fausto, Don Quijote y Don Juan, en las guerras de los campesinos alemanes y en la revolución americana, francesa, rusa y alemana. En todas las construcciones culturales se hace presente la *función utópica*, la capacidad anticipadora de la conciencia humana, que es la que posibilita ese *excedente* que apunta hacia delante e impide que se reduzcan a expresión de su momento, a expresión perfecta de su «propio día», y hace que en ellas se inserte la tendencia a permanecer:

Sin la función utópica, las ideologías de clase sólo hubieran llegado a una mistificación pasajera, no a los grandes modelos en el arte, en la ciencia y en la filosofía. Y es justamente este excedente el que constituye y mantiene el sustrato de la herencia cultural, representando aquella alborada que se contiene no sólo en los tiempos primeros, sino también y con mayor altura, en el pleno día de una sociedad, e incluso, a trechos, en la penumbra de su ocaso. Toda gran cultura hasta el presente es resplandor de algo logrado, siempre que este algo podría ser conformado en imágenes e ideas en las alturas plenas de perspectiva de la época, es decir, no sólo en y para su época<sup>13</sup>.

Bloch descubre la función de la utopía y de la conciencia anticipadora que se despliega en muy diferentes formas: sobre la base de una ontología general del «aún no», en relación con las categorías de futuro, vanguardia, «novum», patria, y en parangón con arquetipos, ideales e ideologías. Y muy en concreto describe y analiza el anhelo y la esperanza del hombre en todas sus posibles manifestaciones. Esto nos permite afirmar que en la filosofía de Bloch se produce una evolución que tiende a la progresiva «concretización» de la utopía, produciéndose un progresivo «reemplazamiento» de la utopía por la esperanza. Las consecuencias de esta evolución se plasman en una constante mediación entre la dimensión utópica y la dimensión

---

<sup>13</sup> PE I, p. 146.

escatológica. La escatología concede a la utopía la dimensión temporal y le permite salir de su universo cerrado, asfixiante y le abre a nuevas perspectivas.

La función utópica, dice Bloch, puede darse, aunque inmadura, en la utopía *abstracta*, sin una referencia a lo posible-real y sin la existencia de un sujeto en ella, pero sólo alcanza su determinación en la utopía *concreta*. Es necesario, remarca Bloch, distinguir entre utopía y utopismo, entre la utopía que tiene elementos de concreción y realización humana y la que permanece como abstracta exigencia desiderativa. El concepto de lo utópico-concreto, de lo anticipatorio, no coincide en absoluto con la ensoñación utópico-abstracta, sino que trasciende «lo dado en el momento». La función utópica es la única función trascendente que ha quedado y la única que merece quedar: *una función trascendente sin Trascendencia*, que encuentra su correlato en el proceso en curso de realización, un proceso que, en consecuencia, se encuentra él mismo «en la esperanza y en el presentimiento objetivo de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser, en el sentido de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser-lo-que-debiera»<sup>14</sup>.

La función utópica es, para Bloch, la actividad «inteligida» del pensamiento de la esperanza. El contenido del acto de la esperanza es, en tanto que clarificado conscientemente, 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 un horizonte utópico concreto. El humanismo se acrecienta en la utopía y es a partir de Marx cuando, para Bloch, adquiere verdadero sentido: *homo homini homo* es la fórmula de ese humanismo y que, a su vez, al ser realizado abrirá las puertas para la grandiosa mediación posible, con las fuerzas de la naturaleza inorgánica, y a la que ya apuntaba el joven Marx en los bautizados con el nombre de *Manuscritos de París*, editados por primera vez en 1932: «en la profunda y lejana significación, aún vaga, de una naturalización del hombre, de una humanización de la naturaleza»<sup>15</sup>.

Pero en el tránsito desde la utopía a la ciencia que habría tenido lugar en la obra de Marx, éste no se deja llevar por el error de eliminar la utopía en nombre de la ciencia, por lo que el marxismo no debe perder su impulso utópico, la «voluntad de utopía» que le ha abierto la posibilidad de poner al descubierto las insuficiencias del presente y del pasado. Lo que ha sucedido es que, a veces, al intentar una reducción

---

<sup>14</sup> PE I, p. 135.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 120.

del pensamiento de Marx, se ha llegado a una «aminoración de la fantasía revolucionaria», dice Bloch, y a una disminución cómoda, es decir, esquemático-pragmática de la totalidad... Y así, apareció, a veces, también un progreso excesivo del socialismo de la utopía a la ciencia»<sup>16</sup>, privando al marxismo de aquella antorcha de la utopía que había servido para alumbrar el camino.

Los socialistas utópicos tratarán de identificar la sociedad socialista con la utopía. Una sociedad en la que habría desaparecido la propiedad privada de los medios de producción y, consiguientemente, el tipo de competición entre los hombres y grupos sociales que es típico de la sociedad mercantil basada en la lógica del beneficio y del intercambio desigual; una sociedad en la que la producción estaría regulada en función de las necesidades sociales de la mayoría de la población, y no al servicio de los intereses privados; una sociedad en la que habría de ponerse fin, por otra parte, a las crisis comerciales que periódicamente amenazaban (con sus hambrunas) a las gentes, pero también se terminaría con esa plaga que es la especulación movida por los intermediarios y generadora del parasitismo social; una sociedad en la que hubiera planificación de los recursos y medios de producción y racionalización de las relaciones sociales en el plano de lo político; éstas habrían de ser, por tanto, las dos notas principales compartidas por las varias tradiciones socialistas; una sociedad caracterizada por la simplificación del aparato administrativo y judicial, la disolución del ejército permanente y la abolición del trabajo doméstico asalariado, de la nueva servidumbre; la reducción drástica de la jornada de trabajo; la asociación entre iguales en lugar de la competición entre desiguales; el usufructo colectivo de los medios de producción; la distribución de los productos de acuerdo con las necesidades de las poblaciones objetivamente calculadas por la administración pública; la comunidad de bienes en su acepción moderna, esto es, la colectivización de los principales medios de producción; la educación politécnica de los jóvenes y la combinación del trabajo manual y del trabajo intelectual, procurando potenciar el cultivo de la sensibilidad literaria y artística a fin de lograr el desarrollo global de la persona.

De acuerdo con los idearios socialistas del siglo XIX, todo esto traería como consecuencia el fin de la división de la sociedad en clases, el fin de la división social fija del trabajo, la transformación drástica de la familia tradicional y la promoción de

---

<sup>16</sup> PE II, p. 192.



un cambio radical en las relaciones entre los sexos: en la ciudad libre, en la sociedad socialista racional y regulada imperaría la igualdad sexual, y con ella tendría que acabar la discriminación secular entre los géneros. Este último aspecto de la sociedad alternativa sería acentuado de forma especial por Fourier y por Engels, que fueron, de entre los socialistas, los varones más sensibles al tema de la emancipación de las mujeres.

Quienes adoptaron este punto de vista se sentían seguidores de los partidarios históricos del socialismo como Owen, Fourier, Cabet, Saint-Simon, etc., cuyos idearios hacia 1848 habían fracasado ya, o de cuya eficacia podría dudarse seriamente. A la utopía abstracta de los utopistas sociales Marx y Engels oponen la utopía concreta o práctica utópica. Apreciando el valor histórico de la utopía, del pensamiento utópico de sus antecesores, creían llegado el momento de fomentar científicamente el ideario mostrando de manera racional, y en la práctica, que la sociedad alternativa, la sociedad de iguales, no sólo era realizable sino necesaria y hasta inevitable. De ahí surgió la idea de hacer del socialismo una ciencia, de elevar el socialismo desde la utopía a la ciencia.

Los utopistas sociales mostraron grandes dotes de imaginación en el diseño de un mundo ideal: una sociedad libre, desalienada, sin explotadores ni explotados; sin embargo, apenas se ocuparon del análisis de la realidad concreta. Su proyecto no estaba construido sobre la base de las condiciones reales y objetivas, por lo que había quedado limitado a simple fantasía. Al referirse a las utopías abstractas anteriores a Marx, afirma Bloch:

Los utopistas abstractos habían dedicado las nueve décimas partes de su espacio a la pintura del Estado futuro, y sólo una décima parte a la consideración crítica, a menudo negativa, del presente. De esta manera, el objetivo se mantuvo vivo y abigarrado, pero quedaba oculto el camino hacia él, tal y como éste pudiera encontrarse en la situación dada. Marx dedicó más de las nueve décimas partes de su obra al análisis crítico del presente, y sólo una parte relativamente mínima, a la *caracterización* del futuro<sup>17</sup>.

Los socialistas utópicos razonaban, según Bloch, de la siguiente forma: dado que el obrero recibe un salario injusto en la sociedad capitalista, es preciso construir una sociedad nueva donde se pague un salario justo. Marx, por el contrario, sobrepasa las exigencias morales tradicionales del «tener-que-ser» y ofrece una fundamentación nueva basada en la crítica económica. «Fundamenta y corrige las anticipaciones de las

---

<sup>17</sup> PE II, p. 190.

utopías por medio de la economía, por las transformaciones immanentes de las formas de producción e intercambio y supera así el dualismo cosificado entre ser y deber-ser, entre experiencia y utopía»<sup>18</sup>.

Los socialistas utópicos, en su afán de construir el edificio del socialismo sobre los fundamentos de las instituciones políticas y sociales vigentes, terminaron por convertirse en una restringida elite de ingenieros sociales, limitándose a un trabajo entre bastidores que les impidió descubrir las tendencias reales de la sociedad. Fueron fundamentalmente utopistas abstractos, que no tuvieron en cuenta las condiciones reales de la época, según lo cual, si las condiciones económicas y políticas no son favorables, toda utopía acaba transformándose en su contrario. Como ya observara Marx en *Miseria de la filosofía*, «sólo improvisan sistemas y corren tras una ciencia regeneradora»<sup>19</sup>.

Bloch cree que el defecto en que incurrieron la mayoría de los utopistas anteriores a Marx fue su confianza en la ciencia abstracta y su olvido de las situaciones concretas. Bloch comparte, en buena medida, la crítica que hace Marx a los utopistas sociales y aprueba su apuesta por la utopía concreta, revolucionaria, única capaz de suprimir de raíz la explotación y transformar las condiciones de producción.

La utopía es el punto de inversión de todas las meditaciones blochianas. Sus categorías, más que un esquema cerrado de pensamiento, son una organización abierta que dinamiza e impulsa cada parte del conjunto. Moltmann dice que la utopía es el motor que desde la interioridad del tiempo lo empuja hacia delante. «Lo utópico, otros le dieron otros nombres, fue lo numinoso que captaron las creencias, lo deseado que buscaron los esfuerzos humanos, lo mejor predicado por los reformadores»<sup>20</sup>. Bloch ha rastreado la presencia de la función utópica a lo largo de la historia y no ha dudado en enumerar un copioso inventario de utopías sociales, políticas y religiosas y de señalar a sus autores: *La república* (Platón), *La ciudad de Dios* (San Agustín) son obras de la antigüedad clásica con honda visión utópica. Nicolás de Cusa, Tomás Moro, Campanella, Leibniz, Schelling, Joaquín de Fiore, Thomas Münzer han iluminado, más o menos conscientemente, un mundo verdadero, patria feliz que nos reclama.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>19</sup> K. Marx, *Miseria de la filosofía*, contestación a la *Filosofía de la miseria* de Proudhon. Título original: *Misère de la philosophie*. Trad. de José Mesa, Madrid, 1984, p. 141.

<sup>20</sup> UE, pp. 10-11.

Igualmente en el campo de las artes: J.S. Bach, Wagner, Mozart, Beethoven (música); Giotto, Cézanne, Gauguin (pintura); Dante, Goethe, Brecht (literatura) han tendido su mirada a través del tiempo más allá de la circunstancia presente.

Todas las grandes creaciones culturales nacieron gracias al talante utópico de espíritus clarividentes. Desde las Pirámides de Egipto hasta el Sears Tower de Chicago, comportan el preanuncio de una plenitud futura, independientemente del sistema social sospechoso o del objetivo alienante a que pudieran vincularse. Toda obra humana irradia destellos de utopía. «Cada obra artística y cada filosofía, dice Bloch, han tenido y tienen todavía una ventana utópica en la que se inscribe un paisaje que no hace más que esbozarse...»<sup>21</sup>. De aquí el empeño por explorar el excedente cultural que nos legó el pasado y subsiste en las creaciones de los hombres.

En realidad:

Toda gran obra de arte, más bien, descansa no sólo en su esencia manifiesta, sino también, además, en una latencia de la faceta por venir, es decir, en los contenidos de un futuro que no habían aparecido aún en su época; en último término en los contenidos de un estadio final desconocido<sup>22</sup>.

La función utópica juega un papel importante en la relación entre la teoría y la praxis, actúa como impulso en la dinámica de la transición evitando que la práctica se convierta en una simple aplicación de la teoría. Entre teoría y praxis se produce un permanente balanceo y una mutua interacción, porque, como dice Bloch, «la praxis presupone la teoría, pero a su vez alumbra y necesita una nueva teoría para la consecución de una nueva praxis»<sup>23</sup>. De aquí se desprende la evidente necesidad de la razón para conseguir transformar la realidad. Además, ¿cómo puede existir verdadera transformación sin la luz de la razón que ilumine el camino? Por verdadera transformación, entiende Bloch, transformación en la dirección de la *verdad* del hombre. La razón, el conocimiento, es prioritario en cualquier intento de transformación de la realidad. Para Bloch la verdadera transformación no existe sin teoría:

Modificación *genuina*, y sobre todo modificación hacia el reino de la libertad, sólo tiene lugar por conocimiento genuino, con necesidad dominada cada vez con más precisión. Son filósofos los que desde entonces han modificado de esta manera el mundo: Marx, Engels, Lenin. Practicistas de la mano vacía, esquemáticos atiborrados de citas no lo han modificado, como no

---

<sup>21</sup> PE II, p. 191.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>23</sup> PE I, p. 267.

lo han modificado tampoco aquellos empiristas a los que Engels llamó “asnos de la inducción”. Modificación filosófica es una modificación con incesante conocimiento de las conexiones, porque, si bien la filosofía no constituye una ciencia moral del *totum* en todas las ciencias, la filosofía es la conciencia en avance del *totum* en avance, ya que ese *totum* mismo no es un hecho, sino que se da sólo en la inmensa conexión de lo que está haciéndose con lo que todavía no ha llegado a ser<sup>24</sup>.

Llevado por su afán de evitar una interpretación mecanicista del marxismo, Bloch intenta mostrar el equilibrio que guardan en Marx la praxis y la teoría. La praxis a veces no es un mero correlato del conocimiento y puede producirse algún chirrido en el mecanismo de la transmisión. Así, aunque sólo se trate de mera nota filológica, Bloch hace observar que el «pero» de la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, cruje como momento de fractura entre el *conocer* y el *transformar* «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que tratan es de transformarlo»<sup>25</sup>. S. Zecchi realiza un interesante estudio semántico del significado de los términos «conocer» y «transformar»<sup>26</sup>, pero queda claro que el primero se refiere a la «teoría» y el segundo a la «praxis». En cualquier caso, no debe interpretarse como una forma de practicismo, pragmatismo o utilitarismo. El marxismo no tiene como fin inmediato la utilidad, sino la verdad. El marxismo es conocimiento y por eso es *útil*. «En Marx un pensamiento no es verdadero porque es útil, sino que, porque es verdad, es útil»<sup>27</sup>. La praxis debe estar informada y apoyada por una teoría económica y filosófica.

El término *utopía* comienza a tener un significado predominantemente negativo a partir de las revoluciones sociales de 1848, precisamente cuando una parte de los utopistas sociales, defensores de la idea de construir una sociedad de iguales, deja de considerar esta tarea como un sueño de los de abajo, de los trabajadores asalariados, y la entiende ya como algo realmente realizable. Asimismo a finales de la década de los 60, del pasado siglo, se abrió un amplio debate en torno al tema *el final de la utopía*, en el que intervinieron algunas personalidades intelectuales muy apreciadas en el movimiento estudiantil de entonces. A pesar de que todos los intervinientes en la

---

<sup>24</sup> PE I, pp. 276-77.

<sup>25</sup> K. Marx, «XI Tesis sobre Feuerbach» en *Obras escogidas*, vol. II, p. 403. M. Ureña Pastor, realiza un análisis sintáctico del texto original alemán y al contrario que otros autores, no aprecia oposición ni contradicción entre los miembros que integran la oración de la tesis 11. En su opinión, Bloch propondría una lectura de esta tesis en los siguientes términos: «Hasta ahora, los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo; pero, además, hay que transformarlo». *Ernst Bloch. ¿Un futuro sin Dios?*, Madrid, 1986, p. 91.

<sup>26</sup> S. Zecchi, *op. cit.*, pp. 128-29.

<sup>27</sup> PE I, p. 273.

discusión se consideraban marxistas, el hecho de que el término *utopía* fuera utilizado en sentidos diferentes en aquel debate dio lugar a un diálogo de sordos.

Uno de los ponentes más esperado, Herbert Marcuse, identificaba la utopía en general, y el pensamiento utópico del siglo XX en particular, con una ideología moralista de origen humanitario carente de interés científico. Mientras Herbert Marcuse, un pensador vinculado a la Escuela de Frankfurt, que había sido insistentemente calificado de utópico en las universidades norteamericanas y que era habitualmente presentado como abanderado de la utopía en los medios de comunicación, declaraba a los estudiantes berlineses, en 1967, nada menos que el «final de la utopía», Ernst Bloch hacía, en su obra *El principio esperanza*, verdadera enciclopedia de los deseos utópicos, la más notable defensa de la utopía que se haya hecho desde un punto de vista marxista.

Cuando Marcuse hablaba de *final de la utopía* estaba pensando en algo muy distinto de aquello que pensamos hoy cuando pronunciamos la frase. *Fin de la utopía* quiere decir para nosotros ahora: «ausencia de alternativas», «reconciliación con la realidad existente», «reconocimiento del fracaso de las experiencias socialistas del siglo XX», «aceptación del triunfo del nihilismo», etc.

En cambio, cuando Marcuse pensó en ese título estaba queriendo decir algo muy distinto. El *final de la utopía* significaba para Marcuse precisamente el comienzo de la posibilidad de realización de aquello que la utopía (socialista) anticipaba<sup>28</sup>. No deja de ser llamativo el hecho de que, con su lenguaje hegeliano, Marcuse identificara el final de la utopía con el fin de la Historia en tanto que posibilidad de ruptura con el continuo histórico que había sido la evolución de la humanidad. *Fin de la utopía* significaba, pues, en ese contexto admisión de la posibilidad de realización del socialismo y nueva definición del mismo mediante la acentuación de la objetividad.

Marcuse habló en aquella conferencia a los estudiantes berlineses de la necesidad de tomar en consideración «la idea de un camino al socialismo que vaya de la ciencia a la utopía, y no, como aún creyó Engels, de la utopía a la ciencia»<sup>29</sup>.

Según Marcuse sólo son utópicos, o sea, extrahistóricos, aquellos proyectos de transformación social que contradicen leyes científicas comprobadas o comprobables. En cambio, los proyectos de emancipación o liberación para los que en un momento

---

<sup>28</sup> H. Marcuse, *El final de la utopía*, trad. cast. de Manuel Sacristán, Barcelona, 1986, p. 17.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 8.

histórico dado faltan las condiciones objetivas o subjetivas de realización no son utopías, sólo son «provisionalmente irrealizables»<sup>30</sup>. Estos proyectos dejan de ser utópicos desde el momento en que están presentes ya las fuerzas materiales y espirituales para su realización, aunque otras fuerzas de signo contrario lo impidan momentáneamente. En este sentido, *fin de la utopía* quería decir, en 1967, que la sociedad contaba con posibilidades para la eliminación de la pobreza y de la miseria, para la eliminación del trabajo alienado, para la superación de la sociedad represiva. *Fin de la utopía* quería decir presencia real de las fuerzas materiales e intelectuales necesarias para la realización de una sociedad libre, de iguales que viven en armonía con la naturaleza.

Frente al utopismo marcusiano está la prudencia de Lukács o de Bloch. Ambos habían sufrido en sus propias carnes, en Hungría y en la RDA, la supuesta realización de la «utopía concreta» denominada *socialismo real* e irónicamente *socialismo de cuartel*. Esto nos hace pensar que de los autores que escribieron sobre *utopía* en los años del *fin de la utopía* el más actual es Ernst Bloch. Para Bloch la utopía tiene un fundamento antropológico en cuanto que es un principio regulador de lo real, un órgano metódico para lo nuevo, parte sustancial del pensar humano, precisamente porque la utopía se basa en la atracción natural hacia lo «todavía-no-acontecido». Bloch propone un tipo de saber que no es sólo contemplativo, sino que quiere ser conciencia teórico-práctica: un saber anticipatorio que enlaza, desde luego, con la fantasía y con el deseo.

A diferencia de la «utopía abstracta», que se salta el momento representado por las estructuras objetivas de lo real sin establecer mediaciones entre conciencia anticipadora y proyecto, la «utopía concreta» se atiene a la estructura intencional de las necesidades colectivas. No trata de reconciliarse con la realidad existente pero se atiene a las nuevas necesidades humanas que apuntan en ella. Por una parte, la utopía concreta de la transformación social cumple la función utópica de un «transcender sin Transcendencia»; es creencia laica anticipadora de la sociedad mejor. Por otra parte, la utopía concreta ha aprendido la lección de la ciencia galileana y sabe que, para contemplar los cuerpos celestes, no bastan los sentidos humanos sino que se precisan telescopios adecuados. El telescopio, según Bloch, es la utopía concreta: por ello la

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 9.

utopía no persigue una distancia eterna del objeto con el que más bien desea coincidir, es decir, coincidir con su objeto ya no extraño al sujeto. Así definida, la utopía adquiere para Bloch una función metódica de relieve absoluto en la perspectiva hegeliana de realización de lo real. El espíritu de la utopía permite superar la barrera de la *anamnesis* y permite adecuar el pensamiento a su objeto, y objeto a lo que él es en verdad. Esta es para Bloch la única meta verdadera hacia la cual debe tender la humanidad: lo racional pueda convertirse en real, y lo real en racional.

En la función utópica existe un sujeto, ya que, dice Bloch, sin la existencia de éste la misma esperanza se hace desvaída. El factor subjetivo sólo ha sido correctamente aprehendido por el socialismo como conciencia de clase proletaria. En cuanto tal, es expresión de una reacción contra lo que no debiera ser y alcanza en el socialismo la mediación con el factor objetivo de tendencia real, de lo posible-real. Es el materialismo dialéctico quien recoge la herencia de Hegel y la lleva hasta más allá de sus límites: sujeto y objeto son conceptos reflexivos recíprocos, de suerte que tienen sentido sólo referidos uno al otro y no aisladamente fijados. La influencia recíproca del factor subjetivo y del factor objetivo permite superar tanto el activismo golpista que surge de ignorar las leyes objetivas, dice Bloch, como el automatismo socialdemócrata<sup>31</sup>.

### **3. La esperanza como principio activo**

Es mérito de Bloch el haber descubierto un principio esperanza para el hombre y para el mundo desde la propia interioridad del ser. Se trata de un principio activo que ha estado presente en el proceso del mundo desde siempre y, que, si bien ha permanecido ausente para las ciencias y la filosofía, ya no desaparecerá de éste. Pero ha sido a partir de Marx, sobre todo, cuando ese principio activo se ha considerado en la base de los contenidos objetivos y subjetivos de la esperanza en el mundo. La filosofía que se propone desarrollar Bloch es la que se ajusta al proyecto de Marx, por eso dirá: «*La filosofía tendrá que tener conciencia moral del mañana, parcialidad por el futuro, saber de la esperanza*»<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> PE I, pp. 137-38.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. XV-XVI.

La dimensión temporal de la vida originaria del hombre es el futuro, «el pasado llega más tarde, y el verdadero presente por lo general apenas ha llegado»<sup>33</sup>; en la esperanza se sitúa el punto de encuentro del futuro en el presente de la vida subjetiva, por lo cual toda manifestación suya que tienda hacia la negación dialéctica y hacia la superación, tiene en la esperanza su fundamento.

El principio esperanza se caracteriza por la permanente tensión entre el presente y el futuro. La esperanza es el nexo de unión entre el pasado *heredado* y *vengado* en el presente, y el futuro en cuanto tiempo todavía-no-vivido, propio de la utopía. «Espera, esperanza, intención hacia una posibilidad que todavía no ha llegado a ser: no se trata sólo de un rasgo fundamental de la conciencia humana, sino, ajustado y aprendido concretamente, de una determinación fundamental dentro de la realidad objetiva»<sup>34</sup>. Bloch pretende captar mediante el análisis de la esperanza el centro de la subjetividad, es decir, la actitud de esperar y también el contenido objetivo: lo esperado. «La esperanza subjetiva es *spes qua speratur*, mientras que la objetiva es *spes quae speratur*; la primera, la esperanza que espera, es creída, por eso, realmente y en ella hay *suo modo* confianza, mientras que la segunda, la esperanza esperada, caso de tener toda la confianza a su favor, no sería en absoluto esperanza. Lo que significa que la esperanza que espera (que es aún inflexible y activamente alentadora hasta el final) ha señalado una realidad, esto es, el *contenido objetivo de la esperanza* en el mundo mismo, y todavía no puede en absoluto autogarantizarse y ser en si misma cierta»<sup>35</sup>. El hecho de distinguir el aspecto subjetivo y objetivo de la esperanza conlleva una modificación en el acto de esperar, pero no una fractura en el nivel subjetivo y objetivo de la esperanza, ni tampoco la reducción de un aspecto en el otro.

En el acto de esperar se expresa la tensión impulsora del hombre dirigida hacia lo mejor, hacia el futuro como realización y aparición de un *novum*, de un modo inédito de ser y vivir. La esperanza en cuanto principio actúa como impulso que pone en movimiento al sujeto frente a la inadecuación de la forma de existencia alcanzada en cada situación. Bloch también tiene palabras duras para quienes trafican con la esperanza fraudulenta y engañosa, pues la corrupción de lo óptimo es lo peor que puede suceder: «La esperanza que confunde es uno de los mayores malhechores y

---

<sup>33</sup> PE I, p. XII.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. XV.

<sup>35</sup> PE III, pp. 496-497.



enervantes del género humano, mientras que la esperanza concreta y auténtica es su más serio benefactor»<sup>36</sup>. La esperanza actúa contra las negaciones nihilistas del presente y la trivialización de lo humano.

La esperanza es principio que asume en el proceso histórico el significado de *docta spes*, esperanza inteligente y experimentada que afronta las condiciones del presente en la relación dialéctica entre hombre y sociedad. Mediante la insistente apelación de Bloch a la necesaria complementariedad entre razón y esperanza pretende evitar las engañosas predicciones sobre el futuro que tanto se han repetido a lo largo de la historia. La reflexión y el análisis de los hechos hace más «fiable» la esperanza, pues «sólo cuando la razón comienza a hablar, comienza de nuevo a florecer la esperanza»<sup>37</sup>. La irrupción de la racionalidad transforma lo que podría ser atribuido a un simple movimiento impulsivo en acto de orientación permanente en el actuar humano.

Según Bloch, la esperanza no se circunscribe exclusivamente como determinación psicológica, sino que representa también un importante aspecto pedagógico: «se puede enseñar a esperar», «se trata de aprender a esperar». Con estas afirmaciones pretende hacer emerger el motivo didáctico y pedagógico de la subjetividad revolucionaria, esto es, la relación entre razón y esperanza como fundamento de la utopía. La esperanza fundada, aprendida, dirá más tarde, resiste al desengaño, es capaz de soportar “las horas bajas”. La posibilidad específica de desengaño de la esperanza fundada es su carácter de riesgo. Por el hecho de estar abierta al futuro está expuesta en buena parte a la suerte o fortuna. La esperanza contiene en sí, por eso mismo, lo precario de la frustración, no es ninguna seguridad. La *docta spes*, dirá Bloch, también tiene que dejarse enseñar por los desengaños. Los desengaños forman parte del proceso. Ahora bien, la esperanza fundada no se deja apartar del contenido esencial de la meta. El contenido de esa meta se denomina *humanismo real*. Aunque el objetivo no se ha logrado aún -si así fuera, no tendría sentido ni la utopía ni la esperanza-, sin embargo, se puede determinar la *dirección* hacia esa meta como algo invariable e inalienable. Esta dirección inalienable vendrá marcada por el derribo de todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciado.

---

<sup>36</sup> PE I, p. XIII.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 133; cf. PE III, pp. 491-492.

#### 4. La filosofía de la esperanza como ontología de lo real

La idea en torno a la cual se desarrolla la reflexión blochiana es la utopía, la ilusión puesta en un reino próximo y alcanzable, que todavía-no-es, pero que late en cada nueva experiencia de la vida y en cada acontecer del mundo. La utopía es asimismo la estrella hacia la cual se dirigen sus pensamientos. La realidad social se le presenta a Bloch como contraposición a la utopía e intentará superarla mediante el «desenmascaramiento de las ideologías y de las mitologías»<sup>38</sup>. Las diversas salidas que le ofrece la sociedad: fascismos, existencialismos, neocapitalismos, etc., no le satisfacen y le parecen oscuras, por lo que volverá la mirada al pasado con el propósito de recoger lo que existió de utópico en la sociedad ideal, integrada en la tradición occidental por hombres como Platón, Agustín de Hipona, Tomás Moro, Campanella, Saint-Simon, Marx..., para encontrar en ella el anclaje para una nueva ontología sustancialmente superior a la de los hechos y de las apariencias.

En una coyuntura histórica que presentaba todos los síntomas de renunciar a la metafísica como sistema de reflexión sobre el ser y el sentido, y la sustitución de la misma por un nihilismo radical centrado en los despotismos de la ciencia o la técnica, el talante integrador y sincretista de Bloch aspira a recuperar todo lo que contenga espíritu utópico. La reflexión blochiana se centra en la conciencia utópica, aspira a quebrar toda la polarización del presente desde la afirmación del futuro. Su vida y pensamientos son un forcejeo constante por asimilar una realidad que le viene dada, y, desde la objetividad abierta y receptora del entorno, responder a los problemas que la historia le depara.

La filosofía de Bloch se sustenta sobre un saber fundamental que se llama ontología. Esta modalidad de pensamiento se basa en la comprensión de la realidad como un proceso dinámico y abierto, que tiene como categoría central el «todavía-no» o la «posibilidad». Esta concepción de la realidad como algo inacabado y en trance de realización implica en el terreno gnoseológico una nueva relación entre la conciencia cognoscente y su objeto. La conciencia cognoscente no está referida, como afirmaba la teoría del conocimiento tradicional, a algo dado sin más, sino a un algo dado en cuanto apunta al futuro como predicado del propio ser. El conocimiento se hace así «conocimiento» del futuro en tanto que es proyección de un presente que ya se conoce.

---

<sup>38</sup> PhA, p. 621.

El futuro puede conocerse como posibilidad real anticipada en el presente. Hasta ahora, afirma Bloch, desde la *anamnesis* platónica hasta las teorías de la escuela psicoanalítica, toda la reflexión filosófica ha sido simplemente eso, «reflexión», mirada retrospectiva y contemplación, porque su objeto era el «pasado», lo ya-sido, lo que está en trance de dejar de ser.

El concepto de ontología al que se refiere Bloch es el que hunde sus raíces en la tradición filosófica de origen aristotélico<sup>39</sup>, actualizado en el siglo XVII por Christian Woff como «doctrina del *ser* en general»; el lugar de su investigación ontológica es el ser, es decir, el lugar donde la vida empieza a existir: como ente, lo que es. Pero Bloch adaptará el concepto de ontología tradicional occidental a su teoría del todavía-no-ser. Por eso en *El principio esperanza* dice:

La posibilidad real no se encuentra, como tal, en ninguna ontología ya determinada del ser de lo que ha sido hasta hoy, sino en la ontología, que hay que fundar de nuevo, del ser del ente-que-todavía-no-es, tal como ésta descubre el mismo futuro incluso en el pasado y en toda la naturaleza<sup>40</sup>.

La ontología, tal como la interpreta Bloch, trata de introducir la posibilidad como categoría fundamental del ser, frente a una tradición que, como dice Vasco Jiménez, o bien tiende a resaltar de éste su condición y naturaleza estática, o bien propone su esencialidad, aún admitiendo el movimiento, como acabada desde su origen<sup>41</sup>. Cuando la ontología habla tradicionalmente del ser, se piensa en algo que está a mano, de algo que está ahí. Bloch, en cambio, parte de un estímulo indeterminado del ser:

El No no está ahí, pero en la medida en que el No es algo ahí, no es simplemente No, sino al mismo tiempo un No-ahí. Como tal, el No no se sostiene por sí mismo, pero en la medida en que el No es algo ahí, no es un simple No, sino al mismo tiempo un No-ahí. Como tal, el No no se sostiene por sí mismo, sino que está referido tendencialmente al ahí de un algo. El No es falta de algo y, a la vez, huida de esa falta; y en ese sentido es impulso hacia lo que le falta. [...] Dado que el No es comienzo de cualquier movimiento hacia algo, tampoco es, por eso mismo, en absoluto Nada. Más aún, No y Nada tienen que situarse entre sí tan alejados como sea posible: entre ambos está toda la aventura de la determinación. El No se encuentra en el origen como lo todavía vacío, indeterminado, indeciso, como arranque para el comienzo, mientras que

---

<sup>39</sup> Aristóteles distinguió entre el estudio del ente en cuanto ente (lo que luego se llamó ontología) y el estudio del ente principal al cual se subordinan todos los demás (lo que más tarde se llamó metafísica). El concepto «Ontología» alcanzó su popularidad en el siglo XVII con Christian Woff (1679-1754) que la definió como la ciencia del ente en general, en cuanto el ente es ente.

<sup>40</sup> PE I, p. 231; cf. *Philosophische Aufsätze*, op. cit., p. 589. En la edición de 1970 de *Tübinguer Einleitung in die Philosophie* se incluye la conferencia que pronunció Bloch, en 1956, en su discurso de apertura del Congreso sobre la libertad en la Academia Alemana de las Ciencias sobre la «Ontología del todavía-no ser»; este discurso aparecerá luego, formalmente, en *El principio esperanza* pero sin hacer mención expresa a dicho concepto.

<sup>41</sup> M. Vasco Jiménez, «La ontología de Bloch», *Anthropos*, op. cit., p. 66.

la Nada es un determinado. La Nada presupone esfuerzos, un largo proceso que, al final, se desvanece; y el acto de la Nada no es como el del No un impulso, sino un aniquilamiento<sup>42</sup>.

El concepto opuesto a la Nada es el algo, hacia el que se dirige la tendencia desde el No. Podemos hablar, desde el punto de vista ontológico, de las tres categorías (el *No*, el *Todavía-no*, y el *Todo* o la *Nada*), bajo las que resume Bloch el instrumental que le permite reconocer la intensiva materia del mundo, siempre en pujante ebullición, en sus tres momentos principales<sup>43</sup>.

En su innovadora ontología identifica el No con la tensión originaria que impulsa al *ser* a salir fuera de sí. Se trata de un impulso intensivo que surge como aspiración, necesidad o hambre. El No denota carencia de algo y justamente trata de huir de esa situación de necesidad para alcanzar aquello que le falta; carencia de una plenitud no lograda todavía, pero posible y urgida por el mundo y el hombre. El No se opone a la caracterización de la Nada, que se manifiesta en el aniquilamiento o en la destrucción. El todavía-no caracteriza la tendencia en el proceso material, como la tendencia al origen actualmente en el proceso, tendente a la manifestación de su contenido.

De tal manera que el No, en cuanto que no se soporta a sí mismo, caracteriza el origen intensivo, y en definitiva interesado, de todo. El todavía-no caracteriza la *tendencia* en el proceso material como la tendencia del origen actuante en el proceso, tendente a la manifestación de su contenido, La Nada, como también el Todo, caracteriza la *latencia*, en esta tendencia, como negativa o positiva para nosotros<sup>44</sup>.

La ontología del todavía-no-ser se fundamenta en la categoría «posibilidad». Esta categoría constituye, como se verá más adelante, el núcleo vital de la filosofía de Ernst Bloch. Se expande a todos los ámbitos de la realidad. Ser en posibilidad implica, por una parte, estar abierto de la latencia presente en el proceso material, y, por otra, posibilitar la todavía-no-existencia objetiva y subjetiva del ser. Lo posible se identifica con lo real. Lo real subjetivo existente en nivel de conciencia y lo real objetivo y tangible existente en el proceso de la materia y de la historia.

---

<sup>42</sup> PE I, p. 303.

<sup>43</sup> *Ibid*, p. 303.

<sup>44</sup> *Ibid*, p. 304

## 5. Dialéctica y ontología del todavía-no-ser

Al acercarnos a la palabra y obra de E. Bloch descubrimos, en primer término, su apuesta por el ser humano como una realidad inacabada y en proceso. Su filosofía se sustenta sobre un saber fundamental que se llama ontología, y desde ahí concibe al hombre como una realidad siempre abierta al futuro, habitando en la estructura de la posibilidad. Al considerar la realidad como algo que está en proceso, como algo abierto y en continuo hacerse, nunca se halla plenamente realizado, sino siempre inacabado, limitado. Esta limitación ha de ser considerada como negación, y la negación reviste la forma de alienación. El proceso consiste en negar la negación, y así sobrepasar la alienación tendiendo hacia la totalidad, hacia la plena identidad, donde toda alienación es superada. La filosofía blochiana, apoyándose en el modelo hegeliano, nos descubre el poder de la negación en el devenir dialéctico del proceso.

Bloch trata de completar la dialéctica hegeliano-marxista con una categoría que, por su pretensión de futuro, recibe un sentido y alcance *ontológicos*: el «todavía-no-consciente» de los sueños y esperas de una realidad distinta pasa a significar una ontología del «todavía-no-ser» (*Noch-Nicht-Sein*). La categoría central de la antropología blochiana, el «todavía-no-consciente», tiene su correlato ontológico en el «todavía-no-ser». El primado del ser sobre la conciencia nos descubre el alcance de las categorías ontológicas. Aquí podemos apreciar, una vez más, el famoso vuelco operado por Marx en la dialéctica hegeliana.

La ontología de Bloch, subraya Vasco Jiménez, es una ontología abierta, que concibe y entiende el *ser* no como realidad ordenada y acabada, sino como realidad en proceso hacia una posibilidad cuya latencia o fin último ni está todavía garantizado de antemano ni tampoco configurado, sino constituido en y desde el mismo proceso, al que anima y desde el que se orienta como última aspiración del ser humano y de la materia<sup>45</sup>. La ontología de lo todavía-no-ser, afirma Gimbernat, es una ontología de unas realidades que están abiertas dinámicamente a unas significaciones de un ser todavía-no-presente<sup>46</sup>. Esta ontología que desemboca directamente en la esperanza como constitutivo inherente a la dinamicidad oculta, trata de las realidades que están en proceso, en camino hacia un fin objetivo; esta ontología del todavía-no-ser queda

---

<sup>45</sup> Cf. M. Vasco Jiménez, «La ontología de Bloch», *Anthropos*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>46</sup> J.A. Gimbernat, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*, Madrid, 1983, p. 82.

entendida y definida en la categoría de la posibilidad real. Posibilidad que no se limita a lo que hasta ahora ha sido, sino que proyectándose a un futuro no alcanzado, trata de conseguir lo que todavía no es. Es una ontología que descubre el futuro en las posibilidades del pasado y en toda la naturaleza.

Bloch renuncia a la filosofía tradicional en la que aparecía la realidad como un ser absoluto y eterno, sustraído a todo cambio, para afianzarse en una filosofía marxista, la cual concibe el ser como historia, como un proceso que, sin detenerse en la falsa paz de la carne, se encamina hacia el ser verdadero que se encuentra en el futuro. Es en esta tradición marxista, y como reacción frente a la metafísica antigua y moderna, donde la categoría del todavía-no-ser cobra un significado ontológico fundamental. El ser no es ya algo completo, absoluto y concluso, sino una realidad vacía de ser, en proceso de búsqueda, en camino hacia la plenitud. El ser tiene en los esfuerzos del hombre, como en los del mundo, sus mediaciones buscadas, pero el ser no es aún una realidad, sino un utópico-posible. El ser no está ya al principio, sino al final; no es un *primum*, sino un *ultimum*. La dimensión existencial de la esperanza es la que considera al ser como tendencia. Es decir, la persona humana no tiene aún plenamente acabada su propia identidad a través de su unión con la realidad objetiva. La realidad se le muestra al filósofo de la esperanza como un proceso de tendencias y latencias, grávido de futuro, como un «todavía-no-ser».

## 6. La materia y su utopía

El concepto de materia aparece en Bloch<sup>47</sup> íntimamente ligado a la categoría posibilidad; materia entendida como posibilidad real con su carga de utopía. La noción

---

<sup>47</sup> El filósofo de Tübinga recuerda que, a la edad de trece años, había redactado un pequeño escrito: *El Universo a la luz del ateísmo*, en el que afirmaba: «La materia es la madre de todo lo existente. Únicamente ella lo ha generado todo y ninguna esencia sobrenatural ha intervenido en el juego». El concepto de materia que emplea Bloch se apoya en la confluencia de varias tradiciones que el mismo autor ha ido perfilando en diferentes momentos de su vida. Así en los años 1936-1937 escribió un primer esbozo sobre *El problema del materialismo, su historia y su sustancia*; este escrito fue ampliado en los años 1969-1971 hasta su edición definitiva de 1972. En esta obra presenta una reconstrucción de las diversas tradiciones materialistas; desde los griegos hasta el materialismo dialéctico. En otro de sus trabajos, *Avicena y la izquierda aristotélica*, analiza el concepto de materia elaborado por Aristóteles y de aquellos autores que desplegaron el pensamiento del maestro en clave materialista. La lectura que hace del Estagirita la «izquierda aristotélica» dinamiza su noción de materia, y en lugar de considerar ésta como un mero substrato que necesita la forma que desde fuera se le impone, concibe la materia con un dinamismo interno que no necesita la impresión de la forma desde fuera, sino que ella misma la tiene encapsulada en su interior, como semillas que sólo aguardan condiciones favorables para manifestarse.

de materia que defiende Bloch difiere de cualquier pensamiento espiritualista empeñado en considerar al espíritu como único elemento dinamizador de todo lo existente y también de cualquier postura materialista mecanicista o vulgar que considere a la materia como *epitheton ornans*, mero leño del bosque<sup>48</sup>. Su materialismo utópico está estrechamente emparentado con el materialismo de Marx, un materialismo cargado de humanismo en cuyo concepto de materia impera la idea de posibilidad y la ontología del todavía-no-ser. Es precisamente la utopía lo que distancia a la materia blochiana de la materia mecanicista, ya que ésta carece del poder activo que Bloch atribuye a la materia; y a su vez esta materia utópica, abierta al futuro, se presenta cargada de energía emergente, dispuesta para la acción.

En la *Weltanschauung* de Bloch se advierte la presencia de grandes corrientes provenientes de la tradición filosófica clásica inspirada en Aristóteles, Averroes y los filósofos de la «izquierda aristotélica», como precisamente los denomina Bloch<sup>49</sup>. En efecto, Aristóteles entiende la materia como algo pasivo, sobre lo que tiene que actuar desde fuera la forma, la configuración. Ahora bien, también reconoce una actividad de la materia, el carácter de un seno maternal activo, dispuesto para dar a luz. La materia representa el regazo profundo del cual nacieron todas las cosas. La materia se presenta en múltiples determinaciones, desde un mineral hasta un cerebro humano.

No obstante, según Bloch, semejante concepto de materia sigue teniendo un problema: «explicar algo tan plenamente no-externo como la conciencia a partir de movimientos mecánicos, es decir, de puras estratificaciones de partes de la materia»<sup>50</sup>. Para resolverlo acude Bloch a la filosofía romántica de la naturaleza (siguiendo el modelo schellingiano). Schelling había entendido la productividad de la naturaleza como la de un espíritu que actuaba como sujeto. Según esto, en toda organización natural domina el instinto de «seguir hasta el infinito y dar expresión al mismo

---

<sup>48</sup> SO, p.406.

<sup>49</sup> Con una terminología tomada del posthegelianismo, Bloch distingue en el aristotelismo entre una izquierda que tiene sus antecedentes en los peripatéticos Estratón de Lampsaco y en Alejandro de Afrodisia y su culminación medieval en el filósofo árabe Avicena. La otra corriente, la derecha aristotélica, es la representada por la escolástica católica: Alberto Magno, Tomás de Aquino... Cf. *Avicena y la izquierda aristotélica*, p. 28. La izquierda aristotélica coincide en el fondo con el sesgo izquierdista de la escolástica cristiana medieval y renacentista. Bloch adscribe a la izquierda aristotélica los nombres del judeo-español Avicibrón, los aristotélicos árabes Avicena y Averroes, los heterodoxos cristianos Almarico de Bena y David de Dinant. Esta corriente izquierdista se prolonga en el renacentista G. Bruno y en el más tardío B. de Spinoza: ref. AIA, pp. 28-29; PE I, pp. 229-230

<sup>50</sup> MP, p. 187.

arquetipo, a *la forma pura de nuestro espíritu*»<sup>51</sup>. En este sentido, para Bloch es importante que, con ello, Schelling se dirija contra la concepción corriente, según la cual el mundo se explica como una estatua con «pedestal inorgánico» e «imagen orgánica». Schelling, en cambio, parte de una evolución unitaria: «La materia, que hoy está ahí y nos parece inorgánica, es la parte de la tierra que no pudo llegar a convertirse en animal y planta o no se transformó hasta el punto de ser orgánica», es «el esqueleto de todo el mundo orgánico vuelto hacia fuera»<sup>52</sup>. Llega a ver, incluso en las formas orgánicas, indicios de «relaciones éticas y sociales»<sup>53</sup> y entiende el espíritu humano en cuanto productor, Schelling lo denomina «sujeto natural» —éste es el punto donde Bloch conecta con él. Evidentemente, Bloch lo delimita así: «No hay ahí un yo o una mismidad, por más que los hombres siempre lo pueden implantar»<sup>54</sup>. Lo que a él le interesa es, ante todo, lo que da impulso en la naturaleza. En cualquier caso, el hombre mismo es naturaleza, es materia en el más amplio sentido del término. Así Bloch busca lo que da impulso en la naturaleza: «El sujeto es lo que hace hervir a la materia, lo más granado o el fruto es la sustancia de este sujeto»<sup>55</sup>. En ese sentido, lo que más le interesa, como ya veremos más adelante, es la formulación de una nueva relación del hombre con la naturaleza.

J.A.Gimbernát<sup>56</sup> establece como correlato del «principio esperanza» un «principio materia». De la adecuada articulación entre ambos principios se obtienen los fundamentos ontológicos y antropológicos para construir una filosofía de la realidad material. El concepto de materia que defiende Bloch se encuentra en estrecha conexión con el concepto de posibilidad entendido dialécticamente: «la materia es la posibilidad orientada hacia todas las formas que se hallan latentes en su seno y que se liberan de ella a través del proceso»<sup>57</sup>. La materia en cuanto posibilidad real, constituye el fundamento de todo lo que existe en este mundo, lo cual significa que, por una parte, es realización parcial de las condiciones que la hacen existir, y, por otra, es posibilidad aún no manifestada. En esta dinámica que se expresa en los conceptos

---

<sup>51</sup> F. W. Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1976), Werke I/1, Stuttgart, 1856, p. 387.

<sup>52</sup> F. W. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), Werke I/1 Stuttgart 1859, p. 208.

<sup>53</sup> F. W. Schelling, *Darstellung der Naturprozesses*, Werke I/10 Stuttgart 1861, p. 377.

<sup>54</sup> EM, p. 215.

<sup>55</sup> MP, p. 375.

<sup>56</sup> J. A. Gimbernát, *Utopía y esperanza*, Madrid, 1983, p. 65.

<sup>57</sup> PE I, p. 229



aristotélicos del *katá to dynatón* (ser según posibilidad) y *to dynámei ón* (ser en posibilidad), Bloch reencuentra la presencia del espíritu de la utopía en la materia en cuanto posibilidad real; esto es, materia no concluida, abierta al proceso; una materia abierta y sublime, siempre nueva y cambiante.

La materia, en cuanto realidad que se encuentra en proceso, representa el substrato de la posibilidad de cambio; una materia cualitativa y activa, abierta al futuro, que contiene de manera latente el *totum* utópico hacia donde la posibilidad camina.

J. Habermas, por su parte, también ha querido ver en la antropología marxista de Bloch un cierto paralelismo con su cosmología marxista<sup>58</sup>. En realidad, el discurso de Bloch resulta perfectamente consecuente y en línea con lo que él mismo defiende. En efecto, si el hombre no es un espíritu puro que se encuentra fuera de la realidad del mundo, sino un elemento del mundo, parece evidente que su modo de ser debería conectar, de algún modo, con el modo de ser del Todo del cual forma parte. Ahora bien, si el universo fuera algo inmutable y perfecto, una especie de estructura ya realizada y ampliada, la esperanza humana estaría fuera de lugar y por lo tanto no tendría sentido. En cambio, si la esperanza (el todavía-no-consciente) existe, es porque tiene como correlato objetivo una realidad incumplida o en movimiento (el todavía-no-sido). Dicho de otra forma, el universo que corresponde al hombre-esperanza es un universo en proceso y en potencia: «La realidad es proceso» afirma Bloch<sup>59</sup>. Y puesto que decir proceso y potencia es decir materia, la filosofía de la esperanza en cuanto ontología del todavía-no-ser no podrá ser un idealismo anamnésico retrospectivo, cuya meta es saber lo sabido, o como afirma Zecchi, «un proceso cíclico infalible y sin espacio para el devenir»<sup>60</sup>, sino un materialismo profundo e integral capaz de conjugar utopía y materia: «En la cumplida radicalidad del materialismo histórico-dialéctico se conjugan los extremos hasta hoy mantenidos alejados: futuro y naturaleza, posibilidad real y materia»<sup>61</sup>

Obviamente, la materia de la que habla Bloch no es la materia muerta de un tronco fosilizado o la materia del materialismo mecanicista tradicional, sino la materia

---

<sup>58</sup> J. Habermas, «Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Bloch spkulativem Materialismus», en AA.VV., *Über Ernst Bloch*, Frankfurt am Main, 1968, pp. 61-81; cf. J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1984, p. 136

<sup>59</sup> PE I, p. 188.

<sup>60</sup> S. Zecchi, *op. cit.*, p. 74.

<sup>61</sup> PE I, p. 200.

activa y vitalista, entroncada en la tradición árabe de la filosofía que deriva de Aristóteles.

## 6.1 La materia y su esencia

En su obra *Avicena y la izquierda aristotélica*, Bloch sostiene la tesis de la existencia de una corriente filosófica que, partiendo del concepto aristotélico de materia, ha llegado hasta nosotros a través de la filosofía árabe, en la que Avicena se alza como hito de una tradición que se inicia tras la antigüedad<sup>62</sup>. Algunos estudiosos de la Filosofía Oriental han tratado de recorrer el camino en sentido inverso para analizar las diversas corrientes culturales y filosóficas que llegaron hasta el pensador y médico musulmán y pudieron influir en la relación que Avicena establece entre «materia y forma (potencialidad-potencia)». R. Ramón Guerrero, sostiene que, para entender el pensamiento de Avicena, es necesario acercarse a su predecesor al-Fârâbî, el cual partiendo de las ideas de al-Kindi<sup>63</sup>, y en su intento de armonizar la doctrina religiosa de la radical contingencia del mundo con la filosofía de la necesidad y eternidad del mismo<sup>64</sup>, elaboró en el ámbito musulmán una teoría de la materia y de la posibilidad.

De acuerdo con la doctrina de al-Fârâbî, la materia es substrato que sustenta la forma. La materia es principio y causa, pero no tiene existencia por sí sola sin la forma. Materia y forma, por necesitar la una de la otra, se han de dar conjuntamente: «La forma no puede subsistir a no ser en la materia y la materia por sí misma y por su

---

<sup>62</sup> Avicena, persa de origen, fue un pensador y médico musulmán perteneciente al ámbito cultural de la Persia sâmanida (SS. IX-X) que no salió de las fronteras del mundo iranio pero viajó por muchas de sus provincias, adquiriendo un vasto saber en sus viajes, a los que debemos sus diversas influencias que van desde la Grecia hasta la Persia de su época; entre ellas se cuentan las platónicas, aristotélicas y neoplatónicas, de Galeno, de al-Fârâbî, de las doctrinas ismailíes de los *Hermanos de la pureza*, de las doctrinas sunníes –por su profesor de *Fiqh* (Derecho islámico), Ismâ'il al Zâhid, así como de los pensamientos budista, cristiano oriental, judío, maniqueo y mandeo contenidos en los escritos de «los Antiguos» leídos en la biblioteca del emir Nûh III Ibn Mansur; valga aclarar que Avicena no se adhirió públicamente a ninguna de estas doctrinas y, gracias a la conjunción que realizó de ellas, presentó una propuesta filosófica amplia y duradera tanto en el mundo islámico como en el cristiano.

<sup>63</sup> Al-Kindi, el filósofo de los árabes, fue el primer filósofo árabe-musulmán. Su vida transcurrió durante el apogeo cultural de Bagdad en el siglo IX, cuando comenzaron a realizarse traducciones a gran escala, en las que participó a instancias de los califas. El filósofo de los árabes no conocía el griego ni el siríaco, así que adaptó y comisionó traducciones de obras de Aristóteles como la *Metafísica*, la *Teología del pseudo-Aristóteles*, el *De coelo*, el *De anima*, el *Timeo* de Platón y un resumen de los *Elementos de teología* de Proclo.

<sup>64</sup> R. Ramón Guerrero, «De nuevo sobre la 'izquierda aristotélica'. Materia y posibilidad en al-Fârâbî y Avicena» en *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade, (1992), pp. 965-985.

naturaleza existe por razón de la forma y su ser consiste en sustentar la forma»<sup>65</sup>. Materia y forma son los principios constitutivos de todos los seres, siendo la materia el principio principal y la forma el principio actual y determinante. La materia es el substrato del objeto o cosa y la forma es el principio que lo determina. Cada objeto está constituido por dos cosas: una de ellas es como la madera de una mesa en relación a la mesa, mientras que la otra es como la configuración de la mesa en relación a la mesa. La madera es la materia, mientras que la madera de la mesa permanezca sin la forma de mesa; es mesa en potencia y sólo llegará a ser mesa en acto cuando se realice su forma en su materia. Lo que da perfección a la materia es la forma. La materia es el substrato y la forma es el principio que lo determina. Ambas «entidades» o modos de ser constituyen una unidad indisoluble. Las dos, sin embargo, tienen realidad, por lo que al-Fârâbî utiliza el término *wuýûd* para referirse a ellas, porque cada una es una manera de ser, de existir, de estar ahí, de encontrarse, que es precisamente el sentido originario que tiene el término árabe.

Una vez determinada la naturaleza de la materia, el problema consiste en saber cuál es su origen ¿Quién engendra la materia? ¿De dónde procede? Aristóteles sostiene que los cuerpos celestes son la causa de la generación de la materia. Pero para que la materia tenga existencia real ha de ser actualizada por la forma. La forma es lo que hace que la materia se constituya en sustancia. La materia es, por consiguiente, sustancia en potencia y gracias a la forma llega a convertirse en sustancia, en acto. La materia no es por lo tanto causa agente, sino sólo causa material, constituyente intrínseco potencial del ser.

Vinculada a la teoría de la materia está su doctrina de la posibilidad. Antes que Avicena, a quien se le ha atribuido<sup>66</sup>, al-Fârâbî introdujo el concepto de «posibilidad» como indiferencia para la existencia: es «aquello que puede existir y no existir, lo que está mezclado de ser y no ser»<sup>67</sup>. Para al-Fârâbî el término posibilidad está en relación con el de necesidad. Posible es según al-Fârâbî, aquello que necesita de algo fuera de sí mismo para poder existir, mientras que necesario es lo que no requiere de nada para existir, porque en su esencia está implícita la existencia.

<sup>65</sup> Abu Nasr al-Fârâbî, *Kitâb al-siyâsa al-madaniyya* (Libro de los principios de los seres), Beirut, 1964, p. 38.

<sup>66</sup> R. Ramón Guerrero afirma que históricamente se ha falseado a Avicena atribuyéndole originalidad en muchos temas que ya habían sido tratados y expuestos por al-Fârâbî; cf. R. Ramón Guerrero, «De nuevo sobre la 'izquierda aristotélica'. Materia y posibilidad en al-Fârâbî y Avicena», *op. cit.*, p. 966, nota 5.

<sup>67</sup> Abu Nasr al-Fârâbî, *op. cit.*, p. 56.

Para al-Fârâbî no hay distinción entre potencia y posibilidad. Lo posible es lo material, el sujeto que está en potencia para recibir las formas y constituir un ser existente. La materia, como ser posible, no puede extraer de sí la existencia, necesita de un agente que le de la forma. Tal como señala Ramón Guerrero, «al-Fârâbî no puede pertenecer a la ‘izquierda aristotélica’ porque concibe la materia como último grado de la realidad, aquél que sólo es en virtud de la forma que recibe de fuera»<sup>68</sup>.

Continuando con la línea iniciada por al-Fârâbî, Avicena estima que la materia sólo representa disposición o aptitud para recibir las formas; es el receptáculo de las formas, no tiene por sí misma forma que le sea propia, necesita de un agente externo que la «informe». Esta teoría será más tarde criticada por Tomás de Aquino quien la pone en relación con Platón cuando afirma: «Otros han dicho que las formas proceden totalmente del exterior o por participación de las ideas como estableció Platón, o por el intelecto agente, como propuso Avicena, y que los agentes naturales solamente disponen la materia para la forma»<sup>69</sup>. La disponibilidad que presenta la materia para recibir las formas hace que ésta aparezca como activa. Así, pues, su potencialidad intrínseca facilita la aparición de la forma. De aquí que en Avicena la concepción de la materia esté vinculada a su teoría de la posibilidad.

Bloch reconoce la afirmación aviceniana de la existencia de una causa extrínseca<sup>70</sup>, no inmanente a la materia, un «dator formarum» capaz de elevar las cosas de la posibilidad a la realidad. Pero mientras que Avicena atribuye esta función al Intelecto Agente, Bloch se refiere a una causa divina que identifica con Dios. Además, Bloch cree ver una limitación en esta causa, puesto que considera que este *actus purus*, como la llama, no es más que un provocador, un motivador, cuya función se reduce a extraer lo que la materia ya contiene, con lo que la donación de formas habría que entenderla como una «educación» de las formas que la materia posee en sí misma. Esta fue precisamente la característica de la causa eficiente de Averroes, «el movimiento circular del cielo» que hace surgir de la materia a las formas, alojadas en aquélla desde

---

<sup>68</sup> R. Ramón Guerrero, «De nuevo sobre la ‘izquierda aristotélica’. Materia y posibilidad en al-Fârâbî y Avicena», *op. cit.* p. 975. Cf. Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol. I, pp. 190-191.

<sup>69</sup> Quaestio disputata De Virtutibus, art. 8, respondeo: «Alii autem dixerunt, formas esse totaliter ab extrínseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato, vel intelligentia agente, ut posuit Avicena, et quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam». Cf. E. Gulson, *L'ésprit de la philosophie médiévale*, París, J. Vrin, <sup>2</sup>1978, p. 144, n. 1.

<sup>70</sup> AIA, p. 37.

la eternidad. Además de ser conocido por su teoría de la posibilidad, Avicena se ha caracterizado por su concepción del ser<sup>71</sup>, que, como es sabido, constituye el objeto de la ciencia de la Metafísica. Aquí su idea de posibilidad es entendida como posibilidad de ser, de existir. La materia aparece aquí como condición para existir, pues el ser posible puede existir sólo desde la materia. Materia y forma son para Avicena la posibilidad y la necesidad que componen la esencia del ser necesario y absolutamente simple; no obstante, es significativo que Bloch olvide la doctrina del ser necesario de Avicena, que excluye toda contingencia y posibilidad real, y que representa históricamente el nudo gordiano de la confrontación con la escolástica cristiana sustentadora, por el contrario, del principio de libertad de la creación y de los seres creados. Más que a valorar en su conjunto la *Metafísica* de Avicena, Bloch se limita a tomar del filósofo árabe el concepto de sujeto de la naturaleza. Así, a la posibilidad material le presupone un sujeto que explica la posibilidad de generar nuevas determinaciones. «Este sujeto es la materia, que en cuanto condición previa del mismo surgir no puede haber surgido a su vez, sino que es, por el contrario, originaria e increada desde la eternidad»<sup>72</sup>.

La corriente izquierdista del aristotelismo dinamiza su noción de materia, y en lugar de considerar ésta como un mero substrato inerte que necesita la forma que desde fuera se le impone, concibe la materia con un dinamismo interno que no necesita la impresión de las formas desde fuera, sino que las formas surgen de la misma materia. La evolución es «eductio formarum ex materia». Y esta es «madre» de las formas. Toda materia, como ser posible, como ser en potencia, comporta una forma activa y toda forma activa una materia. Avicena sostiene que la materia contiene ya prefiguradas la diversidad y suma de todas las formas, como gérmenes vitales o semillas que sólo aguardan condiciones favorables para manifestarse. El filósofo árabe considera la necesidad de un dios, pero un dios cuya única misión es la de avivar, poner en funcionamiento e impulsar el desarrollo de las formas que ya están en el seno de la materia. Averroes, siguiendo la corriente «avicenizante», proclama a la materia universal cámara que guarda los tesoros del mundo. El filósofo cordobés continúa la

---

<sup>71</sup> Cf. M. Cruz Hernández, «La noción de ‘ser’ en Avicena», *Pensamiento*, 15 (1959), pp. 83-98.

<sup>72</sup> Soheil F. Afnan afirma: Avicena otorga a la forma una realidad superior y que resulta algo degradada cuando se une a la materia. La conexión entre la forma y la materia no cae bajo la categoría de relación, porque podemos imaginar a la forma sin materia y a la materia sin forma. La materia no puede ser causa de la forma, porque solamente tiene capacidad para poder recibir la forma. Lo que es potencia no puede ser la causa de lo que es acto. Soheil F. Afnan, *El pensamiento de Avicena*, México, 1978, p. 145.

concepción activadora de la materia, considerando el movimiento, en lugar de la entelequia, como momento actualizador de la materia, significa, por tanto, el paso de aquello que era potencia al acto. Es la *natura naturata* la que se convierte en *natura naturans*. La materia es la retorta y el tesoro que posibilita que la *eductio formarum ex materia*, el motor inmóvil se convierta en *natura naturans*. De forma más radical aún, Avicibrón concibe una *materia universalis* común, tanto para las formas inorgánicas más elementales como para el hombre e, incluso, para las sustancias espirituales. Sólo Dios está libre de la presencia de esa materia porque en él materia y forma subsisten en su distinción; en la creación, por el contrario, se vuelve a unir la forma en la materia.

El nivel más alto de esta tradición materialista antes de llegar a Spinoza lo tenemos en Giordano Bruno (gran admirador de Avicibrón y Averroes), el cual da un paso más en el enriquecimiento de la noción de materia, y no sólo acepta que la materia ya contiene en sí las formas. La materia es concebida como *vida total, fecundante y fecundada*, está llena de formas, de manera que se la puede denominar «manantial de formas». En el filósofo italiano está presente también la idea de una razón universal, una especie de fuerza interior que configura desde dentro la materia. El alma activa del mundo se halla en esa materia formando parte de ella y la gobierna «como el timonel del navío»<sup>73</sup>. Tal fuerza interior, inherente a la misma materia, la configura y orienta. Este elemento subjetivo, interior a la materia, jugará un importante papel en la noción blochiana de materia. Desde el punto de vista de Bloch, la materia no es algo acabado y concluso, sino algo todavía en proceso. Su concepto de materia está influido, por un lado, por la tradición recibida a través del movimiento filosófico de carácter panteísta-materialista, conocido como «izquierda materialista», por otro, el derivado de la tradición organicista de la materia de la que Goethe es su mayor representante. También encontramos en Bloch la influencia de la cábala judía, donde la materia no es sólo plural, estratificada y dinámica, sino también *inacabada*. Según las tradiciones cabalísticas y otras tradiciones esotéricas, Dios no creó el mundo completamente acabado, sino que dejó al hombre la tarea de completarlo. La idea del hombre como co-creador y como agitador, como *agitator mundi* está presente en G. Bruno y llegará hasta Marx. Como es ya conocido, Marx, al hablar de materia y de materialismo ha querido aludir al hecho de que en la base de la historia se halla el

---

<sup>73</sup> E. Bloch, *Entremundos de la historia de la filosofía*. (Apuntes de los cursos de Leipzig), Madrid, 1984, p. 169.

esfuerzo del hombre por asegurarse la satisfacción de sus necesidades a través del trabajo y las relaciones de producción. En un pasaje de *La Sagrada Familia*, recordado por Bloch, Marx elogia la dimensión renacentista de la materia, insinuada ya anteriormente por la izquierda aristotélica: «Entre las propiedades constitutivas de la materia, la primera y más fundamental es el movimiento; pero no sólo como movimiento mecánico o matemático, sino como impulso vital, como fuerza expansiva o, utilizando la expresión de Jacob Böhme, como tormento de la materia»<sup>74</sup>. Bloch, siguiendo la corriente materialista dinámica heredera de las transformaciones producidas de la concepción aristotélica, define la materia en *El principio esperanza* como entidad animada por la ley del movimiento: «es una materia en que dialéctica, proceso, enajenación de la enajenación, humanización de la naturaleza, no son, en ningún modo, sólo epítetos, ni mucho menos palabras pegadas»<sup>75</sup>.

La ontología blochiana contempla a la materia no como una realidad estática y cumplida, sino como un proceso perenne de sucesivas transformaciones y dialécticas alteraciones. La materia no es la nada (*Nichts*) ni el ser (*Sein*), sino el no-ser-todavía (*Noch-Nicht-Sein*)<sup>76</sup>. El origen del proceso es la misma materia en cuanto «ser-en-posibilidad» (*dynámei on*). La materia, en cuanto «ser en devenir» es el substrato del proceso dialéctico entendido como algo tendencial, como potencia en fase de adquisición de la forma. La materia poseída de nostalgia y de tendencia hacia la forma aparece como magnitud inacabada, como lugar de las posibilidades, como lo que todavía no puede llegar a ser, como «la posibilidad real para todas las formas que se hallan latentes en su seno y se desprenden de ella por medio del proceso»<sup>77</sup>.

Al identificar la materia con la categoría de la posibilidad real, establece el medio para que ésta pueda expresar lo que permanece aún en estado latente. «Sólo en la materia procesual y abierta tiene lugar el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad»<sup>78</sup>. La categoría de materia entendida como *posibilidad* no se encuentra en las formas ya determinadas del ser acabado, del ser conseguido, sino en las categorías de un ser entendido como *no-ser-aún*.

---

<sup>74</sup> C. Marx, *La Sagrada Familia*, en (Mega 1, 3, pp. 304 y ss.); cf. E. Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, p. 61.

<sup>75</sup> PE I, p. 200.

<sup>76</sup> N. González Caminero, «Ernesto Bloch», *Gregorianum*, 53 (1973) p. 137.

<sup>77</sup> PE I, p. 229.

<sup>78</sup> PE I, p. 231.

## 6.2. La materia como substrato de la posibilidad

La realidad del mundo, tal como la concibe Bloch, está constituida por seres en camino hacia su plenitud, inacabados, abiertos, en proceso... Seres cargados de *posibilidad*. La realidad entera mira y tiende hacia delante, hacia un reino utópico del que se siente reclamada y urgida. La realidad, por tanto, es devenir, se encuentra en proceso, no se identifica con la nada, pero tampoco con el todo. La posibilidad constituye el fondo último de la realidad, dicho de otra forma, lo posible está inscrito en las entrañas mismas de lo real. Algunos especialistas blochianos<sup>79</sup> han afirmado que la categoría posibilidad juega un papel central en la ontología del filósofo de la esperanza y ofrece una base objetivo-real y material a la utopía y al principio esperanza. Como afirma J.J. Tamayo: «Para que los contenidos utópicos no queden en el plano puramente subjetivo, deben contar con una posibilidad real y deben estar mediados por la estructura material»<sup>80</sup>. La categoría posibilidad, aclara Vasco Jiménez, se transforma en el pensamiento de Bloch en categoría fundamental y se consolida como tal a partir de su ontología del todavía-no-ser<sup>81</sup>. Y, según Gimbernat, la posibilidad es una categoría identificable con la esencia de la materia<sup>82</sup>. La realidad siempre está abierta tanto a posibilidades presentes como a posibilidades futuras. Gracias a la existencia de lo posible se producen avances en el proceso. La materia es percibida como condición de posibilidad de todo cambio de la realidad.

La materia blochiana es una «materia abierta», dispuesta a elegir entre un mundo de posibilidades; una materia cualitativa y activa que contiene de manera latente toda la energía que impulsa a la acción. Las posibilidades que duermen en el seno de la materia remiten a un futuro que emerge en cada instante, haciéndose presente en deseos, experimentos y esperanzas.

La vinculación entre materia y posibilidad está ya presente en el pensamiento de los filósofos medievales y se acrecienta en Giordano Bruno, para quien el mundo se

---

<sup>79</sup> Para J. M<sup>a</sup> Gómez-Heras, «el análisis de la categoría ‘posibilidad’ nos sitúa en el núcleo de la filosofía de Bloch. Es ella la que nos aporta la clave categorial para la articulación de la ontología del todavía-no-ser». J. M<sup>a</sup> G<sup>a</sup> Gómez-Heras, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Salamanca, 1977, p. 79. Para H. H. Holz, «el corazón de la filosofía de Ernst Bloch es indudablemente su teoría ontológica de la posibilidad». *Kategorie, Möglichkeit und Modus*, en S. Unseld (ed.), *E. Bloch zu ehren*, Frankfurt am Main, 1965, p. 99.

<sup>80</sup> J. J. Tamayo-Acosta, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Estella, 1992, p. 64.

<sup>81</sup> M. Vasco Jiménez, «La ontología de Bloch», en *Anthropos*, op. cit., p. 66.

<sup>82</sup> J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*, Madrid, 1983, p. 71.



convierte plenamente en campo de realización de las posibilidades contenidas en la materia. Bloch se adhiere a esta tradición cuando afirma: «El substrato posibilidad real se convierte, así, en una audaz ampliación de Aristóteles, a la vez, en la fuente, no en el continente de las formas: la materia, que [...] siempre permanece fecunda, tiene, por eso, que gozar del significativo privilegio de ser reconocida como único principio sustancial y como lo que es y permanece ...»<sup>83</sup>.

Bloch presenta la categoría materia-posibilidad como correlato y fundamentación del materialismo histórico-dialéctico «*Sin materia no es aprensible ningún suelo de la anticipación (real); sin anticipación (real) no es aprensible ningún horizonte de la materia*»<sup>84</sup>. La materia, pues, es la (real) posibilidad, el sustrato de todo lo que puede acontecer. Es presente de un futuro distinto, y, así, la ontología en ella fundada puede ser llamada la ontología de lo todavía-no, de un todavía-no realizado que tiene su correlato con el todavía no sabido conscientemente.

Ahora bien, cualquier tipo de realidad se reduce, en el fondo, a materia; será ésta la responsable de toda ulterior evolución y configuración. La materia incluye todas las posibilidades futuras, que de ella irán emergiendo. Concepción de la materia no mecanicista-pasiva donde no cabe *novum* alguno, sino activa-vitalista, entroncada con la tradición que ha llegado hasta nosotros a través de la que Bloch llama «izquierda aristotélica»: Avicena, G. Bruno, Spinoza, Schelling y Marx.

La categoría «posibilidad» es analizada por Bloch en sus caracterizaciones internas y específicas, en la tentativa de iluminar un concepto de posibilidad que no se sitúe ni en el plano formal ni en el de una objetividad hipostasiada: lo posible objetivo-real, utópico-objetivo constituye, por tanto, solamente un estrato de la categoría de posibilidad, el más importante *topos* del todavía-no, situado en la base de la lógica procesual que abre el ser del momento actual a su devenir.

Siguiendo la tradición recibida de la izquierda aristotélica, Bloch clasifica la posibilidad en *katá to dynatón* (ser-según-posibilidad, el ser según la dimensión de lo posible) y *to dynámei ón* (ser-en-posibilidad).

El primer concepto de posibilidad permite realizar un análisis crítico de la realidad a fin de poder determinar lo actualmente posible o alcanzable. El segundo

---

<sup>83</sup> PE I, p. 230.

<sup>84</sup> PE I, p. 231.

concepto de posibilidad significa la posibilidad abierta al futuro, es decir, lo que podrá ser alcanzado.

Dada la gran importancia que nuestro filósofo da a la categoría «posibilidad», todavía establecerá distintos grados de posibilidad, más o menos reales según su mayor o menor grado de vinculación al ámbito real del ser objetivo materia. Así, distingue hasta cuatro estratos o niveles para dicha categoría: lo posible formal (*das formal Mögliche*), lo posible objetivo a tenor del conocimiento imperfecto de la cosa (*das sachlich-objektiv Mögliche*), lo posible inherente a la cosa y de acuerdo con el objeto (*das sachhaft-objektgemäss Mögliche*), y lo posible real-objetivo (*das objektiv-real Mögliche*).

- a) El primer estrato de la categoría posibilidad: «lo posible formal», que se refiere a todo lo que es posible en el ámbito del pensamiento, sin más referencia a la realidad. Sólo con el paso de la esfera de lo pensable a lo cognoscible la absoluta indeterminación cede el puesto a lo parcialmente condicionado. Los sucesivos estratos de la categoría posibilidad tienen en común este condicionamiento parcial que los distingue de lo posible formal: «lo posible es algo condicionado parcialmente, y sólo como tal es posible»<sup>85</sup>.
- b) El segundo estrato de la categoría posibilidad representa lo que Bloch denomina: «lo posible objetivo a tenor del conocimiento imperfecto de la cosa». Su ámbito es el conocimiento hipotético o problemático. El sujeto sólo conoce una parte de las condiciones existentes. Los objetos, en cuanto tales, funcionan como formas de existencia, lo más fieles posible a la realidad. La configuración de las situaciones estructurales no forman parte del conocimiento, pero si son un resultado del conocimiento.
- c) El tercer estrato de la categoría posibilidad representa lo que Bloch llama: «lo posible inherente a la cosa y de acuerdo con el objeto». En la base de este modo de plantear el problema se sitúa la distinción entre *Gegenstand* (objeto del conocimiento) y *Objekt* (objeto opuesto al sujeto). *Gegenstand* no significa sólo el objeto que está frente o en relación a un sujeto, sino que en él se encuentra también la posibilidad puramente estructural de la *disposición para algo* que todavía no es, es decir, no se identifica con el objeto. Bloch distingue

---

<sup>85</sup> PE I, p. 219.

dos condicionamientos, uno interno y otro externo, que aun manteniendo su especificidad se entrecruzan en relación recíproca. Trataremos de aclararlo con el siguiente ejemplo: una flor puede poseer todas las «condiciones internas» para hacer madurar el fruto, pero si faltan las «condiciones externas» (el buen tiempo), el fruto es entonces sólo posible.

d) El cuarto estrato de la categoría posibilidad representa lo que Bloch llama «lo posible real-objetivo». Este tipo de posibilidad está presente en todas las formulaciones que se realizan sobre el problema relativo a la ciencia natural o bien histórico-social. Bloch propone algunos ejemplos: «hoy puede llover», «es posible que los rayos cósmicos procedan de una constelación en la vía láctea»<sup>86</sup>. La posibilidad real-objetiva nos indica un nivel de la fundamentación científica relativo a la supuesta conexión de las condiciones conocidas; pero también la confirmación inductiva de una superación metódica deja espacio a la presencia de una posibilidad real que impide la afirmación de la certeza total, es decir, del conocimiento de todos los elementos condicionantes que actúan en lo real.

La posibilidad en este último estrato corresponde a lo que ya Bloch había denominado como *to dynámei ón* (ser-en-posibilidad). Los cuatro grados de la categoría posibilidad los resume nuestro autor así:

Consiguientemente aparece la posibilidad objetiva-real de cuatro formas: como un *no* insistente del comienzo, como estado indeciso de condiciones reales-objetivas o condicionalidad parcial, como capacidad subjetiva real de realización y como aquel gigantesco mar de posibilidades en torno a lo existente, con el horizonte de la posible disolución de la oscuridad inmediata<sup>87</sup>.

Bloch hace su propia síntesis de la filosofía de la posibilidad mediante la expresión «S todavía no es P» es decir, el sujeto todavía no coincide con su esencia. Con esta formulación lógica de la posibilidad ontológica quiere indicar que la verdadera realidad no se ha puesto todavía de manifiesto. La formulación blochiana «S todavía no es P» obedece a un principio progresivo y dialéctico que el mismo Bloch se encarga de explicitarlo de la siguiente forma:

S no es aún P, el proletariado no ha sido aún superado, la naturaleza aún no se ha convertido en patria, lo verdadero no es todavía el predicado de la realidad efectiva: ese *nondum* en proceso,

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>87</sup> EM, p. 256; cf. J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*, Madrid, 1983, p. 70.

ya parcialmente alcanzado o en los inicios de su perspectiva de constitución hace madurar al mismo tiempo la fe en el sentido del verdadero esfuerzo humano y su militante optimismo<sup>88</sup>.

### 6.3 Las categorías de lo realmente posible

Lo posible es todo aquello cuyo acontecer es objetivamente esperable, todavía no es real, pero se encuentra en proceso, reúne todas las condiciones para llegar a ser. Lo real es lo que ha llegado a ser una vez concluido el proceso de posibilidad. El proceso dinámico ha concluido porque lo objetivamente posible se ha impuesto totalmente en lo que ya es. La vertical de la estática ha caído sobre la horizontal de la dinámica y ha dado por concluido el proceso. Lo posible ya es real.

Mientras lo posible aún no es real, mientras lo nuevo que aún se está gestando no ha llegado a ser, cabe hablar de las categorías a las que recurre Bloch para explicitar el proceso del alumbramiento de lo nuevo. Estas categorías son: «frente», «novum», «ultimum», «tendencia», «latencia» y «totum».

La categoría de *frente*. Mientras lo todavía no realizado está en proceso de alumbramiento, mientras lo todavía no consciente no ha llegado a ser, cabe hablar de la categoría de «frente» o de frontera. Es el lugar donde se gesta lo nuevo que aún no ha nacido, el espacio en el que se decide el devenir de la historia, la frontera entre el pasado que es caduco y el futuro que llega e irrumpe con fuerza. Es la encrucijada donde se decide –o no se decide– la irrupción de lo nuevo que está en camino. La frontera es la línea sobre la que presionan las tendencias y latencias a fin de conseguir las metas deseadas. El *frente*, en sentido metafórico militar, es también el lugar donde la decisión concreta lucha contra la indecisión. En la teoría marxista, el *frente* es el lugar de enfrentamiento y de acción revolucionaria del proletariado, acción que entraña el «optimismo militante» de lucha y acción revolucionaria del proletariado, «una decisión del factor subjetivo en alianza con los factores objetivos de la tendencia económico-material»<sup>89</sup>.

La categoría del *novum*. La primera observación que hace Bloch cuando introduce esta categoría es para decir que no ha estado suficientemente reconocida a lo largo de la historia. Bloch acude a esta categoría para indicar que la realidad, objeto de espera, no es un mundo totalmente concluido, sino que se encuentra en constante

---

<sup>88</sup> SO, p. 479.

<sup>89</sup> PE I, p. 191.

«proceso dialéctico», capaz de crear algo que no existía, algo totalmente *nuevo*. Lo nuevo supone una conciencia de espera, tiempo de preparación, de adviento. Este sentimiento de espera penetra las expectativas de casi todas las religiones; atraviesa la Biblia, desde la bendición de Jacob hasta la llegada del hijo del Hombre con el anuncio de que hace todo nuevo: el nuevo cielo y la nueva tierra. Este anuncio de implantación de lo nuevo conlleva la ruptura con la ley abstracta de la pura repetición mecánica. El advenimiento de un orden *nuevo* no sólo producirá un cambio en el orden cósmico, sino sobre todo y fundamentalmente un hombre totalmente nuevo.

La categoría *ultimum*, no tiene nada que ver con el objeto último trascendente de la filosofía judeo-cristiana, sino la última y más elevada novedad, la meta de la identidad. El *ultimum* es un concepto que se verifica para Bloch sólo escatológicamente. También advierte de la escasa o nula relación que ha existido entre esta categoría y la de *novum*. Lo *ultimum* ha estado referido exclusivamente a un *primum*. En la filosofía de Bloch lograr el éxito, lo *ultimum*, supone algo sorprendente que no estaba previsto al comienzo. Lo *ultimum* puede llegar de forma inesperada, como impacto, sin conexión con el origen:

El omega del «a donde» no se explica por el alfa primigenio del «de dónde», del origen, un alfa supuestamente lo más real de todo, sino que, al contrario, este origen se explica él mismo por el *novum* del final; más aún, sólo en este *ultimum* se hace realidad el algo esencialmente realizado del origen. El origen es, sin duda, el mismo algo a realizar; pero a su vez, así como en el realizar hay algo inmaduro y todavía no realizado, así también la realización del realizar, del algo a realizar mismo, comienza siempre a comenzar<sup>90</sup>.

*La tendencia*, se puede definir como la trayectoria seguida por la realidad, señala el camino hacia donde se dirige. Surge de la necesidad de superar las carencias presentes, que aspira a eliminar. Está motivada por la posibilidad de lograr el bien todavía no realizado y, por tanto, aún sólo posible. Mientras la tendencia se dirige a lo nuevo posible, en cada realidad queda latiendo, solapada pero presente, la posibilidad del todo o la nada, del éxito o del fracaso de la historia y de la naturaleza.

*La latencia* es una categoría que está referida a lo último, lejano, hoy todavía inalcanzable, pero aparece como substrato en el presente, como un todavía-no del proceso. La latencia queda referida, por lo tanto, a la culminación escatológica y definitiva del proceso. Al tratar de encontrar conexiones entre estas dos últimas categorías recurrimos, una vez más, a la matización que hace el propio Bloch: la

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, pp. 196-197.

tendencia tiene como correlato el ser según posibilidad; la latencia tiene como correlato el ser en posibilidad. También indica Bloch que tanto la tendencia como la latencia se encuentran en la misma realidad. Tendencia supone aspirar a algo distinto cuando la realidad no ofrece otras posibilidades. Latencia es el contenido utópico que legitima y sustancia la tendencia. Para terminar, voy a tomar un texto de su última obra *Experimentum Mundi*, donde se relaciona directamente *latencia* con *tendencia*.

Tendencia «es el tener y no tener, por tanto el devenir de la cosa originaria en el experimento histórico de su totalidad. Se entiende así que la totalidad, mientras camina en la tendencia, trabada sin embargo y aún no alcanzada, encierra a la vez el fundamento utópico de la tendencia: la *latencia*. Con este concepto no se piensa algo escondido que sólo habría que desempaquetar» [...] Latencia es el modo según el cual el contenido de un fin que todavía no es se hace valer en la tendencia<sup>91</sup>.

No se trata, pues, de algo escondido que espera ser descubierto. En efecto, la latencia sólo puede ser entendida desde el concepto de *novum*, y lo nuevo sólo será posible con la mediación del trabajo humano. La latencia depende de la tendencia inmanente, pero también de la voluntad humana y del esfuerzo que supone para el hombre el trabajo.

El *totum* significa el punto de referencia al que debe tender toda realidad. Todo lo que se emprende está motivado por un *totum* que está presente en el actuar. Pero al mismo tiempo no se trata sólo de un *totum* presente en los distintos momentos, sino utópico en sentido histórico, por lo que supone de utopía la identificación del hombre con la naturaleza, «aquella patria de la identidad, en la que ni el hombre respecto al mundo ni el mundo respecto al hombre se comportan como extraños»<sup>92</sup>.

## **7. La relación hombre-naturaleza**

La relación del hombre con la naturaleza es un tema central en la filosofía de Bloch<sup>93</sup>. El filósofo de la esperanza no se siente satisfecho con el análisis de la

---

<sup>91</sup> EM, pp.147-148

<sup>92</sup> PE I, p. 202.

<sup>93</sup> Bloch ha desarrollado sus ideas sobre la naturaleza en el capítulo 37 de su obra principal *El principio esperanza: Voluntad y naturaleza. Las utopías técnicas*, PE II, pp. 194-270. También retoma este mismo tema en *Philosophische Ausfälle zur objektiven Phantasie*, Frankfurt am Main, 1969, en *Gesamtausgabe*, vol. 10. pp. 558-562. La diferencia entre lo cualitativo y lo cuantitativo en la naturaleza ha quedado suficientemente expuesto en SO, pp. 190-211. J. H. Horn presenta un análisis crítico de las ideas de Bloch en «Kritische bemerkungen zur Philosophie Blochs: Blochs Bemühung um ein totales qualitatives Weltbild», en R.O. Gropp (ed.), *E. Blochs Revisión des Marxismus*, Berlin Ost., 1957, pp. 261-280. Del mismo tema se ocupan también J. Habermas, «Ein marxistischer Schelling», en AA.VV.

naturaleza realizado desde el cientificismo físico-matemático y propone un modelo de conocimiento basado en la idea aristotélica de que el hombre es la medida y el fin de las cosas. En este sentido, la totalidad de la naturaleza ha de ser entendida a imagen del hombre. El pensamiento de Bloch aspira a ser cosmovisión totalizante, en la que desde la teleología de identidad hombre-naturaleza, valorará los acontecimientos humanos. Bloch tratará de dotar a la naturaleza de subjetividad para poder cualificarla. Así, la naturaleza dejará de ser mero objeto y producto *natura naturata* (*Naturobjekt*), para transformarse en sujeto pleno de autonomía y dinamismo *natura naturans* (*Natursubjekt*).

Dos han sido las corrientes predominantes en el tratamiento del problema de la naturaleza a lo largo de la historia de la filosofía. Las dos son portadoras de calidad, si no por la validez de las respuestas, sí por la radicalidad de los planteamientos. Es a partir del Renacimiento cuando se inician y se desarrollan, no sin ausencia de conflictos, dos versiones del cosmos; una *filosófica*, se mostrará cercana al vitalismo y a la defensa de lo orgánico, en la naturaleza. Esta idea surge en los neoplatónicos medievales, continúa con Paracelso, G. Bruno, B. Spinoza, llegando hasta el romanticismo, en el que es restaurada por Schelling y Schopenhauer, a los que también se unirá Goethe. La otra, *científica* se inclinará por la exactitud y el rigor de la formulación matemática. Ésta consigue imponerse sentando las bases para la creación de la física clásica. Galileo, Newton y Kepler son sus genios. La versión *científica* se encuadra dentro de la concepción metafísica del mundo, que considera las cosas del universo, sus formas y sus especies eternamente inmutables. Es la que se manifestó como materialismo mecanicista en los siglos XVII y XVIII y como evolucionismo vulgar a fines del siglo XIX y comienzos del XX. A pesar del dominio, durante la pasada centuria, de la imagen del mundo dominada por las ciencias empíricas, las resistencias de la metafísica a desaparecer alientan protestas contra aquellos que rechazan la tesis de la dialéctica materialista, según la cual el desarrollo de las cosas se debe a sus contradicciones internas. A esta última corriente que sostiene que el desarrollo de las cosas es el resultado de un automovimiento interno y contradictorio conocido como dialéctica materialista, se asocia Bloch.

---

*Über Ernest Bloch*, pp. 72-75; A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, <sup>2</sup>1977, pp. 160-167. Asimismo, también B. Schmidt ha contribuido al estudio con publicaciones como: «Une téléologie naturelle qualitative» en *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch. Hommages à Ernst Bloch por son 90<sup>e</sup> anniversaire* sous la direction de Gérard Raulet, París, 1976, pp. 137-150.

Si bien el desarrollo de la física científica ha aportado saludables ventajas a una «sociedad no aparatizada», se muestra, sin embargo, parcial y abstracta en su relación concreta sujeto-objeto. Son las consecuencias de la falta de mediación entre el sujeto pensante y el objeto natural llegando incluso a comportarse recíprocamente como dos extraños<sup>94</sup>. Esta des-organización que significa también la desvinculación con respecto al cosmos culmina en la pérdida de conexión con el *sujeto humano*, es decir: deshumanización. Este proceso de des-organización y deshumanización de la naturaleza que se inicia históricamente con las físicas renacentistas y racionalistas culminará en un mundo dominado por la máquina. La protesta de Bloch se dirige hacia esa física desnaturalizada que empobrece a la naturaleza en aras de un mecanicismo utilitario<sup>95</sup>. A pesar de la continua amenaza que se cierne sobre el cosmos, espera y confía lograr la resurrección de la naturaleza en una sociedad transformada por el socialismo.

### 7.1 De la cuantificación a la cualificación de la naturaleza

Bloch polemiza ininterrumpidamente contra la desvinculación del cosmos de su «dimensión subjetiva», tal como pretende el mecanicismo clásico. Frente a la contemplación mecanicista del cosmos plasmada en una física *científica* que opera únicamente en categorías abstractas, tales como: «carga», «campo», «energía»..., Bloch no se siente satisfecho con esa imagen mecanicista del cosmos y por eso rastreará niveles cualitativos: su productividad, su teleología, su estructura dialéctica<sup>96</sup>. En la cosmología blochiana predomina lo cualitativo sobre lo cuantitativo y su vinculación con los fenómenos tales como: los paisajes, las estaciones del año, la tormenta..., suponen la inmanencia de un sujeto de la naturaleza.

La idea del sujeto de la naturaleza, *natura naturans*, naturaleza creadora, contrapuesta a la naturaleza creada, *natura naturata*, la encuentra Bloch en la filosofía heredada a través de la izquierda aristotélica. Así, es Averroes el que habla del mundo como despliegue de la materia universal. También en G. Bruno, el Schelling de la

---

<sup>94</sup> PE II, p. 237. Esta pérdida de mediación entre la naturaleza y el ser humano es lo que considera M. Walser que ha llevado a Bloch a ir «más allá del marxismo»; cf. A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, 1977, p. 51.

<sup>95</sup> PE II, p. 237.

<sup>96</sup> MP, p. 256.



primera época, aparece la idea de un sujeto en sentido empíricamente orgánico. Posteriormente reaparece en Paracelso, quien desarrolla la idea de un «hipotético sujeto de la naturaleza»<sup>97</sup>. El propio Leibniz, a pesar de haber creado, en su cálculo diferencial, el más grandioso instrumento para la explicación mecánica de la naturaleza, acabó construyendo su mundo de las mónadas en el que, mediante la graduación de diferentes grados de actividad, encuentran su sitio las diferentes formas cualitativas de existencia de la naturaleza. En el sistema de ordenación leibniziano dominado por la *inquiétude poussante* encontramos la forma primigenia del viraje *natura naturans* de Spinoza. Frente a la imagen mecánico-cualitativa del cosmos, puesta de manifiesto por el mecanicismo clásico y la física moderna, surge un movimiento romántico idealista en el que Bloch se inscribe. Nuestro filósofo aprovecha de la cosmología romántica sus principales rasgos: la cualificación de la naturaleza mediante la ordenación de la misma a un fin; la polaridad dialéctica sujeto-objeto y la afirmación del sujeto de la naturaleza a lo largo de todo el proceso. Bloch toma de Schelling el concepto de naturaleza como actividad. El filósofo romántico distingue entre la naturaleza como productividad, *natura naturans*, que constituye el objeto de la cosmología filosófica, y la naturaleza como producto, *natura naturata*, que constituye el objeto de las ciencias empíricas<sup>98</sup>. Piensa nuestro filósofo que la concepción burguesa del cosmos ha derivado en una técnica deshumanizada, carente de teleología, muy afín con el modelo de producción capitalista basado en el dominio y la explotación. Frente a esto propone una técnica nueva, posible en el socialismo e inscrita en la concepción cualitativa de la naturaleza. Se trata de una técnica utópica que sueña con la inserción progresiva y armónica de las fuerzas naturales en la vida del hombre que trabaja.

Bloch simpatiza con una naturaleza socialmente mediada, abierta hacia un futuro pleno de convivencia social, donde los hombres pueden extraer las cualidades latentes en ella. La naturaleza definitiva, como la historia definitiva, todavía no han mostrado su rostro, se hallan en el horizonte del futuro. La naturaleza no es un pasado, sino un solar todavía no desescombrado, material en construcción, aún no plenamente preparado para la aún no adecuadamente existente mansión humana. Esta se construye

---

<sup>97</sup> PE II, p. 237.

<sup>98</sup> PE II, p. 261. Cf. W. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, en *Werke II*, Jena-Leipzig, 1799, p. 33. Bloch analiza el concepto schellingiano de naturaleza sobre todo en MP, pp. 216-229.

no sólo en el solar de la historia sobre la base de la actividad humana, sino que se edifica, sobre todo, sobre la base de un sujeto de la naturaleza, mediador de sí mismo y sobre el solar de la naturaleza<sup>99</sup>. De nuevo se nos muestra Bloch, cercano a Hegel, para quien la realidad aparece como absoluto mediador de sí mismo. Bloch considera la existencia de un sujeto de la naturaleza que actúa como principio coorientador y coproductor en las transformaciones del cosmos. La naturaleza cargada de posibilidades tiende hacia un futuro de plenitud. El «mago de Tubinga» nos descubre cómo el cosmos en su totalidad, y la naturaleza como parte integrante de ese cosmos, tiende hacia la identidad final, donde, superada toda alineación, se producirá la definitiva conciliación entre el sujeto y el objeto, el hombre y la naturaleza.

## **7.2 La técnica al servicio del hombre y la naturaleza**

Bloch, cargado de misticismo y romanticismo, aspira a establecer una comunicación recíproca y una coproducción conjunta entre el hombre y la naturaleza. Para lograr este fin el hombre tendrá que invertir una considerable dosis de voluntad de acercamiento hacia la naturaleza. Bloch es consciente de que la concepción mecanicista del cosmos ha derivado en una técnica deshumanizada, carente de orientación y de finalidad, encajada dentro del modelo de producción capitalista, desnaturalizada y degradada. Las críticas de nuestro filósofo no se dirigen hacia la técnica en sí, sino a la modalidad capitalista-burguesa de la misma. Existe una técnica utópica abierta hacia el futuro que aspira a lograr una nueva sociedad, donde convivan en armonía los hombres con la naturaleza.

La técnica actual, producto de un mundo burgués, ha influido en la forma de relacionarse el hombre con la naturaleza. Se trata de una relación artificiosa en la que el hombre, influido por la técnica, se sitúa frente a ella como el señor frente al esclavo. La relación con la naturaleza se funda en el afán de dominio y no en la amistad y colaboración. La técnica es el instrumento eficaz del que el hombre se sirve para engañar a la naturaleza. El técnico hace trabajar para sí a la naturaleza... «de tal manera que la propia actividad de la naturaleza, la elasticidad de la cuerda del reloj, el agua, el viento, son utilizados para hacer de su existencia sensible algo completamente

---

<sup>99</sup> *Ibid*, p. 264.

diferente de lo que quisieran hacer, de tal manera que su hacer ciego es convertido en un hacer para un fin»<sup>100</sup>.

El técnico, dirá Bloch utilizando el lenguaje de Hegel, aprovecha la astucia de la razón y pone a trabajar a su servicio a la naturaleza, «deja que la naturaleza se desgaste por él». Frente al poder ciego de la naturaleza opone la punta de la astucia. El técnico movido por su afán de superioridad intenta dominar, colonizar y explotar a la naturaleza<sup>101</sup>. Esto provoca, a veces, reacciones inesperadas e incontrolables: la naturaleza se rebela e intenta romper las ataduras impuestas, provocando lo que se ha dado en llamar catástrofes naturales. Tanto la utilización de la razón con astucia como la reacción colérica de la naturaleza son signos de la falta de vinculación simpatética entre el *homo technicus* y la naturaleza.

Bloch analiza el paralelismo existente entre la técnica desorganizada y la destrucción del paisaje natural<sup>102</sup>. La concepción burguesa del cosmos, afirma el filósofo, ha derivado en una técnica desorganizada carente de teleología, encajada dentro del sistema de producción capitalista, caracterizado por el dominio y la explotación. El problema fundamental que esta técnica ha acarreado se centra en la alienación del hombre respecto a sí mismo y respecto al mundo que le rodea. Los instrumentos y máquinas primitivas permitían al hombre artesano reproducir la estructura de los cuerpos. El advenimiento y desarrollo de las máquinas modernas ha producido la quiebra de la técnica antropomórfica. La manufactura desplaza a la pequeña producción artesanal. El trabajo en cadena impuesto por la sociedad mecanizada ha desvinculado al hombre del objeto, poniendo en peligro la estrecha relación existente entre el hombre y la naturaleza. El substrato creador de la naturaleza –*natura naturans*–, que ha acompañado durante largo tiempo el problema del sujeto de la naturaleza, ha quedado relegado al olvido<sup>103</sup>. El sujeto humano, al no entrar en contacto con la naturaleza más que técnicamente, ha perdido la ocasión de hacer de la naturaleza un colaborador. Aunque, según la bella fórmula de Engels, la técnica

---

<sup>100</sup> La «astucia humana», para pensar con Hegel, se sitúa con ánimo de dominio de explotación frente a la naturaleza, PE II, pp. 241-242.

<sup>101</sup> «Nuestra técnica actual se sitúa en la naturaleza como un ejército de ocupación en territorio enemigo, sin saber nada del interior del país...», PE II, p. 270.

<sup>102</sup> La deshumanización del trabajo impuesto por la industrialización y la destrucción del paisaje producido por el abstracto impulso del lucro: la destrucción de las viejas ciudades, de las bellas casas crecidas armónicamente, de las siluetas urbanísticas fantásticas... todo tiende a ser sustituido por el árido y deshumanizado «paisaje industrial», PE II, p. 265.

<sup>103</sup> PE II, p. 246.

transforma las cosas en sí en cosas para nosotros<sup>104</sup>, también corre el peligro de caer en la abstracción y artificiosidad, con la consecuente desnaturalización de la naturaleza.

El modelo de producción socio-económico capitalista ha enemistado al técnico astuto y aprovechado con la naturaleza manipulada. El sujeto de la naturaleza pacífico y no violento se ha distanciado con respecto al técnico explotador. El distanciamiento producido entre el sujeto de la naturaleza y el hombre trabajador puede ser superado por el socialismo, donde el hombre y la naturaleza se concilian. En el sistema de relaciones entre el hombre y la naturaleza propuesto por Bloch la conciliación entre ambos fructifica mediante la transformación de su existencia *natural* en existencia *humana*. Asimismo, desaparece la figura del técnico falsario y explotador para ser sustituido por el técnico-ingenioso<sup>105</sup>, mediador de sí mismo y de la naturaleza. La relación técnico-burguesa con la naturaleza dará paso a una nueva de intercambio orgánico, donde la *natura naturans* colaborará con el hombre en la instauración del *regnum hominis* en el que no impere ni la manipulación técnica ni la venganza natural, sino la mutua colaboración entre el hombre y la naturaleza.

### 7.3 La función mediadora del trabajo en la conciliación hombre-naturaleza

De la mano de Marx, Bloch asume la convicción de que en la relación dialéctica hombre-naturaleza el trabajo humano cumple su función mediadora materializando la acción del hombre sobre la naturaleza. Según Marx, la naturaleza sin el hombre no tiene sentido: la naturaleza es en función del hombre. Dentro de esta dialéctica, el hombre está fuera de la naturaleza, pero al mismo tiempo es parte de ella, y al final lo humano se identifica con la naturaleza física y viceversa: «La esencia humana se ha convertido en la naturaleza del hombre, o la naturaleza en su esencia humana»<sup>106</sup>.

En principio, el hombre se muestra como un ser necesitado, y la naturaleza como objeto de satisfacción de esas necesidades. El hombre objetiva la naturaleza individualizándola en función de su necesidad. Mediante el trabajo el hombre transforma la naturaleza y hace propio lo que antes era mero objeto. Al mismo tiempo el hombre se objetiva en la naturaleza, dando forma a lo que antes se presentaba como

---

<sup>104</sup> PE II, p. 237.

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 266.

<sup>106</sup> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, 1982, p. 619.

amorfo. De este modo, como afirma Calvez, se supera, se sintetiza lo que al principio aparecía como opuesto: el objeto y el sujeto, en cuanto que el hombre, al hacer suyo el objeto lo subjetiviza, haciéndolo suyo él se objetiviza<sup>107</sup>.

En estas armoniosas relaciones entre el hombre y la naturaleza incide la actividad creadora de aquél, transformando a ésta en su obra. La naturaleza le proporciona material para su trabajo y alimento para él. A diferencia del animal, el hombre no encuentra directamente en la naturaleza todo lo necesario para la vida, y se ve obligado a procurárselo por medio del trabajo. Produciendo para su vida, el hombre produce su propia vida. De este modo se verifica una especie de dialéctica antropológica: el hombre se objetiva en el objeto al producirlo y éste se subjetiva en el hombre al cooperar a su manutención. Así, el hombre procura su propia vida por medio del trabajo, humanizando a la vez a la naturaleza. El hermanamiento entre el hombre y la naturaleza con el que sueña Bloch sólo será posible en el supuesto de que el principio regulador marxiano «naturalización del hombre y humanización de la naturaleza» se mantenga como objetivo que hay que alcanzar en el transcurso de la historia. La historia adquiere así el protagonismo de lograr en su devenir la disolución del antagonismo actualmente existente entre el hombre y la naturaleza. La naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza es un objetivo futuro en trance de realización, aunque mientras tanto se encuentra sometido a los poderes del «todo» o de la «nada» merodeante.

## **8. La dimensión antropológica**

Otro tema importante descubrimos en la filosofía de Bloch: se trata de su profunda preocupación por el hombre. En esto comparte su interés con otros autores neomarxistas que, como él, se sienten mucho más cercanos al Marx joven y humanista que al Marx maduro, decididamente preocupado por las cuestiones económicas<sup>108</sup>. Bloch se inscribe en el interés marxiano por el hombre y se complace en completar aquello que Marx no logró desarrollar: la antropología. El filósofo de la esperanza se propone, una vez más, comenzar desde abajo, aplicar su método de hacer filosofía

---

<sup>107</sup> J. Y. Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, 1962, pp. 439 ss.

<sup>108</sup> Autores tales como J.-P. Sartre, A. Schaff, E. Fromm o H. Marcuse representan al marxismo humanista que apuesta por un nuevo tipo de hombre cuya característica común es su tendencia permanente hacia la plenitud futura.

«ascendente», empezar por lo pequeño, lo cotidiano, todo aquello que en el hombre despierta interés, concretamente por los sueños diurnos que aparecen en las distintas edades de la vida. En la cosmovisión blochiana el hombre aparece como algo incompleto, un ser pleno de impulsos y de querencias que no escatima en esfuerzos por alcanzar su propia realización en la historia. El hombre se encuentra aún en estado de efervescencia, en proceso, no ha alcanzado todavía su meta. La antropología blochiana está influida por su ontología del «todavía-no-ser», el descubrimiento filosófico más original de su etapa juvenil. Bloch descubre lo «todavía-no» como lugar de origen de lo nuevo. Esto nuevo, sin embargo, no es, en ningún caso, producto de la fantasía, sino una forma concreta de tomar conciencia de la realidad. Bloch desarrolla su teoría antropológica en su obra principal *El principio esperanza* bajo el título «la conciencia anticipadora».

### **8.1 La conciencia anticipadora como modalidad nueva de conciencia**

Mediante esta nueva modalidad de conciencia pretende distanciarse de las versiones vigentes en el pensamiento de su época: psicoanálisis, nihilismo existencialista y marxismo. Desde el prólogo de su obra cumbre queda muy claro que de lo que se trata es de trabajar «contra la angustia vital y los manejos del miedo»<sup>109</sup>. Bloch reaccionará ante cualquier posibilidad del nihilismo y trivialización de lo humano. Asimismo rechaza la desesperanza y el pesimismo a la que han conducido los filósofos existencialistas al hombre de la primera mitad del siglo XX. Pensador que va más allá de las fronteras ideológicas y políticas de su tiempo, rechazará también los dogmatismos y dictaduras que pretende imponer la ortodoxia marxista-leninista. Por el contrario, el marxismo, tal como Bloch lo revisa y reinterpreta, es un pensamiento libre dentro del ámbito trazado por Marx, que tiene siempre presentes a los grandes del idealismo alemán y que constituye una nueva filosofía para el hombre comprometido con la historia en la búsqueda de un mundo mejor. El psicoanálisis le suministrará las categorías antropológicas necesarias para construir su propio sistema.

Bloch sitúa al hombre en un mundo pleno de carencias y penetrado de tendencias; es un mundo imperfecto, no acabado y ávido de posibilidad. Como ser humano participa en las carencias que padece el universo, pero también comparte las

---

<sup>109</sup> PE I, p. XI.

posibilidades de éste para la plenitud. El hombre y la naturaleza, la naturaleza y el hombre se presentan como factores comprometidos en un proceso recíproco de transformación, en el que la superación de la alienación de uno implica la superación de la alienación del otro. El proceso culmina en la conciliación entre hombre y naturaleza, conciliación que se logrará al final de la historia.

La fórmula «S no es todavía P», el sujeto no es aún predicado, es utilizada por Bloch para indicarnos que el hombre no se encuentra aún en posesión de su «ser hombre», es decir, el sujeto, hombre, se encuentra en proceso de realización en la historia, no habiendo alcanzado aún su meta; por eso aún no se le puede atribuir un predicado en forma completa y definitiva. La antropología blochiana contempla al hombre como algo incompleto, pleno de impulsos y querencias, que camina en busca de plenitud. La huída de la necesidad, la tendencia, el esfuerzo o el trabajo que parecen caracterizar la condición histórica del hombre, están orientados por la conciencia anticipadora que, como dice Gómez-Heras, es una modalidad nueva de conciencia que, mediante mecanicismos como el sueño o los símbolos, preanuncia la imagen del mundo mejor hacia el que la humanidad tiende<sup>110</sup>. La conciencia anticipadora no es mera ilusión o utopía abstracta sino claro reflejo de la realidad objetiva. Tanto la conciencia como los procesos de la realidad objetiva, están sometidos a la ontología del «todavía-no-ser». Se mueven en la dialéctica del «todavía-no» (*Das Noch-Nicht*) y de las alternativas «todo» (*Das Alles*) o «nada» (*Das Nichts*), hacia las que el proceso está abierto.

## 8.2 El hambre como impulso fundamental

Bloch toma de la antropología de comienzos del siglo XX su presupuesto fundamental: la convicción de que el comportamiento del ser humano está determinado por los impulsos. Y lo hace en coherencia con la ontología del «todavía-no-ser» tomando conciencia de lo nuevo, de lo «todavía-no-consciente». El punto de partida de su investigación antropológica es el interior del hombre<sup>111</sup>, el lugar donde la

---

<sup>110</sup> J. M<sup>a</sup> G. Gómez-Heras, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Salamanca, 1977, p. 145.

<sup>111</sup> J. Moltmann, teólogo evangélico muy influido por el pensamiento blochiano, ha encontrado algunas sombras en el sistema de Bloch, fundamentalmente en aquellos campos donde reina la des-esperanza, el sufrimiento y la explotación. En Bloch la esperanza «debe abandonar los campos en los que la nada campea y los hombres mueren y sufren. La “ontología del todavía-no-ser” comprende la nada únicamente en tanto en cuanto la esperanza valerosa es capaz de hacer algo, y no tiene más remedio que

vida empieza a vivir: como impulso o querencia. No se puede determinar de dónde procede este impulso. Algo pugna por salir de sí mismo hacia el exterior. El impulso, argumenta Bloch, se exterioriza: lo que nosotros experimentamos es esta exteriorización. La exteriorización original del impulso es una tendencia indeterminada, aún sin dirección, que anhela llegar a alguna parte. Esa tendencia, si es sentida, se convierte en nostalgia. Es el estado más auténtico del hombre. Pero esta nostalgia que es aún algo vago, se concretará en el impulso primario. El hombre en nostalgia se orienta hacia algo determinado de lo que carece y hacia lo que tiende. Estas formas de exteriorización del impulso son propias de cualquier animal. Lo específico del hombre es el anhelo, que imagina su meta. En contraposición al animal que apetece movido únicamente por el impulso instintivo, el hombre es capaz de apetecer remodelando en su imaginación el objeto de su deseo<sup>112</sup>. El ser humano se caracteriza por su capacidad para representar imaginariamente lo que desea e, incluso, para cambiar su tendencia hacia algo mejor.

Bloch se pregunta sobre quién o qué es lo que acciona o se esconde detrás del instinto: «¿Quién se mueve en el movimiento vivo, quién impulsa en el animal, quién desea en el hombre?»<sup>113</sup>. En primer lugar, lo que impulsa es el mismo cuerpo, que procura su conservación; por eso come, bebe, ama, avasalla; y sólo así impulsando los impulsos, por muy diversos que estos sean, por muy cambiados que estén por el yo y sus relaciones, tiene lugar la organización del cuerpo individual<sup>114</sup>. Este yo consciente, el sujeto humano, dirá Bloch, «es el animal más difícil de satisfacer; es el animal que es capaz de dar rodeos hasta conseguir la satisfacción a sus deseos»<sup>115</sup>. Es la situación existencial del hombre y su condición de búsqueda permanente lo que Bloch convierte en objeto de su análisis. Por un lado, está el hambre ontológica, ese «todavía-no» que no se resigna a su carencia y que pone al hombre en camino hacia algo determinado. Por otro, está el hambre biológica producida por la carencia de alimento material. Es la primera modalidad del hambre que se ha de satisfacer, pues está en la base de todos los demás impulsos fundamentales; se trata del viejo «*sum esse conservare*», de Spinoza,

---

abandonar el ya-no-ser en manos del sufrimiento y de la muerte sin esperanza»; cf. J. Moltmann, «Ernst Bloch y la esperanza sin fe» en J. Moltmann-L. Hurbon, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, *op. cit.*, p. 174.

<sup>112</sup> PE I, p. 30.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 33.



el instinto de conservación que pone en movimiento todas las pulsiones, tendencias, pasiones, inclinaciones...

Bloch trata de encontrar el estímulo básico y fundamental, el origen y motor primario del dinamismo humano; éste es, para él, el *hambre* como instinto de conservación. Hambre significa carencia de alimento material. «Porque una persona sin alimento perece, mientras que sin el placer amoroso puede sobrevivir largo tiempo»<sup>116</sup>. Bloch resalta la importancia de satisfacer el hambre biológica: «el estómago es la primera lamparilla a la que hay que echar aceite»<sup>117</sup>. El impulso de autoconservación es, por tanto, un impulso tan fundamental que pone en funcionamiento los otros impulsos.

Nuestro filósofo desarrolla, en un primer momento, su teoría de los instintos en debate con el psicoanálisis; si bien pronto se distancia profundamente de él. Observa que el psicoanálisis ha olvidado siempre el impulso del hambre<sup>118</sup>. Y sin embargo, el hambre como instinto de conservación está en la base de los instintos fundamentales. Es el instinto de conservación que se patentiza en el hambre el que mantiene la comezón de quien lucha por satisfacer las necesidades primarias. La burguesía vienesa, que había satisfecho esas necesidades, podía permitirse el lujo de aspirar a satisfacer necesidades más elevadas como la libido o el poder. Pero los depauperados andan a cuestas con su hambre o con el temor a perder el trabajo<sup>119</sup>. Mediante el análisis de las necesidades primarias del hombre podemos llegar a la conclusión de que el hambre es el impulso fundamental, el origen y motor primero del dinamismo psíquico.

Queda claro que si el hombre tiene su estómago satisfecho, su mente puede ocuparse de otras cosas. En este sentido, el hombre que ha quedado resalcido de su

---

<sup>116</sup> PE I, p. 50.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>118</sup> Según Bloch el hambre es el impulso fundamental del hombre. Sin embargo la psicología profunda al uso a la hora de hablar de los impulsos fundamentales del hombre habla de la libido o del apetito de poder, pero nunca –o apenas– del hambre. «Muy poco, demasiado poco se ha hablado hasta ahora del hambre», dice Bloch. Los protagonistas del psicoanálisis –S. Freud, A. Adler, C.S. Jung– parecen desconocer el más básico, y –entre el pueblo– más nombrado de los instintos, el de la autoconservación física. «Ni la hipocresía sexual, ni la libido –escribe certeramente Bloch– ocupan en el proletariado tanto lugar como suponía *ab origine* el psicoanálisis vienés. El hambre y las preocupaciones conexas con ella angostan la libido en la clase inferior; entre sus hombres hay menos dolencias elegantes, y la enfermedad tiene una causa más tangible, más sencillamente dominable. Los conflictos neuróticos del proletariado no consisten desgraciadamente en cosas tan elevadas como “la fijación de la *libido* en ciertas zonas erógenas” (Freud), o “una mala adaptación de la máscara del carácter” (Adler) o “la regresión incompleta a la épocas primigenias” (Jung); la angustia ante el paro es también un complejo de castración. El psicoanálisis ignora el aguijón del hambre, concluye Bloch. (PE, I, pp. 50-52).

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 50.

hambre biológica busca superar otra hambre de orden ontológico. Surge ahora un apetito trascendental hacia el que el hombre tiende y desde donde se ve en estado de indigencia permanente y en tensión hacia una plenitud posible. Aparece un nuevo impulso fundamental, no ya de orden biológico, sino de orden psíquico. El correlato histórico de tal condición del ser humano es la plenitud que debe lograrse al final de la historia, plenitud consistente en la reconciliación entre hombre y naturaleza.

La satisfacción del hambre biológica remite, por tanto, a un hambre ontológica y a su correspondiente satisfacción. En su condición histórica, el hombre aparece, por una parte, aquejado por el hambre, y, por otra, como quien pugna por liberarse de la necesidad que le aqueja. El hombre, por tanto, se encuentra inscrito en un proceso cósmico con quien comparte las indigencias y anhelos en su caminar hacia un futuro de plenitud que se conseguirá al final de los tiempos.

Bloch es consciente de los cambios históricos y de la adaptación del hombre a dichos cambios. También es consciente de la variabilidad histórica de los apetitos fundamentales. Los impulsos fundamentales, incluso el impulso principal, son históricamente variables, como variable es la naturaleza humana que los sustenta. El desear humano, en cuanto apetencia gestada y orientada en y por la sociedad, se halla en correlación con el resto de las necesidades sociales, las cuales han evolucionado en el curso de la historia. «En resumen: todas las determinaciones de los impulsos fundamentales sólo tienen sentido en el terreno de su época y están limitados por ella. Por esta razón no se dejan absolutizar y permiten menos aún el ser separados de la condición económica del hombre en cada momento»<sup>120</sup>. Lo que permanece inalterado a lo largo de la historia del hombre es su condición de apetecer. Bloch lo expresa así: «El imperativo de satisfacer las necesidades es el aceite que alimenta la lámpara de la historia»<sup>121</sup>. La forma de satisfacer las necesidades cambia con el paso del tiempo e incluso la misma necesidad primaria adquiere un aspecto distinto. El hombre evoluciona con la historia y se hace a sí mismo por medio del trabajo. La conservación de la esencia del hombre no consiste en modo alguno en mantener lo ya logrado por la propia evolución. Autoconservación significa, en último término, el deseo de tener a mano situaciones más propias y más adecuadas a un «yo» que se encuentra en permanente proceso expansivo. Un «yo», que, con su hambre, permanece siempre

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 54.

abierto, dinámico y tendente hacia su *telos*. El hombre es un animal insaciable, en búsqueda permanente de una plenitud inalcanzable en el presente. La actividad humana no se contenta con el logro de la propia conservación, sino que propende a expandirse. El impulso de autoexpansión hacia delante, hacia lo «todavía-no-devenido», se hace presente, para el hombre, en los *sueños diurnos*, en los que se aspira a superar un presente deficitario y se añora una vida mejor.

### 8.3 La esperanza como afecto principal

En la antropología de Bloch el hambre aparece como origen de los impulsos inmediatos que tienden a satisfacer las necesidades orgánicas, y, también, de los impulsos anímicos o afectos. Los afectos tienen que ver con las vivencias inmediatas cargadas de sentido, pero también generan fantasía y ensoñación. Aquí, también Bloch se distanciará de las teorías freudianas, que consideran los afectos en sentido regresivo procurando únicamente la satisfacción del hombre, devolviéndole a sí mismo y a su pasado. La afectividad de la que nos habla Bloch, por el contrario, tiene su origen en el hambre y es alimentada por la esperanza.

La ordenación y división de los afectos, tal como se ha hecho hasta ahora en psicología, no satisface a Bloch. El filósofo de la esperanza cree que se han utilizado criterios de clasificación poco acordes con la dimensión interior del hombre y con su proyección de futuro. Por eso rechaza la división tradicional y propone otra que la sustituya, que tenga en cuenta el aspecto subjetivo y remitan al horizonte más auténtico de la temporalidad que es el futuro. Puesto que todos los afectos están referidos al horizonte del tiempo en aquello que éste tiene de más peculiar: el futuro, la clasificación ha de atender, fundamentalmente, a si el futuro hacia el que tienden es auténtico, el todavía-no, o un futuro en el que objetivamente no ocurre nada nuevo<sup>122</sup>.

Teniendo en cuenta los criterios expuestos, Bloch propone dividir los afectos en dos grandes grupos: *afectos saturados* y *afectos de espera*. Mientras que los primeros, como envidia, avaricia, respeto, son aquellos cuyo impulso es reducido, en los cuales el objeto del instinto se encuentra al alcance, si no al alcance individual, si en el mundo a mano, los segundos, como miedo, temor, esperanza, fe, son, en cambio, aquellos cuyo impulso es extensivo, en los cuales el objeto del instinto no se encuentra

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 60.

disponible en el momento presente, ni se halla tampoco presto en el mundo a mano. Lo que diferencia, por consiguiente, a los *afectos de espera* de los *afectos saturados*, es el *carácter incomparablemente más anticipador* de los primeros. Y ello en la intención, en el contenido y en el objeto. La intención de todos los afectos de espera es anticipar, la temporalidad de su contenido es el futuro. Cuanto más próximo se halla éste, tanto más intensa es la intención. Y cuanto más abarcador es el contenido de la intención de una espera, tanto más absorbente es el afecto. Este se convierte en pasión<sup>123</sup>. El afecto de espera más importante, el afecto del anhelo y, por tanto, del «yo» es, sin embargo, y sigue siendo, la esperanza. La esperanza *es el más humano de todos los movimientos del ánimo y sólo accesible a los hombres; y está, a la vez, referido al más amplio y al más lúcido de los horizontes*<sup>124</sup>. Es una esperanza que hace que la vida del hombre, que está en proceso, tienda hacia la consecución total, hacia la integridad. Es decir, que mientras los afectos saturados se basan en lo conocido y en proponer, si lo hacen, un futuro en el que objetivamente no ocurre nada nuevo, los afectos de la espera son siempre capaces de sorprender con lo objetivamente nuevo.

Todavía Bloch hace una nueva clasificación distinguiendo dentro de los afectos de la espera entre los absolutamente negativos: la angustia, el miedo, el susto, el horror y la desesperación. A ellos se oponen los afectos de espera positivos. Son escasos: la esperanza, que elimina el miedo, y la confianza que se corresponde con la desesperación<sup>125</sup>. En contraste con los primeros que anuncian advenimiento gradual de la desesperación definitiva: el mal total, lo *infern*al, los segundos anticipan advenimiento de bien supremo: la felicidad, lo *paradisíaco*<sup>126</sup>.

Entre los afectos de espera negativos destaca la *angustia*. Se trata de un afecto difuso, de carácter indeterminado, con desagradable sensación de inquietud. Para Kierkegaard, que parte del abismo que existe entre lo finito y lo infinito, la angustia es la sensación de ese abismo sentido por la existencia humana. Freud sitúa el origen de la angustia en el trauma de la separación de la madre en el momento del parto. Su angustia es, por tanto, subjetiva y regresiva. Heidegger, más radical, hace de la angustia el temple de ánimo peculiar, mediante el cual se revela la nada y se descubre la existencia como un estar sosteniéndose en ella. La desesperación es el afecto de

---

<sup>123</sup> PE I, p. 96.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 101.

espera absolutamente negativo y supera a la angustia en su vinculación con la nada. Frente a la ontología heideggeriana de la nada, Bloch contrapone su ontología de la posibilidad, y frente a la hermeneútica de la angustia, su hermeneútica de la esperanza.

Entre los afectos de espera positivos sobresale la *esperanza*. En el proceso pasado-futuro corresponde a la esperanza desempeñar el papel fundamental. En ella se anticipa lo todavía-no-llegado-a-ser, el futuro por llegar, y también se recuperan las huellas y señales de porvenir que existieron en el pasado. Ella es, como señala Ortega, «la función primaria y más esencial de la vida»<sup>127</sup>, que está sumergida en el hondo de la existencia humana como algo constitutivo de su naturaleza. La esperanza se presenta como el motor que pone al hombre en movimiento para que éste no esté atado al pasado ni se conforme con la finitud, y de esa forma tienda hacia lo nuevo, hacia lo distinto, hacia lo desconocido. Gracias a la esperanza, el hombre se lanza a la tarea de hacer posible lo imposible, de hallar cosas nuevas en lo que parecía agotado, pues «en todo hacerse real, en tanto y en cuanto que es posible totalmente, queda siempre un resto peculiar de esperanza, cuyo *modo de ser* no es *la realidad existente o antes existente*: es decir, queda como resto junto con su contenido»<sup>128</sup>. Gracias a este resto de esperanza, el hombre puede caminar hacia delante superando el pasado y el presente, en busca de un futuro todavía-no-llegado-a-ser.

La esperanza como principal afecto al que Bloch constituye en principio de su filosofía, se caracteriza por su estabilidad, tanto en la intención como en la precisión de su fin. Sin embargo, reconoce Bloch que la esperanza humana, hasta la mejor fundada, puede padecer desengaño: porque supone una apertura al futuro, con su dosis de azar, y porque en cuanto tendencia hacia una posibilidad todavía no concreta, jamás puede apoyarse en hechos concretos y definitivos. Por lo tanto, la esperanza, como dice Pérez del Corral, no es un antídoto contra la inseguridad<sup>129</sup>. No obstante, si la esperanza es una *docta spes*, esperanza probada, fundada, es capaz de integrar hasta el desengaño como un «déficit creador»<sup>130</sup>; el fracaso constituye un verdadero honor, pues la esperanza fundada no se deja apartar del contenido esencial de la meta, consciente de

---

<sup>127</sup> J. Ortega, *El hombre y la gente*, Madrid, 1996, p. 61.

<sup>128</sup> PE I, p. 177.

<sup>129</sup> J. Pérez del Corral, «Homo absconditus. La antropología de Ernst Bloch», en AA.VV. *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, 1983, p. 234.

<sup>130</sup> E. Bloch, *Kann Hoffnung enttäuscht werden?* (discurso de apertura en Tübinga 1961), en *Auswahl aus seiner Schriften*, ed. por H. H. Holz, Frankfurt am Main, 1967, p. 177. Cf. K. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid, 1979, p. 658.

que allí donde alienta el peligro, en frase de Hölderlin y gusta Bloch repetir, allí crece también la salvación. Así, pues, la esperanza llega a ser, a través de los desengaños, exactamente más docta en la medida en que *no* es inteligente por medio de esos desengaños, pues la esperanza puesta a prueba es, y seguirá siendo, el principio fundamental de la realidad en general.

Bloch señala, además, algunos rasgos característicos de la esperanza: una esperanza que se cumple en el aquí y el ahora de nuestro mundo, es activa y militante, tiende hacia lo «novum» y lo «ultimun», la confianza que nace de la espera. En primer lugar, la esperanza blochiana no exige para su cumplimiento la huida de este mundo hacia un mundo lejano, distinto del presente, donde se pueda hacer realidad lo que esperamos. La esperanza blochiana posee su propio horizonte en el aquí y en el ahora, y en él es donde exige ser cumplida, sin necesidad de tener que transferirla a un más allá. En definitiva, «la esperanza con su proyecto y con su contacto con lo *posible inmediatamente venidero* es lo más robusto y lo mejor»<sup>131</sup>. Y allí donde no se dé ese contacto, se produce la separación del hombre de la realidad, con la consiguiente pérdida de realización en el aquí y ahora; «pero precisamente porque la auténtica esperanza en el mundo discurre «vía mundo» y trabaja mediada con su proceso objetivo, la esperanza auténtica se encuentra, junto con este proceso, en un riesgo, *en el riesgo de la frontera*»<sup>132</sup>. Es el riesgo que conlleva el tener que ser cumplida en un mundo en el que todavía nada está decidido.

La esperanza blochiana es una esperanza activa y militante, es una esperanza amante de la lucha que levanta e impulsa al hombre contra todo aquel que pretende decir que al hombre sólo le queda conformarse, y al mundo ser como es. La esperanza militante es la que va transformando al hombre y al mundo camino de esa patria de la identidad. Y todo ello

Porque esta esperanza, fundada en el impulso humano hacia la felicidad, es muy difícilmente destructible y ha sido muy distintamente siempre un motor de la historia: como expectativa e incitación respecto a un objetivo positivamente visible, por el cual es importante luchar, y que inserta un adelante en el curso vacío del tiempo<sup>133</sup>.

En definitiva, la esperanza no es pasiva; por su carácter ascendente se convierte en motor de nuevas posibilidades por las que es importante luchar e intentar hasta lo

---

<sup>131</sup> PE III, p. 491. Cf. PE III, p. 500.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 497.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 446.

sumamente difícil: que el hombre pueda llegar a ser hombre para el hombre, y el mundo patria para el hombre<sup>134</sup>.

La estructura de la esperanza es la que hace que el hombre, como ser insatisfecho, «viva aspirando hacia lo porvenir» y camine constantemente hacia lo *novum* y hacia lo *ultimum* que le está prometido y que ha experimentado anticipadamente, pues «la intención en todos los afectos de la espera señala hacia adelante»<sup>135</sup>; señala hacia el bien supremo y trata de alcanzar lo absolutamente perfecto, el *summum bonum*. En definitiva, por medio de la esperanza, el hombre trata de alcanzar ese estado de no alienación y liberación que no ha tenido lugar aún en forma completa en ningún sitio. El mundo sigue siendo «*laboratorium possibilis salutis*» y los hombres los guardagujas de su camino todavía no decidido en cuanto a su salvación, pero tampoco en cuanto a su condenación.

La esperanza, considerada en su fase afectiva, tiene mucho que ver con la parte psico-somática de la persona, mientras que en su fase operativa tiene que ver con el impulso de expansión hacia delante. La esperanza es, pues, el punto donde conciencia y ser se ensamblan, o dicho de otra forma, el vértice donde convergen el elemento subjetivo y el objetivo del proceso de relación del hombre con el mundo. La esperanza es concebida por Bloch como una luz en medio de la tragedia humana<sup>136</sup>. Pero no debemos confundir la esperanza auténtica con la esperanza empírica o puro optimismo. La esperanza que proclama Bloch no suena a vacío optimismo, su esperanza es una *esperanza sometida a prueba* (geprüfte Hoffnung). Es, por tanto, una esperanza alejada de cualquier optimismo y confianza (Zuversicht). En una de sus obras de madurez dirá: «Aquí no hay un plan de salvación garantizado desde arriba, sino una marcha dura, peligrosa, un sufrir, un peregrinar, un errar, en la búsqueda de la patria escondida, llena de trágica destrucción, hirviendo y estallando en saltos, incursiones, promesas, cargada

---

<sup>134</sup> PE I, p. 333.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 96; cf. p. 94; p. 97; pp. 190-197; PE III, pp. 309-310.

<sup>136</sup> PE III, p. 496. Bloch distingue entre la esperanza que espera y la esperanza esperada: «La esperanza subjetiva, afirma Bloch, es *spes qua speratur*, mientras que la esperanza objetiva es *spes quae speratur*; la primera, la esperanza que espera, es creída por eso: realmente y en ella hay *suo modo* confianza, mientras que la segunda, la esperanza esperada, caso de tener toda la confianza a su favor, no sería ya esperanza. Por su parte, P. Laín Entralgo, atribuye ya un valor positivo al simple acto de esperar. «La espera, dice, es por lo pronto ‘espera confiada’», *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid 1979, p. 555. También distingue entre esperanza y confianza: Llamamos, pues, *esperanza* a un hábito de la segunda naturaleza del hombre por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital» (*Ibid.*, p. 572); «La confianza es el momento que eleva la espera a la esperanza. Como yo ‘creo’ que me es posible lo que mi espera vital desea y pretende, esa creencia es mi confianza» (*Ibid.*, p. 576).

de forma discontinua con la conciencia de la luz»<sup>137</sup>. La esperanza blochiana es «una esperanza vinculada a la rebelión»<sup>138</sup>. En otro lugar dirá: la esperanza es, en último término, un afecto activo, militante, que iza bandera revolucionaria<sup>139</sup>. Se trata de una esperanza que avanza hermanada con la revolución, pero que, en cualquier caso, detesta la violencia. Y cuando toda incertidumbre desaparece, cuando quien merodea no es la nada corruptora, sino el todo redentor, entonces de la esperanza nace la *confianza*, el *afecto de espera absolutamente positivo*, el polo opuesto a la desesperación<sup>140</sup>.

Para Bloch, la esperanza verdadera, la esperanza perfectamente formada tiene que ser *docta spes*. Sólo con esta esperanza puede acercarse el hombre a la realidad. La *docta spes* es una esperanza que actúa desde la razón. Según Bloch, «sólo cuando la razón comienza a hablar, comienza de nuevo a florecer la esperanza en la que no hay falsía»<sup>141</sup>; y no hay falsía porque, a medida que la esperanza se hace claramente consciente, se puede entrever el futuro con mayor certeza. El afecto de la espera se une a la razón para obrar cabalmente, pues «la razón no puede prosperar sin esperanza ni la esperanza puede expresarse sin razón»<sup>142</sup>. La esperanza a la que se refiere una y otra vez Bloch es la *docta spes*, la esperanza inteligida, que clarifica así el concepto de un principio en el mundo, que ya no desaparecerá de éste. Y no desaparecerá porque el principio «del conocimiento» se ha hallado presente en el mundo desde su origen<sup>143</sup>. La esperanza de Bloch primero es docta y luego activa; primero aprende a esperar y después trata de alcanzar su meta: el reino de la libertad y la concreción humanista que hizo Marx de derribar todas las situaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciado.

---

<sup>137</sup> TM, p. 14; AC, p. 325.

<sup>138</sup> AC, p. 165.

<sup>139</sup> PE I, p. 101.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>142</sup> La belleza de la expresión blochiana nos lleva a reproducirla literalmente: «Die Vernunft kann nicht blühen ohne Hoffnung, die Hoffnung nicht sprechen ohne Vernunft». Esta frase resume muy acertadamente su antropología de la esperanza, PE III, p. 491-492.

<sup>143</sup> PE I, p. XV; cf. *Ibid.*, pp. 135-136.



#### 8.4 Los sueños soñados despierto como mecanismos de la conciencia anticipadora

Como hemos podido constatar, a lo largo de nuestro estudio, el hombre blochiano trata de liberarse de la hipnosis de la *anamnesis* platónica, rompiendo así con la actividad estática y contemplativa propia del pasado. Hasta ahora, dice Bloch, la reflexión tradicional no ha conocido más que una clase de conciencia cognoscente, la conciencia actual, conciencia de algo «dado»; el psicoanálisis se ha encargado de agruparlo bajo el concepto de lo inconsciente, lo cual supone también una simplificación insostenible a juicio de Bloch, pues la conciencia se mueve en un ámbito distinto del meramente actual. Es lo que el filósofo de la esperanza denomina lo preconsciente, bajo cuyo concepto se halla tanto lo ya-no-consciente como lo todavía-no-consciente. Lo ya-no-consciente se hunde en la oscuridad de lo inconsciente y es lo que surge en actividad onírica, en los sueños nocturnos; lo todavía-no-consciente es la visión del futuro desde la hermeneútica del presente, y se nos aparece en los sueños diurnos, los sueños soñados despierto. «Mientras que el sueño nocturno es un viaje hacia atrás, hacia vivencias reprimidas..., el sueño diurno es un viaje hacia delante, hacia el futuro»<sup>144</sup>. De ahí la importancia central que reviste para Bloch la utopía como forma de la conciencia anticipadora; como ventana abierta hacia un paisaje que empieza a dibujarse entre las brumas de lo que todavía-no-es. Lo todavía-no-consciente encierra un contenido utópico que aparece dialécticamente entrelazado con el contenido de la conciencia actual.

Gracias a la conciencia anticipadora, el hombre imagina y representa ya, aunque sea en forma de sueños, cómo las cosas deberían ser. El hombre toma conciencia de sí y observa la realidad objetiva, el todavía-no-ser, como posibilidad no realizada pero realizable. La capacidad de soñar, de pensar el futuro, tiene su origen en la conciencia anticipadora, en el todavía-no-consciente. Las representaciones tienen lugar de forma natural y, en un primer momento, en su interior, en la conciencia del hombre. Gracias a la capacidad soñadora, el hombre tiene la posibilidad de rellenar el vacío que existe entre lo que podría ser pero que todavía no ha llegado a ser. Dicha capacidad permite al hombre anticipar todo aquello que todavía no es, anticipar lo que está por venir, anticipar lo que no se encuentra ni se muestra todavía, pero se encuentra y se muestra latiendo como intención. En definitiva, la capacidad de anticipar el futuro,

---

<sup>144</sup> PE I, p. 86.

aunque todavía de forma imperfecta y en sueños, permite al hombre tomar conciencia del presente.

La vida humana, nos dice Bloch, es una persistente inclinación al sueño. Se trata de una capacidad que el hombre posee en orden a iluminar el futuro. La vida humana está capacitada para el sueño y está recargada de sueños y de representaciones de lo que puede ser.

Si el hombre no poseyera ninguna capacidad para soñar así, no podría tampoco traspasar aquí y allá su propio horizonte y percibir en su fantasía como unitaria y terminada la obra que empieza justamente a surgir entre sus manos; me sería imposible imaginarme en absoluto qué motivos podrían llevar al hombre a echar sobre sus hombros y conducir a término amplios y agotadores trabajos en el terreno del arte, de la ciencia y de la vida práctica<sup>145</sup>.

Los sueños diurnos son progresivos y anticipan, están dirigidos hacia el futuro en vez de hacia un pasado ya alejado. Por medio de ellos se anticipa la realidad, los planes son anteriores a los hechos; se anhela y se busca un futuro que supere la realidad del presente. Todo sueño brota de un deseo y aspira a satisfacer esa necesidad con algo que le llene. El mecanismo de anticipación de algo deseado está netamente relacionado con la esperanza. Ésta alimenta en el ser humano su disposición para soñar que las cosas puedan ser de otra manera. Pues, gracias a esta disposición, «la vida de todos los hombres se halla cruzada por sueños soñados despierto; una parte de ellos es simplemente una fuga banal, también enervante, también presa para impostores, pero por otra parte incita, no permite conformarse con lo malo existente, es decir, no permite la renuncia»<sup>146</sup>, por lo que nos sentimos obligados a superar nuestras limitaciones y buscar un futuro de plenitud.

El sueño representa ese espacio íntimo y personalísimo en el que uno se encuentra consigo mismo. En dicho espacio el ser humano se siente artífice de sus propias representaciones, aviva sus deseos y los pone en movimiento imaginariamente hacia la construcción de un futuro mejor. Los sueños imaginan un mundo abierto y lleno de posibilidades, «son sueños de una vida mejor»<sup>147</sup>. El sueño actúa en el hombre como un impulso que le proyecta hacia un porvenir pleno de esperanza.

Lo que el hombre ha conseguido hasta ahora, no es lo mejor y, por tanto no permite ningún tipo de conformismo con lo existente, sino que lo que le llama y atrae es lo todavía no existente, todavía no conocido, dando lugar a un ser en carencia, a un ser indigente, donde su impulso fundamental es el hambre, que, a su vez, proporciona

---

<sup>145</sup> PE I, p. XIX.

<sup>146</sup> *Ibid.*, pp. XI-XII.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. XX.

la capacidad de soñar y, de esta forma le permite mantener la esperanza de alcanzar algún día el deseo actual de estar satisfecho.

De las consideraciones realizadas se deduce que «todo sueño es satisfacción de un deseo»<sup>148</sup>, un deseo que, como hemos podido apreciar, siempre busca saciarse con algo que llene un vacío. De ahí que todo sueño sea un viaje hacia delante, hacia un espacio donde el ser humano pueda satisfacer sus posibilidades, pues «la voluntad de llegar a buen fin [...] labora en los sueños de una vida mejor»<sup>149</sup>.

Como hemos podido observar la teoría blochiana de los sueños se inscribe en el marco general de su antropología, marco que sirve de sistema referencial para interpretar correctamente este aspecto central de la filosofía de Bloch: la distinción entre sueños nocturnos y sueños diurnos. La raíz de ambos es la misma, el anhelo, el deseo. Pero, mientras «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 adelante»<sup>150</sup>. El sueño que centra el interés de Bloch es el sueño diurno, el sueño soñado despierto (y que él distingue claramente del nocturno), lo que le llevará a estar en desacuerdo con el autor de la teoría psicoanalítica, fiel defensor de éste. Bloch contrapone su concepto del sueño diurno al psicoanálisis freudiano y a su concepto de sueño nocturno. Para Freud, el sueño es una actividad psíquica, que puede aportar importante información sobre el trabajo del inconsciente que, de no ser así, sólo se puede obtener de los casos patológicos. En el sueño nocturno se reelabora un resto del día que, generalmente, está compuesto de deseos insatisfechos, los cuales se cumplen ahí –de forma abierta o velada-. Para Bloch, lo más destacable del sueño nocturno es que el yo que está durmiendo no participa del proceso del sueño, que en el sueño sólo entran los restos de la situación despierta, que la realidad del mundo externo no tiene ningún acceso invariable al sueño.

«El psicoanálisis –afirma Bloch- valora igual los sueños diurnos que los nocturnos, viendo en aquellos sólo el prelude de éstos»<sup>151</sup>. Muy diferente es el punto de vista ideológico de Bloch, quien ve en el sueño diurno la realización anticipadora del deseo, una fuerza inventiva y creadora, siempre renovada, que mira hacia delante, hacia un espacio para nuestras posibilidades latentes, hacia un porvenir de esperanza.

---

<sup>148</sup> PE I, p. 72.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>151</sup> PE I, p. 73.

Los sueños diurnos forman parte de la conciencia anticipadora, en la que hambrea la situación futura, lo todavía-no-consciente.

Ahora bien: es que los hombres no sólo sueñan durante la noche, ni mucho menos. También el día tiene bordes crepusculares, también en él se satisfacen deseos. A diferencia del sueño nocturno, el sueño diurno dibuja en el aire figuras libremente escogidas y repetibles, puede entusiasmarse y fabular, pero también meditar y proyectar. El sueño diurno puede sumirse durante horas libres –el ocio y Minerva son muy afines– en ideas, ideas políticas, artísticas, científicas. El sueño diurno puede aportar ocurrencias que no demandan una interpretación, sino una elaboración, edifica también como proyectiva castillos en el aire, y no siempre castillos ficticios<sup>152</sup>.

Podemos afirmar con Bloch que los sueños diurnos son todavía imágenes inadecuadas del futuro en el presente. El futuro se anticipa, todavía de forma imperfecta, en el presente gracias a un determinado modo de conciencia que media entre la trascendencia y la inmanencia que es el sueño diurno<sup>153</sup>.

Aunque tanto Freud como Bloch parten de que el sueño es realización y satisfacción de deseos<sup>154</sup>, sin embargo, Bloch no caerá en la teoría psicoanalítica freudiana, que considera al sueño como regresión, como inmersión en el mar de lo olvidado, de lo oculto, de lo contenido en recuerdos y hechos desaparecidos y arcaicos. El sueño nocturno de Freud lleva a la *anamnesis*, a la pasividad, al disfrute de lo que ha sido. Por el contrario, Bloch se fijará, sobre todo, en el sueño diurno, el sueño soñado despierto, al que considera inmerso en el mar de lo aún no experimentado, de lo aún no logrado, al que considera abierto al futuro, anticipador de una vida mejor que no existe todavía, pero que perfila y proyecta libremente, de tal forma que siempre tiende al perfeccionamiento.

El hombre piensa y sueña y con su pensamiento traspasa el presente y se traslada mentalmente a un nuevo ámbito, donde se imagina una vida distinta de la actual, una vida mejor: «Pensar significa trascender, pero trascender de tal manera que lo existente no sea ni escamoteado ni pasado por alto... El verdadero trascender no está dirigido al vacío de un “ante nosotros” de modo simplemente entusiasta, contentándose con dibujarlo de modo abstracto, sino que concibe lo nuevo como algo mediado con lo que existe en movimiento... El verdadero trascender conoce y activa la tendencia

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>153</sup> La teoría del sueño le permite a Bloch acercarnos al viejo problema del conocimiento de lo trascendente, cuestión debatida en la metafísica clásica que trata de la presencia del Ser supremo en los otros seres.

<sup>154</sup> Cf. PE I, pp. 63-73; E. Bloch, «El hombre del realismo utópico», en AA.VV., *En favor de Bloch, op. cit.*, p. 123; S. Freud, *La interpretación de los sueños*, I, Madrid, 1968, p. 22 y pp. 189-199.

dialéctica dada en la historia»<sup>155</sup>. Esa vida distinta y mejor, donde se realizarán el hombre y el mundo, no se logrará recurriendo a prácticas trasnochadas o asumiendo situaciones o proyectos regresivos ya superados (y mucho menos con la evasión a un mundo no real). En cambio, sí se logrará con la suficiente confianza en ese sueño anticipador que no intenta apartar su vista de lo real, sino que se sumerge en ella en busca de algo mejor y distinto que lo presente. Sólo mediante el trabajo serio y constante el hombre tratará de hacer realidad lo soñado, que es todavía-no-presente, lo aún no manifestado, pero que, de esta forma, ese sueño soñado despierto no se convierta en evasión, en mera especulación o en algo peor: alienación.

Bloch nos descubre que el sueño soñado despierto permite al hombre acceder a un futuro y a un mundo mejor. El sueño diurno tal como lo concibe Bloch invita a la trascendencia y aviva en el hombre la esperanza de un futuro mejor. Sueño diurno y esperanza, por tanto, han de estar en el fondo unidos, ya que «todo sueño es tal porque ha sido todavía poco logrado, poco acabado. Por ello no se puede olvidar lo que falta y mantiene en todas las cosas la puerta abierta. La puerta, por lo menos entreabierta, cuando parece abrirse a objetos prometedores, se llama esperanza»<sup>156</sup>.

Bloch ve en los sueños alertos diurnos su carácter intencional, anticipador y de proyección hacia un futuro esperado. El sueño o ensueño diurno nos permite, por lo tanto, descubrir una modalidad peculiar de conciencia: lo todavía-no-conocido. El contenido de esta nueva conciencia es lo *nuevo*, lo todavía-no-consciente. Lo todavía-no-consciente se insinúa en una serie de fenómenos, en los que se manifiesta la función utópica de la conciencia anticipadora. Como bien observa Pérez del Corral, los sueños alertos diurnos tienen un carácter intencional: lo todavía-no-consciente y «describen un arco utópico que va desde la fantasía anticipadora hasta el futuro ya entrevisto»<sup>157</sup>.

Establecidos estos supuestos, se pregunta Bloch por las situaciones humanas en donde con mayor intensidad aflora el todavía-no-consciente. Los sueños diurnos, expresión de la conciencia anticipadora, se dan de un modo eminente en la juventud, en las épocas revolucionarias y en la productividad creadora. La etapa de la juventud se caracteriza por ser una época donde el joven vive rodeado de problemas e

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. XII.

<sup>156</sup> PE I, p. 331.

<sup>157</sup> J. Pérez del Corral, «Homo absconditus. La antropología de Ernst Bloch», *op. cit.*, p. 229.

inseguridades pero abierto a la esperanza. El alma juvenil se caracteriza también por su capacidad creadora y sus ansias de libertad. El adolescente descubre los misterios del amor, de la vida y del saber. Es época rica de ensoñaciones y se caracteriza por un permanente descubrir lo aún no vivido. Su tiempo es el futuro y su mundo un lugar para todos. Su voluntad es enérgica y supera al esfuerzo empleado en cumplir los deseos. Anhela lo mejor, lo más bello, lo que es de otra manera. Aunque a veces no tiene claro lo que quiere, sí que sabe perfectamente lo que no quiere. Incluso su nostalgia por ser adulto se idealiza con el deseo de una adultez nueva. La juventud fantasea con sueños diurnos y está dispuesta a ejercer la revolución. Las utopías y los ideales sociales suscitan su interés y le lleva a pensar en un mundo mejor y más justo. Los jóvenes construirán la sociedad del futuro aunque de momento cada uno, personalmente, sólo es un retoño nuevo que hay que cuidar y guiar.

Bloch nos recuerda las épocas históricas de cambio y su relación con la juventud: el final de la antigüedad, el Renacimiento, la Ilustración, la ascendente burguesía del siglo XVIII o el resurgir del proletariado. Edades y épocas de cambio se llenan de todavía-no-consciente. Son tiempos de problemas y de soluciones apenas en germen. Son los periodos a los que se refiere Marx cuando dice que una sociedad está grávida de otra, y la violencia es la comadrona que ayuda al niño a salir. En estos tiempos de cambio aparece un tipo de hombre inestable que fluctúa entre la inseguridad y la esperanza. El todavía-no-consciente también viene cargado de inquietud y de productividad creadora. Es más: el todavía-no-consciente revienta cuando aquellos tres: juventud, cambio de época y productividad coinciden. Bloch relaciona esta situación con el famoso fragmento goethiano de Prometeo. Lo prometeico, asociado a la juventud es lo que mueve nuestra historia. Prometeico es también el sueño que crea un mundo a nuestra imagen. Esto lo vio perfectamente claro el joven Marx y por eso cerró su tesis doctoral con la frase: «Prometeo es el santo más distinguido del calendario filosófico».

## **9. La dignidad humana**

Durante su emigración en los Estados Unidos, Bloch, que se había mantenido fiel a sus convicciones morales y políticas, cimentadas y puestas a prueba en la vieja Europa, durante el periodo de entreguerras, se dedicó, entre otras cosas, a preparar un

manuscrito que llevaría por título *Derecho natural y filosofía del Derecho*; esta obra pasaría a llamarse después (durante su estancia en la República Democrática de Alemania) *Derecho natural y socialismo* y adoptará finalmente en 1961, cuando Bloch ya se encontraba en Tubinga, la denominación de *Derecho natural y dignidad humana*. Para Bloch, el Derecho natural es un precursor legítimo –profundamente defraudado– del socialismo y considera tarea suya volver a reclamar para el socialismo la «ortopedia del caminar erguido», es decir: «La superación de todas las relaciones en que el hombre está, junto con las cosas, alienado y convertido en mercancía, y no sólo en mercancía sino en nulidad respecto a su propio valor. Ninguna democracia sin socialismo, ningún socialismo sin democracia: ésta es la fórmula de un efecto recíproco, que decide el futuro»<sup>158</sup>. El paso erguido, la posibilidad de vivir con la cabeza alta, no es para Bloch sólo el reflejo de una actitud frente a la vida, sino también el deseo de vivir sin explotación y sin señor<sup>159</sup>.

Bloch, filósofo marxista, que en virtud de su opción por el socialismo y, por tanto, por la ruptura y superación del injusto orden social establecido, se ha propuesto llevar a término la consigna de Marx (a la que tantas veces hace referencia): «Derrocar todas las situaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciado». Consigna marxiana que hace referencia, por un lado, a la utopía social en la que dejan de existir los *agobiados y oprimidos*, y, por otro, al Derecho natural que construye situaciones en las que dejan de existir los *humillados y ofendidos*. La dignidad humana no es posible sin la liberación económica, pero ésta tampoco será alcanzable sin la implantación de los derechos del hombre. Ambas, como dice Bloch, se condicionan recíprocamente: «no hay instauración verdadera de los derechos del hombre sin poner fin a la explotación, no hay verdadero término de la explotación sin la instauración de los derechos del hombre»<sup>160</sup>. La eliminación de la miseria es el paso previo y necesario que hay que conseguir si se pretende alcanzar un mínimo de dignidad humana. Así mismo, es necesario poner término a toda opresión del hombre por el hombre si se quiere alcanzar dicho objetivo. Vemos, pues, cómo a la exigencia de eliminación de la explotación material, y de la miseria consiguiente, Bloch añade la exigencia de *dignidad*, de *paso erguido*. El socialismo que Bloch

---

<sup>158</sup> DNDH, p. 207.

<sup>159</sup> PE III, p. 490.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. XI

conoció en los años que vivió en la República Federal Alemana había conseguido liberar al hombre de los inmediatos agobios materiales, pero el marxismo dogmático impuesto por el SED (Sozialistische Einheitspartie Deutschlands) había estrangulado su libertad para expresarse tanto oral como por escrito. Bloch no estaba dispuesto a aceptar tal sumisión y los hechos le condujeron de nuevo al exilio.

La defensa y la búsqueda de la dignidad humana se ha mantenido como una exigencia constante en nuestra historia, una historia que ha tomado en herencia las utopías sociales y el Derecho natural. Ambos han tenido un cometido complementario en el mismo ámbito humano, pero sus objetivos han sido distintos. Mientras las utopías sociales diseñaban de antemano situaciones exentas de corrupción y explotación, el Derecho natural ha contribuido a la construcción de situaciones exentas de violencia y sumisión. Se trata ahora de unir fuerzas y superar las diferencias de las antiguas intenciones de dicha de las utopías sociales y las antiguas intenciones de dignidad de las teorías del Derecho natural. Teniendo la absoluta seguridad de que tan poco posible es alcanzar la dignidad humana sin poner fin a la miseria, como lograr la dicha humana sin poner término a toda servidumbre, tanto antigua como moderna.

Si a lo largo de la historia se fueron concretando cada vez más las utopías sociales y las formas, por tanto, de liberar al hombre de la explotación, del mismo modo se han ido descubriendo cada vez más las exigencias de la dignidad humana<sup>161</sup>. La búsqueda de la dicha de las utopías no puede separarse de la búsqueda de la dignidad humana de las teorías «iusnaturalistas». La dignidad humana no puede lograrse sin poner fin a las situaciones de miseria y explotación, pero tampoco el hombre podrá alcanzar su felicidad si vive bajo la violencia y la sumisión. Hay que unir, dice Bloch, estas dos herencias de la Ilustración: las de la búsqueda del bienestar social y la búsqueda de la dignidad humana. La exigencia kantiana de que el hombre no pueda ser nunca tenido como medio, sino siempre como un fin en sí mismo, le parece a Bloch una de esas ideas irrenunciables que la razón produce en la historia. La pretensión de poner fin a la explotación sin haber logrado la instauración de los

---

<sup>161</sup> Hernando Valencia Villa ha señalado cinco etapas que van desde la Antigüedad hasta la época presente en lo que se refiere a la evolución del concepto de dignidad humana: la ciudadanía universal del estoicismo, alrededor de los comienzos de la era cristiana; la escuela del derecho en la Edad Media y el Renacimiento; la teoría del contrato social en el Barroco; el discurso de los derechos del hombre en el siglo XVIII; y la codificación de las libertades fundamentales en las constituciones y en los tratados internacionales de los siglos XIX y XX; cf. H. Valencia Villa, *Los Derechos Humanos*, Madrid, 1998, p. 15.



derechos humanos es simplemente monstruosa, de ahí que el socialismo, según Bloch, no puede ser concebido sino como socialismo democrático.

Cree Bloch que la historia muestra suficientemente cómo la proclamación de los derechos humanos ha consistido en sacar a la luz aquellos derechos que corresponden, “per se”, a la naturaleza humana. El fundamento de los derechos humanos radica en lo peculiar de la naturaleza humana respecto a los demás seres: su especial dignidad. Para el «iusnaturalismo» medieval, el carácter personal era lo que hacía que el hombre fuese imagen y semejanza de Dios. Para el «iusnaturalismo» moderno este carácter se da (como dato objetivo, real, como hecho social) en la existencia misma del hombre como ser racional, con posibilidad de realizarse igualitaria, libre y solidariamente junto a los demás seres humanos. La dignidad humana tiene una doble perspectiva: una en sentido negativo en cuanto que la persona no puede ser objeto de ofensas y humillaciones, y otra en sentido positivo en cuanto que la afirmación de la dignidad humana significa el pleno desarrollo de la personalidad y la solidaridad. El pleno desarrollo de la personalidad significa el reconocimiento de la total autodisponibilidad, sin interferencia e impedimentos externos, de las posibilidades de actuación propias de cada hombre. El pleno desarrollo de la sociabilidad implica la participación consciente, crítica y responsable, en la toma de decisiones de los diferentes colectivos o comunidades en los que el sujeto forma parte de forma natural y por libre elección.

A pesar de que pocos filósofos marxistas se han ocupado del Derecho natural y su historia, cree Bloch, que el Derecho natural ha estado presente en la historia de la filosofía desde sus primeras manifestaciones con los sofistas, más tarde en la Edad Media, después fundamentalmente con Grocio, Hobbes, Rousseau, etc. El Derecho natural ha representado un factor muy importante en la historia de la revolución y en la historia de la ideología de la revolución. Así, por ejemplo, jugó un gran papel en el movimiento anabaptista y en las luchas campesinas, como se verá más adelante. El Derecho natural ha sido, según expresión del propio Bloch, la luz que ha mantenido la llama de la dignidad humana a lo largo de la historia de la humanidad. Las utopías brillaron en los siglos XVI y XVII con Tomás Moro, Campanella y otros, pero fueron muriendo lentamente en el siglo XVIII. Las utopías sociales han tenido como meta la realización de la mayor y posible felicidad humana y de una libertad que no impida el esfuerzo hacia la felicidad. Por el contrario, el contenido final, la imagen final del

Derecho natural no es la felicidad humana, sino la marcha erguida, la dignidad humana, los derechos del hombre. El caminar erguido, afirma Bloch, se opone a la actitud sumisa y al tener que encorvarse ante el trono del rey. El descubrimiento de la dignidad humana ha surgido del nuevo y orgulloso concepto del hombre como alguien llamado a vivir con la cabeza muy alta y caminar erguido, «lo que nos marca y nos diferencia de los animales»<sup>162</sup>. «El Derecho natural (...) significa una aristocracia dada a todos los hombres (...). El paso erguido es, desde luego, en la sociedad clasista en la que floreció el Derecho natural, una ilusión, pero la ilusión heroica de un mundo sin corrupción ni opresión, con dignidad humana»<sup>163</sup>.

Bloch, que, según muestra a lo largo de toda su obra, ha tratado de mantener viva la herencia histórica y cultural del pasado, tampoco ahora quiere romper con ese legado histórico, sino heredarlo y llevarlo a plenitud. Y contra otros autores, como Adorno o el Horkheimer de los años treinta, que interpretan que el socialismo no tiene nada que heredar de las revoluciones burguesas, Bloch considera que no puede haber socialismo sin la herencia del Derecho natural que las revoluciones burguesas defendieron y proclamaron. Justamente el socialismo, según Bloch, será el que lleve a realidad los ideales de libertad, igualdad y fraternidad proclamados por la Revolución Francesa que tantas veces se quedaron en teoría. Porque esos ideales apuntaban a algo más que a un horizonte burgués; había en ellos un contenido utópico en la dirección de una humanidad plenamente humana a la que no se puede renunciar.

La dignidad humana, como nos ha recordado Bloch, es un postulado del Derecho natural y de él emanan también los derechos del hombre. La autonomía y la libertad, dimensiones básicas de la persona que tienen por base el reconocimiento de la dignidad y el valor de la persona humana. De la dignidad de la persona como valor fundamental emanan valores como: justicia, vida, igualdad, solidaridad y seguridad. El respeto a las personas, el ejercicio de la libertad en sus diferentes manifestaciones, el derecho de los pueblos al desarrollo, el derecho a la paz y a la enriquecedora convivencia sólo será posible si se consigue hacer realidad el imperativo kantiano que manda no tratar nunca a los hombres como medios, sino como fines.

---

<sup>162</sup> PE III, p. 492.

<sup>163</sup> PE II, pp. 105-106.