



**Universidad Autónoma del Estado de Morelos  
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales  
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades**

**Utopía y subjetividad: La actualidad de Ernst Bloch**

**Tesis para obtener el grado de  
Doctor en Humanidades**

**Presenta  
Mario Alberto Domínguez Castro**

**Directora de tesis  
Dra. Elizabeth Valencia Chávez**

**Cuernavaca, Morelos, 2024**

**A Lucía Agraz, mi esposa, por hacer camino conmigo, por darme esperanza.**

**A Alejandro, mi hijo, mi más grande motivación y por quien todo merece la pena.**

**A mi mamá, Myrian Castro, quien siempre me enseña a ver la vida con alegría y gratitud.**

**A mis hermanas, Magdaly y Mónica, porque siempre están conmigo, en mí.**

**A Julio Ramos, mi padre y mi apoyo.**

**A mis estrellas fugaces, Mita Quintina y Papá Nieve.**

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología –CONACYT por la beca otorgada para la realización de esta tesis y de este doctorado. A los miembros del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales y del Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, por todo el apoyo brindado.

Quiero agradecer de manera muy especial a la Dra. Elizabeth Valencia, a la Dra. Samadhi Aguilar y al Dr. Sergio Lomelí por confiar en mí y en este proyecto, por tomarse con toda seriedad su labor a la hora de asesorarme, por su trato cordial y porque siempre tuvieron a bien leer mis avances y hacer las recomendaciones pertinentes para mejorar.

Gracias, también, al Dr. Luis Gerena, al Dr. Alan Quezada, al Dr. Eduardo Sarmiento y al Dr. Carlos Castañeda Desales por su generosidad y amabilidad al revisar este trabajo y por sus comentarios.

Un agradecimiento especial a Omar Julián Álvarez, ¡Mira en lo que terminó tu sugerencia! Gracias por presentarme a Bloch.

## ÍNDICE

PLANTEAMIENTO: A MANERA DE INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO 1.....	10
DE LA UTOPIÍA A LA ESPERANZA: LA POSIBILIDAD.....	10
1. LA RELACIÓN DIALÉCTICA ENTRE SUJETO Y OBJETO.....	10
I. Hegel, preparador del materialismo histórico-dialéctico.....	10
II. El sujeto fundamental.....	18
III. Dialéctica y porvenir.....	23
2. LA UTOPIÍA Y SU RELACIÓN CON EL SOÑAR.....	25
I. Destierro y despedida de la utopía.....	25
II. El sueño diurno: reivindicación de la utopía.....	34
III. El carácter anticipador de la utopía.....	38
3. LA UTOPIÍA COMO FUNCIÓN.....	42
4. DOCTA SPES Y EL SUJETO TRAS ELLA.....	45
5. LA CATEGORÍA “POSIBILIDAD”.....	47
CAPÍTULO 2.....	54
EL SUJETO DE LA ESPERANZA: SOBRE LA CONCEPCIÓN BLOCHIANA DEL SER HUMANO.....	54
1. TEORÍA DE LOS IMPULSOS: EL HAMBRE COMO IMPULSO FUNDAMENTAL.....	55
1.1. Lo que tiene lugar como impulso en el hombre.....	55
1.2. No hay impulso sin un cuerpo que lo contenga.....	57
1.3 Diferentes concepciones del impulso fundamental: Bloch y el psicoanálisis freudiano... 59	
1.4. La propia conservación como impulso fundamental.....	66
1.5. Del impulso fundamental al afecto fundamental: la esperanza.....	69
2. LA “CONCIENCIA ANTICIPADORA” COMO UN NUEVO TIPO DE CONCIENCIA.....	72
3. IMPLICACIONES DEL CARÁCTER ANTICIPADOR DE LA ESPERANZA.....	83
CAPÍTULO 3.....	93
UN MUNDO EN DEVENIR Y, POR ELLO, MODIFICABLE.....	93
1. EL CARÁCTER NO CÓSICO DEL MUNDO Y LA CONCIENCIA DE CLASE: DIÁLOGO ENTRE BLOCH Y LUKÁCS.....	95
2. LUKÁCS Y LA CONCIENCIA DE CLASE: ALGUNAS GENERALIDADES.....	97
3. EL MUNDO COMO TOTALIDAD DADA PARCIALMENTE.....	114
A MANERA DE CONCLUSIÓN: LA ACTUALIDAD DE ERNST BLOCH, CONSIDERACIONES CRÍTICAS.....	117
1. Tomando distancia: las lagunas blochianas.....	119
2. Ernst Bloch: el mundo como objetivación de la subjetividad.....	122
3. Una posible ruta a seguir.....	124

## PLANTEAMIENTO: A MANERA DE INTRODUCCIÓN

El tema central de esta tesis es la subjetividad humana. La hipótesis de trabajo es: la utopía construye subjetividad. Una recuperación crítica del concepto de utopía blochiano le da al sujeto herramientas para actuar conscientemente en la modificación de sus circunstancias, construyendo una subjetividad distinta a la enajenada. Se examinará la relevancia del pensamiento de Bloch para determinar la actualidad de su filosofía.

La utopía ha sido caracterizada, dada su raíz etimológica, como un no lugar, como algo irreal, fantástico, como un mero *wishful thinking*; es decir, como la prefiguración de una realidad que nunca tendrá lugar más que como una quimera de nuestra imaginación. Sin embargo, la utopía en tanto que prefiguración de la realidad trae consigo otras posibilidades de ser de la realidad misma. Ernst Bloch supo ver esto en clave marxiana y dedicó su filosofía a estudiar las implicaciones que esta forma de concebir la utopía tiene sobre el devenir del hombre y de la realidad.

¿Por qué insistir en la utopía? Porque la realidad parece dada de manera distópica, indeseable. Y hay que atreverse a imaginarla de manera deseable. Es verdad que imaginar la realidad de manera deseable no hace que sea de otra forma y la utopía así puede terminar siendo no más que un paliativo mental, un escape, un sueño que puede traer consigo desesperación y angustia al despertar. Mas, la utopía deja de manifiesto una inconformidad con el *estatus quo* de la realidad imperante y dibuja, si bien como deseo, una realidad mejor. Este es, tal vez, uno de los grandes aportes que ha hecho Ernst Bloch, reconocer la utopía como una prefiguración de algo mejor. “Con lo cual la categoría de lo utópico, además del sentido corriente, justificadamente peyorativo, posee otro sentido, que no es de ninguna manera necesariamente

abstracto o está divorciado de la realidad, sino, al contrario, dirigido centralmente a la realidad: el sentido de un adelantamiento del curso natural de los acontecimientos” (Bloch. E., 2004: 36).

Ahora bien, esto mejor no puede quedarse como mera idealización, sino que hay que tender hacia su realización, lo que a su vez implica que debe ser posible, con lo que prefigurar otra realidad posible de ser ya no sólo es comfortable anímicamente, sino esperanzador. Si bien es cierto que la utopía significa no-lugar [*u-topos*] y por consiguiente hace alusión a lo que no existe (todavía), no es cierto que sea sólo una ilusión a la que hay que renunciar, porque existe otra posibilidad: tender hacia su realización. Cuando esto sucede ya no se habla de utopía sino de esperanza. El paso acontece en esa tendencia del espíritu humano de realizar sus utopías.

Desde la perspectiva de Ernst Bloch, “no hay hombre que viva sin soñar despierto” (2014: 26), lo que implica también que no hay hombre que no sea utópico. Es simplemente que se le han arrebatado estos tipos de sueños y se le han otorgado los otros: los convenientes al poder, aquellos que los hacen manipulables y los mantienen adormecidos y en condición servil. Lo que busca Ernst Bloch, por tanto, es devolver al hombre su carácter intrínsecamente utópico, de tal manera que se asuma como agente transformador.

Dado el carácter abierto de la concepción blochiana de la utopía, es importante prestar atención al concepto de “aún-no”. Tanto el sujeto como el mundo se encuentran en estado de “aún-no” (Bloch, E., en Gómez Caffarena, J., et. al., 1979: 125; Bloch, E., 2004:33). Este “aún-no” es fundamental porque deja ver el carácter abierto tanto del sujeto como de la realidad. Podríamos decir: el sujeto se encuentra condicionado por sus circunstancias inmediatas, en tanto que se encuentra inconsciente de que tales circunstancias lo condicionan, -lo que Ernst Bloch denomina “la oscuridad del instante vivido” (2004: 338 ss)- manteniendo así el *status quo* de sus circunstancias del “ahora”. Estableciéndose una relación de alienación porque el hombre no se

identifica con el mundo y no se identifica, especialmente, con lo que hace en el mundo. Diríamos también que sus circunstancias del ahora le permanecen veladas porque no puede más que vivirlas, incluso, mecánicamente: establecidas como rutina, como lo que se hace y se vive “porque sí” de manera irreflexiva. Sin embargo, hay que atreverse a traspasar lo que se nos impone como dado de manera definitiva. Nada está dado de manera definitiva en el mundo, como si no pudiese ser de otra forma; el mundo es proceso, está en condición de posibilidad. Ahora bien, lo cierto es que lo que el mundo sea dependerá de lo que nosotros hagamos del porvenir; dependerá, como bien dice Bloch, *según la intención humana* (Bloch, E., 2004: 27).

La utopía ha caído en desuso, pareciera que no tiene cabida en ningún discurso o programa que se proponga en la actualidad y esto se debe bien porque se concibe de manera mitificada o bien porque, como hace notar Víctor Flores Oléa, es “profundamente desestabilizadora del orden establecido” (2009: 58). En esta tesis se hace una recuperación crítica del concepto de utopía: intrínseca al sujeto, “dirigida a la realidad” y abierta al porvenir. La utopía así entendida permite una concepción no determinista de la realidad ni del sujeto que anima esa realidad y se desenvuelve en ella. Una recuperación crítica del concepto de utopía, en estos términos, implica concebirla también como pensamiento crítico, pues una utopía abierta al porvenir, disiente de la realidad de la que surge como otra alternativa posible. Alternativa a la explotación de los trabajadores y el no reconocimiento de sus derechos laborales; alternativa de acceso a una educación de calidad; alternativa a la humillación, etc.<sup>1</sup> Una utopía “dirigida a la

---

<sup>1</sup> Piénsese en la situación en tiempos del Covid-19, en el que a muchos trabajadores del sector salud no se les pagó su salario completo ni a tiempo ni se le protegió con la indumentaria necesaria de bioseguridad y a quienes, incluso, despidieron por exigir lo que por derecho les correspondía. O en los niños y jóvenes que no podían estudiar en sus casas de manera virtual porque no tenían acceso a luz eléctrica ni a internet ni a los aparatos electrónicos. O piénsese en las personas que no pudiéndose quedar en sus casas, pues no contaban con los recursos necesarios para su manutención, tenían que salir a trabajar en el ambulante y eran atropellados por la fuerza pública como aconteció en Colombia, por ejemplo.

realidad” permite pensar en una sociedad en la que se respeten los derechos, las libertades y la dignidad de las personas, una sociedad democrática.

El camino empieza por trazar las bases metodológicas que permitan comprender la relación dialéctica entre sujeto y objeto para, a partir de ahí, abrir la discusión en torno a la subjetividad en Bloch. Luego se pasará a definir los conceptos utopía y esperanza buscando determinar qué es lo que permite transitar de la utopía a la esperanza. La hipótesis es que lo que permite dicho tránsito es la categoría de ‘posibilidad’. Desde una perspectiva dialéctica, la aproximación a los conceptos de utopía y esperanza están atravesados por la relación sujeto-objeto. Aquí se busca acentuar los aspectos subjetivos del proceso que lleva la utopía a la esperanza. En este sentido, en primera instancia, se hace una recuperación crítica del concepto de utopía: se investiga la relación de la utopía con el soñar, la utopía como función y la utopía en relación con “la conciencia anticipadora”. En segunda instancia, se investiga la esperanza fundamentalmente concebida como *docta spes* y su identidad con el concepto de función utópica; se analiza y se distingue la esperanza como afecto y como “acto orientado de naturaleza cognitiva”; o bien, para decirlo de otro modo, se analiza el carácter “anticipador” de la esperanza. Una vez esclarecidos los conceptos de utopía y esperanza, se investigará sobre el elemento que permite pasar de la utopía a la esperanza y para ello se investigará la categoría de “posibilidad”. Esta será examinada desde el materialismo aristotélico que retoma Bloch entendiendo la materia como “posibilidad de la esencia” (Bloch, E. 2014: 31). La idea general de este capítulo busca establecer que para que el hombre se comprometa con la construcción de una realidad mejor, prefigurada utópicamente, esta “realidad mejor” debe ser posible. Así esta prefiguración de una forma mejor de ser de la realidad deja de ser una mera idealización para constituirse en una esperanza hacia la que vale la pena tender.



El camino continúa investigando la concepción blochiana del ser humano en el segundo capítulo. Aquí se examina, en una clara discusión con el psicoanálisis freudiano, primero la teoría de los afectos de Ernst Bloch; luego se investiga sobre la “conciencia anticipadora” como un nuevo tipo de conciencia, fundamentalmente contra la enajenación. Y, por último, analizamos las implicaciones del carácter anticipador de la esperanza.

Después, en un tercer y último capítulo, se examina la concepción de mundo que plantea Ernst Bloch, como un mundo en devenir y por ello modificable. Se plantea aquí el carácter no cósmico de la realidad estableciendo un diálogo entre Lukács y Ernst Bloch.

# CAPÍTULO 1

## DE LA UTOPIÍA A LA ESPERANZA: LA POSIBILIDAD

### 1. LA RELACIÓN DIALÉCTICA ENTRE SUJETO Y OBJETO

Desde una perspectiva dialéctica, la aproximación a los conceptos de utopía y esperanza están atravesados por la relación sujeto-objeto. Este capítulo tiene como objetivo fundamental esclarecer cómo está dada y en qué consiste la relación dialéctica entre sujeto y objeto y se expone en tres partes: la primera presenta lo que podemos denominar la herencia de Hegel a Marx. En éste se deja ver, según la lectura y la interpretación de Ernst Bloch, a Hegel como preparador del materialismo dialéctico. La segunda presenta lo que para Marx y, a partir de él, para Bloch, será “el sujeto fundamental”; aquí se pretende dejar establecido lo que se entenderá por subjetividad. Y, finalmente, en la tercera se analiza la relación entre dialéctica y porvenir para ver cómo este materialismo dialéctico y esta concepción de sujeto desembocan en Ernst Bloch y se constituyen en su suelo filosófico, para comprender, más adelante, los aspectos subjetivos del proceso que lleva la utopía a la esperanza.

#### *I. Hegel, preparador del materialismo histórico-dialéctico*

El suelo filosófico sobre el cual y a partir del cual Ernst Bloch establece su itinerario teórico-intelectual, lo constituye el materialismo dialéctico marxista, que es una inversión de la

dialéctica idealista de Hegel. Marx -dice Bloch- “pasa de los movimientos de la cabeza a los movimientos de la realidad”, puso a Hegel de pie. En el “Epílogo a la segunda edición” de *El Capital*, el mismo Marx lo explicita: “Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana” (2008: 19-20). Pero si esto pudo darse fue porque ya se encontraba, de alguna manera, en el mismo Hegel al menos como posibilidad, o, para decirlo con más precisión y haciendo eco de las palabras de Marx, como su antítesis.

¿En qué sentido decimos que poner de pie a Hegel fue posible gracias a Hegel mismo? En el sentido en que, por ejemplo, reconocía -en una carta dirigida a Niethammer<sup>2</sup>- el trabajo teórico como un trabajo que produce algo en el mundo (Bloch, E. 1983: 391). A pesar de la preeminencia de lo teórico, se reconoce la práctica en tanto que incidencia de lo teórico en el mundo y no al margen del mundo; es decir, en Hegel se vislumbra, a pesar de ser presentado como un pensador fundamentalmente abstracto, un reconocimiento de lo práctico. Ernst Bloch hace notar también la significación de lo subjetivo como activo en Hegel cuando rescata de los *Escritos teológicos de juventud* la siguiente afirmación: “La actividad práctica aniquila el objeto y es completamente subjetiva”. Aquí -dice Bloch- “subjetivo” significa “activo” (Bloch, E. 1983: 393), incluso, la “aniquilación” pensada como “negación de la negación” puede entenderse aquí como transformación, con lo que la relación sujeto-objeto aparece ya como una relación transformadora. El sujeto se relaciona con el objeto transformándolo mediante la *praxis*, mediante el trabajo y no ya de modo meramente contemplativo.

---

<sup>2</sup> “El trabajo teórico, cada vez me convengo más de ello, es más productivo en el mundo que el práctico; si se revoluciona el reino de la representación, la realidad no lo resiste” (Carta a Niethammer, 28-XI-1808.) (Citado por Bloch, E. 1983: 391)

Pero lo que en Hegel tiene una importancia fundamental es que la aparente teórica relación Sujeto-Objeto la entiende en conjunto como práctico-transformadora, es decir, como *relación de trabajo*. El proceso de la *Fenomenología* sólo tiene lugar como tal transformación recíproca del sujeto por el objeto y del objeto por el sujeto. Dicho de otro modo: el movimiento dialéctico indicado en la *Fenomenología* como puramente teórico acontece, sin embargo, tanto como auténtico movimiento de trabajo entre el hombre y el objeto que como repercusión del objeto elaborado sobre el hombre. Y sucede esto de tal modo que lo teórico mismo se produce y debe producirse bajo las formas de una transformación del trabajo: la transformación del saber suscita la de la existencia, y esta, a su vez, la de la conciencia que sabe. (Bloch, E. 1983: 393-394)

La relación sujeto-objeto es teórica, sólo en apariencia. O sea, no es solamente una relación teórica, sino, fundamentalmente, una *relación de trabajo*, una relación de transformación práctica del sujeto y del objeto en conjunto mediante el trabajo, mediante la actividad práctica<sup>3</sup>. “En conjunto” quiere decir aquí relación recíproca, porque no solamente el sujeto transforma al objeto mediante su trabajo, sino que el objeto transforma al sujeto en tanto que este se reconoce en el objeto mediante su trabajo; es decir, el objeto se presenta, aparece ahora, como el producto del trabajo del sujeto, como un producto de subjetivación y el sujeto aparece, a su vez, como

---

<sup>3</sup> Sobre este respecto se lee en El Capital: “El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza.” (Marx, K. 2008: 215-216)

objetivado. Con lo que resulta, también, que la relación sujeto-objeto no es una relación unidireccional, sino dialéctica.

No queremos decir que Hegel es materialista, nada más alejado de su sistema filosófico, pero sí que, paradójicamente, con su concepción negativa de la materia, su idealismo deja un suelo bastante abonado, tal vez sin intención alguna, *en favor del materialismo* que pasa primero por ser mecánico y deviene en dialéctico. Sobre la materia, dice Hegel, primero en tono gótico<sup>4</sup> y luego referido al cuerpo animal animado por el espíritu: “Las piedras gritan y se alzan hacia el espíritu” (*Werke*, t. vii, p. 24); “La naturaleza es divina en sí, en la idea, pero tal como es no corresponde su ser a su concepto; es más bien la contradicción no resuelta. Su propiedad es el ser-puesto, lo negativo; a la manera en que los antiguos concebían la materia, en términos absolutos, como el *non-ens*” (*Werke*, t. vii, p. 28); “La gravedad es un modo de la interioridad de la materia, no su muerta exterioridad; esta interioridad, no obstante, no tiene aquí todavía su lugar, sino que la materia carece aún de interioridad, es el concepto de lo sin concepto.” (*Werke*, t. vii, pp. 70 s.); “Al quedar suspendido todo lo material mediante el espíritu que es en sí y que actúa en la naturaleza, y cumpliéndose esta superación (*Aufhebung*) en la sustancia del alma, aparece esta como sustancia de *todo* lo material, como la inmaterialidad *toda*, de suerte que todo lo que se llama materia —por mucho que ofrezca a la representación un cariz de independencia— sea reconocido como algo no independiente frente al espíritu.” (*Werke*, t. vii, p. 52.); “El espíritu es la verdad existente de la materia, en el sentido de que la materia misma no tiene verdad alguna.” (*Werke*, t. vii, p. 47)<sup>5</sup>

Ernst Bloch no escamotea convenientemente este idealismo hegeliano respecto de la materia, sino que lo asume como constatación del suelo preparado por Hegel *en favor del*

---

<sup>4</sup> Nótese este tono en la imagen a la que remite la primera de las siguientes citas. Una imagen que remite a la arquitectura gótica elevada con gran altura.

<sup>5</sup> Estos pasajes se encuentran citados por Bloch, E. 1983: 399.

*materialismo*. Bloch seleccionó y comentó estos pasajes señalando la paradoja del suelo que Hegel desconocía, como es natural, que estaba abonando en favor del materialismo histórico-dialéctico. Los enunciados antimaterialistas de Hegel –dice Bloch:

Han sido citados precisamente *en favor del materialismo*, es decir, del auténtico materialismo histórico-dialéctico que Hegel no conoció, al que sus invectivas no alcanzan y que él mismo ha preparado. La paradoja subsiste y debe ser tomada en cuenta: él lo ha preparado, y no en último término, con sus invectivas contra la materia no mediada por el hombre, contra la materia establecida como positividad mecanicista (Bloch, E. 1983: 399-400).

En la primera *tesis sobre Feuerbach*, de hecho, encontramos un reclamo que Marx le hace al mecanicismo de Feuerbach, por, justamente, concebir la materia, el objeto, únicamente bajo la forma de intuición y no subjetivamente, como actividad. Algo que ya se encontraba, incluso, en Hegel cuando dice: “La sustancia absoluta es lo verdadero, pero no es todavía *todo* lo verdadero; tiene que ser pensado también *en sí* de *un modo activo, vivo*, y gracias a ello se determina como espíritu.” (*Werke*, t. XV, p. 377.)<sup>6</sup> En este pasaje, Ernst Bloch encuentra un vínculo entre “el Hegel pensador de la materia” y el materialismo dialéctico. Vínculo que encontramos acentuado en la primera *Tesis sobre Feuerbach*:

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto (Objekt)* o de la *contemplación (Anschauung)*, no como

---

<sup>6</sup> Citado por Bloch, E. 1983: 404.

*actividad humana sensorial*, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal (Marx, K. 1974: 665).

El materialismo mecanicista no reconoce esta relación recíproca entre sujeto y objeto, entre el mundo (la realidad) y el hombre. Por el contrario concibe la materia como influyendo desde afuera en el hombre, determinándolo. Hay una acción que se ejerce, pero es en dirección de la realidad hacia el hombre, con lo que la actividad es producto de una acción externa hacia él. Para decirlo de otra manera y con Ernst Bloch: “el materialismo mecanicista sólo admite la acción de las circunstancias sobre los hombres, y no la de los hombres sobre las circunstancias” (Bloch, E. 1983: 405). Por el contrario, el materialismo dialéctico, como consta en las palabras de Marx en la primera *tesis sobre Feuerbach*, reconoce la reciprocidad entre el hombre y las circunstancias, reciprocidad esta que se establece, como ya se dijo, por mediación de la actividad humana, del trabajo.

Cabe señalar aquí, que por trabajo no se entiende solamente la mera ocupación o actividad laboral, pues tal cosa no haría más que situar al hombre de manera reductiva como un mero fenómeno económico, subyugado por el sistema económico-capitalista. El trabajo es entendido dialécticamente, como actividad humana transformadora, como *proceso* que sitúa al hombre *en frente* de sí y de sus circunstancias históricas; es decir, que lo revela como trabajador y, en ese sentido, como hacedor de sí y de la realidad. Ese situarse es el caer en la cuenta de que *algo* le ocurre a él y a su mundo con su trabajo.<sup>7</sup> Este *algo* que le ocurre al hombre, es su hacerse

---

<sup>7</sup> Sobre este respecto podemos remitirnos a Karel Kosik, en *Dialéctica de lo concreto* cuando dice: “El trabajo, en su esencia y en su generalidad, no es actividad laboral u ocupación que el hombre desarrolla y que, de rechazo, ejerce una influencia sobre su psique, sus hábitos y su pensamiento, es decir, sobre

humano; y el *algo* que le ocurre al mundo es que, por el trabajo, pasa a ser un mundo humano. El trabajo es la forma en que el hombre subjetiva la naturaleza, la humaniza. Y es la forma en que el hombre se objetiva, llega a ser lo que es –como diría Píndaro en el verso 70 de la II Pítica-, llega a ser humano.<sup>8</sup> En este sentido, decimos con Karel Kosík: “El trabajo es tanto transformación de la naturaleza como realización de los designios humanos en ella. El trabajo es proceso o acción en el que, en cierto modo, se constituye la unidad del hombre y de la naturaleza sobre la base de su recíproca transformación: el hombre se objetiva en el trabajo, y el objeto es arrancado del contexto natural originario, modificado y elaborado.” (1965: 181)

De lo anterior se deduce algo fundamental: *el hombre es un ser que trabaja, que ejerce una actividad de transformación sobre sí y sobre sus circunstancias*. Y esto, a su vez deja de manifiesto una negación: el hombre no es un ser pasivo, el trabajo como actividad transformadora lo arranca de la pasividad enajenada de la mera ocupación. El hombre como ser

---

esferas parciales del ser humano. El trabajo es un *proceso* que invade *todo* el ser del hombre y constituye su carácter específico. Sólo el pensamiento que ha revelado que en el trabajo ocurre algo esencial al hombre y a su ser, que ha descubierto la *íntima y necesaria* conexión entre dos cuestiones "qué es el trabajo" y "quién es el hombre", pudo iniciar una investigación científica del trabajo en todas sus formas y manifestaciones (y, por tanto, también el estudio de la problemática económica del trabajo), así como la investigación de la realidad humana en todas sus formas y manifestaciones. Si el trabajo es acción o proceso, en el que *algo* ocurre al hombre y a su ser, así como también al mundo del hombre, es natural y comprensible que el interés filosófico se concentre en el esclarecimiento del carácter de tal "proceso" y tal "acción", en el descubrimiento del secreto de ese "algo". (Kosík, K. 1965: 177-178)

<sup>8</sup> Puede leerse sobre este asunto *El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre*, en el que F. Engels define el trabajo como “la condición básica y fundamental de toda la vida humana” y argumenta que, hasta cierto punto, “el trabajo ha creado al propio hombre”. Y puede leerse En *Entre el pasado y el futuro*, de Hannah Arendt lo que significa la frase de Engels “El trabajo creó al hombre”. Dice: significa, primero, que el trabajo y no Dios creó al hombre; segundo, significa que el hombre, en la medida en que es humano, se crea a sí mismo, que su humanidad es el resultado de su propia actividad; tercero, significa que lo que distingue al hombre del animal, su *differentia specifica*, no es la razón sino el trabajo, que no es un *animal rationale*, sino un *animal laborans*; cuarto, significa que no es la razón, hasta entonces el atributo máximo del hombre, sino el trabajo, la actividad humana tradicionalmente más despreciada, lo que contiene la humanidad del hombre” (2016: 40).



pasivo, es el que “actúa”<sup>9</sup> de manera general, sin llevar a cabo una transformación con su actuar, sino que, por el contrario, mantiene el imperio de *siempre lo mismo*.

*El trabajo es una expresión del ser del hombre*. Aquí tomamos prestado de Jünger tanto su concepción del trabajo como del trabajador, cuando dice: el hombre "No podría poner en conexión dos pensamientos, ni experimentar un sentimiento ni contemplar un objeto de su entorno sin que en tales actividades se refleje su cualidad especial, la cualidad de trabajador. El trabajo no es, por tanto, actividad en general sino que es la expresión de un ser especial que intenta llenar su espacio propio, henchir su tiempo propio, cumplir sus leyes propias" (1990: 90). En este sentido, será importante, entonces, que el hombre se capte a sí mismo como sujeto activo, como trabajador en el sentido expuesto arriba y se asuma como el creador de sí mismo y su realidad<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Las comillas se usan aquí para distinguir entre un actuar genuinamente humano, transformador y un “actuar fetichizado”; es decir, que da la *ilusión* de estar efectuando una transformación cuando en realidad se está manteniendo el *estatus quo* de las cosas y se toman por absolutas. Sobre el concepto de fetichismo, remito a Marx: “la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil” (2008: 88-89).

<sup>10</sup> “A todo aquel que esté dispuesto a admitir que el mundo se encuentra sometido a una modificación decisiva, la cual porta en sí un sentido propio y sus leyes propias, el estudio de este cambiante modo de vivir lo convencerá de que es preciso concebir al trabajador como el sujeto de la citada modificación. Una consideración fecunda, si quiere llegar en los detalles a resultados no contradictorios, ha de captar al trabajador, con total independencia de las valoraciones como portador de un tipo humano nuevo; y de igualmenrea, el trabajo ha de presentársele por lo pronto como un modo nuevo de vivir, que tiene como objeto la superficie entera de la Tierra y que sólo en contacto con la multiplicidad de ella cobra valor y adquiere diferencias” (Jünger, E. 1990: 89).

## II. *El sujeto fundamental*

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel señala que “Si es cierto que el embrión es *en sí* un ser humano, no lo es, sin embargo, *para sí*; para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha *hecho* a sí misma lo que es *en sí*. En esto y solamente en esto reside su realidad” (Hegel, G.W.F, 1966: 17). He aquí otro vínculo entre el materialismo dialéctico y el idealismo de Hegel: *el hombre es lo que hace de sí mismo*, “resultado de su propio trabajo” (Bloch, E. 1983: 384). Con la salvedad de que en Hegel, este hacerse a sí mismo, es un hacerse psicológico, en tanto que pensamiento del pensamiento, como un pensamiento volcado sobre sí mismo. Mientras que en Marx el hacerse a sí mismo se da mediante el trabajo y en unas circunstancias materiales específicas.

Marx, como vemos, recoge el pensamiento de Hegel, pero se aleja de la simple contemplación. El sujeto pensante, a partir de Marx, no será ya el sujeto espectador de sí mismo y creador de pensamientos hegeliano, sino, fundamentalmente, creador de historia. “El sujeto pensante, en esta interacción dialéctica, se halla referido a la coyuntura o madurez histórica del objeto que se trata de comprender. De este modo se distingue totalmente entre el sujeto como exponente de la simple contemplación pensante y el sujeto de la historia real.” (Bloch, E. 1983: 383)

En el templo de Delfos se lee: “conócete a ti mismo”. En Hegel y en general en la filosofía idealista, esta consigna hace referencia a una *filosofía de la autoconsciencia*, en la que el hombre se conoce a sí mismo sólo de manera contemplativa y en la que el resultado es un *yo* psicológico, intramental y desligado de la realidad material (caso del *cógitio* cartesiano, por ejemplo). Sin embargo, en Marx esta consigna sólo tiene sentido como una *filosofía de la praxis*

*transformadora*, en la que, y a partir de la cual, el hombre se conoce materialmente; esto es, en unas condiciones históricas que le son propias. Así, el conocimiento de sí mismo, no es ya un conocimiento contemplativo, sino activo: lo que en Marx significa “el conocimiento que el obrero adquiere de sí mismo al comprenderse como hombre convertido en mercancía y, al mismo tiempo, como un sujeto creador de valores, lo que supera revolucionariamente su carácter de mercancía” (Bloch, E. 1983: 384).

El conocimiento de sí mismo tiene sentido para Marx sólo en la medida en que permite sumergirse no ya en la propia conciencia, sino en las circunstancias, para modificar su subjetividad enajenada en una subjetividad revolucionaria que se transforma a sí misma cuando transforma sus circunstancias, dialécticamente. O –para decirlo con Bloch- sólo tiene sentido como “suspensión de la enajenación” (1983: 384). En la tercera *Tesis sobre Feuerbach*, con referencia a esta subjetividad revolucionaria, en la que coinciden la transformación de las circunstancias y del sujeto mismo, dice Marx:

La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella. La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria* (Marx, K. 1974: 666).

El hombre del materialismo mecánico, el hombre genérico de Feuerbach, sólo tiene que adecuarse a las circunstancias ya dadas en el mundo, lo que implica una relación de extrañeza, porque en tanto que adecuado a las circunstancias el hombre no se reconoce a sí mismo en ellas. El hombre es extraño al mundo y el mundo es extraño al hombre. Esta relación de extrañeza tiene su fundamento en la concepción del hombre como ser genérico natural y del mundo como representación, como contemplación. Ernst Bloch en el análisis sobre *las once tesis sobre Feuerbach* de Marx, nos deja ver el reconocimiento que hace Marx a Feuerbach al haber este último vuelto la mirada al hombre en su crítica a la religión. La tesis 4 señala el tema:

Feuerbach desenmascara la autoalienación en su forma religiosa. Su trabajo consistió, por eso, en ‘disolver el mundo religioso en sus fundamentos terrenos’. Pero, continúa Marx, Feuerbach pasa por alto que ‘después de realizada esta labor, queda aún lo más importante por hacer’. Como precisa la tesis 6, Feuerbach había traspuesto lo religioso a un fundamento terreno, en tanto que lo disolvía en el ser humano. Fue una gran empresa, sobre todo porque dirigía la mirada agudamente a la participación de los deseos humanos. La ‘crítica antropológica de la religión’ en Feuerbach derivaba toda la esfera trascendente de la fantasía desiderativa: los dioses son los deseos del corazón transformados en seres reales. Por esta hipóstasis de los deseos surge, a la vez, una duplicación del mundo imaginario y el mundo real, en la cual el hombre traslada su ser mejor del ‘más acá’ a un ‘más allá’ supraterreno. Se trata, por tanto, de superar esta autoalienación, es decir, de retrotraer de nuevo el cielo al hombre por medio de la crítica antropológica y de la determinación originaria (Bloch, E., 2004: 310-311).

Y continúa Bloch dejando ver, también, la crítica de Marx a Feuerbach al plantear un hombre abstracto, genérico: “De aquí arranca la consecuencia de Marx, que no se detiene en el género abstracto del hombre, completamente desarticulado desde el punto de vista histórico y de clase. Feuerbach, que tanto había censurado a Hegel por su objetivación de los conceptos, localiza, es verdad, su género abstracto hombre empíricamente, pero sólo de tal manera que lo sitúa en el interior de los individuos aislados, ajeno a la sociedad, sin historia social.” (Bloch, E., 2004: 311)

La crítica queda subrayada por Marx en la tesis 6: “Pero el ser humano no es un *abstractum* que viva en el interior de los individuos singulares. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, en Bloch, E., 2004: 311)

Este hombre abstracto de Feuerbach es incapaz de ver en el mundo su realización, porque es ajeno al mundo. De ahí que se dé una relación hombre-mundo de alienación porque el hombre no se identifica con el mundo y no se identifica, especialmente, con lo que hace en el mundo; manifestándose esta relación que establece Marx con el trabajador, con el obrero, en la que no se identifica con el producto que hace, pero lo hace porque lo tiene que hacer para sobrevivir, para ganar un salario, pero no se identifica con eso que hace. Por lo tanto la relación que se establece es una relación de utilidad en la que el hombre se sirve del mundo, lo usa pero no es lo que le da significado, no es lo que le da sentido; y, sin embargo, necesita de él.

Para Feuerbach, el mundo le es ajeno al ser humano porque está ahí como una entidad ya dada y que conoce sólo de forma pasiva, de forma representacional, si se quiere, en la que lo que se conoce no es el mundo real, sino la imagen que se representa de él y por lo cual el hombre no es más que el sujeto cognoscente y perceptor (receptor) del mundo que aparece en la mente como un mundo conocido y percibido; en otras palabras, es un mundo abstracto.

El materialismo dialéctico rompe esta relación de extrañeza. En el materialismo dialéctico el mundo no aparece dado como objeto de contemplación, sino que es creado por el hombre en la medida en que colabora en su constitución, quedando expresada así una relación circunstancia-sujeto, sujeto-circunstancia. Subrayando con Bloch, a partir de Marx y Engels, “la influencia recíproca entre sujeto y objeto, aunque con clara precedencia de la relación *circunstancia*-hombre respecto a lo contrario, pero en la manera, sin embargo, que el hombre y su actividad son siempre lo específico de la base histórica material, representando, por así decirlo, su raíz y, al mismo tiempo, su modificabilidad” (Bloch, E., 2004: 308-309)<sup>11</sup>.

Tal subjetividad aportada con su actividad, no como actividad espiritual o contemplativa, sino como actividad humana concreta, como *praxis* transformadora. Por *praxis* entendemos aquí, como bien señala Adolfo Sánchez Vázquez, la “actividad consciente objetiva... Así entendida, la *praxis* ocupa el lugar central de la filosofía que se concibe a sí misma no sólo como interpretación del mundo, sino como elemento del proceso de su transformación”. (2003: 28-29)

Como tal elemento del proceso de transformación, la *praxis* funciona como movimiento de interacción entre el sujeto y el objeto. Quedando así el *factor sujeto* entendido dentro del mundo material, aportando su subjetividad en la constitución del mundo a través de la modificación de las circunstancias. Que aporta su subjetividad quiere decir que aporta su actividad creadora como posibilidad de crear otra cosa distinta a sus circunstancias de

---

<sup>11</sup> Es importante remarcar esta precedencia de la relación *circunstancia*-hombre, porque los hombre hacen su historia, pero no la hacen arbitrariamente, sino a partir de sus condiciones históricas, como bien señala Marx en *El 18 brumario*: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal” (Marx, K. 2003: 13).

enajenación. Así lo expresa Marx en *El Capital*, el hombre entendido como factor sujeto dentro del mundo material “pone en movimiento las fuerzas naturales de su organismo, brazos y piernas, cabeza y manos, para apropiarse la materia natural en forma utilizable para su propia vida. En tanto que por este movimiento influye y modifica la naturaleza exterior a él, modifica a la vez su propia naturaleza. (Marx, en Bloch, E., 2004: 309)

Tenemos entonces que el *sujeto fundamental*, por tanto, para Marx es el hombre que penetra en sus circunstancias mediante la praxis; un hombre histórico, creador de historia. “El sujeto fundamental no es nunca el espíritu, sino el hombre social en la vida económica. Y tampoco es el hombre abstracto, el hombre como simple ser genérico, el hombre de Feuerbach, sino el hombre como conjunto de las relaciones sociales, el hombre como ser sujeto a cambios históricos, como un ser que, en última instancia, aun no se ha encontrado a sí mismo ni se ha emancipado.” (Bloch, E. 1983: 383-384)

### ***III. Dialéctica y porvenir***

La historia no es sólo un cúmulo de sucesos acontecidos ni una piedra con la que el hombre tiene que cargar de manera irrenunciable, e incluso, mantener y reproducir, como la historia de siempre lo mismo. La realidad es un todo en proceso, un proceso que fundamentalmente avanza hacia adelante, hacia horizontes de porvenir, ya no únicamente hacia un horizonte de pasado, que la cierra en sí misma siendo una realidad *en sí*, una *universalidad abstracta* (Hegel, G.W.F, 1966: 16), a la que se accede y de la que se participa sólo psicológicamente en la identificación del sujeto consigo mismo, de manera tautológica: como pensamiento del pensamiento. He aquí el límite de la dialéctica idealista, dice Bloch:

Es el límite de la simple contemplación, referida *per se ipsum* al pasado y a sus horizontes, a una esencia revelada ya en los fenómenos que han llegado a ser. Solamente en una dialéctica que no se desarrolla ya en la cabeza y que ya no hace pasar sus movimientos puramente idealistas a un algo objetivamente estático, asume el descontento-esperanza-totalidad la función de contenido-meta. Solamente en esta dialéctica, la del acaecer no contemplado, no vuelto a cerrar sobre la historia contemplada, es el saber mismo factor de cambio. El saber no está en ella simplemente referido a un pasado susceptible de ser conocido, sino a un devenir efectivo en formación (Bloch, E. 1983: 479).

La dialéctica entendida como *proceso real*, trabaja fundamentalmente hacia lo porvenir, hacia lo que se encuentra en formación. Trabaja como proceso entre lo que *es* y se presenta como definitivo *cósicamente* y lo que *aún no* ha sido, buscando superar la contradicción. “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” (Bloch, E. 1983: 479). Y podríamos decir en un contexto latinoamericano, por ejemplo: el indígena no ha sido aún descolonizado. O, en Libia, aún no se ha abolido la esclavitud, etc. Este *aún no* es el *contenido-meta* de la dialéctica, que irrumpe en la realidad dada abriéndola a otros procesos de transformación. Que irrumpe quiere decir que la toma tal cual se presenta, la hace consciente y busca superarla. “S no es aún P” es un principio dialéctico. Y el “agente dialéctico del no -dice Bloch- no es nada más ni nada menos que esperanza” (Bloch, E. 1983: 479). Y esperanza quiere decir aquí “saber críticamente anticipante” (Bloch, E. 1983: 479). S no es aún P, como principio dialéctico, contiene lo anticipado P como posibilidad de S.



“La dialéctica se entiende en Hegel esencialmente como comprensión del pasado... Su filosofía de la historia no tiene futuro” (Ortega y Gasset, J. 1928). A diferencia de la dialéctica de Hegel, en el materialismo dialéctico la realidad está abierta al futuro, la historia es conflictiva, pues no se encuentra dada *a priori*. El materialismo dialéctico postula una dialéctica del conflicto, abierta al porvenir, un porvenir en el que nada está decidido todavía y en el que es posible tanto la muerte como la vida, tanto la derrota como el triunfo, tanto la guerra como la paz, tanto la utopía como la distopía.

Solamente una dialéctica abierta al porvenir puede fungir como factor de cambio en la superación de las contradicciones propias del acontecer histórico, en la medida en que lo que está porvenir *todavía* está por decidirse y hacerse. Solamente una dialéctica abierta al porvenir deja ver el carácter abierto de la realidad y permite que el hombre dirija su descontento con lo establecido, esforzándose por romper con lo que se le presenta objetivado, hacia horizontes de esperanza, horizontes de transformación. Estos horizontes de transformación son representados utópicamente. Veamos cómo está dada esta caracterización de la utopía como una representación de lo porvenir.

## **2. LA UTOPIA Y SU RELACION CON EL SOÑAR**

### ***I. Destierro y despedida de la utopía***

Hablar de la utopía es algo que suele hacerse con cierto cuidado, cuando no temor. Quien habla de la utopía corre el riesgo de no ser tomado en serio y de ser pasado por alto como una página más de un libro que no dice nada porque cae en lugares comunes y que a lo más que llega es a

exacerbar el ánimo de quién lo lee. La utopía está desacreditada. Este descrédito tiene como base la etimología misma de la palabra, pues refiere a un lugar que no existe (u-topos). El término fue creado por Tomas Moro para designar un lugar que contrastara, idealmente, con la sociedad inglesa de su época, este lugar tuvo a bien llamarlo “Utopía”, cuyo significado es, según Quevedo, apegándose a la etimología, “no hay tal lugar” (En Moro, T. 2010: 37). Gracias al apego a la etimología de la palabra, “Calificar hoy a una persona de utópica no es, precisamente, un halago, y menos aún el reconocimiento de un valor o de una cualidad encomiable. Muy al contrario: es una descalificación en toda regla. Es como llamarla ingenua, no tener sentido de la realidad, vivir colgada de las nubes sin hacer pie en la realidad, ser una ilusa, y otras lindezas similares” (Tamayo, J. J. 2018: 155).

Preguntarse por la relevancia de la utopía lleva implícito, entre líneas, el pensamiento de que insistir en la utopía es una pérdida de tiempo y de energía, que no tiene caso. Este descrédito ha dado lugar a que se formule “El destierro de la utopía” (Tamayo, J. J. 2017), e incluso que se plantee una “Despedida de la utopía” (Bloch, E. 2017) aunque en signos de interrogación.

¿Cuáles son las causas que conducen a este descrédito y consecuente destierro de la utopía? Podríamos señalar las siguientes.

- Un apego absoluto a lo que es porque funciona para mantener el poder de una clase dominante y, por tanto, una reticencia al cambio.
- El miedo que conlleva a la renuncia de una vida mejor, dada la incertidumbre propia de todo proyecto futuro.
- La frustración por sueños no llegados a ser, que instauran un estilo de vida basado en la resignación.

- La pérdida de fe en la utopía, gracias a la forma en que los líderes políticos, sociales y religiosos manipulan los deseos de la gente que, en un principio, les creen y luego se decepcionan.
- La estructura imponente de un *sistema* mercantil e hiperindividualista que establece y señala las rutas que deben seguirse y de las cuales no se debe salir, so pena de quedar excluidos.

En “¿Despedida de la utopía?”, Ernst Bloch presenta las razones por las cuales la utopía, valdría decir mejor la idea de utopía, ha fracasado. La despedida de la utopía existe en tres sentidos:

1. En el primer sentido “Se cree que la utopía – dice Bloch- es una bobada sin contenido, algo que de todos modos no sucederá, que reside en el futuro... pero que, en todo caso, resulta inalcanzable y está fuera de discusión para un hombre en su sano juicio. Así, el pequeño comerciante no utiliza la palabra “utópico” ni “utopía”, no necesita tanta educación, y dice: “¡Va, eso no es nada, amigo, no es más que una utopía!”... La palabra utopía es entendida aquí como una vulgar construcción de castillos en el aire” (2017: 60-61).
2. “Su segundo sentido es, sin embargo, político, y aquí adquiere un nuevo significado, explosivo incluso, pero también, por el contrario, paralizante. En este ámbito la palabra utopía ha dado lugar a una izquierda apátrida, y es utilizada como un insulto” (2017: 61). “Es la batalla contra el adelantamiento, contra lo incierto, lo inseguro, lo especulativo y lo fantástico” (2017: 63).
3. El tercer sentido “es el rechazo de la *auténtica* utopía como tuvo lugar (tan sólo en cierto grado) tanto en Marx como, sobre todo, en Engels” cuando, haciendo lo que con Hegel,

reconociendo a sus precursores, tomaron a Proudhon, Fourier, Owen y Saint-Simon y les dieron la vuelta al “ponerles los pies sobre la tierra”, “poner los pies en la tierra, aquí quiere decir conectar los eslabones, no saltarlos”<sup>12</sup>. “Pero esta despedida de la utopía significa que si no se posee ningún objetivo a largo plazo, tampoco lograrán acallarse totalmente los objetivos últimos en los objetivos a corto plazo”. La despedida de la utopía en este tercer sentido, es el rechazo del marxismo como utopía concreta.

¿Es la utopía “algo que de todos modos no sucederá”? ¿si la utopía no sucede, si no se cumple, entonces no merece la pena y tiene que ser descartada? La utopía como proyecto a largo plazo puede no suceder, pero esa no es razón para despedirla o desterrarla. Hay que tomar en cuenta que una de las características de la utopía es que permite caminar<sup>13</sup>; y en ese caminar va cosechando logros.

Karl Popper, partiendo del *principio general empírico de imposibilidad*, tomado de la teoría económica de Hayek, y que se resume en que toda acción social humana está limitada por el hecho de que el conjunto de los conocimientos humanos no es centralizable en una sola cabeza o instancia (Franz, H., 1984:18), presenta su crítica de la utopía. Según Popper, la actitud utopista “se opone a la actitud de razonabilidad”. “Lo que llamo la actitud de razonabilidad –dice Popper- puede ser caracterizada mediante una observación como la siguiente: ‘Creo que tengo

---

<sup>12</sup> “Ambos –Marx y Engels- hablan con extraordinario respeto de los antiguos utopistas [En el texto dice “las antiguas utopistas”], y no sólo de Tomas Moro y Campanella, sino también de Proudhon, Fourier, Owen y Saint-Simon. Estos son los grandes predecesores del marxismo, y como tal fueron reconocidos por Engels. No se trata aquí, ni mucho menos, de una carcajada o de un gesto de indiferencia. Son honorables predecesores a los que recordamos con respeto junto con Kant y Hegel, como añade Lenin. Estos utopistas tienen, sin embargo, un defecto, y es que se saltan los eslabones porque no los conocen suficiente.es por ello que no reflexionan acerca del modo en que la mejor voluntad utópica de una sociedad sin clases completamente libre, igualitaria y hermanada, podría surgir un contrario como la burguesía. Desde su utópico punto de partida esta resulta incomprensible y por ello se cae siempre de nuevo del lado de los utopistas” (Bloch, E. 2017: 63). Véase también sobre este respecto *El socialismo y el comunismo crítico-utópicos* de Marx y Engels, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, (1848, con las notas de Engels a la edición inglesa de 1888 y a la edición alemana de 1890), Cultura Popular, México.

<sup>13</sup> “Ella está en el horizonte —dice Fernando Birri—. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar” (Galeano, E., 1993: 230).

razón, pero yo puedo estar equivocado y ser usted quien tenga la razón; en todo caso, discutámoslo, pues de esta manera es más probable que nos acerquemos a una verdadera comprensión que si meramente insistimos ambos en que tenemos razón” (1991: 426). El argumento de Popper radica, según él, en que la actitud utópica carece de la “humildad intelectual” propia de la actitud de razonabilidad, llegando esta última a las decisiones a través de la argumentación, mientras que la primera llega a las decisiones a través de la violencia: “Puede demostrarse que el método utópico, que elige un estado ideal de la sociedad como el objetivo al cual deben tender todas nuestras acciones políticas, probablemente conduzca a la violencia del siguiente modo. Puesto que no podemos determinar los fines últimos de las acciones políticas científicamente o por métodos puramente racionales, no siempre es posible dirimir por el método de la argumentación las diferencias de opinión concernientes a cuál debe ser el Estado ideal” (1991: 430). Según Popper, esta dificultad de dirimir la diferencia entre ideales utópicos, sólo conduce a que un ideal se imponga por encima del otro y busque su eliminación. “Así el utopista debe conquistar o aplastar a sus utopistas rivales, que no comparten sus propios objetivos utópicos y no profesan su propia religión utopista” (Popper, K., 1991: 430).

La postura de Popper se radicaliza en la siguiente propuesta:

Si yo tuviera que dar una fórmula o receta simple para distinguir entre los que considero planes admisibles de reforma social y esquemas utópicos inadmisibles, diría lo siguiente: Trabajad para la eliminación de males concretos, más que para la realización de bienes abstractos. No pretendáis establecer la felicidad por medios políticos. Tended más bien a la eliminación de las desgracias concretas. O, en términos más prácticos: luchad para la eliminación de la miseria por medios directos, por ejemplo, asegurando que todo el mundo tenga unos ingresos mínimos. O luchad contra las epidemias y las enfermedades

creando hospitales y escuelas de medicina. Luchad contra el analfabetismo como lucháis contra la delincuencia. Pero haced todo esto por medios directos. Elegid lo que consideréis el mal más acuciante de la sociedad en que vivís y tratad pacientemente de convencer a la gente de que es posible librarse de él. Pero no tratéis de realizar esos objetivos indirectamente, diseñando y trabajando para la realización de un ideal distante de una sociedad perfecta. Por mucho que os sintáis deudores de su visión inspiradora, no penséis que estáis obligados a trabajar por su realización o que vuestra misión es abrir los ojos de otros hacia su belleza. No permitáis que vuestros sueños de un mundo maravilloso os aparten de las aspiraciones de los hombres que sufren aquí y ahora. Nuestros congéneres tienen derecho a nuestra ayuda; ninguna generación debe ser sacrificada en pro de generaciones futuras, en pro de un ideal de la felicidad que nunca puede ser realizado. En resumen, mi tesis es que la miseria humana es el problema más urgente de una política pública racional, y que la felicidad no constituye un problema semejante. El logro de la felicidad debe ser dejado a nuestros esfuerzos privados. (1991: 432)

Esta postura de Popper concuerda con la razón instrumental que propende por adecuar la razón a la realidad, dejando de lado que, como enseña Bloch, “No basta que el pensamiento pugne por abrirse paso en la realidad; es necesario que la realidad misma se esfuerce por abrirse paso en el pensamiento”<sup>14</sup> (1983: 383). Cuando Popper dice “Trabajad para la eliminación de males concretos, más que para la realización de bienes abstractos”, está postulando una

---

<sup>14</sup> Esta es una reformulación de las siguientes palabras de Marx: “No basta que el pensamiento impulse hacia la realización; la misma realidad debe acercarse al pensamiento” (1968: 17).

“despedida de la utopía”. Y está diciendo que la acción debe estar basada en objetivos a corto plazo, más que en objetivos a largo plazo. Para Popper una acción es racional sólo con respecto a un fin, pero el fin no puede ser un fin a largo plazo, este constituye sueños de ideales distantes que deben ser abandonados (433-434), el fin debe ser un fin a corto plazo, “concreto”. Pero ¿pueden eliminarse males concretos, sin un objetivo a largo plazo?, ¿la eliminación de males concretos sin un objetivo a largo plazo, no haría que ese “mal concreto” se vuelva a presentar, incluso con más intensidad? Y, en este sentido, ¿abogar sólo por la eliminación de un mal concreto, no se constituye en simples *pañitos de agua tibia* para mantener un estado de *siempre lo mismo*?

No se trata, tampoco, de centrar la atención en objetivos a largo plazo sin fijar objetivos a corto plazo, esto nada tendría que ver con una actitud utópica. “En todo caso, nada puede hacerse a corto plazo, tanto en el plano subjetivo... como en la teoría. El objetivo a largo plazo impide, por tanto, que cada fracaso en el denominado presente motive una nueva resignación pero, sobre todo, impide la entrada del nihilismo. Y es que esta es la legítima consecuencia de la resignación, que absolutamente todo carezca de valor, que se mire al futuro con desesperación y con un pesimismo profundo, incorregible y putrefacto, semejante a la muerte” (Bloch, E., 2017: 64-65). “Ninguna generación debe ser sacrificada en pro de generaciones futuras”, dice Popper. Creo que esto representa, al menos, dos problemas de nuestro tiempo: 1) no pensar en las generaciones futuras y 2) la negación del mañana o el culto al “ahora”: *carpe diem*.

El mundo marcha hacia adelante de manera inevitable. En ese marchar las generaciones que lo habitan se suceden las unas a las otras, también de manera inevitable. En ese sucederse generacional ¿es lícito atribuirle responsabilidad a las generaciones actuales respecto del mundo y sus configuraciones (políticas, sociales, económicas, ambientales, etc.) que habitarán las

generaciones futuras? Si las generaciones futuras devienen de las generaciones precedentes, ¿no deberían estas últimas crear las condiciones que permitan que las generaciones futuras puedan vivir en un mundo en el que puedan satisfacer (también) sus necesidades? ¿Pensar en las generaciones futuras implica “sacrificar” las generaciones actuales? El sufrimiento de “los hombres que sufren aquí y ahora”, ¿no es acaso representativo del modo de vida de los hombres de ayer? “Los hombres que sufren aquí y ahora”, ayer eran los hombres del mañana. Podríamos, incluso, formular la idea a la inversa del planteamiento de Popper: *ninguna generación futura debe ser sacrificada en pro de las generaciones actuales.*

La realidad no es solamente lo actual, la realidad es proceso. El no reconocimiento de este carácter procesual de la realidad conlleva el no reconocimiento de la corriente vital y por tanto lo actual aparece sin fuente ni desembocadura. De Popper y su preocupación por lo actual puede decirse lo que a los vitalistas:

La corriente de la conciencia de los vitalistas es ahí tan poco corriente real, que no muestra ni fuente ni desembocadura y, sobre todo, no tiene nada en común con el único concepto concreto de corriente, con el del proceso, el cual consiste decididamente en interrupciones o, lo que es lo mismo, en momentos dialécticos de la conexión dialéctica. Si bien es cierto que el proceso no está “compuesto” por estos momentos, de acuerdo con una concepción en sí misma cosificada-mecánica, no es menos cierto que debe su carácter discontinuo, precisamente al “pulso de lo vivo”, como dice Hegel (Bloch, E. 2004: 343).



Entender el “pulso de lo vivo” implica entender que la vida tiende hacia algo, que no se agota en lo actual, en el *ahora*. Implica entender que la vida tiende hacia el futuro. El desconocimiento de este “pulso de lo vivo” conlleva a un culto por el *ahora*. Desconocer que la vida tiende hacia adelante, hacia el futuro lleva a su destierro del pensamiento: si no hay futuro este no importa y si no importa ¿para qué preocuparse por él? Y, así, lo que queda es vivir el *ahora*: *carpe diem*.

Sin embargo, ¿qué tanto se puede *vivir el ahora*? “La situación del ‘ahora’ es la del no-está” (Bloch, E. 2004: 347). El *ahora* representa el momento inconsciente, oscuro, de la vida, ese momento en el que aunque se vive, no se sabe que se vive. El *carpe diem* representa ese momento en el que “ningún hombre vive realmente” (Bloch, E. 2004: 345), representa el momento en el que tanto el mundo como el sujeto se encuentran suspendidos, en incógnito.

La oscuridad del instante vivido es modélica para la oscuridad de lo objetivo. También para el no-tenerse de aquel elemento temporal intensivo que no se ha desarrollado todavía en el tiempo y en el proceso como en su contenido. No lo más lejano, por tanto, sino lo *más próximo es todavía completamente oscuro*, y ello precisamente porque lo más próximo es lo más inmanente; *en este algo más próximo se encierra el nudo del enigma de la existencia*. La vida del «ahora», intensiva en su sentido más propio, no ha sido llevada ante sí como vista, como desentrañada; y por eso es, en la menor medida, existencia y, menos aún, revelación. El «ahora» del *existere*, que mueve todo y en el que todo se mueve, es lo menos experimentado de todo; se mueve constantemente bajo el mundo.

Constituye aquello a realizar que menos se ha realizado, una activa oscuridad instantánea de sí misma (Bloch, E. 2004: 344).

Sin embargo -y aquí juega un papel fundamental la utopía-, es importante tomar distancia de tal manera que se pueda despejar lo turbio de lo *actual-existente*, para “comprender y asir las fuerzas impulsivas actuales del acontecer” (Bloch, E. 2004: 346).

## ***II. El sueño diurno: reivindicación de la utopía***

Soñar con “algo mejor” es tomado como una pérdida de tiempo, porque suele darse y, cuando no, interpretarse como una evasión de la realidad y de lo que se trata es de ser “realistas”, no soñadores. Cuando alguien se queda con los ojos abiertos mirando hacia el horizonte suele decirse “se desconectó”, “se fue”, “está en su mundo”. Quien sueña habita y convive con sus fantasías, pero ¿las fantasías son meras fantasmagorías desprovistas de fundamentos reales, un mero divertimento abstracto?, acaso ¿soñar implica necesariamente romper el vínculo vital que se tiene con la realidad?, ¿todo soñar es evasivo?

Pensamos aquí la relación de la utopía con el soñar. Con el soñar y no con el sueño, porque lo que se quiere resaltar es el carácter activo del que sueña y porque “los hombres no sólo sueñan durante la noche” (Bloch, E. 2004: 117). Este “soñar” lo caracteriza Bloch como el “sueño diurno”, el “sueño soñado despierto”, para distinguirlo del “sueño nocturno”. Ernst Bloch señala tres cualidades características del sueño nocturno: “En primer término –escribe Bloch-, mientras se duerme el yo lúcido se halla debilitado y no puede censurar lo que le parece inconveniente. En segundo lugar, del estado de vigilia y de sus contenidos sólo quedan los

llamados restos cotidianos, es decir, representaciones muy inconexas a las que se asimila la fantasía. En tercer lugar, por razón de la debilitación del yo, el mundo externo y sus realidades y sus objetivos prácticos quedan bloqueados” (Bloch, E. 2004: 109).

En esta distinción entre el sueño nocturno y el sueño diurno, Bloch señala también cuatro características fundamentales de este último: 1) *Via libre*: “El sueño que se sueña despierto tiene como primer rasgo el de no ser oprimente. El sueño está a nuestra disposición; el yo se dispone a un viaje hacia lo desconocido o lo detiene cuando quiere. Por muy distendido que se encuentre el que sueña, no es arrastrado y dominado por sus representaciones, porque estas no son suficientemente independientes para ello” (Bloch, E. 2004: 119). 2) *Ego mantenido*: “en el sueño diurno el ego no se encuentra tan debilitado como en el sueño nocturno, pese a la distensión que también allí tiene lugar. Incluso en la forma más pasiva, allí donde el yo pende de sus ensoñaciones o las sigue simplemente, las contempla, sin embargo, intacto, es decir, continúa en las conexiones de su vida y de su mundo vigil” (Bloch, E. 2004: 119). 3) *Mejorar el mundo o la ampliación humana*: “El yo del sueño soñado despierto puede hacerse tan amplio que represente a otros... El que duerme se encuentra a solas con sus tesoros, mientras que el ego del ilusionado puede referirse a otros. Si el yo no está introvertido o no está referido a su entorno inmediato, su sueño diurno quiere evidentemente mejorar. Incluso los sueños diurnos de raíces personales sólo se dirigen al interior, en tanto tratan de mejorarlo en comunidad con otros egos; en tanto, sobre todo, que toman el material para ello de una circunstancia exterior soñada hasta la perfección (Bloch, E. 2004: 123). 4) *Viaje hasta el final*: “El sueño despierto, es decir, abierto, sabe no ser renunciador. Rechaza el hartazgo ficticio y el espiritualizar los deseos. La fantasía diurna, arranca, como el sueño nocturno, de deseos, pero los lleva radicalmente hasta el final, tiende hacia el lugar en que alcanzan satisfacción” (Bloch, E. 2004: 127).

En resumidas cuentas, el sueño nocturno si bien es activo psíquicamente y puede tener repercusiones fisiológicas, a tal punto que uno puede despertar excitado o angustiado<sup>15</sup>, no involucra la voluntad del que sueña; por el contrario, en el sueño nocturno, el que sueña se encuentra debilitado de tal forma que no puede intervenir en sus sueños. Mientras que el sueño diurno implica la libertad y la voluntad del que sueña: “La casa de los sueños soñados despierto –dice Bloch- está bien equipada con una serie de representaciones elegidas por uno mismo, mientras que el que se duerme no sabe nunca lo que le espera tras el dintel de lo subconsciente” (2004: 119).

Quien sueña utopías las sueña despierto. Las utopías son sueños que se eligen y se prefiguran voluntariamente. Vale reconocer aquí que no porque se elijan libremente, entonces ya por eso son realizables. El sueño soñado despierto puede ser un castillo en el aire, una mera fabulación de algo diferente, de algo mejor; puede ser un sueño escapista en el que se anula la realidad para no desesperar. Y, sin embargo, aun así, el sueño soñado despierto se presenta utópicamente como la anulación de una realidad que no se soporta y como prefiguración de una realidad distinta y deseable, mejor. Por “mejor” entiéndase *negación de la negación*, negación de lo que nos niega: la barbarie, la opresión, la deshumanización. Es gracias al sueño vigil en tanto que “labor imaginadora y constructora de sus objetos futuros, inherente a la conciencia” (Ureña Pastor, M. 1986: 242), por lo que puede decirse que “La utopía constituye el motor de la historia. Sin ella la humanidad se hubiera detenido en un pasado ahistórico y la vida de los seres humanos sería un viaje sin norte. Sin utopía en el horizonte se impone la barbarie” (Tamayo, J. J., 2017: 9).

---

<sup>15</sup> Como ocurre, por ejemplo, en los sueños denominados por Freud “sueños de angustia”: “Estaba huyendo de fantasmas que sólo la noche conoce, pero su automóvil se convierte en caracol, salta de él, quiere correr como quien trata de salvar su vida, pero los pies se le pegan al suelo, se le fijan como si hubieran echado raíces” (Bloch, E. 2004: 112).

Prefigurar una realidad mejor consiste, precisamente, en imaginar la transformación de esa realidad de barbarie, opresión y deshumanización aunque parezca imposible. Ahora, ¿qué es lo decisivo del sueño utópico, de las utopías? “no es el contenido utópico en sí al que apuntan ni el camino propuesto para alcanzarlo, sino la actitud de protesta al orden establecido que comportan y la tensión que revelan hacia un mundo distinto del presente” (Ureña Pastor, M. 1986: 242). Decir, como lo hace Juan José Tamayo, que “sin utopía se impone la barbarie”, quiere decir que la utopía se opone a la barbarie, con lo cual puede captarse esta “actitud de protesta” que comporta la utopía, una actitud confrontadora que presenta desacuerdos con lo establecido y presenta alternativas para un cambio de rumbo.

Antes había dicho que los horizontes de transformación son representados utópicamente. Y quiero insistir en que lo que permite la representación de estos horizontes de transformación es el sueño diurno. Se puede tener el deseo y la intención sincera de transformar la realidad, pero sin una prefiguración del “hacia dónde”, lo único que se obtiene son los denominados *wishful thinking*. La ensoñación construye ese “hacia dónde” hacia el que tiende la “actitud de protesta”, en el que se funda el “optimismo militante” del que habla Bloch, entendido como “la actitud de este algo no decidido, pero decidible por el trabajo y la acción mediata”, o bien como “la actividad propia de la transformación del mundo” (Bloch, E., 2004: 241).

Este “optimismo militante” se enfrenta a lo que hay que transformar y a la “posibilidad real” de dicha transformación. Al enfrentarse a la realidad que hay por transformar, la piensa y al enfrentarse a la “posibilidad real” de la transformación, la traspasa. De ahí que, para Ernst Bloch, “pensar significa traspasar”<sup>16</sup>. Este pensar es a todas luces un pensar utópico, un pensar la realidad más allá de la realidad misma, es un tipo de pensar que piensa en una realidad futura

---

<sup>16</sup> Esta frase debe ser entendida en sentido marxista; esto es, en un pensar filosófico que propende por la transformación del mundo, como se plantea en la tesis 11 sobre Feuerbach: Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*” (Marx, K. 1974: 668).

mejor que la realidad presente, pero siempre anclado en la realidad, más allá de ella, pero nunca fuera de ella.

El mundo llegado a ser, pues, no es pasado por alto como en la actividad contemplativa del pensamiento en la que se da un mero representar; por el contrario, es pensado en su llegar a ser, con un pensamiento participante que toma las cosas tal como marchan, en el movimiento en que surgen y busca ir más allá de ellas, traspasarlas, para llevarlas como podrían ir mejor. “pensar significa traspasar” es la consigna del “optimismo militante” que, en tanto que “optimismo”, conduce la realidad hacia la esperanza y, en tanto que “militante”, la conduce a sus condiciones materiales. El “optimismo militante” por tanto, es “la esperanza entendida materialmente” (Bloch, E., 2004: 242). Hablaremos de la esperanza más adelante, lo que es importante señalar, por ahora, es, a mi parecer, el “hacia dónde” y el “optimismo militante” como lo decisivo del sueño soñado despierto. “Utopías... son, o deberían ser, y lo son en su mayoría, representaciones pertenecientes a grupos que minan una sociedad dada y dinamitan, o preparan una voladura mediante el sueño de un mundo más bello, de una sociedad mejor. Un sueño, en todo caso, que no ha de estar necesariamente suspenso en el vacío, nunca se encuentra flotando sólo en el vacío..., sino que guarda relación con la tendencia en el tiempo que una sociedad posterior prepara o de la que ya está preñada” (Bloch, E., 2017:55).

### ***III. El carácter anticipador de la utopía***

Es importante recalcar ahora que “El sujeto de los sueños diurnos está penetrado por la voluntad consciente” (Bloch, E. 2004: 121). Y esta voluntad consciente se encuentra dirigida hacia adelante incesantemente, no renuncia. La ensoñación puede verse truncada, pero no renuncia, se recalcula, se redirige, se corrige y avanza hacia adelante. La renuncia sólo da lugar al horror, a la

esclavitud, al servilismo, a una vida indigna. Y quien sueña despierto lo hace porque no puede soportar una vida tal que no vaya con sus aspiraciones de una vida mejor. Los sueños soñados despiertos, por eso, son *sueños de una vida mejor* (Bloch. E, 2004: 106). Esta caracterización del sueño diurno como sueño de una vida mejor, representa el carácter anticipador de la utopía. O, para decirlo de otra manera: el carácter anticipador de la utopía consiste en poder prefigurar anticipadamente y partiendo de las condiciones de vida actuales, una vida mejor. ¿Mejor en relación con qué otra vida? Con una vida indeseable, distópica. Mejor en contraposición a una vida acaecida sin más, en la que no tiene cabida la voluntad del que vive y por tanto, podríamos decir, una vida que es ajena.

Y es en este sentido de soñar una vida mejor en el que, como enseña Lenin, “¡hay que soñar!”. Y este “hay que” entendido no como un imperativo que impone un veto al sueño de la fantasía, sino dirigido fundamentalmente al sueño utópico. En el sentido en el que el sueño implique la voluntad del que sueña y esté en contacto con la vida.

Mis sueños pueden adelantarse al curso natural de los acontecimientos, o bien desviarse hacia donde el curso natural de los acontecimientos no puede llegar jamás. En el primer caso, los sueños no producen ningún daño, incluso pueden sostener y reforzar las energías del trabajador... En sueños de esta índole no hay nada que deforme o paralice la fuerza de trabajo. Todo lo contrario. Si el hombre estuviese privado por completo de la capacidad de soñar así, si no pudiese adelantarse alguna que otra vez y contemplar con su imaginación el cuadro enteramente acabado de la obra que empieza a perfilarse por su mano, no podría figurarme de ningún modo qué móviles lo obligarían a emprender y llevar a cabo vastas y penosas empresas en el

terreno de las artes, de las ciencias y de la vida práctica... La disparidad entre los sueños y la realidad no produce daño alguno, siempre que el soñador crea seriamente en un sueño, se fije atentamente en la vida, compare sus observaciones con sus castillos en el aire y, en general, trabaje a conciencia porque se cumplan sus fantasías. Cuando existe algún contacto entre los sueños y la vida, todo va bien (Vladimir. L, 2010: 248-249).

Anticipar un modo de vida más deseable con las aspiraciones humanas, si bien no es una condición suficiente para que dicha vida tenga lugar, si es una condición necesaria. Para atrevernos a cambiar el mundo, es necesario primero imaginarlo siendo de otra forma. Luego será necesario trabajar en su construcción. Tal vez, a eso hacía referencia Marx al señalar que antes de construir se requiere un plano, pensar la cosa que se quiere construir, anticiparla psíquicamente.

Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que se asemejan a las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha construido la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al final del proceso de trabajo brota un resultado que antes de comenzar aquél existía ya en la *mente del obrero*, es decir, *idealmente*. El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo real, sino que, al mismo tiempo, *realiza* en lo natural *su propio objetivo*, objetivo que él *sabe* que termina, como



una ley, el modo y la manera de su actuar, y al cual debe subordinarse su voluntad. (Marx, K. 1975: 216)

Primero se *idea*<sup>17</sup> la obra, luego se realiza. El trabajo es la manera de moldear la realidad hacia su concreción. Para que la realidad tenga lugar como objetivación de la voluntad del sujeto, se requiere que el sujeto trabaje en ella, luego de imaginarla. Pero primero la imagina.

Este utopizar se presenta como una alternativa, como otro modo de ser de la realidad y en ese sentido como una negación y una mejora de la realidad que se presenta distópica. Ahora bien, en la utopía acontece una doble caracterización de la negación. La utopía es un “no” frente a lo establecido dictatorialmente, frente al horror, frente a la barbarie, frente al exterminio. Y es un *todavía no*, como la prefiguración psíquica de otra alternativa más humana<sup>18</sup> de cómo pueden ser las cosas y puede, por ello, constituirse en una *actitud revolucionaria*. Esto es algo que quiero establecer: la utopía como prefiguración de una vida mejor, que involucra al que prefigura, al que sueña, al que utopiza, se constituye como una *actitud revolucionaria*.

Sin embargo hay que decir, también, que la *actitud revolucionaria* está antecedida por un *interés revolucionario* (Bloch. E, 2004: 105), un interés genuino por *mejorar el mundo*, que es uno de los elementos característicos que Bloch señala respecto del sueño diurno (Bloch, E. 2004: 123).

---

<sup>17</sup> Sobre este respecto remito las palabras de Ernst Bloch en “¿Despedida de la utopía?”: “Encontramos por tanto en los materialistas dialécticos la palabra necesariamente imprescindible: ‘idealmente’. Todavía no vemos a los hombres transformados de la cabeza a los pies, sino que encontramos la cabeza como condición necesaria, como precedente. En la fuerza de la re-presentación hay también una propensión, no sólo una intención, una anticipación, por tanto, y con ello se crea por vez primera el último topos humano, es decir, el topos de los utopistas que sólo los hombres habitan. El topos en el que se han asentado bajo pena de hundimiento. Es decir, hay una relación meditada con el futuro, un contenido de esperanza racionalizado, *docta spes*” (2017: 85).

<sup>18</sup> Es decir, una alternativa en la que el hombre no sea un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable (Véase Marx. K. 1968: 15). O la alternativa de “la abolición de la explotación del hombre por el hombre” (Guevara, E. 2002: 23).

Esta actitud revolucionaria, como un estar dispuesto a mejorar el mundo, luego de prefigurarlos utópicamente, será lo que anime subjetivamente a la utopía. De ahí que la utopía construya subjetividad. Nada cambia el que nada busca cambiar: si no hay un cambio que efectuar, no hay razón para el trabajo, para la actividad. Mientras que si hay un cambio que efectuar, y hacia el cual dirigir la voluntad, habrá una razón para la actividad, habrá *utopía concreta*.

### 3. LA UTOPIA COMO FUNCION

En “¿Despedida de la utopía?”, Ernst Bloch identifica un *topos* del contenido del acto y un *topos* del objeto del acto. Al primero lo llama *topos interior*, “en el que habitan los deseos, las aspiraciones y las representaciones que el deseo da forma y conduce. Este es un particular estar dirigido... hacia adelante, y ciertamente con un contenido agradable al sujeto” (Bloch, E., 2017: 35-36). Al segundo lo llama *topos exterior*, el “lugar de los objetos, de la función anticipadora, de las funciones utópicas, de la anticipación, de imaginar aquello que todavía no es pero que es deseado o... ambicionado, querido” (Bloch, E., 2017: 39).

El *topos interior* como un estar dirigido hacia adelante, está dirigido al futuro. Sobre el futuro hay que distinguir dos tipos: un futuro auténtico y un futuro inauténtico. Futuro inauténtico “es una repetición, un trozo preordenado dentro de un círculo único” (Bloch, E., 2014: 180; aquel en el que no acontece nada nuevo, en el que se repite lo viejo, lo ya conocido, lo ya sabido; en el que se repite la estructura de siempre lo mismo: anamnesis, en sentido platónico<sup>19</sup>; regresión, en sentido freudiano. Futuro auténtico es aquel en el que acontece lo nuevo, lo que no ha tenido lugar nunca y por tanto un todavía-no-consciente. “Lo

---

<sup>19</sup> Platón, *Menón*, 81a-86b, en (1983) *Diálogos II*, Gredos, Madrid, España.

todavía-no-consciente es la representación mental de lo todavía-no-llegado-a-ser en el mundo exterior” (Bloch, E., 2017:36).<sup>20</sup>

Respecto del futuro auténtico, Ernst Bloch señala tres regiones que lo poseen: la juventud, el cambio de era y la productividad.

- La *juventud*, Bloch la define como “un estado repleto de todavía-no-consciente”, repleto de “los sueños acerca de lo que se quiere llegar a ser” (Bloch, E., 2017: 38).
- El *cambio de era*, “en las que una antigua sociedad desaparece y da paso a una nueva, en las que algo se está gestando, en las que algo está preñado –esto es, la Antigüedad tardía- y posee contenidos completamente distintos –Renacimiento, Ilustración, *Sturm und Drang*-, además de nuestro tiempo” (Bloch, E., 2017: 38).
- Y por último la *productividad*, en la que “una obra está por nacer, debe salir a la luz, requiere un tiempo de incubación: primero tiene que prender, después tiene que ser incubado, y después ha de tener lugar la ejecución, la realización” (Bloch, E., 2017: 38).

---

<sup>20</sup> Para una explicación más amplia de esta distinción entre futuro auténtico e inauténtico, remito la siguiente cita: “En este punto se muestran ahora dos tipos de futuro, el *auténtico* y el *inauténtico*. Ambos son futuro, también lo es el futuro inauténtico. Este se diferencia del auténtico, en que sólo mi estar situado, mi haber llegado al lugar, al radiante lugar que deseo o imagino por anticipado, es futuro; pero el lugar mismo está allí. “Allí donde no estás, reside la felicidad”, reza un *lied* de Schubert. Vive disponible en un lugar donde yo no estoy. Cuando yo llegue, será naturalmente en el futuro, si es que guarda relación con el futuro, con la categoría de futuro. En sí, sin embargo, no hay en la cosa misma nada nuevo. Nuevo e inesperado es el recorrido emprendido por mí. Es, por tanto, un recorrido onírico un viaje onírico hacia Pompeya. ¡Pompeya existe, pero yo no estoy allí! Se trata de un futuro inauténtico del tipo más vulgar. El que hoy por la noche nos acostaremos en la cama es un futuro inauténtico. Probablemente sucederá, pero la cama está allí y este futuro se ha repetido durante mucho tiempo en el pasado... Otra modalidad del topos, esto es, del futuro auténtico, se da cuando lo que se desea, lo que se ambiciona, todavía no está dado. No sólo mi recorrido hasta ello no está completo, ni siquiera ha comenzado. Este es, pues, el futuro auténtico. Allí reside un verdadero todavía-no-ser, una novedad que ningún hombre ha visto todavía, ni tampoco ha podido oírlo ni experimentarlo con sus sentidos. La prueba más fehaciente de su novedad es que todavía no se ha originado a pesar de que pueda existir en estado de latencia. Y aparece psíquicamente como aquel lugar en el que estos actos ocurren, el lugar del todavía-no consciente. Lo-todavía-no-consciente es la representación mental de lo todavía-no-llegado-a-ser en el mundo exterior e independiente del ser humano. Representa lo mental. El todavía-no no el no, ni la nada, ni el todo: tiene el muy extraño y misterioso grado de realidad del todavía-no-ser” (Bloch, E., 2017: 35-36).

En el futuro auténtico, en el que tiene lugar lo nuevo, aparece la utopía como función. O, para decirlo de otro modo, el futuro auténtico es el lugar de la función utópica. La función utópica es “actividad consciente del afecto de espera”, “presentimiento de la esperanza” Bloch, E., 2014: 183). Como “presentimiento de la esperanza”, la función utópica es utopía consciente, es utopía que sabe ver en el topos exterior las contradicciones latentes de la vida cotidiana y busca resolverlas dando lugar a lo “posible-real”. “La función utópica –dice Bloch- anticipa psíquicamente lo posible-real” (2014: 181). El mundo exterior, lo real, marcha hacia adelante y en ese marchar está en un permanente *siendo*, siendo quiere decir *siendo en tanto que posibilidad*. Si el mundo fuera determinado no habría marcha alguna y nada podría acontecer. El mundo es posible porque es real, a la vez que es real porque es posible. Nada acontece en el mundo que no *pueda* acontecer, pre-sentir<sup>21</sup> eso que *puede* acontecer es lo característico de la utopía como función.

La función utópica se distingue por eso de la utopía abstracta, en la que no hay un anticipar, en la que no hay mediación con la vida, sino mera exigencia desiderativa.

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

---

<sup>21</sup> En el sentido de un entendimiento participante y clarificador del acontecer de la realidad.

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” (Serra, F. 1998).

Lo llegado a ser es el terreno fértil de la utopía. Es el terreno en el que acontece lo que la utopía busca cambiar. Pero aquí hay que hacer una claridad: la utopía no busca cambiar todo lo llegado a ser, sino sólo lo que ha llegado a ser lo que no debiera<sup>22</sup>. Y lo que no debiera ser aquí, tampoco debiera ser allá, tal es el carácter totalizador de la utopía. Se encamina hacia lo que es mejor para todos. Si lo llegado a ser no se soporta, se trata entonces de buscar establecer los mecanismos posibles para cambiarlo y que no se repita -en este sentido, y en contraposición con Popper, mejor para todos implica tanto a las generaciones actuales como a las futuras-. Y que, por el contrario, en su lugar se instaure, lo que debiera ser. Pero ¿cómo se sabe qué es lo que debiera ser? Más aún, ¿cómo se sabe lo que debiera ser lo mejor para todos? Pienso que una manera de saberlo se da cuando lo llegado a ser no se soporta, no hace posible la vida digna, coarta derechos y restringe libertades. Lo que debiera ser no sólo se sabe, sobre todo, se siente.

#### **4. *DOCTA SPES* Y EL SUJETO TRAS ELLA**

Utopía es sueño hacia adelante. Esperanza es afecto de espera en el sueño hacia adelante. Cuando la esperanza como afecto de espera en el sueño hacia adelante se hace consciente-sabida, aparece ya como función utópica. La esperanza así entendida no es ya un mero movimiento

---

<sup>22</sup> Esta formulación tiene como base las siguientes palabras de Bloch: “Y así también es la función utópica la única función trascendente que ha quedado y la única que merece quedar: una función trascendente sin trascendencia. Su asidero y correlato es el proceso que aún no ha dado a luz su contenido más inmanente, pero que se halla siempre en curso. 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” (2004:183).

circunstancial del ánimo, sino esperanza inteligida: *docta spes*. Ernst Bloch formula el concepto de *docta spes* “conociendo y eliminando lo irremediabilmente *utopístico*, conociendo y eliminando la *utopía abstracta*. Lo que entonces queda, el sueño inacabado hacia adelante, la *docta spes* que sólo el burgués desacredita, puede ser llamado rigurosamente utopía, diferenciándola muy reflexiva y muy apropiadamente del utopismo. En su concisión y nuevo rigor esta expresión significa *órgano metódico para lo nuevo, condensación objetiva de lo que está por venir*” (Bloch, E. 2004:196).

La utopía al ser entendida como *docta spes* ya no es más una fabulación escapista, un mero contento mental, sino *crítica*. Al ser esperanza inteligida, la utopía interroga por las posibilidades de la realidad, esto es, pregunta ¿es posible que la realidad pueda devenir siendo otra? Si esto fuera posible, ¿cuáles serían las condiciones que permitirían la realización de tal posibilidad? Preguntarse por las posibilidades de la realidad implica, de suyo, situarse en ella para entenderla en su devenir y así captar lo que la realidad trae en sí como germen de lo nuevo.

*Docta spes* es el concepto combativo de lo nuevo, es el concepto transformador “al servicio de un fin: que por medio del reino de la posibilidad conocido se trace, al fin, críticamente el gran camino hacia lo apuntado necesariamente, quedando orientado de modo permanente hacia este objetivo. *Docta spes, la esperanza inteligida*, clarifica así el concepto de un principio en el mundo, que ya no desaparecerá de éste” (Bloch, E. 2004:30).

*Docta spes*, podemos decirlo de otro modo, es la esperanza iluminada por la *ratio*<sup>23</sup>. Pero no una *ratio* contemplativa, sino activa. Pues en tanto que función utópica “entiende lo

---

<sup>23</sup> “El sueño encierra en su latencia una tendencia a la claridad; el presagio quiere ser razonable. Sólo cuando entra en juego la razón, comienza a florecer la esperanza ilustrada, *docta spes*. El aún-no-consciente debe darse en un *acto consciente*, en un contenido sabido. Éste es el punto exacto donde la esperanza, ese peculiar afecto expectativo del sueño hacia adelante, deja de ser un mero estado de ánimo para actuar consciente-sapiente como *función utópica*, basada en un posible real (utopía concreta, no abstracta)” (Perez, J. 1968:26)

demoledor porque ella misma lo es de una manera muy concentrada: su *ratio* es la *ratio* indebilizada de un optimismo militante” (Bloch, E. 2004: 183).

Así, en la *docta spes* ya no predomina la consideración sólo de lo llegado a ser, sino la actitud participante y colaboradora en el proceso, abierta al porvenir. En este sentido es importante subrayar la importancia del factor subjetivo, por el cual lo “posible-real” puede llegar a ser y, por el cual, lo que no debiera ser puede ser superado. “Sin la fuerza de un yo y de un nosotros detrás, la misma esperanza –dice Bloch- se hace desvaída. En la esperanza consciente y sabida no hay nada débil, sino una voluntad que penetra” (2004: 184). Así, lo que le da concreción a la utopía es el sujeto tras ella, que la anima racionalmente y su referencia a lo real-posible. La utopía se hace concreta cuando el factor subjetivo entra en mediación, racionalmente, con el factor objetivo.

## **5. LA CATEGORÍA “POSIBILIDAD”**

A veces se tiene la sensación de que lo llegado a ser debió ser de otra manera y, por lo general, mejor. Claro, también es cierto que a veces ocurre que lo llegado a ser es mejor que lo esperado. Sin embargo, en el segundo caso, por lo general, simplemente se disfruta y no se piensa en lo desafortunado que no ocurrió; mientras que en el primer caso, es casi inevitable pensar en que lo llegado a ser pudo y debió ser más favorable. Y, cuando esto sucede, se siente inconformismo, frustración e incluso rabia. Esta sensación aparece cuando se piensa en los otros caminos que se pudieron haber tomado y no se tomaron, cuando se piensa en las posibilidades que se descartaron y que de haberse tomado, tal vez, hubiesen conducido a una situación más favorable. ¿Dónde radica el origen de estos contrafactuales y hacia dónde conducen? Pensar en lo que pudo ser y no es, es posible en la medida en que los hechos no están condicionados de manera definitiva. Los

hechos son *los hechos que pudieron ser* y no *los que tenían que ser*. De esta manera, el origen de los contrafactuales lo encontramos en *lo condicionado parcialmente*, es decir, en la posibilidad. Y conducen a lo que podría ser, que también es posibilidad. Pensar en lo que hubiera podido ser, permite pensar en lo que podría ser. La realidad es devenir y el devenir siempre puede ser intervenido.

En cuanto a la categoría “posibilidad”, dice Gómez-Heras: “Todo es posible en cuanto que posibilidad es disposición y latencia de algo. Lo "posible" es lo que refleja el verdadero estado de las cosas: su situación entre la nada y la plenitud. La realidad no se identifica con la nada, pero tampoco con el todo. Es devenir, lo que aún-no-es pero puede ser. Realidad y posibilidad se identifican” (1977: 79). Ahora bien, a esta doble caracterización de la posibilidad como “disposición y latencia de algo”, habría que agregar una tercera: posibilidad es, también, tensión de algo. Este “algo” que se juega entre la nada y la plenitud y que no sólo está dispuesto y latente, sino en riesgo y en lucha. En riesgo, porque no hay seguridad en la posibilidad y en lucha en cuanto que apertura, es decir, en cuanto que nada está completamente acabado<sup>24</sup>. Si la realidad no se identifica ni con la nada ni con el todo, es en virtud de esta tensión en el devenir de la realidad misma.

Apuntalar la tensión como una caracterización de la posibilidad permite pensar y reconocer gradaciones en la posibilidad. Un grado de posibilidad es aquel en el que la posibilidad aparece como realizable dadas las condiciones para su realización. El otro es aquél en el que la posibilidad aparece como meramente posible dada la falta de condiciones para su realización. ¿Qué se quiere decir cuando se dice que “todo es posible”? ¿Acaso quiere decirse que todo es realizable? ¿Acaso que nada es imposible? ¿Acaso no habrá que plantearse que no todo es

---

<sup>24</sup> Ernst Bloch retrata esto con el siguiente ejemplo: “Todos los soldados conocen la categoría de peligro, la posibilidad pura: puedo morir y todo el mundo sabe lo que la palabra "poder" significa” (2017:47).



posible, pero que no por ello la no posibilidad implica, necesariamente, imposibilidad? En palabras de Bloch, “Posible es "lo parcialmente condicionado", es decir, lo todavía no determinado completa y conclusamente” (2004: 238). Existen condiciones parciales que deben ser tomadas en cuenta en la configuración de lo que puede ser. Existe una condición externa: la realidad en la que estamos y en la que somos; y una condición interna: el factor subjetivo que interviene la realidad, buscando hacer de ella algo distinto.

Las dos se *entrecruzan* recíprocamente, pero de tal manera que la peculiaridad de cada una queda absolutamente en pie. Pero lo meramente posible en la cosa subsiste, aun cuando una de las dos condiciones, la interna o la externa, pudieran cumplirse casi plenamente. Así, por ejemplo, una floración puede madurar el fruto en sí con una condicionalidad interna total, pero si falta la condición externa total del buen tiempo, el fruto es sólo posible. Más aminorante que la falta de condiciones externas actúa, al contrario, la debilidad de las condiciones internas frente a la simultaneidad de una plenitud de las condiciones externas. La humanidad, es cierto, se plantea sólo cometidos que puede resolver; pero, sin embargo, si el momento de la solución encuentra una pobre generación, la solución entonces es simplemente posible; diríamos sólo débilmente posible (Bloch. E., 2004: 276).

Lo posible refiere a una figuración anticipada de lo que puede ser. Ahora bien, este poder ser se da en doble vía: como poder ser “meramente posible” y como posible de ser realizado. La posibilidad es “meramente posible” ahí donde las condiciones no están dadas; mientras que es

posible de ser realizada ahí donde las condiciones están dadas. Cuando las condiciones para la realización de la posibilidad no están dadas, dice Ernst Bloch “la imagen final se muestra como ilusión, tanto subjetiva como objetivamente; el movimiento hacia ella fracasa o, en el mejor de los casos, y si avanza, se impone, como consecuencia de las condiciones económico-sociales existentes y determinantes, otro objetivo que el pretendido de manera predominantemente abstracta” (2004: 247). Y esto se entiende en la medida en que la imagen final de lo que pueda ser la realidad es abstracta, cuando dicha imagen se crea sin tomar en cuenta el devenir propio de la realidad.

En palabras de Ernst Bloch “No todo es posible y realizable en cualquier momento; la falta de condiciones no sólo retarda, sino que cierra el camino” (2004: 247). La falta de condiciones es lo que pone en riesgo cualquier posibilidad. “Porque, a decir verdad, todo es posible allí donde las condiciones, parcialmente, existen de manera suficiente, pero también es verdad, por la misma razón, que todo es fácticamente imposible allí donde las condiciones no existen en absoluto” (Bloch, E., 2004: 247). Ahora bien, si atendemos a la definición de posibilidad como determinación parcial, el único mundo posible en el que “todo es fácticamente imposible” sería un mundo concluso; pues sería el único mundo en que, por estar cerrado, las condiciones (de posibilidad) no existirían en absoluto; de ahí que cuando se dice que “todo es posible”, se dice dentro del reconocimiento de un mundo abierto, un mundo en disposición, en latencia y en tensión. Pues “Allí donde nada se puede ya y nada es posible, la vida se ha detenido” (Bloch, E., 2014: 268).

Ahora bien, en este punto cabe hacer una pregunta: ¿Que las condiciones para la realización de la posibilidad no estén dadas, anula la posibilidad en tanto que posibilidad objetiva-real (en mediación con la realidad)? En tanto que en mediación con la realidad, la

posibilidad puede realizarse, *puede* significa *incertidumbre*: puede ser, pero también puede no ser. “Porque lo que es posible puede convertirse igualmente en la nada que en el ser; lo posible es, como lo no completamente condicionado, lo no cierto” (Bloch, E., 2004: 93). El carácter abierto y dinámico de la realidad hace que las condiciones de posibilidad estén dadas de manera parcial, no definitivas; lo que a su vez implica que puede darse un giro en las condiciones mismas y, por ende, no se pueda avanzar, en la misma dirección, hacia la realización de la posibilidad. No obstante esto, la posibilidad se mantiene. Dicho de otra manera, independientemente de que las condiciones estén dadas o no, la posibilidad siempre está y no me refiero de manera abstracta, como posible meramente de ser pensada, sino que siempre está de manera objetiva-real. Que algo no sea posible puede significar que las condiciones de posibilidad no estén dadas *aún*. Y eso quiere decir que la posibilidad sigue latente y a la espera de que se den las condiciones para su realización. Que no todo sea posible, no implica necesariamente anular la posibilidad, la posibilidad permanece en espera de las condiciones y de su tiempo. “No todo es posible y realizable en cualquier momento” según Bloch (2004: 247), pero es posible y realizable *en algún momento*. La posibilidad no deja de ser objetiva-real porque se cierre el camino y porque se fracase, en determinado momento, en su realización; la posibilidad deja de ser objetiva-real cuando pierde contacto con la realidad y es entonces cuando fracasa. En ese sentido, cuando se cierra el camino lo que se puede hacer es cambiar el rumbo, no la meta, y labrar otros caminos en procura de generar otras condiciones diferentes a las imperantes. Lo que implica no perder de vista la meta, pero tampoco perder de vista el fluir de los acontecimientos. Y no sucumbir al miedo o la desesperanza, sino mantener la esperanza, esa que “da amplitud a los hombres en lugar de angostarlos y que les da intención hacia el interior y se alía con ellos

hacia el exterior” (Bloch, E. 2004:25). Implica, también, integrarse y entregarse activamente al devenir histórico al que se pertenece (Bloch, E., 25-26).

En este no sucumbir al miedo y la desesperanza, juega un papel fundamental “la intervención fomentadora del hombre en lo todavía modificable” (Bloch, E. 2004: 278), su capacidad activa de poder hacer-algo-distinto. Posible es lo que puede ser o no ser; “Precisamente por ello, frente a este vagoroso real, lo que hay, desde un principio, si el hombre no interviene, es tanto temor como esperanza, temor en la esperanza, esperanza en el temor... en tanto que en el hombre la capacidad activa forma parte muy especialmente de la posibilidad, la puesta en marcha de esta actividad y valentía, siempre que tiene lugar, causa un predominio de la esperanza” (Bloch, E. 2004:293). La esperanza es la que inserta intencionalmente al hombre en la realidad, es decir, la que le da intención al hombre para modificar la realidad.

Si bien la realidad es independiente del hombre, no se entiende sin el trabajo del hombre en ella, a la vez que el hombre no se entiende sin la realidad en la que habita y en la que despliega sus potencialidades. El trabajo del hombre en la realidad la modifica, la hace-algo-distinto y en este hacer-algo-distinto, se hace-algo-distinto a sí mismo. Esta dialéctica de la posibilidad entre lo interno y lo externo, entre lo subjetivo y lo objetivo, lo expresa Ernst Bloch de la siguiente manera:

Posibilidad significa aquí tanto poder interno, activo, como poder-ser-hecho externo, pasivo. O, lo que es lo mismo: poder-ser-distinto se descompone en poder-hacer-algo-distinto y poder-hacerse-algo-distinto. Tan pronto como se han distinguido concretamente estas dos significaciones, se nos muestra la condición interna parcial como *posibilidad* activa, es decir, como capacidad, *potencia*, y la

condición parcial externa como *posibilidad en sentido pasivo*, como *potencialidad*. Ambas se encuentran justamente entrelazadas: no hay un poder activo de la capacidad y de su "disposición" activa sin la potencialidad en una época, un ambiente, una sociedad, sin la madurez utilizable de estas condiciones externas. La figura política de la posibilidad activa es la capacidad del factor subjetivo; y este factor es el que menos puede actuar sin entrelazamiento, sin influencia recíproca con los factores objetivos de la posibilidad, es decir, con las potencialidades de lo que, de acuerdo con la madurez de las condiciones externas, puede realmente acontecer o, por lo menos, ser iniciado. Pero no como si las mismas condiciones externas escaparan fatalmente de la posibilidad en su sentido más significativo, es decir, de la apertura. Al contrario, si la posibilidad como capacidad del hacer-algo-distinto es lo no superable, pero sí lo *indeterminante* en toda determinación, así también es la posibilidad como potencialidad del poder-hacerse-distinto, lo no superable, pero dirigible, lo *indeterminable* en toda determinación (Bloch, E., 2004: 277).

De esta manera, el factor subjetivo se presenta como un factor decisivo en el acontecer histórico del mundo, un factor decisivo como figura política, esto es, como figura de transformación; con su capacidad de cambiar las cosas y poder hacerlas distintas con su trabajo en ellas. La realidad está dada como *potencialidad*, es decir, como capacidad de cambio, como capacidad de poder cambiar de un estado a otro, como algo *dirigible*. Y el factor subjetivo es *potencia*, quien mediante su actividad es capaz de producir cambio en la realidad. "El trabajo humano opera el desarrollo constante de la existencia dada. Modifica los objetos por cuanto los

hace cambiar de rumbo o seguir su curso, según leyes determinadas, para nuestros propios fines”  
(Bloch, E., 1966:65).

## **CAPÍTULO 2**

### **EL SUJETO DE LA ESPERANZA: SOBRE LA CONCEPCIÓN BLOCHIANA DEL SER HUMANO**

La insurgencia de la utopía como movimiento de transformación social o como revolución, tiene como precursor el pensamiento, la teoría y la filosofía, específicamente la marxista. Sin embargo, el pensamiento utópico requiere de una materialización en condiciones objetivas y en el desarrollo de las subjetividades. Para que la utopía se encarne en los sujetos, requiere de condiciones que presenten un sueño hacia delante y según la aseveración de Bloch, “con ello se halla saturado lo todavía-no-consciente como forma de conciencia de lo que se aproxima; el sujeto no olfatea aquí el aire viciado de un sótano, sino el aire fresco del amanecer” (2004: 151). En este capítulo abordaremos estas formas en que la utopía se encarna en los sujetos, pues ello representa el meollo de nuestra tesis, en la que defendemos que la utopía construye subjetividad.

# 1. TEORÍA DE LOS IMPULSOS: EL HAMBRE COMO IMPULSO FUNDAMENTAL

## *1.1. Lo que tiene lugar como impulso en el hombre*

Hay algo en nosotros que nos impulsa desde dentro. En principio el “hacia dónde” no es claro, tan sólo nos sentimos en estado de ebullición porque este algo nos incita. Nos sentimos efervescentes. Este algo en nosotros que nos pone en ebullición no es elegido por nosotros, sino que ha estado siempre en nosotros “desde que somos y en tanto que somos” (Bloch, E. 2004: 73). Pero ese algo en nosotros sólo es posible sentirlo cuando sale de sí, cuando aflora. Sólo en este aflorar puede sentirse como impulso, “un impulso vago e indeterminado” (Bloch, E. 2004: 73). Este impulso se manifiesta como aspiración, que si es sentida “se hace «anhelo», el único estado sincero en todo hombre” (Bloch, E. 2004: 73). El impulso es meramente interior, algo que surge en nosotros, contrario al anhelo, que se encuentra “claramente dirigido hacia el exterior” (Bloch, E. 2004: 73). Cuando el anhelo se encierra en sí mismo se convierte en afán y viaja ciego y vacío, sin poder llegar allí donde es satisfecho, de tal manera que, para ser satisfecho, “el anhelo tiene que dirigirse claramente a algo (Bloch, E. 2004: 73), se convierte en una «busca», en “un movimiento hacia un objetivo” (Bloch, E. 2004: 73).

El *algo* hacia el que el impulso se dirige, hacia el que tiende, deja de manifiesto una carencia. El *algo* es aquello exterior que falta y con lo cual el impulso busca satisfacerse. El *algo* faltante, lo exterior, una vez obtenido o saciado, hace que el impulso se aminore, así el objeto del impulso es su apaciguante. Esta caracterización del impulso lo encierra en una concepción de mero apetito. El hombre apetece porque, al igual que el animal, busca satisfacer sus impulsos del

momento; sin embargo, a diferencia del animal, el hombre no sólo apetece, sino que desea. Es decir, el hombre no sólo se relaciona con el objetivo en la forma de sus impulsos del momento, como el animal, sino que además se los imagina (Bloch, E. 2004: 74).

El hombre desea gracias a que puede representarse el objeto de su deseo. El deseo es una especie de impulso representacional de algo que falta. “Desear es más amplio, posee más color que el apetecer. Porque el «desear» tiende hacia una imagen, cuyo contenido pinta el afán. La apetencia es, sin duda, mucho más vieja que la representación de algo que es apetecido. Sin embargo, en tanto que la apetencia se transforma en deseo, hace suya la representación, más o menos precisa, de su algo, y lo hace bajo la forma de un algo *mejor*” (Bloch, E. 2004: 74).

El deseo se constituye con la representación de aquello que ha de satisfacerlo, “de tal suerte que, si no de la apetencia, sí puede decirse del deseo que si es verdad que no nace de representaciones, sí se constituye con ellas” (Bloch, E. 2004: 74). ¿Qué papel juega la representación en el deseo? “Las representaciones incitan al deseo” (Bloch, E. 2004: 74), lo estimulan, pues le dibujan una promesa de realización, una promesa de algo mejor, con lo que la representación “se convierte en un *ideal* que lleva la etiqueta: «así debería ser»” (Bloch, E. 2004: 74). Sin embargo, aunque el deseo sea muy intenso, no implica en modo alguno un encaminarse hacia lo deseado; es decir, puede desearse intensamente algo y aun así no hacer nada para alcanzarlo. El deseo guarda un carácter de pasividad “por eso subsiste el deseo también allí donde la voluntad no puede ya cambiar nada” (Bloch, E. 2004: 74). Para que la voluntad participe y haya actividad, no basta con desear, hay que “querer”. Todo querer es -dice Bloch- “un querer hacer” (2004: 74).

La expresión “x no sabe lo que quiere” marca justamente el carácter de pasividad del deseo y el carácter activo del querer. El que desea puede desear muchas cosas, pero querer solo



una de ellas. El querer lleva implícito una elección. Quien sabe lo que quiere dirige su mirada de manera activa hacia su objetivo, un objetivo que, por demás, ha sido pintado por el deseo pues, como dice Bloch “en último término sólo puede quererse lo deseado: el deseo interesado es la melodía del impulso que desencadena el querer, la melodía que le canta lo que tiene que querer. Si hay, por eso, deseos sin un querer, es decir, deseos inválidos, inactivos, imposibles, existentes sólo en la fantasía, no hay, en cambio, ningún querer al que no preceda un deseo. Y el querer será tan energético cuanto más vivamente se conforme en un ideal el objetivo que tiene de común con el deseo. Los deseos no actúan, pero pintan y retienen con singular fidelidad lo que tendría que hacerse” (Bloch, E. 2004: 75).

Y en ese “lo que tendría que hacerse” se da de manifiesto un *quien*, pues “lo que tendría que hacerse” no va a hacerse solo, sino que *alguien* habrá de hacerlo. En este paso del deseo al querer encontramos ya una construcción de la subjetividad, misma que va tomando forma, como veremos, de manera corporizada y concibiendo al sujeto dentro de sus condiciones económico-sociales, es decir materialmente.

## ***1.2. No hay impulso sin un cuerpo que lo contenga***

En su formulación del hombre como un ser de impulsos de bastante amplitud, Bloch se pregunta: “¿Quién es, empero, el incitado que busca? ¿Quién se mueve en el movimiento vivo, quién impulsa en el animal, quién desea en el hombre?” (Bloch, E. 2004: 76) Y en su respuesta renuncia al yo y se decanta por el cuerpo como referente fundamental, “los impulsos no flotan en el vacío, sino que los tiene un cuerpo individual movido por excitaciones y lleno de

incitaciones” (Bloch, E. 2004: 76). “No hay impulso sin que antes haya un cuerpo” (Bloch, E. 2004: 76): lo que nos impulsa desde dentro se encuentra en el cuerpo y se manifiesta en él.

La consciencia sobre el propio cuerpo no viene de saber -como si fuese una información extraña y externa- que se tiene un cuerpo, viene de sentir el cuerpo. El cuerpo se siente, aunque no de manera clara, sino de manera muy general, en contraste con el impulso que parece surgir claro y determinado y ejerciendo su dominio sobre nosotros: “todo impulso parece surgir como un «quien», y como si arrastrara al cuerpo tras de sí. Como si no fuera el cuerpo el que tuviera el impulso, sino el impulso el cuerpo, determinándolo, coloreándolo según las circunstancias” (Bloch, E. 2004: 76).

Es *como si* el impulso se desarrollara como una entidad independiente y dominante con respecto del cuerpo, dando la sensación de que no es el cuerpo el que tiene el impulso, sino el impulso *quien* tiene al cuerpo, *como si* tuviera vida propia y por lo cual es posible decir: “no es la joven la que por desengaños amorosos se tira al agua, sino los desengaños amorosos los que se tiran al agua con la joven” (Bloch, E. 2004: 76-77).

*Como sí*, porque da la sensación de ser un *quien* sin serlo. Más aún, porque al no ser un *quien* reviste una *apariencia a-subjetiva* en la que el impulso es posible sin un cuerpo. Y, sin embargo, “nada en el cuerpo permite a los impulsos convertirse en sus propios soportes” (Bloch, E. 2004: 77), ningún impulso es posible sin un cuerpo que lo contenga. “El impulso tiene lugar en la organización del cuerpo individual y sólo se pone en función en tanto que pertenece a este, en tanto que el cuerpo actúa en su propio sentido, huyendo de lo que le perjudica y buscando aquello que lo conserva” (Bloch, E. 2004: 76). El impulso cobra sentido sólo en relación al cuerpo, no *per se*. Por lo que, de acuerdo con las necesidades del cuerpo, los impulsos van

haciendo su aparición. Y es por eso que buscando aquello que lo conserva el cuerpo come, bebe, ama.

### ***1.3 Diferentes concepciones del impulso fundamental: Bloch y el psicoanálisis freudiano***

En el hombre las necesidades son varias, por lo tanto los impulsos también son varios. En este sentido “el hombre no sólo conserva la mayoría de los impulsos animales, sino que crea nuevos impulsos; es decir, no solo el cuerpo, sino también su yo, es susceptible a los afectos. El hombre consciente es el animal más difícil de satisfacer. En la satisfacción de sus necesidades es el animal que da rodeos” (Bloch, E. 2004: 77). La satisfacción de una apetencia da lugar a otra, también el yo es susceptible a los afectos porque *le pica* “el aguijón del no-sé-qué” (Bloch, E. 2004: 77), ese aguijón del querer más, de la renovación de los deseos; en últimas: el aguijón de la insatisfacción, del hambre.

Ahora bien, entre tantos impulsos que movilizan al hombre, de acuerdo con sus variadas necesidades ¿hay un impulso que sea *el* fundamental? ¿Cuál es el impulso que rige la vida? La propuesta de Bloch a este respecto se presenta en oposición al psicoanálisis de Freud y sus discípulos Alfred Adler y C. G. Jung.

Como es sabido, según Freud, “es la libido la que rige la vida, el móvil determinante, tanto en el tiempo como en el contenido” (Bloch, E. 2004: 79). Para Freud todos los impulsos restantes se subordinan al impulso sexual. Así el acto de mamar, por ejemplo, por parte del lactante tiene lugar por el goce sexual al que está enlazado; el deseo de destrucción en la embriaguez sentida por el aniquilamiento del otro en el que se manifiesta la pulsión de muerte

como crueldad; o en las múltiples tendencias ascéticas en las que el cuerpo es sometido a una disciplina estricta. En todos los casos “El núcleo, empero, es y continúa siendo de carácter sexual, y él es el que mueve al hombre” (Bloch, E. 2004: 79).

Ahora bien, Freud sitúa al yo junto al impulso sexual pues “si no existiera más que la libido, no podrían, en efecto, surgir en nosotros conflictos ni neurosis” (Bloch, E. 2004: 79). El yo es el encargado de reprimir lo que en los impulsos sexuales no le parece adecuado. En su rol de censor “el yo se cuida de eliminar la sensación de desagradado con la satisfacción de los impulsos, pero cuida de esta satisfacción a su manera, a saber: censurando, moralizando y, sobre todo, teniendo en cuenta lo posible, es decir la «realidad»” (Bloch, E. 2004: 80). A través de la censura ejercida por el yo, “los deseos insatisfechos, o incluso silenciados absolutamente, se hunden simplemente por la *represión* en el más o menos inconsciente” (Bloch, E. 2004: 80).

La neurosis como producto de la represión de los impulsos se curaría si se accediera con la conciencia a los sótanos de la represión para que el yo cobre poder sobre los contenidos neuróticos o, lo que es lo mismo, cobre poder sobre el *super yo*, que es el abogado del mundo interior, en el que se encuentra lo reprimido. “La represión es, en este sentido, un proceso «por el que un acto cualquiera susceptible de hacerse consciente, es decir, un acto perteneciente a la preconscious, es hecho inconsciente, es decir, es relegado al inconsciente. Y así mismo hablamos de represión, cuando al acto anímico inconsciente no se le cierra el paso en absoluto al próximo sistema preconscious, sino que es rechazado en el umbral por la censura»” (Bloch, E. 2004: 83-84).

El inconsciente es, por tanto, el lugar de lo vivido, de lo pasado, de lo olvidado. Los contenidos de conciencia a los que se accede mediante la inmersión a los sótanos de la represión, no traen nunca nada nuevo. “El inconsciente del psicoanálisis no es *nunca*, por tanto, como se ve,

un *todavía-no-consciente*, un elemento de progresión, sino que consiste, más bien, en regresiones. De acuerdo con ello, el hacerse consciente de este inconsciente sólo hace cognoscible lo pasado. O lo que es lo mismo: *en el inconsciente de Freud no hay nada que sea nuevo*” (Bloch, E. 2004: 84).

Si bien, para Freud, el impulso fundamental es el impulso sexual, la libido, es bien sabido que fue contradicho por algunos de sus discípulos para quienes el impulso fundamental era algo distinto. Así, para Adler, el impulso fundamental es la voluntad de poder: “el hombre quiere primordialmente imponerse y dominar” (Bloch, E. 2004: 85). En oposición a Freud Adler consideraba que “el sexo mismo es sólo un medio para el objetivo final: la conquista del poder” (Bloch, E. 2004: 86). “Bajo esta idea rectora -dice Adler en *El carácter neurótico*- se ordenan también la libido, el impulso sexual y la tendencia a la perversión sea cual sea su procedencia” (Bloch, E. 2004: 86 ).

Este impulso, característico del individualismo capitalista, se manifiesta más claramente en la vanidad, en la ambición y en la protesta viril. Esto hace que el origen de la neurosis no se explique, como diría Freud, a partir de la represión de la libido, sino que la fuente de la mayoría de las neurosis se encuentra en la vanidad herida, la ambición fallida y el sentimiento de inseguridad e inferioridad (Bloch, E. 2004: 85-86).

Mas, cuando el instinto de dominación no puede satisfacerse aparece el complejo de inferioridad; sin embargo, esto no es algo que el capitalista pueda permitirse, por lo que la voluntad de poder, al ser reprimida a través de enmascaramientos y ficciones -dice Bloch- se convierte en voluntad de “parecer”. Bloch ejemplifica este enmascaramiento de la voluntad de poder como voluntad de parecer de la siguiente manera: “Así como se extiende la piel sobre una herida, como si quisiera proteger de daños ulteriores, y así como cuando cesa de funcionar un

riñón se intensifica la actividad del otro, así también el yo supercompensa las inferioridades anímicas. En parte, por medio de enmascaramientos y ficciones: la voluntad de poder se convierte así en voluntad de parecer; pero, en parte, también, por mayores realizaciones: la voluntad de poder se resarce así a veces trasponiéndose a un mundo más hermoso, a un mundo de la fantasía” (Bloch, E. 2004: 86 ).

Para Bloch, la voluntad de poder, se caracteriza por su objetivo final, lo que la rige es, fundamentalmente la causa *finalis*. Bloch entiende esta causa *finalis* en términos del “interés capitalista”, al cual el momento biológico queda subordinado pues “la lucha de la concurrencia, que apenas deja tiempo para problemas sexuales, acentúa la ambición frente a la voluptuosidad; el día afanoso del negociante cubre así la noche afanosa de la calavera y de su libido” (Bloch, E. 2004: 87).

Cuando Freud considera la libido como el impulso fundamental, se encuentra próximo a “la voluntad de vida” de Schopenhauer, este consideraba los órganos sexuales como “el foco de la voluntad”. Es decir, tanto para Freud como para Schopenhauer el factor biológico prima sobre el factor económico. Mientras que, por el contrario, Adler al considerar la “voluntad de poder” como el impulso fundamental, coincide terminológicamente y a veces también en su contenido -diría Bloch- con la determinación del impulso fundamental, que en su última época habría formulado Nietzsche. Con lo que en la figura de Adler triunfa Nietzsche sobre Schopenhauer, significando esto el triunfo en el psicoanálisis del puño imperialista sobre la dualidad rentista del placer y displacer corporales. La lucha de la concurrencia, que apenas si deja tiempo para problemas sexuales, acentúa la ambición frente a la voluptuosidad (Bloch, E. 2004: 87).

Por su parte, C. G. Jung propone el “impulso dionisiaco” como el fundamental. Jung se mantiene fiel a su maestro -Freud- al concebir la libido como impulso fundamental; sin embargo,

la concibe bajo otros matices, - al decir de Bloch- como una libido dionisiaca, de la que tanto el sexo como la voluntad de poder forman parte. Recordemos que Freud identificaba el instinto sexual con la libido, haciendo de esta el impulso fundamental; Jung se distancia de esta concepción de la libido y no la identifica con ningún instinto en particular, sino que para él la libido será una *protounidad* indiferenciada de todos los instintos, un *eros* sin más englobante de todos los deseos humanos (Bloch, E. 2004: 87).

Esta libido dionisiaca, es también una libido mistificada en la que la interpretación del inconsciente difiere también de la de Freud. “Pese a elementos arcaicos procedentes de la historia de la especie, que Freud creía ver, y que en su escuela han sido «excavados» hasta los protorrecuerdos de los primeros animales terrestres, el inconsciente freudiano era en términos generales individual, es decir, lleno de represiones adquiridas individualmente, y de represiones del pasado inmediatamente anterior de un individuo moderno. El inconsciente de Jung es, en cambio, completamente general, primigenio y colectivo, y se nos presenta como «una sima subterránea de quinientos mil años bajo el par de milenios de civilización», y mucho más, claro está, debajo de los pocos años de la vida individual” (Bloch, E. 2004: 89).

Por otro lado, la neurosis -para Jung- no procede de la represión del instinto sexual, como en Freud, sino del hecho de que el hombre se ha alejado en demasía de aquello que crece incoscientemente, del mundo del “pensar y sentir primigenio” (Bloch, E. 2004: 88).<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> “Aquí Jung se roza no sólo con el Dionisos fascitizado, sino, en parte, también con la filosofía vitalista de Bergson. Bergson había ya hecho jugar -en forma, desde luego, todavía liberal-secesionista-la intuición contra el entendimiento, la inquietud creadora contra el orden cerrado y la rígida geometría. Pero el fascista Jung se roza, más que con el élan vital bergsoniano, con las desviaciones romántico-reaccionarias que ha experimentado el vitalismo de Bergson; así, por ejemplo, en escritores fálicos sentimentales como D. H. Lawrence, o en la filosofía a lo Tarzán de Ludwig Klages. El élan vital bergsoniano estaba todavía dirigido hacia adelante; respondía al jugendstil o a la «Secesión» de los años noventa, contenía consignas de libertad, nada de vinculación retrógrada. D. H. Lawrence, en cambio, y Jung con él, canta el desenfreno del amor primigenio, del cual, para su desgracia, ha escapado el hombre; y así ambos buscan la luna nocturna en la carne, el sol inconsciente en la sangre. Y Klages entona de modo abstracto la misma melodía; a diferencia de los primeros románticos, no predica el retorno a la Edad Media, sino hacia el Diluvio, hacia allí mismo donde mora la libido pandemoniaca e impersonal de Jung” (Bloch, E. 2004: 88).

Con esto la terapéutica de la neurosis propuesta por Jung será, como es de esperarse, significativamente diferente que la de Freud. Mientras que este último proponía conducir al paciente a recordar el inconsciente para que se liberara de él, Jung le hacía recordar el inconsciente para que se sumiera totalmente en él (Bloch, E. 2004: 90).

¿Qué puede encontrar el hombre en las profundidades del inconsciente? Al sumirse totalmente en el inconsciente, el hombre hallará la libido primigenia poblada de arquetipos tales como la serpiente, el fuego, la madre tierra, las aguas profundas, etc; sin embargo, para poder conectar con esta libido primigenia, el hombre debe renunciar a la racionalidad y la lógica tal como la expresa Gottfried Benn, discípulo de Jung y Klages, en la construcción de la personalidad:

Llevamos a los pueblos primitivos en nuestra alma, y cuando la razón se relaja, en el sueño o en la embriaguez, ascienden a la superficie con sus ritos, con su espíritu prelógico y conceden una hora de participación mística. Cuando se disuelve la superestructura lógica, cuando la corteza, cansada del ataque de los elementos preselénicos, abre las fronteras siempre combatidas de la conciencia, es cuando lo antiguo, lo inconsciente, aparece en la transformación e identificación mágicas del yo, en la vivencia anterior del ser por doquier y eternamente (Citado por Bloch, E. 2004: 90).

Finalmente, al terminar su investigación sobre el impulso fundamental en el psicoanálisis, Bloch cierra con varias críticas:

---



- a. La teoría psicoanalítica de Jung, al necesitar en la práctica de una renuncia a la racionalidad y la lógica expresa la mentalidad capitalista, pues “los negocios de los capitalistas sólo puede llevarse a cabo si la conciencia de sus víctimas es adormecida en las horas de solaz” (Bloch, E. 2004: 92).
- b. Bloch establece relaciones que, según él, son evidentes entre la libido pánica<sup>26</sup> y el fascismo alemán. En palabras de Bloch, así como para Jung, también el fascismo alemán odia la inteligencia y la razón: “el fascismo necesita -dice Bloch- el culto funerario de un pasado remoto maquillado, a fin de deformar el futuro, fundamentar la barbarie y bloquear la revolución” (Bloch, E. 2004: 92).
- c. A pesar de las claras diferencias entre Freud y Jung, ambos se hallan al mismo nivel en el punto fundamental: “porque ambos conciben el inconsciente simplemente como algo pasado en un proceso evolutivo, como algo hundido en el sótano y allí existente. Aunque entendiendo y dando amplitud de manera radicalmente distinta a la regresión, los dos conocen el inconsciente tan sólo hacia atrás o subyacente a la conciencia actualmente dada; o, lo que es lo mismo, ninguno de ellos conoce la preconciencia de un algo nuevo” (Bloch, E. 2004: 93).

En cuanto a la teoría de los impulsos, Bloch concluye con las siguientes críticas al psicoanálisis de Freud, Adler y Jung.

- a. La escuela psicoanalítica subraya una serie de impulsos y los separa del cuerpo vivo, revistiéndolos de autonomía e independencia, con lo que surgen como ídolos la libido, la voluntad de poder y el proto-Dionisos (Bloch, E. 2004: 93).

---

<sup>26</sup> Recordemos que para Jung la libido es una protounidad de todos los instintos, un Eros que engloba todos los deseos.

- b. En segundo lugar, la escuela psicoanalítica no toma en cuenta la variabilidad de los impulsos según su intencionalidad o hacia dónde se dirijan instintivamente y olvida también que los impulsos cambian materialmente según las distintas clases y épocas. Ni Freud ni sus discípulos Adler y Jung consideran el impulso como una variable de las condiciones económico-sociales.
- c. Y, por último, y lo que es más importante según Bloch, los impulsos fundamentales subrayados por el psicoanálisis son demasiado parciales y, por tanto, no son tales impulsos fundamentales: “Ninguno de aquellos impulsos reviste el carácter de última instancia en la medida en que lo reviste el impulso de seguir viviendo. Este impulso es el de la propia conservación, un impulso tan fundamental que, pese a todos los cambios, es el que pone en obra los otros impulsos” (Bloch, E. 2004: 93).

#### ***1.4. La propia conservación como impulso fundamental***

De las críticas hechas al psicoanálisis van a surgir las tesis a partir de las cuales Bloch va a establecer su teoría del impulso fundamental. 1) Contrario a lo que planteaban Freud, Adler y Jung, no es la libido ni la voluntad de poder ni el impulso dionisiaco, sino el impulso de la propia conservación el que reviste el carácter de última instancia y se hace valer incontestablemente como el impulso fundamental, que se ve patentado en el hambre. 2) el impulso fundamental se encuentra anclado a las condiciones materiales del sujeto y no se encuentra separado del cuerpo como un ente psíquico independiente, sino que es considerado dadas las condiciones materiales, sociales e históricas del hombre, como una variable de las condiciones socio-económicas en las que el hombre vive.

Así, la primera preocupación de Bloch será establecer el hambre como la expresión subjetiva del impulso de conservación. Según Bloch, sólo al hambriento se le cree su desgracia y despierta una compasión genuina extendida y susceptible de extenderse; mientras que el enfermo, el melancólico, el desabrigado que muere de frío, más que despertar compasión dan la impresión de un lujo. El hambre es la expresión subjetiva del impulso de conservación porque “una persona sin alimento perece, mientras que sin el placer amoroso puede sobrevivir largo tiempo. Y mucho más fácilmente aún se puede vivir sin satisfacer el instinto de dominación, y mucho más todavía sin retornar al inconsciente de antepasados que vivieron quinientos mil años atrás. Pero el parado que se viene abajo, que no ha comido hace días, se ha visto conducido verdaderamente al lugar más acuciante de siempre en nuestra existencia, y lo hace visible” (Bloch, E. 2004: 94).

Las ansias del hambriento son precisas e incapaces de reprimirse por mucho tiempo. “El estómago -dice Bloch- es la primera lamparilla a la que hay que echar aceite” (Bloch, E. 2004: 94). Para Bloch es evidente la primacía del hambre por encima de los demás impulsos y, pese a ello, sin embargo, se ha hablado demasiado poco al respecto. Para los psicoanalistas específicamente carece de fundamento la preocupación de cómo conseguir alimento; este tipo de preocupaciones no son las que ellos tratan, por eso a Bloch no le sorprendían, sino que más bien se le hacía comprensible que, incluso, en la Viena proletarizada se hallara colgando en las paredes de los consultorios psicoanalíticos un cartel con el siguiente mensaje: *Aquí no se tratan problemas económicos o sociales.*

“El médico psicoanalista y, sobre todo, su paciente -dice Bloch- proceden de una clase media que, por lo menos hasta hace poco, no tenía por qué preocuparse por su estómago” (Bloch, E. 2004: 94). Una vez que esta clase media satisfacía sus necesidades básicas, sólo le quedaba preocuparse por sus frustraciones y sufrimientos relacionados con los instintos que se situaban

debajo de la libido. No así para la clase inferior, proletarizada: “El hambre y las preocupaciones angostan la libido en la clase inferior; aquí hay menos dolencias elegantes, y las dolencias tienen una causa más tangible, más sencillamente denominable. Los conflictos neuróticos del proletariado no consisten, desgraciadamente, en cosas tan elevadas como «la fijación de la libido en ciertas zonas erógenas» (Freud), o en «la máscara del carácter mal adaptada» (Adler), o en «la regresión incompleta a las épocas primigenias» (Jung); y el miedo al paro es difícilmente un complejo de castración” (Bloch, E. 2004: 95).

Una vez establecido el impulso de conservación como el fundamental y el hambre como su expresión subjetiva, Bloch se preocupa por las condiciones en que este impulso tiene lugar, por su contenido, dice Bloch: “todas las determinaciones de los impulsos fundamentales sólo tienen sentido en el terreno de su época y están limitadas a él. Ya por ello es imposible absolutizarlas, y menos aún es posible separarlas del ser económico del hombre en cada momento” (Bloch, E. 2004: 98). El hambre en tanto que instinto de supervivencia, debe ser pensada en relación con las condiciones económico-sociales, como una variable de ellos. “Por eso, aquí nos quedamos, al fin, -en palabras de Bloch- con la expresión real del asunto: con el interés económico, es decir, con un interés que no es tampoco el único, pero sí el fundamental. La propia conservación que se manifiesta en este impulso es el más sólido de todos los impulsos fundamentales, y pese a todas las modificaciones históricas y de clase, a las que él también se halla sometido, sin duda el más universal. Pese a todas las reservas ya manifestadas y pese a la repugnancia frente a las absolutizaciones, puede decirse: la propia conservación -con el hambre como su manifestación más tangible- es el único entre los varios impulsos fundamentales que realmente merece este nombre, es la última y más concreta instancia instintiva referida al sujeto” (Bloch, E. 2004: 96).

En Bloch es importante resaltar que lo que define al hombre es su materialidad. Muy a tono con Marx cuando dice, en el prólogo a la primera edición del *El capital*: “aquí sólo se trata de personas en la medida en que son la personificación de categorías económicas, portadoras de determinadas relaciones e intereses de clase” (Marx, K. 2008 (1975): 8). Y muy en contra del abstracto e inencontrable y científicamente inexistente hombre histórico y moderno promulgado por el psicoanálisis (Bloch, E. 2004: 97), “Bloch entiende al hombre como un haz de relaciones sociales y como un ser sujeto al devenir histórico. Por lo tanto, también sus impulsos, y concretamente el instinto de conservación, depende de la historia y de la sociedad en que vive. Dos consecuencias saca nuestro autor de este principio: a) carece de fundamento una teoría abstracta y rígida de los impulsos; b) el instinto de conservación, substrato determinante de todos los impulsos, cobra distintas formas según la sociedad y el nivel histórico alcanzado” (Ureña Pastor, M. 1986: 196-197). Es decir, una teoría de los impulsos debe plantearse desde el substrato histórico-social en el que tienen lugar, que nunca es homogéneo, plano, rígido sino cambiante según el mismo contexto histórico-social.

### ***1.5. Del impulso fundamental al afecto fundamental: la esperanza***

Hasta ahora Bloch ha estudiado la estructura pulsional del ser humano y ha rechazado los impulsos fundamentales propuestos por el psicoanálisis y a estos contraponen el impulso de conservación como el fundamental y el hambre como su expresión subjetiva. Al hablar del hambre como manifestación subjetiva del impulso de conservación, -hay que decirlo también sin titubeos- Bloch está hablando de una construcción de la subjetividad. Contrario que el psicoanálisis, Bloch no identifica a los impulsos como susceptibles de ser *per se*, de manera

abstracta, sino que se dan materialmente en un ser real, con cuerpo y en unas condiciones contextuales reales que lo permean y que le dan en qué pensar y qué hacer.

El hambre, dice Bloch, produce una serie de impulsos que se perciben en la apetencia o la repugnancia como “sentimientos del impulso”. En tanto que percibidos y sentidos, estos impulsos hacen del hambre plenamente consciente y la impulsan hacia su satisfacción. Estos impulsos impulsantes son los “movimientos del ánimo o afectos”. Cuando el hambre se concentra en un afecto se convierte en “pasión” (Bloch, E. 2004: 99).

“Los afectos se diferencian, por eso, y en último término, de las sensaciones y de las representaciones en que tienen lugar ante sí, de tal manera que se percatan de su proceso como si se tratara de un sentimiento casi inmediato de sí mismo. Más aún, en esta percepción «según la situación» los afectos pueden tener lugar vagamente y antes de que surja un *claro* objeto exterior con el que se relaciona el ánimo en movimiento” (Bloch, E. 2004: 99). Así, los afectos tienen tres fases por las que pasan mientras su objeto exterior se va haciendo más *claro*. Primero son un mero “estado de ánimo”; luego son “movimientos intransitivos del ánimo”, sin contenidos imaginados que lo sustenten; y, por último, cuando aparecen contenidos de la sensación y de la imaginación, son “movimientos transitivos”: “cuanto mayor número de contenidos de la sensación y de la imaginación aparecen, tanto más claramente estos procesos intransitivos se hacen transitivos y referidos a un objeto: de igual manera que la representación de algo que desear hace que la vaga apetencia se convierta en deseo con contenido, así también impera en el mundo de los afectos el amor de algo, la esperanza de algo, la alegría por algo” (Bloch, E. 2004: 100).

Cuando los afectos se llenan de contenido hacia el cual apuntar y dirigirse, se dan ellos mismos como actos intencionales. Son movidos por el “interés” que se encuentra en el fondo de ellos y que “de modo más inmediato afecta al hombre” (Bloch, E. 2004: 100).

Ernst Bloch divide los afectos en dos tipos: *afectos saturados* y *afectos de la espera*. “Afectos saturados -como envidia, avaricia, respeto- son aquellos cuyo impulso es reducido, en los cuales el objeto del instinto se encuentra en disposición, si no a la disposición individual del momento, sí en el mundo a mano. Afectos de la espera - como miedo, temor, esperanza, fe- son, en cambio, aquellos cuyo impulso es extensivo, en los cuales el objeto del instinto no se encuentra a la disposición individual del momento, ni se halla tampoco presto en el mundo a mano, de manera que puede dudarse todavía de su resultado o de que acaezca” (Bloch, E. 2004: 104).

De estos dos, sólo los afectos de la espera tienen tanto en su intención como en su contenido y en su objeto un carácter incomparablemente más anticipador. Aunque los afectos están todos referidos al horizonte del tiempo en la medida en que todos son intencionales, sólo los afectos de la espera se abren plenamente a este horizonte. Aunque todos los afectos están referidos a la temporalidad del tiempo, al futuro, los afectos saturados refieren un futuro en el que no acontece nada nuevo, poseen un futuro inauténtico. Mientras que los afectos de la espera implican el todavía-no, un futuro auténtico que no ha acontecido todavía (Bloch, E. 2004: 104).

Entre los afectos de la espera se distinguen también dos grupos. Afectos negativos de la espera: miedo, temor; y afectos positivos de la espera: esperanza, fe. Entre todos los afectos de la espera, el más importante es la esperanza. Porque al contrario que el miedo y el temor que son completamente pasivos, reprimidos y forzados, la esperanza es el más humano de todos los movimientos del ánimo porque constituye un “anti-afecto de la espera frente al miedo y el

temor”, está “referido al más amplio y lúcido de los horizontes”, además que “sólo es accesible a los hombres” (Bloch, E. 2004: 105).

En este paso del impulso al afecto y en la caracterización de la esperanza como afecto fundamental, Bloch nos presenta otra forma de construcción de la subjetividad: “La esperanza -concluye Bloch- se corresponde a aquel apetito en el ánimo que el sujeto no sólo posee, sino en el que el consiste esencialmente, como ser insatisfecho” (Bloch, E. 2004: 105). Este paso de lo específicamente humano a la construcción de la subjetividad se entiende desde la apertura. El hombre es fundamentalmente un ser deseante, es decir, un ser insatisfecho y construye su subjetividad en la tendencia hacia eso que le satisface, que le brinda realización. La subjetividad se construye en el trabajo por llegar a aquello que, señalado por el deseo, es lo que se quiere.

## **2. LA “CONCIENCIA ANTICIPADORA” COMO UN NUEVO TIPO DE CONCIENCIA**

Hay un terreno en el que ni el hombre ni el mundo han llegado a ser, este es el terreno de lo todavía-no-consciente, el terreno de lo utópico. Un terreno hacia el que conducen los sueños soñados despierto, cargado de auténtico futuro en tanto que no sabido, sino anticipado. Anticipado que no adivinado como si se tuviera una bola de cristal. Anticipado en tanto que participante del devenir, en tanto que “algo procurado en el movimiento de lo existente” (Bloch, E. 2004: 26).

Lo que no se atiende, no se hace consciente. Muchas cosas pasan desapercibidas, es decir, pasan, pero no se perciben. En palabras de Ernst Bloch “Lo que no es afectado por el rayo de la luz de la atención no nos es consciente” (2004: 148). Lo existente se encuentra en movimiento,



existiendo, siendo y se requiere asumir un modo de ser despierto, atento, para ver lo que se procura en el movimiento. Lo real existente se encuentra preñado de posibilidades y se requiere del lente de la utopía para que esas posibilidades puedan vislumbrarse como posibilidades reales en tanto que posibilidades de lo real.

En el campo de la conciencia, Ernst Bloch identifica lo que él llama *Los dos márgenes*: el margen de lo ya-no-consciente, “allí donde lo consciente se *apaga*, en el olvido y en lo olvidado” (2004: 149) y el margen de lo todavía-no-consciente, allí donde lo ya-no-consciente es susceptible de hacerse consciente mediante el recuerdo, pero, sobre todo, “allí donde *alborea* algo hasta ahora no consciente” (2004: 149) anticipado en el movimiento de lo real, donde surge lo *novum*.

Al respecto de lo ya-no-consciente, dice Bloch: “el inconsciente, siempre que es pensado como susceptible de hacerse consciente, es tenido no meramente como inconsciente, tal como una piedra, sino como preconscious. Pero también en este sentido se ha tenido y se tiene hasta hoy el inconsciente psíquico simplemente como algo que se encuentra debajo de la conciencia y que se ha hundido desde ella. Según esta concepción, el inconsciente se encuentra en el fondo del vaso, y se constituye retrocediendo desde una conciencia paulatinamente aminorada. El inconsciente es pues, aquí exclusivamente lo *ya-no-consciente*, y en tanto que tal, se halla exclusivamente en el paisaje lunar de la pérdida cerebral”<sup>27</sup> (Bloch, E. 2004: 149).

Con esto, una vez más, Bloch quiere dejar en evidencia -no sin antes reconocer el logro del psicoanálisis de Freud al descubrir que la vida anímica no coincide con la conciencia- que Freud y el psicoanálisis en general se han ocupado de los contenidos de conciencia pasados, viejos,

---

<sup>27</sup> “Evidentemente, el psicoanálisis sólo hace cognoscible lo ya sucedido, porque para Freud, el inconsciente no contiene nada nuevo... Para Bloch, Freud y el psicoanálisis en general, comparten una conceptualización respecto del inconsciente como parte del pasado y no como algo que puede llenarse de futuro” (Retamal, C. 2007: 466).

sabidos, olvidados. Para Freud la conciencia tiene sus ojos en la espalda y en tanto que tal no puede más que mirar hacia atrás. “Por eso, -dice Bloch- lo que el psicoanálisis denomina el preconsciente, no es una conciencia que va despertando con contenidos nuevos, sino una conciencia anterior con contenidos también anteriores que se ha hundido más abajo del dintel y que lo atraviesa de nuevo por virtud de un recuerdo más o menos claro. Para Freud el inconsciente es, en consecuencia, únicamente lo olvidado (en él el preconsciente en sentido propio, susceptible normalmente, sin más, de hacerse de nuevo consciente), o bien lo reprimido (en él el inconsciente en sentido propio, el «inconsciente no sólo descriptivo, sino también dinámico», que no es susceptible sin más de hacerse consciente)” (Bloch, E. 2004: 149-150).

Pero Bloch no se queda ahí, pues con este descubrimiento lo que se le revela es la necesidad de ponerle ojos a la conciencia, también, al frente, con los que pueda mirar hacia adelante y cargarse de contenidos nuevos. Bloch propone concebir “el preconsciente en la otra significación, hacia el otro lado, en el que no se trata de poner en claro lo reprimido, sino lo ascendente” (Bloch, E. 2004: 150).

El mecanismo del preconsciente hacia el lado de lo ascendente lo constituye el sueño diurno, pues “el sueño nocturno puede muy bien estar referido a lo ya-no-consciente, retrotraer a él. Pero el sueño diurno está referido a algo que, por lo menos para el soñador, es nuevo, a algo incluso nuevo en sí mismo, en su contenido objetivo. En el sueño diurno se nos manifiesta así la importante determinación de lo todavía-no-consciente como la clase a la que él pertenece” (Bloch, E. 2004: 150). El sueño diurno como mecanismo del preconsciente de lo nuevo, es lo que, situado en el plano de lo posible-real, permite anticipar lo que vendrá. No se trata ya de traer a la conciencia un pasado reprimido, como hacía y sigue haciendo el psicoanálisis, sino de traer a

la conciencia lo porvenir; con lo que se nos revela un nuevo tipo de conciencia: una conciencia “del lado del entrever hacia adelante” (Bloch, E. 2004: 150), una *conciencia anticipadora*.

En resumen: “La teoría Blochiana se presenta como una suerte de psicoanálisis invertido, en el que lo que se trata de recuperar para la conciencia no es un pasado reprimido y en busca de válvulas de escape, sino un porvenir esperado en fase de tanteos y experiencias. Lo que Freud perseguía era la curación de la neurosis individual; lo que Bloch plantea es la curación social mediante la transformación del presente” (Gómez-Heras, J. M., 1977: 152) Esta “curación social” la plantea Bloch a través de la utopía. La utopía tiene un carácter social, en el desván de la memoria no se sientan dos.

¿En qué consiste este carácter social de la utopía? Lo que le interesa a la utopía no es la individualidad. La utopía no se presenta en forma de un *yo* ni un *para mí*, sino en forma de un *nosotros* y un *para nosotros*. El mundo no es sólo mi mundo, el mundo es también, y sobre todo, el mundo de los otros, el espacio común de convivencia con los otros. El mundo es ese conjunto de relaciones y circunstancias en las que somos como humanidad; es el lugar en el que estamos y que habitamos. Cuando Bloch plantea la “curación social” a través de la utopía, está proponiendo poner en marcha la transformación del mundo planteada por Marx como una consigna de trabajo. El carácter social de la utopía consiste justamente en anticipar las posibilidades de transformación del mundo, de tal manera que este se presente como un mundo habitable, vivible, disfrutable. Un mundo que sea patria para el hombre y en el que “el hombre pueda a llegar ser hombre para el hombre (Bloch, E. 2004: 389).

Cuando las relaciones y las circunstancias son de opresión, discriminación y barbarie, la utopía surge como un acicate de la conciencia social cuestionando lo que no sólo no debería ser para un individuo o comunidad particular, sino algo que no debería ser para nadie. Cuando los

jóvenes salen a manifestar su inconformidad en las calles, por ejemplo, no siempre lo hacen sólo por ellos, cada uno de manera individual; por lo general lo hacen por todos los que se manifiestan e, incluso, por los que se quedan en casa temerosos de la represión del poder. El carácter social de la utopía consiste en ser acicate de la transformación social. Es así que la conciencia anticipadora de Bloch aspira a llegar a ser método para construir subjetividad.

Tanto lo ya-no-consciente como lo todavía-no-consciente son dos modos de ser del inconsciente y en tanto que susceptibles de hacerse consciente el primero mediante el recuerdo y el segundo mediante la anticipación, el inconsciente es más propiamente preconscious. Pero “lo todavía-no-consciente no está subordinado en absoluto a una conciencia manifiesta, sino sólo a una conciencia futura, que todavía tiene que llegar. Lo todavía-no-consciente es, por eso, únicamente el preconscious de lo venidero, el lugar psíquico de nacimiento de lo nuevo” (Bloch, E. 2004: 150).

La conciencia anticipadora es una conciencia de futuro y, en tanto que tal, se manifiesta como una conciencia de lo *todavía-no*. Este todavía-no es el concepto fundamental de la conciencia anticipadora, cuyos aspectos fundamentales son lo todavía-no-consciente y lo todavía-no-llegado-a-ser. Dichos aspectos constituyen las dimensiones subjetiva y objetiva de la conciencia anticipadora (Levitas, R. 2008: 17). El concepto de lo todavía-no es fundamental en el sistema filosófico blochiano porque carga de concreción a la utopía -dimensión objetiva-. El todavía-no permite distinguir la utopía del utopismo, con lo que la utopía no es fantasía abstracta, sino conciencia anticipadora, una conciencia de lo que está surgiendo objetivamente, porque la realidad no es un todo cósmico-cerrado, sino que se encuentra abierta. El sujeto utópico toma la

realidad en su proceso -dimensión subjetiva-, por lo que no se resigna a ella, sino que con una mirada y una actitud participante se plantea problemas que puede resolver, como decía Marx<sup>28</sup>.

El carácter subjetivo de la conciencia anticipadora consta justamente de advertir con la mirada participante eso que en la realidad se halla en proceso de devenir y que todavía no ha llegado a ser, para procurar su advenimiento. En la conciencia anticipadora se encuentra manifiesta y actuante la dialéctica entre sujeto y objeto: “Lo todavía-no-consciente en su totalidad es la representación psíquica de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser en una época y en su mundo, en la frontera del mundo” (Bloch, E. 2004: 162).

En el todavía-no-consciente -dice Bloch- “se nos da un contenido de conciencia que todavía no se ha hecho manifiesto, un contenido de conciencia que ha de surgir sólo del futuro: dado el caso, un contenido que todavía tiene que surgir objetivamente en el mundo” (Bloch, E. 2004:151). En lo todavía-no-consciente se da para el sujeto utópico *el mundo como debería ser y como debería llegar a ser*. Con el *debería ser* se le da el mundo desde lo que es a partir de lo que pudo hacerse diferente y que pudo conducirlo a un ser presente diferente del que es<sup>29</sup>, con lo que el pasado no es tomado como una categoría cerrada en la que sólo se contempla lo que fue, sino como una categoría abierta que contempla lo que pudo ser, como una categoría cargada de futuro<sup>30</sup>. Eso que pudo ser y hacerse y que no fue ni se hizo deja de manifiesto las posibilidades

---

<sup>28</sup> En el *Prólogo* de la *Contribución a la crítica de la economía política* puede leerse: “Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir” (Marx, K. 1980: 5).

<sup>29</sup> “El ahora se torna altamente activo; es allí donde se examinan los sueños pendientes de concreción y se estudian exhaustivamente las mediaciones que permitan convertirlos en realidad. Por ende, anticipación del futuro y recuperación del pasado, solamente acaecen en la praxis que lucha por transformar el ahora” (Monterrosa, LG. 2009: 596).

<sup>30</sup> Para Ernst Bloch el pasado es también una categoría utópica y esto le viene de su forma de entender la filosofía marxista. Desde una lectura blochiana, “La filosofía marxista, como la filosofía que, al fin, se

del mundo y las posibilidades del sujeto. En el *debería llegar a ser* se le da el mundo como lo que todavía no ha surgido objetivamente y como un terreno fructífero para el trabajo que conduzca a que el mundo surja como un mundo mejor.

La conciencia anticipadora no es una conciencia de la adivinación, sino reflexiva y el sujeto utópico no es un adivino (un charlatán que vende humo), sino que es un sujeto reflexivo. El sujeto utópico observa la realidad y esta es la que le aporta los contenidos utópicos, contenidos que dibujan la realidad según como podría ir mejor. El sujeto utópico observa la realidad hacia adelante, tomando cada vez mayor conciencia de sus posibilidades. Y es que, “la mirada hacia adelante se hace justamente más aguda a medida que se hace más claramente consciente. En esta mirada el sueño quiere ser en absoluto claro y el presentimiento, en tanto que auténtico, lúcido. Sólo cuando la razón comienza a hablar, comienza de nuevo a florecer la esperanza en la que no hay falsía. El mismo todavía-no-consciente tiene que ser en su acto *consciente* y, por su contenido, *sabido*: como aurora aquí, y como algo alboral allí. Y con ello se llega al punto en el que precisamente la esperanza, ese peculiar afecto de espera en el sueño hacia adelante, no aparece ya... tan sólo como un mero movimiento circunstancial del ánimo, sino *consciente-sabida*, como *función utópica*. Sus contenidos se manifiestan primeramente en representaciones, y esencialmente en las de la fantasía; en representaciones de la fantasía, las cuales se diferencian de las representaciones recordadas en que éstas no hacen más que reproducir percepciones anteriores, deslizándose así más y más hacia las sombras del pasado” (Bloch, E. 2004: 181).

---

comporta adecuadamente respecto al devenir y a lo por venir, conoce también el pasado entero en su amplitud creadora, y lo conoce, porque no conoce en absoluto ningún otro pasado más que el que está todavía vivo, con el que todavía no se han ajustado cuentas. La filosofía marxista es filosofía del futuro, es decir, también del futuro en el pasado; en esta conciencia concentrada de frontera, la filosofía marxista es teoría-praxis de la tendencia inteligida, una teoría-praxis viva, confiada en el acontecer, con la mirada fija en el *novum*” (Bloch, E. 2004:33).

Ernst Bloch le otorga a la razón un papel preponderante como dinamizadora de la esperanza. Sin la razón la esperanza es vaga, se hace mera fantasmagoría. La razón es la que se encarga de hacer comprensible la realidad llegada a ser y permite ver y traer a la consciencia lo todavía no llegado a ser, lo posible-real. Sin la razón la esperanza no es más que un escape, un juego desiderativo en el que *nos perdemos* para escapar de la realidad y de nosotros mismos. Por virtud de la razón la esperanza es consciente-sabida, función utópica. Por eso dirá Bloch que “las representaciones de la fantasía no son tampoco representaciones compuestas simplemente a capricho por elementos dados -como «mar de piedra» o «montaña de oro»-, sino que son representaciones que prolongan anticipadamente lo dado en las posibilidades futuras de su ser-distinto, ser-mejor. Por eso la fantasía determinada de la función utópica se distingue de la mera fantasmagoría justamente porque sólo la primera implica un ser-que-todavía-no-es de naturaleza esperable, es decir, porque no manipula ni se pierde en el ámbito de lo posible vacío, sino que anticipa psíquicamente lo posible real” (Bloch, E. 2004: 181).

Lo que le da concreción a la esperanza es el sujeto utópico (reflexivo, racional) tras de ella y su referencia a lo real-posible. Sin contacto con la tendencia real hacia adelante, hacia algo mejor que lo dado, es fácil que se extravíe. Para la esperanza lo real es materia fecunda, por eso afirma Christian Retamal que “Sin materia no es aprehensible ningún suelo de la anticipación (real); sin la anticipación (real) no es aprehensible ningún horizonte de la materia. La posibilidad real no se encuentra, por lo tanto, en ninguna ontología ya determinada del ser del ente anterior, sino de una ontología del ser del ente que todavía no es” (2007: 446).

La mirada atenta en el ahora, en lo que está siendo permite anticipar, hacer consciente lo nuevo que se está gestando y edificar condiciones más favorables, humanamente hablando, de vida. Para decirlo sin ambages: la mirada utópica busca ver en las tinieblas y en lo que parece

nebuloso posibilidades de transformación, porque nadie aguanta una vida en desesperanza, nadie aguanta una vida de terror ni de barbarie. “La función de esta modalidad de conciencia (anticipadora) reside en atisbar el futuro y construir utopías concretas, luchando por cambiar las carencias del ahora en condiciones socio-políticas verdaderamente humanas” (Monterrosa, LG. 2009: 593)

¿Por qué nos preocupa el futuro? Estrictamente hablando, el pasado es inmodificable, de ahí la expresión popular: “lo que fue, fue”. El presente, a pesar de ser un *sido* -para usar una expresión de Cerutti (2018)-, en el sentido blochiano de *lo-llegado-a-ser* es, tal vez, lo único modificable parcialmente, pues el presente aunque llegado a ser, es lo que en el ahora está *siendo*. Sin embargo, el futuro ni fue ni está siendo, sino que *puede ser*<sup>31</sup> y en ese sentido se encuentra abierto para su construcción.

Preocuparnos por el futuro implica preguntarnos: ¿qué seres humanos queremos ser? ¿Qué pueblos queremos ser? Y hacernos estas preguntas desde lo que queremos vuelca hacia nosotros tanto la responsabilidad que tenemos con nosotros mismos y nuestro entorno, a la vez que nos hace caer en la cuenta de la necesidad de asumirnos como seres autónomos (quizá esta autonomía todavía, en muchos aspectos, debemos reclamarla). Preocuparnos por el futuro desde lo que queremos implica, también, dejar de confiar nuestro futuro a la voluntad de otros. ¿Quién va a decidir nuestro futuro y la forma en que hemos de vivir?

Construir nuestro futuro desde lo que queremos, puede resultar en la construcción de un *topos* que nos es nuestro<sup>32</sup>. Dicho de otro modo: construir futuro puede resultar en la instauración de la utopía. Preguntarnos por el futuro que queremos construir requiere de visualización, de

---

<sup>31</sup> No decimos “será”, porque ello resulta una determinación y porque no es una expresión que conserve el carácter de apertura. En cambio, el “puede ser” expresa apertura y, de manera implícita, el trabajo que va moldeando el presente para que el futuro llegue a ser lo que se quiere que sea dentro de lo que puede ser.

<sup>32</sup> Lo que Ernst Bloch llama “patria”.



anticipación. Y aquí, tal vez, valga reclamar el derecho a la imaginación. Reclamar, porque parece que en el mundo todo está dicho y hecho. Porque parece que nada puede cambiar. Reclamar porque parece que todo está decidido y que las decisiones sólo les compete tomarlas a unos cuantos porque tienen el control y con ello el poder político y económico.

Cuando todo está dicho, hecho y decidido no hay lugar para posibilidades y por tanto no hay lugar para la imaginación ni la esperanza. Reclamar el derecho a la imaginación, a vislumbrar alternativas posibles del devenir del mundo, nos lleva a afirmarnos como sujetos creadores de realidades alternativas en la medida que nos autocomprendemos como la contradicción fundamental en el interior de aquello que no habiendo debido ser, ha llegado efectivamente a ser (cf. Retamal, C. 2007: 446).

A veces sorprende que una dimensión tan profundamente humana como la imaginación tenga que o deba ser reivindicada. Sin embargo, esa necesidad de reivindicación lo que deja de manifiesto es una ruptura del hombre consigo mismo, una pérdida de conciencia de sí y de su entorno. Se acepta lo llegado a ser porque “es lo que hay” y “no hay nada que hacer”, sin un cuestionamiento al respecto de si eso que ha llegado a ser es lo que ha debido ser. Reclamar el derecho a la imaginación es un primer paso para acabar con la pasividad, es reclamar el derecho a vivir una vida más humana, vivir una vida querida. Aquí cabe recordar a Cerutti: “vivir en función de un lugar y un tiempo imaginarios ha sido condición de posibilidad del existir humano. No hay historia sin esta dimensión trascendental... Vivir es vivir también en lo imaginario, en lo que todavía no es pero debería ser; en lo que estaría bien, en lo que ojalá fuese, en el mundo ético de la solidaridad, el amor, el hedonismo, el erotismo, la abundancia de lo suficiente para todos, la capacidad de desarrollar capacidades propias y ajenas... ¿Cómo ser sin tomar en cuenta anticipadamente lo que todavía no es, pero se desea y vislumbra? Lo que se vislumbra, aunque

todavía no alumbrado es la virtualidad, el amplio ámbito de lo potencial, de lo embrionario y germinal” (Cerutti, 2018:30-31).

La imaginación vislumbra, anticipa lo que se encuentra gestándose. ¿Cómo ser sin la luz clarificadora de la imaginación que muestra anticipadamente eso que se quiere ser, que se puede ser? ¿cómo ser sin una proyección de nuestro yo que nos muestre la imagen de lo que se quiere ser, de lo que se debería poder ser? ¿cómo ser sin una imagen de sí y del mundo a la cual tender? El mundo no va a hacerse bueno por sí solo, lo intolerable, lo indeseable, no va a desaparecer como por arte de magia. Y eso que se encuentra en germen, en potencia no va a ver la luz por una inercia propia. Es, por tanto, imposible prescindir del factor subjetivo, como es igualmente imposible escamotear la profunda dimensión de este factor, es decir, la dimensión profunda de la reacción contra lo que no debiera ser, entendida como movilización de las contradicciones que se dan en lo que no debiera ser, a fin de socavar y derribar esto último. La dimensión profunda del factor subjetivo se halla precisamente en su reacción, porque ésta no es sólo negativa, sino que, exactamente en el mismo sentido, contiene en sí la presión hacia un logro anticipado, y representa esta presión en la función utópica” (Bloch, E. 2004: 186).

Vivir en lo imaginario no debe ser entendido como un vivir en lo quimérico, sino como un vivir en lo posible-real. El proceso imaginativo ocurre en la mente, sin embargo, los contenidos de la imaginación no son todos mentales. Anticipar es un acto imaginativo, pero es fundamentalmente un acto materialista (real-objetivo). Porque lo que se da en la imaginación como un proceso anticipativo es un poner en contradicción una situación (histórica, política, económica, social) real, que trae consigo la afirmación de una necesidad de cambio. Dicho de otra manera, el acto imaginativo es producto de la realidad material. En palabras de Ernest Mandel “La capacidad humana de formar conceptos, de abstraer, de imaginar y de elaborar

proyectos, es decir, la capacidad de anticipar, está a su vez estrechamente vinculada a las condiciones de vida materiales y sociales. Incluso los conceptos e ideas humanas más elementales, y ciertamente los más complicados, no son productos "puros" de la imaginación y el trabajo mental, totalmente independientes y sin relación con la producción material. Surgen en última instancia como procesamiento mental -procesamiento por el cerebro humano- de elementos de las experiencias de la vida material. Por lo tanto, son inseparables de la participación del individuo en la naturaleza y la sociedad.” (1980).

La conciencia anticipadora es un nuevo tipo de conciencia en la medida en que es una conciencia de futuro, y no ya sólo una conciencia retrospectiva como la concebía el psicoanálisis en cabeza de Freud. Es un nuevo tipo de conciencia porque su contenido es lo posible-real. Pero, además, es un nuevo tipo de conciencia porque crea una subjetividad nueva, porque crea una subjetividad creadora, que reacciona contra lo que no debería ser, porque pone en movimiento al sujeto en dirección de una alternativa deseable y viable.

### **3. IMPLICACIONES DEL CARÁCTER ANTICIPADOR DE LA ESPERANZA**

La anticipación misma es el punto de creación de la utopía concreta, según Bloch, es el punto en que se “sabe la tendencia de lo real, de la posibilidad real-objetiva a la que se halla coordinada la tendencia; o, lo que es lo mismo, que sabe de las propias cualidades utópicas y grávidas de futuro de la realidad” (Bloch, E. 2004: 183). No obstante, este punto de la transformación del sujeto no es plausible sin el todavía-no-consciente y su emerger de la podredumbre. Ambas le son

necesarias para que la imagen de lo venidero entre en el espacio de la psique y elabore los deseos de producción creadora.

Como ya antes dijimos -en el primer capítulo-, hay tres regiones que poseen auténtico futuro, a saber: la juventud, las épocas de transición y la productividad. Volvemos ahora sobre estas tres regiones haciendo énfasis en la juventud<sup>33</sup>. La subjetividad del joven se impregna con lo todavía-no-consciente, particularmente en épocas de transición, ya que todo lo nuevo se mueve en su dirección: si la juventud coincide, sobre todo, con una época revolucionaria, con un *giro de los tiempos*, y si la mentira no le ha puesto la cabeza sobre los hombros, como hoy acontece tan a menudo en Occidente, entonces es cuando sí que sabe lo que significa el sueño hacia adelante. Entonces la juventud pasa de un vislumbre vago, y sobre todo particular, a un vislumbre más o menos agudizado socialmente, y socialmente representativo (Bloch, E. 2004: 152)

Este ir hacia adelante es la novedad que se encuentra en la juventud y tiene la facultad de generar una producción creadora. La utopía es motor de esta producción creadora, la praxis de la utopía es siempre creación y lo que es creación es lo propio del joven<sup>34</sup>, como lo expresa Bloch: “El joven que siente alentar algo en sí sabe ya lo que significa la alborada, lo esperado, la voz del mañana; se siente llamado a algo que se mueve en él mismo, en su propia vivacidad, y que trata de superar lo que ya ha llegado a ser, el mundo de los mayores” (2004: 151). Y trata de superarlo, sobre todo, cuando sabe y siente que su vida está ordenada y su futuro está

---

<sup>33</sup> Al momento de pensar en este apartado, al menos de manera general, me encontraba en un estado de ánimo efervescente, pues en Colombia los jóvenes estaban en la calles tomando partida por una Colombia diferente, “olía” a esperanza.

<sup>34</sup> ¿Quiere decir esto que sólo el joven es utópico? De ninguna manera es lo que se quiere decir. El adulto también es utópico; pero en el joven subyace una rebeldía frente a lo establecido e impuesto y subyace una energía vital que en la vida adulta se va apagado y que va situando en la comodidad y ciertas renunciaciones, renunciaciones que se mantienen, por lo menos, mientras esa comodidad siga siendo soportable. Cuando lo insoportable se instaura no hay edad para la utopía.

determinado por las generaciones de los adultos, siendo invisibilizados, negados<sup>35</sup>. “El mundo de los mayores” es el referente contrapuesto al desarrollo de la subjetividad a desarrollar de la juventud, no obstante, en este mundo de los mayores también subyacen las bases teóricas del mundo dado, cuestión objetiva necesaria para que sea deseado un cambio, una utopía.

Bloch establece que la etapa específica en la cuál se transforma la subjetividad del sujeto es entre los veinticinco y los treinta años<sup>36</sup>; antes de esta edad la juventud se encuentra en “la época en flor” repleta de amaneceres hacia adelante, en situaciones todavía no conscientes y entre los veinticinco y los treinta años estas situaciones se encuentran amenazadas. En la siguiente cita, Bloch asienta tres puntos fundamentales de la utopía: lo que obstaculiza la utopía, el proceso de conciencia anticipadora y la utopía en lo concreto: “Lo que, sin embargo, se ha conservado de juventud hasta entonces, se conserva para siempre en toda persona que no se ha contagiado de la podredumbre del ayer y se le ha entregado, y se conserva ante la vista como algo cálido, lúcido o, por lo menos, consolador. La voz del ser diferente, ser mejor, más bello, es en estos años tan sonora como intacta; la vida significa «mañana»; el mundo, «lugar para nosotros»” (Bloch, E. 2004: 151) .

El primer punto clave: lo que obstaculiza la utopía es el momento más oscuro (antes del amanecer), “la podredumbre del ayer” que aún emana sus olores fétidos en el presente. Esta podredumbre es causa y antítesis de la utopía. Es causa porque la conciencia anticipadora emerge en estas condiciones, como la mirada del futuro. Esta mirada de futuro o sueño del futuro es “lo

---

<sup>35</sup> Para profundizar sobre este tema y sobre el reclamo de los jóvenes para sí y de su autonomía, que les permita construir su propio proyecto y habitar su propio espacio, véase: “De una juventud utópica a una juventud atópica. A cincuenta años del Mayo francés” de Víctor Arteaga Villa.

<sup>36</sup> Si bien no hay un consenso al respecto, Bloch parece coincidir con una opinión generalizada en la psicología que postula que un joven es aquel que tiene entre 14 y 24 años de edad. Incluso esta es una opinión compartida también por las Naciones Unidas que, con fines estadísticos, define a los jóvenes como aquellas personas de entre 15 y 24 años. Véase: <https://www.un.org/es/global-issues/youth#:~:text=No%20existe%20una%20definici%C3%B3n%20internacional.entre%2015%20y%2024%20a%C3%B1os>.

lúcido”, ya que en la podredumbre no hay nada racional (no existe una racionalidad en la explotación de los pobres y de la naturaleza, más que en el sistema capitalista que lleva a la destrucción irracional de ambos). La irracionalidad que emana de la podredumbre, es la circunstancia primera y objetiva por lo cual la utopía es necesaria<sup>37</sup>.

Es necesario establecer que el proceso de creación de la subjetividad enfrenta un proceso que va de la mano con la inmadurez, propia de la edad en la que Bloch ubica el proceso de revolución en el sujeto; paradójicamente, esta inmadurez es un motor de la conciencia anticipadora, en un delicado equilibrio entre lo que permite mirar la podredumbre y mirar el sueño futuro. El tercer punto a desarrollar de esta cita es “lugar para nosotros”, sugerimos que este lugar es la utopía en praxis. Desarrollar el concepto de utopía como el mañana y el concepto del mundo como lugar para nosotros, está concatenado con el desarrollo del segundo punto clave que es la pugna entre lo que obstaculiza la utopía y el surgimiento de la conciencia anticipadora. La función utópica requiere de un sujeto que la encarne: “Sin duda, la función utópica se da, aunque sólo inmadura, en la utopía abstracta, es decir, se da todavía, en su mayor parte, sin un sólido sujeto tras de ella y sin referencia a lo posible-real. Como consecuencia, es fácil que se extravíe, sin contacto con la tendencia real hacia adelante, hacia algo mejor que lo dado” (Bloch, E. 2004: 182).

---

<sup>37</sup> Al respecto de esta contradicción entre utopía e irracionalidad puede leerse a Cerutti cuando dice: “La utopía actúa en la realidad histórico-social como un revulsivo frente a la irracionalidad. Se ha querido asimilar la utopía al mito. Sin embargo, la utopía conserva una dimensión conceptual y analítica de lo social, que no puede perderse de vista. A su vez, es una modalidad de fecundación de la razón por la imaginación de alternativas deseables y viables. La reflexión sobre la utopía abre las puertas a la reflexión sobre la virtualidad, sobre lo imposible y la imposibilidad y sobre lo que trasciende a lo real, movilizándolo su transformación. El problema estriba en estudiar cómo se produce esta transformación de lo vigente para instaurar lo alternativo. Lo que podría convertirse -y de hecho en la historia se ha convertido no pocas veces- en irracionalidad es negarse al juego de la imaginación para vislumbrar alternativas viables, aunque no siempre extrapolaciones de situaciones vigentes. La razón ramplonamente «realista» en este sentido, termina por ser reaccionaria y opresora de tan terriblemente atendida y adherida al status quo social e institucional vigente” (Cerutti, 2018: 57).

Sólo en la creación de ese lugar para nosotros, se advierte que la conciencia anticipadora ha transformado la subjetividad del individuo, pero ha ido más allá y antes de llegar a la etapa amenazada de los treinta, se habrá acercado a una praxis de la utopía. Para este ir hacia adelante se requiere la conciencia que está por llegar, que es futura, en palabras de Bloch “Lo todavía-no-consciente es el preconscious de lo venidero, el lugar psíquico de nacimiento de lo nuevo” (2004: 150). Este concepto se entretiene con la idea de producción creadora, ya que la transformación de una nueva subjetividad requiere del sueño lúcido y por lo tanto la conciencia del advenimiento del mañana, pero solamente la conciencia anticipadora, es la que materializa la producción creadora en el lugar para nosotros que es el mundo y es la utopía.

Bloch continúa identificando la idea de la madurez de la función utópica y esgrime la diferencia entre lo utópico abstracto y lo utópico real-posible: “Y la madurez así descrita de la función utópica -más allá de todo extravío- describe también, y no en último término, el «sentido de la tendencia» en el socialismo filosófico, a diferencia del pervertido «sentido de los hechos» del socialismo empírico. El punto de contacto entre el sueño y la vida -sin el cual el sueño no es más que utopía abstracta y la vida sólo trivialidad- se halla en la capacidad utópica reintegrada a su verdadera dimensión, la cual se halla siempre vinculada a lo real-posible. Una capacidad que no sólo en nuestra naturaleza, sino en la de todo el proceso externo, trasciende en tendencia lo dado en el momento. Aquí tendría su sitio el concepto, sólo aparentemente paradójico, de lo utópico-concreto, es decir, de lo anticipatorio, un concepto que no coincide en absoluto con la ensoñación utópico-abstracta, y que no queda tampoco refutado por la inmadurez del socialismo meramente utópico-abstracto” (Bloch, E. 2004: 183).

El mundo para nosotros, es el mundo de lo real-posible, es lo concreto. El sujeto tiene que anticipar esa posibilidad, luego entonces, la utopía es lo posible de ser real en las

condiciones en que el sujeto ejerce la producción creadora. El sujeto podría ensoñarse con la creación de otras circunstancias, pero para que el mundo para nosotros traspase las barreras de lo abstracto a lo concreto, la conciencia anticipadora cumple la función utópica de producir la creación de lo posible-real. En la transformación de la psique del sujeto se encuentra una tensión entre sueño nocturno y sueño diurno, y sí bien esta tensión posibilita el surgimiento de la anticipación, el sujeto que encuentra la utopía concreta, es capaz de esgrimir entre lo abstracto y lo real posible.

Este es el paso delicado y amenazado entre la inmadurez y la madurez, conceptos entendidos en la encarnación del sujeto concreto en su juventud y su proceso de transformación y también el de la maduración de las teorías sobre la utopía. Considero que en este punto, Bloch ofrece un pensamiento claro frente a la elaboración de las teorías de la utopía anteriores a él. La absoluta perfección de las utopías de Moro, Campanella, entre otros, dibujan una imagen grotesca de lo posible-concreto. La podredumbre también puede alcanzar y engullir a las ideas no concretas de la utopía, reafirmando que son meramente ensoñaciones. Efectivamente, los vestigios de la podredumbre desean recubrir de este sueño mortífero y nocturno a la conciencia anticipatoria, para que no pueda darse la producción creadora. Por el contrario, el sujeto que no permite que los olores de la podredumbre contaminen su pensamiento, vislumbra el mañana de lo posible-real. En este mañana es donde se traspasa y se abre la posibilidad del mundo para nosotros.

El advenimiento del lugar para nosotros debe desarrollarse en dos sentidos. El primero es el desarrollo del quiénes somos nosotros, y por lo tanto el desarrollo del concepto de hombre nuevo es pertinente; no obstante, este concepto carece de importancia si no hay un desarrollo del segundo sentido, que es la realización posible-real del lugar. La utopía concreta, lo es al ser



concreta en un tipo determinado de sujeto, de subjetividad o de psique y también al estar determinada en un lugar concreto.

La tendencia hacia adelante la encontramos también en lo que se denominan tiempos jóvenes, los tiempos de transición o cambios de era. Estos son tiempos en los que una sociedad se encuentra preñada de otra y, fundamentalmente aquí, es donde empezamos a plantearnos la posibilidad de un lugar para nosotros. ¿Cuál es el lugar que queremos para nosotros? Esta pregunta es fundamental, porque la sociedad en germen no es una sociedad predeterminada, sino una sociedad que, como una pieza de alfarería, requiere ser moldeada hasta lograr lo que con ella se quiere. El lugar para nosotros es un lugar construible, el material de construcción lo aporta el lugar actual. Si la sociedad actual no nos satisface, nos oprime, nos anula debemos saber ver en ella lo que debemos corregir, modificar para lograr un cambio, ese cambio que anhelamos y que, en el ver, anticipamos. Aunque estrictamente hablando, nada está dicho y el cambio de era puede resultar terrible pues el carácter de apertura de la realidad lo posibilita; sin embargo, y aquí la esperanza juega un papel fundamental, no debemos renunciar a que la época que está en transición sea una época mejor. La esperanza juega un papel fundamental porque no renuncia, porque como decía Hölderlin: “dónde hay peligro crece lo que nos salva” (Hölderlin, F., 1997: 396)<sup>38</sup>. La esperanza nos permite anticipar la salvación, nos permite no arrojarnos amordazados a la mano de la muerte. Lo que no salva es el compromiso, la no renuncia, la lucha, situarnos sobre el miedo y la desesperanza. La conciencia anticipadora nos muestra posibilidades y las posibilidades nos dan esperanza.

La conciencia anticipadora es una conciencia revolucionaria. Anticipar significa traspasar. Anticipar significa traspasar en muchos sentidos: en el sentido de ir más allá de la

---

<sup>38</sup> Esta es una de las frases más queridas por Ernst Bloch, pues para él, entraña el corazón de la esperanza. Véase Bloch, E., 2004: 146.

situación actual, en el sentido de ver posibilidades en lo llegado a ser, en el sentido de una voluntad de cambio, en el sentido de la no resignación. Anticipar significa traspasar, también, en el sentido de un conocimiento participante, que sabe ver en lo “sido” una semilla de futuro. La esperanza es anticipadora. La esperanza, si bien surge de una situación negativa, no se queda ahí, sino que traspasa dicha situación y anticipa lo mejor necesario. La esperanza surge en contraposición del pesimismo, como una negación determinada que rompe con la indiferencia e instauro lo que Bloch llama “una auténtica conciencia revolucionaria”: “Vean lo malo que es el mundo, tengan esperanza y muestren lo bueno que podría llegar a ser” (2017:25).

Bloch es fiel a la realización del programa de la undécima tesis sobre Feuerbach de Marx, y en vistas de poder transformar el mundo, Bloch plantea como una metodología necesaria una anticipación de dicha transformación. La función utópica es por tanto un acto demoledor, según lo expresa Bloch porque, en la realización de la misma se requiere de militantes que sean partícipes del acto de esperanza, son colaboradores del proceso y en términos marxistas, lo nuevo que llega al sujeto, es apropiado por el sujeto (Bloch, E. 2004:183). Bloch advierte que el yo y el nosotros son la herramienta esencial de la función utópica, son su fuerza: “sin la fuerza de un yo y de un nosotros detrás, la misma esperanza se hace desvaída. En la esperanza consciente y sabida no hay nada débil, sino que una voluntad la penetra: debe ser así, tiene que ser así. Con toda energía surge aquí el rasgo desiderativo y volitivo, lo intensivo en la trasposición, en el dejar atrás. El paso erguido se presupone, una voluntad que no se deja apagar por nada de lo que haya podido llegar a ser, y que tiene su campo propio en este paso erguido (2004: 184).

El acto de autoconciencia es fundamental para que el lugar para nosotros pueda producirse. Esta es una de las aportaciones más eminentes del socialismo, el trazar una línea del surgimiento del factor subjetivo. Bloch desarrolla el reconocimiento del yo en el pensamiento de Descartes con el

planteamiento del cogito y en el desarrollo de la filosofía kantiana del ego trascendental y por supuesto, los aportes de Fichte en el yo como autodeterminación. Sin embargo, es el socialismo de Marx el que reconstruye la idea del yo como una conciencia de clase: "...el factor subjetivo ha sido, no obstante, sólo aprehendido por el socialismo, a saber: como conciencia de clase proletaria. El proletariado se ha entendido como la misma contradicción activamente contradicente en el capitalismo, como aquella contradicción que más pesa sobre lo que no debiendo ser, ha llegado a ser. De manera igualmente real, el factor subjetivo -frente a toda abstracción y la correspondiente espontaneidad ilimitada de la conciencia- ha llegado a mediación con el factor objetivo de la tendencia social, de lo posible-real. La actividad de la crítica individual se convirtió así en aquel «más» que prosigue, encauza y humaniza el iniciado camino del mundo, su «sueño de la cosa», para decirlo con palabras de Marx" (Bloch, E. 2004: 185).

El concepto de autodeterminación y la práctica del mismo son fundamentales para la función utópica como conciencia del sujeto, conciencia de su acto y conciencia de su contenido. La conciencia anticipadora que posibilita la utopía-concreta concibe el sueño diurno de la cosa, por lo tanto lo real y posible acerca del sujeto mismo en su conciencia de clase y en la conciencia de las condiciones objetivas para la producción creadora. En este sentido, el socialismo es demoledor, ya que a diferencia del inconsciente freudiano, esta conciencia es fáctica para el establecimiento de un yo transformado y del lugar en el que se encuentra, y lo hace con los otros. El desarrollo de la subjetividad en el socialismo es un desarrollo de la anticipación concreta, concreta para el sí mismo y para lo que es posible de ser realizado. Por tanto la utopía en el socialismo no es una ensoñación, por el contrario, es el paso de lo abstracto a lo práctico. La autodeterminación y conciencia del sujeto posibilitan el hombre nuevo.

¿Qué es el hombre nuevo? El hombre nuevo es el hombre que va adquiriendo conciencia de su ser motor de transformación de la sociedad, en la medida en que va adquiriendo conciencia de sí mismo. La utopía por la que tomamos partida es una utopía revolucionaria. No nos interesa plantear una idealización del mundo y del hombre, nos interesa su transformación. La utopía es revolucionaria porque plantea una negación frente al mal existente y afirma una situación mejor imaginada. “La Revolución no es únicamente una transformación de las estructuras sociales, de las instituciones del régimen; es además una profunda y radical transformación de los hombres, de su conciencia, costumbres, valores y hábitos, de sus relaciones sociales” (Fidel Canelon, *s.f.*). En esta transformación radical -en palabras de Ernesto Che Guevara- “lo importante es que los hombres van adquiriendo cada día más conciencia de la necesidad de su incorporación a la sociedad y, al mismo tiempo, de su importancia como motores de la misma” (1965).

La construcción de la subjetividad, del hombre nuevo, del lugar para nosotros, todo ello es posible por el carácter anticipador de la esperanza que nos dibuja lo mejor hacia lo cual tender. Que nos conduce a producir, a realizar en nosotros y en el mundo lo que anhelamos. Esto se dice fácil, pero no lo es en lo absoluto, las luchas no siempre se ganan, el trabajo no siempre da los resultados esperados, pero la esperanza nos mantiene en pie, luchando y trabajando. La esperanza nos mantiene vivos. Porque la vida tiende hacia el mañana, hacia el frente en donde está la esencia del mundo, y es hacia el frente hacia donde tiende la esperanza: tiende anticipando y dando, primero, intención hacia el interior de los hombres y, luego, dándoles amplitud hacia el exterior para llevar a la realización de lo anticipado.

## CAPÍTULO 3

### UN MUNDO EN DEVENIR Y, POR ELLO, MODIFICABLE

Ernst Bloch es un filósofo marxista. Esto suele decirse y asumirse como una obviedad; sin embargo, ¿en qué sentido puede decirse que Bloch es marxista? ¿Qué significa eso? ¿Qué es lo que Bloch toma de Marx para desarrollar su propia filosofía? Podría afirmarse, así lo creo, que la mayor influencia de Marx la recibe Bloch de las once tesis sobre Feuerbach, especialmente de la tesis número once, en la que Marx insta a los filósofos a transformar el mundo y no sólo a interpretarlo. Bloch es marxista en el sentido de asumir el compromiso de transformar el mundo. La forma de hacerlo de Bloch será a través de la utopía como mecanismo de transformación. Transformar el mundo implica concebirlo transformable, es decir, no acabado, abierto; concebirlo como un todavía-no.

Será importante, entonces, hacer un tratamiento ahora de esta concepción del mundo como un todavía-no, ¿qué implicaciones tiene la concepción de un mundo bajo esta característica? ¿Qué papel juega la utopía en tal concepción del mundo? ¿Qué tipo de subjetividad se *juega* al concebir el mundo como todavía-no?

No perdamos de vista que el tema central de nuestra tesis es la subjetividad humana y que nuestra hipótesis es que la utopía *construye* subjetividad. Hasta ahora -a lo largo de los capítulos anteriores- hemos presentado una caracterización subjetiva de la utopía; es decir, hemos presentado un abordaje de la utopía desde la subjetividad. Sin embargo, se ha dicho relativamente poco al respecto del carácter objetivo de la utopía, y por carácter objetivo de la utopía entiéndase su materialidad. Misma que -digámoslo de una vez- la constituye el mundo en devenir. Bien, este será el tema a tratar en este capítulo.

“La utopía *construye* subjetividad”, esto es lo que buscamos demostrar en esta tesis. Pero, ¿qué se requiere, además de la utopía misma, para la construcción de la subjetividad? ¿Cuál es el espacio de construcción de esta subjetividad, llamémosla utópica? Respondamos de una vez, el espacio es el mundo impuesto<sup>39</sup> como algo dado. Y la utopía se presenta como relevante porque va a ser la llama que encenderá al sujeto para actuar en ese mundo impuesto como algo dado, pues la pregunta fundamental de fondo es ¿cómo se actúa en ese mundo impuesto como algo dado? Por eso es relevante el problema de la subjetividad o las posibilidades de acción frente al mundo que se presenta como totalidad dada.

Es importante recordar aquí el contexto en el que Bloch desarrolla su filosofía, un contexto que encierra lo que Hinkelammert llama, no sin razón, “el período más oscuro de la historia moderna”: la Primera Guerra Mundial, el surgimiento del nazismo en Alemania y el ascenso del estalinismo en la Unión Soviética (1987: 1)<sup>40</sup>. Y, también, la gran Depresión Económica o crisis del 29, como nos recuerda Jorge Corona (2022: 6). Este es un contexto en el que el nihilismo se muestra patente, en el que se renuncia a la esperanza y, por el contrario, la desesperanza se vuelve el referente más notorio de la vida humana.

Ese contexto hace que Bloch, como buen hijo de su tiempo, insista en la recuperación de la utopía y de la esperanza. De ahí que, en las primeras líneas de *El principio esperanza*, escriba:

“Se trata de aprender la esperanza” (2004:25). Dado el contexto, esto implica desaprender la

---

<sup>39</sup> Decir el “mundo *impuesto* como algo dado” no es fortuito ni es una ligereza. Sino que presenta ese mundo al que todos asistimos, pues al nacer nacemos en un mundo ya dado, pero transfigurado según unas intenciones de dominación de las conciencias y de los cuerpos. Se nos impone un mundo y con él se nos impone una forma de ser en el mundo: “así son las cosas y no hay más, no podemos hacer nada”. La resignación, como actitud humana, es consecuencia de ese no ver nada más que la imposición de lo inmediato como dado de manera impositiva: “es el trabajo que hay, esta es la vida que me tocó, para qué me preocupo si al final son otros los que deciden, etc.”.

<sup>40</sup> Véase también la transcripción hecha por Araceli Mondragón y publicada recientemente (2022) en “El ejercicio del pensar: herencia y utopía. Diálogos con Ernst Bloch”, N°. 19. CLASCO. Libro digital, PDF. Disponible online y para descarga en: <https://www.clasco.org/boletin-19-el-ejercicio-del-pensar/>

desesperanza, enamorarse del triunfo y no del fracaso. E implica también -y esto resulta lo fundamental como un elemento fundacional del “optimismo militante”- que no todo está perdido ni dicho ni mucho menos hecho y que, a pesar del oscuro momento que se vive, *todavía* hay mucho por ganar, por decir y por hacer. Hay que partir de este oscuro momento vivido, como el “de dónde” que no puede ser escamoteado ni pasado por alto ingenuamente como si no hubiera ocurrido, y entenderlo como algo que no está terminado sino que tiende hacia un “a dónde”. En palabras de Bloch: “El ser se entiende desde su «de dónde», y por eso, sólo como un algo igualmente tendente, como algo hacia un «a dónde» todavía inconcluso. *El ser que condiciona la conciencia, como la conciencia que elabora el ser, se entienden, en último término, sólo en aquello desde lo que proceden y hacia lo que tienden.* La esencia no es la preteridad; por el contrario, la esencia del mundo está en el frente” (2004: 43).

## **1. EL CARÁCTER NO CÓSMICO DEL MUNDO Y LA CONCIENCIA DE CLASE: DIÁLOGO ENTRE BLOCH Y LUKÁCS**

La aportación de Bloch es manifiesta y considerable en *Historia y conciencia de clase*, de George Lukács. Recordemos que, Lukács y Bloch pertenecen a una corriente *romántica revolucionaria* “en la que la nostalgia del pasado alimentó una aspiración utópica y cuyo objetivo no era el retorno a la *Gemeinschaft* [comunidad] precapitalista, sino un desvío a través del pasado y en dirección hacia el mundo nuevo del porvenir” (Löwy, M. 2015: 4). Es a partir de esta corriente romántica revolucionaria, de este romanticismo anticapitalista que tanto Lukács como Bloch se aproximan a las ideas socialistas y al marxismo.

“El Neorromanticismo era, durante el cambio de siglo, el estilo de pensamiento dominante en la cultura centroeuropea y la sociología alemana había devenido, desde Ferdinand Tönnies, una de sus manifestaciones más significativas. Lukács y Bloch encuentran en ese universo cultural su punto de partida común: en el seminario de Georg Simmel se encontrarán por primera vez (1910) y para reunirse al círculo de Max Weber partirán juntos hacia Heidelberg al poco tiempo” (Löwy, M. 2015: 4).

El Neorromanticismo representaba tan duramente el cambio de siglo que significaba un rechazo al modo de vida burgués, la racionalidad instrumental y la cuantificación. Tanto Lukács como Bloch se encuentran entre sus representantes más importantes en el siglo XX. Es así, que el sociólogo Paul Honigsheim dirá en sus memorias: “Lukács y Bloch [...] eran partidarios de esa tendencia. Ese Neorromanticismo, si se lo puede llamar así, estaba ligado a los viejos románticos por múltiples aunque ocultas, pequeñas corrientes de influencia: [...] Schopenhauer, Nietzsche, el viejo Schelling [...] y el Movimiento Juvenil [...] El Neorromanticismo, bajo sus diversas formas, estaba representado en Heidelberg [...] y sus adherentes sabían qué puerta golpear: la puerta de Max Weber” (Citado por Löwy, M. 2015: 5).

Lukács era tan cercano a Bloch, que este último le diría a Michael Löwy, en una entrevista en 1974: “Era recíproco. Yo era tanto el adepto de Lukács como él era el mío. No había diferencia entre nosotros [...]. Éramos como vasos comunicantes; el agua estaba siempre a la misma altura en los dos brazos” (Citado por Löwy, M. 2015: 5)<sup>41</sup>.

Además de *Historia y conciencia de clase*, puede verse la influencia de Bloch, o digamos mejor la comunión entre Bloch y Lukács en otras de sus obras, *Espíritu de la utopía* y *Thomas*

---

<sup>41</sup> La entrevista completa está disponible en: Bloch, E., Löwy, M., & Hill, V. W. (1976). Interview with Ernst Bloch. *New German Critique*, 9, 35–45. <https://doi.org/10.2307/487687>



*Münzer, teólogo de la revolución* de Bloch y *La teoría de la novela* de Lukács. El mismo Lukács reconocería en la reedición de “la teoría de la novela” en 1963, la analogía profunda entre su ensayo y los escritos contemporáneos de Bloch, a los que acabamos de hacer referencia (Véase: Löwy, M. 2015: 10). Sin embargo, esta comunión se verá disuelta en los años 30, evidente en la oposición entre *El asalto a la razón* de Lukács, por un lado y *El principio esperanza* de Bloch, por otro. “En una palabra -dice Löwy-: mientras que Bloch sigue fiel a su Romanticismo juvenil, Lukács intentó (sin conseguirlo siempre) romper radicalmente con esa herencia que les era común” (2015: 15).

## **2. LUKÁCS Y LA CONCIENCIA DE CLASE: ALGUNAS GENERALIDADES**

Lukács desarrolla el concepto de “conciencia de clase” en su libro *Historia y conciencia de clase*. Este es un texto que se publica, en principio, en 1923 y al que algunos le llaman el libro maldito por las repercusiones que tuvo en Lukács, no sólo en términos intelectuales sino también en términos militantes, y podríamos decir, incluso, que en su ánimo por la orientación teórica a la que se dedicó después. *Historia y conciencia de clase* sale en 1923 y en el quinto congreso de La Internacional Comunista, en 1924, lo condenan. Luego, a raíz de esto, Lukács es expulsado del Partido Comunista Húngaro y aunque apela y quiere seguir manteniéndose activo en el partido militando, tiene las reticencias del mismo partido. Como consecuencia, en adelante, Lukács se dedicará a la investigación, fundamentalmente, sobre estética: “Desde entonces su centro de atención deriva cada vez con más acento de la problemática política y del proyecto de realización revolucionaria hacia los problemas de la creación artística y literaria a los que ya había dedicado trabajos de juventud” (Nota editorial de Teresa Blanco, en Lukács, G. 1970).

Valga la pena decir que *Historia y conciencia de clase* es uno de los textos fundamentales para la comprensión del marxismo occidental, como así también se le ha reconocido, a pesar de haber sido considerado como un “libro maldito”. El mismo Lukács va a referir luego, en el prefacio que escribe para 1967, que los ensayos reunidos en este libro caracterizan su verdadero aprendizaje del marxismo.

*Historia y conciencia de clase* fue censurado, luego fue publicado nuevamente en 1954 sin su permiso y se reeditó con una edición francesa. Ya luego se vuelve a editar, ahora sí, con su permiso y con el prólogo, en 1967. Del prólogo quiero rescatar la manera en que empieza, porque comienza diciendo que caracteriza sus verdaderos años de aprendizaje del marxismo, y eso se puede ver a lo largo de *Historia y conciencia de clase*: las referencias que hace directas al manifiesto comunista, la reticencia que tiene a llamar clase a estos estados intermedios entre la burguesía y el proletariado, al campesinado, por ejemplo. Y establecer como clase estrictamente a los opuestos que son la burguesía y el proletariado, entendiendo estos en términos totalizantes y porque serían de alguna manera los extremos que tendrían bien enmarcada su situación de clase, tendrían muy enmarcada su condición estructural dentro de la sociedad, mientras que las intermedias podrían de alguna manera irse a un polo o hacia el otro en algún momento, dependiendo de cómo le vaya la marea. Por ello no le puede llamar clase a estas otras, no se puede, porque estrictamente hablando en términos marxistas sólo se puede llamar clase al proletariado y a la burguesía<sup>42</sup>. En *Historia y conciencia de clase* encontramos también esta

---

<sup>42</sup> En *Derrotismo y dialéctica*, Lukács se defiende de las críticas de Rudas, quien le reprocha que ponga en duda que los campesinos puedan ser considerados como una clase en un sentido marxista estricto. En su defensa Lukács dice que Rudas “olvida” citar lo que Lukács dice, a partir del *18 Brumario*; a saber: “En la medida en que millones de familias viven en condiciones económicas de existencia que distinguen su manera de vivir, sus intereses y su cultura de los de las demás clases y las contraponen hostilmente a estas, en esa medida constituyen esas poblaciones una clase. Pero en la medida en que la única cohesión de los pequeños propietarios campesinos es local, en la medida en que la identidad de sus intereses no llega a formar una unión nacional ni a producir entre ellos ninguna organización política, en esa medida dejan de formar una clase.” (Lukács, G. 1970: 90; Citado también en 2015: 56-57). Y sigue Lukács: “En su tesis sobre la cuestión campesina, el camarada Bujarin se refiere a la situación de clase

ratificación de la dialéctica marxista, esta ratificación también del materialismo dialéctico, el lenguaje puramente marxista, las referencias inmediatas a Lenin y Engels, por ejemplo, para poder especificar los conceptos y la terminología marxista propiamente dicha, el asunto de la conciencia, incluso el asunto de la cosificación que plantea Lukács es propiamente de Marx (al hablar, por ejemplo, de alienación, enajenación, mercancía, fetiche, etc). También encontramos este aspecto -que remite inmediatamente a Lenin, cuando éste habla de la espontaneidad en *¿Qué hacer?* y cuando habla también de si la conciencia de clase podríamos decir que era el intelectual quien la imprimía directamente en el sujeto revolucionario, hablando del proletariado, o si la conciencia de clase debía surgir propiamente del proletariado. Esta es una discusión que también encontramos en Lukács.

También nos encontramos con un ejercicio por fundamentar filosóficamente al marxismo. Encontramos que lo que respecta a la cosificación y a la conciencia de clase del proletariado va a ser toda una fundamentación filosófica desde la filosofía moderna. Lukács aborda las problemáticas epistemológicas del empirismo y el racionalismo, centrándose fundamentalmente en los problemas metafísicos y epistemológicos de Kant: los problemas sobre el fenómeno y el

---

de los campesinos totalmente en el sentido del pasaje recién citado: "El campesinado, que en el pasado fue la clase fundamental de la sociedad feudal, no es en la sociedad burguesa una clase en absoluto, en el verdadero sentido de la palabra [...]. Por lo tanto, en la sociedad capitalista, el campesinado, tomado como un *todo*, no es una clase. Pero en la medida en que lidiamos con una sociedad que se halla en un estadio de contradicción entre unas relaciones de carácter feudal y unas relaciones de producción de carácter capitalista, el campesinado se halla, tomado igualmente como un *todo*, en una situación contradictoria: en relación con los propietarios de tierra feudales constituye una clase; pero, en tanto es arrastrada y disgregada por las relaciones capitalistas, deja de ser una clase". Lo que se corresponde con exactitud con la esencia del análisis económico de Marx es ver en la burguesía y el proletariado las clases típicas, verdaderas de la sociedad burguesa, cuyo desarrollo tiende a reducir la entera sociedad a estas dos clases" (Lukács, G. 2015: 57). En resumen: no es que al campesinado no se le pueda considerar una clase en absoluto y en consecuencia no se le pueda, tampoco, atribuir una conciencia de clase en absoluto, sino que su situación y su conciencia de clase no es equiparable con el nivel de la clase proletaria. Dice Lukács: "... los campesinos no pueden tener una conciencia de clase tal que se corresponda con el *nivel* de la proletaria. A causa de su situación de clase, aquellos son *objetivamente incapaces* de conducir y organizar *toda* la sociedad sobre la base y de acuerdo con sus intereses de clase. La contradicción de su ser social (*medio* trabajador y *medio* especulador) se refleja en su conciencia." (2015: 60)

noúmeno, así como algunos aspectos éticos también. Además, toma partida por la filosofía hegeliana que le va a dar mucho sustento filosófico y teórico a la propuesta materialista dialéctica de Marx. Es decir, Lukács recupera toda una tradición teórica filosófica, de alguna manera, para darle suelo filosófico al materialismo dialéctico de Marx.

En el apartado titulado “Conciencia de clase”, Lukács empieza haciendo una serie de preguntas que resultan fundamentales, tanto para dar contexto, esto es para establecer el terreno desde el que estará abordando el tema de la conciencia de clase, como para delimitar su abordaje teórico. Las preguntas con las que empieza Lukács son las siguientes: “¿Qué significa entonces la conciencia de clase?”, es la pregunta central y de la cual se desprenden otras parciales y ligadas entre sí la una de la otra: 1) “¿Qué hay que entender (teóricamente) por conciencia de clase?” Aquí es importante resaltar, en el ejercicio del preguntar, la manera en que Lukács clarifica las líneas o los caminos desde los cuáles quiere abordar el tema de la conciencia de clase, me refiero a la clarificación que aparece entre paréntesis “(teóricamente)”. Aunque hace un abordaje luego desde la praxis, empieza por lo que hay que entender teóricamente por conciencia de clase; 2) “¿Cuál es prácticamente la función de la conciencia de clase así comprendida en la lucha de clases?” Y esta pregunta resulta importante porque en las luchas de clase se van a presentar estas clases dicotómicas que entran en relación contradictoria y opuesta como lo son la burguesía y el proletariado. Luego hay otras preguntas en relación con las anteriores: “¿Constituye la cuestión de la conciencia de clase una cuestión sociológica «general» o bien esta cuestión tiene para el proletariado un significado totalmente diferente que para todas las demás clases aparecidas hasta ahora en la historia? Esta pregunta va a ser importante, sobre todo por la referencia a “todas las demás clases”, justamente por la puntualización de la que hablábamos antes de lo que se va a concebir realmente como clase. Y en ese sentido la pregunta

tendrá una respuesta afirmativa, sobre todo la segunda parte, siempre y cuando remita a las clases proletaria y burguesa, más que a las intermedias o a las otras que aparecen. “Y finalmente: la esencia y la función de la conciencia de clase ¿forman una unidad o bien se pueden distinguir también en ellas gradaciones y capas? En caso afirmativo, ¿cuál es su significado práctico en la lucha de clases del proletariado?” (Lukács, G. 1970: 76).

Partamos ahora tomando como problemática si se es consciente del devenir de la propia historia cuando se actúa o si se actúa y de alguna manera se obtienen resultados pero sin ser conscientes de que se están persiguiendo tales resultados, es decir, qué es lo que hay detrás (de fondo) de la actuación. Muchas veces las clases -y cuando decimos las clases muchas veces es ni siquiera la clase burguesa- no tienen conciencia de lo que están persiguiendo, sino que simplemente se dejan llevar por el transcurrir de la historia y van acaeciando en ellas, se van encontrando en ellas, pero digamos que de manera pasiva. “En su célebre exposición del materialismo histórico, Engels parte del punto siguiente: aunque la esencia de la historia consiste en que «nada se produce sin intención consciente, sin finalidad deseada», la comprensión de la historia exige llegar más lejos. Por una parte, porque «las numerosas voluntades individuales que obran en la historia producen, la mayoría de las veces, resultados muy diferentes de los buscados, e incluso, a menudo, opuestos a esos resultados buscados, y, por consiguiente, *sus móviles también tienen una importancia secundaria para el resultado de conjunto*. Por otra parte, habría que saber *cuáles son las fuerzas motrices que se ocultan a su vez detrás de esos móviles*, cuáles son las causas históricas que, en la mente de los hombres actuantes, se transforman en tales móviles».” (Lukács, G. 1970: 76-77)

A partir de aquí podemos empezar a abordar la pregunta sobre lo que hay que entender por conciencia de clase. Si la esencia del mundo está enfrente, entonces, no cabe, bajo ninguna

circunstancia, asumir el mundo como una totalidad dada, como una cosa cerrada. Y esto, a su vez, va a implicar un tipo de conciencia, va a implicar asumir el mundo, en clave marxiana, desde una conciencia de clase. Aquí seguimos a Edward Palmer Thompson cuando dice: “Por clase entiendo un fenómeno histórico que unifica una serie de sucesos dispares y aparentemente desconectados en lo que se refiere tanto a la materia prima de la experiencia como a la conciencia. Y subrayo que se trata de un fenómeno histórico. No veo la clase como una “estructura”, ni siquiera como una “categoría”, sino como algo que tiene lugar de hecho (y se puede demostrar que ha ocurrido) en las relaciones humanas.” Y continúa más adelante “la clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultas de sus experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos de (y habitualmente opuestos a) los suyos. La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en que los hombres nacen o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales.” (1989: 13-14)

Asumir el mundo desde una conciencia de clase va a implicar, entonces, el reconocimiento de las experiencias e intereses comunes que algunos hombres en contextos determinados tienen. Y va a implicar también reconocer que dichas experiencias e intereses se articulan frente a otros hombres con intereses diferentes a los suyos; esto es, el reconocimiento de una clase antagónica.

Así, hablamos de clases específicamente para marcar los antagonismos que se presentan evidentes en las relaciones de producción: unos son quienes poseen los medios de producción y otros los que venden su fuerza de trabajo para producir valor. Al hablar de clases seguimos a Lenin a quien M. Rosental y P. Iudin citan en El Diccionario filosófico marxista: “Las clases son

grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social, históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran con respecto a los medios de producción (relaciones que en gran parte quedan establecidas y formalizadas en las leyes), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo y, consiguientemente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse del trabajo de otro, por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social' (Lenin). ” (1946: 45)

Lukács al hablar de conciencia clase, antes aclara que también hay algo que él denomina “falsa conciencia”. Y entendemos por falsa conciencia una conciencia ideologizada, un estar situado en una realidad, pero no necesariamente ser consciente de esa realidad. Por ejemplo, hay una falsa conciencia en la burguesía en el sentido en que se sabe burgués y de hecho los burgueses se sienten cómodos porque saben que tienen los medios de producción, saben lo que les satisfacen esos medios de producción, pero digamos que los viven porque se sienten cómodos en esa condición de clase burguesa, no necesariamente porque entiendan a cabalidad todo el andamiaje económico, todo el andamiaje sociológico y político que hay detrás del control de los medios y las fuerzas de producción. Entonces, en la medida en la que no hay conciencia de eso, aunque parece que sí porque hay una comodidad en ese estado, hay una falsa conciencia. Lo mismo pasa y podemos entender la falsa conciencia en el proletariado y aquí podemos remitirnos al texto de Lenin *¿Qué hacer?*, cuando habla de la espontaneidad. Por ejemplo, hay una falsa conciencia también en el proletariado cuando hay estas explosiones de espontaneidad en las que sí hay una lucha, pero es una lucha que no se sabe hacia dónde se dirige y que podríamos decir, por ser espontáneas, que ni siquiera se sabe de dónde parte dicha lucha, pero se lucha y hay

conciencia en el sentido falso al identificar que hay un otro, en este caso la clase burguesa, y hay también unas condiciones frente a las que hay que revelarse y surgen estas manifestaciones espontáneas, pero sin una dirección como tal, es más un asunto del momento, de responder a la insatisfacción, a la opresión del momento pero sin ningún objetivo, ninguna finalidad en el sentido de poder salir de la opresión como tal y poder irse hacia la abolición del todo de la clase burguesa.

“Estas relaciones, dice Marx, no son relaciones de individuo a individuo, sino relaciones entre obrero y capitalista, entre campesino y propietario de la tierra, etc. Borren estas relaciones, y habrán aniquilado toda la sociedad, y el Prometeo de ustedes no será más que un fantasma sin brazos ni piernas.” (Lukács, G. 1970: 80). Justamente aquí se establece como están dadas las relaciones sociales. Esto va a ser importante, cuando está hablando Lukács en términos ideológicos, para apartarse de alguna manera del pensamiento abstracto y llegar directamente a lo que es el materialismo. Cuando se habla de la relación de hombre a hombre, digamos, materialistamente, lo que Marx refiere, y es lo que rescata Lukács, es que para comprender la realidad histórica debe comprenderse que cuando se dice la relación hombre a hombre no se dice nada. Sino que hay que establecer a qué nos referimos con eso de hombre a hombre y en este caso, en la medida en que es una lucha de clases, debe reconocerse que es una relación en términos de lucha entre el obrero y el capitalista. Y aquí la alusión al manifiesto comunista es clara: “La historia [la historia escrita, según la aclaración de Engels] de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases” (Marx. K. y Engels. F. Texto basado en la edición alemana de 1848: 30), Y continúa Lukács: “Porque solamente en esta relación aparece en sus determinaciones esenciales la conciencia que los hombres pueden tener de su existencia en cada momento. Aparece como algo que, *subjetivamente*, se justifica, se comprende y debe



comprenderse partiendo de la situación social e histórica, y por tanto como algo «justo», y, al mismo tiempo, aparece como algo que, *objetivamente*, es pasajero en relación con la esencia del desarrollo social, algo que no se conoce ni se expresa adecuadamente: es decir como ‘falsa conciencia’” (1970: 80). Justamente, lo que se expresa no se expresa adecuadamente, no se conoce, no se tiene control de nada y aun así se vive en ello. “Por otra parte, esa misma conciencia aparece en esa misma relación como si fallara *subjetivamente* en los fines que se propone y al mismo tiempo procurara y alcanzara fines *objetivos* del desarrollo social, desconocidos y no deseados por ella” (1970: 80). Con esto reforzamos lo que referíamos al respecto de los movimientos espontáneos: de alguna manera cuando se dan estos movimientos se alcanzan objetivos, pero que no son deseados o perseguidos conscientemente, sino que son objetivos, de alguna manera, del momento, que no conducen a nada que pueda promover la salida de una situación de opresión, discriminación, explotación, etc.

Y hablamos de una conciencia de clase cuando el sujeto revolucionario, que en el contexto de Lukács es el proletariado, se sitúa históricamente, sabe cuáles son las condiciones que lo tienen oprimido, se hace consciente de esas condiciones de opresión y junto con otros proletarios se unen en una misma causa como clase, pues la lucha no es individualizada, para poder ver cuáles serían las salidas a los mecanismos de explotación y una vez situados y tomando conciencia de su condición poder revelarse, revolucionarse.

¿Por qué es importante revelarse, revolucionarse? Es necesario sacudir todo para poder caer en la cuenta de la situación sistemática en la que se encuentra el sujeto revolucionario. Caer en la cuenta quiere decir dejarlas en evidencia y eso va a ser importante para asumir una conciencia de clase: el dejar en evidencia las situaciones que mantienen a la clase proletaria en opresión, ¿por qué es importante? Porque si no se evidencia no se sabe contra qué se lucha. Si no

se evidencia no solamente la realidad de que yo (sujeto revolucionario) no tengo los mecanismos de producción, sino incluso el asunto de cómo se maneja el capital -que ni siquiera la burguesía va a tener de alguna manera el conocimiento total de eso<sup>43</sup>-, de cómo se maneja la política y el devenir de la historia y de los sujetos históricos, si eso no se deja en evidencia no hay forma de salir de ahí. Entonces hay que hacerlo evidente y la forma de hacerlo evidente es sacudiendo: sacudiendo la realidad, sacudiendo el sistema. Y aquí es donde cobran relevancia el revelarse, las manifestaciones, las revueltas.

Lo que habría que preguntarse aquí es, una vez dada la manifestación y la revuelta, ¿cómo se da luego la organización de eso que se está sacudiendo o se ha sacudido, para luego poder, de alguna manera, dirigirlo? ¿Cómo se le va a poner fin, luego, a esa revuelta? Y la respuesta que se me ocurre, aunque parcial, es con objetivos claros, haciendo una buena lectura del instante vivido y proyectando caminos posibles objetivamente. Es decir, habría que plantear lo que Sergio Lomelí llama “acción política revolucionaria”, esto es: la acción que es capaz de afectar la totalidad. “Es decir, que apunta a la transformación de la estructura dotadora de sentido que es la matriz económica de las relaciones sociales” (2019: 178). La acción política debe concretarse en acciones de transformación, y esto exige un “horizonte utópico”, el planteamiento de un nuevo proyecto socio-histórico<sup>44</sup> en el cual han de ser superados los lastres de la prehistoria de la humanidad.

---

<sup>43</sup> «El movimiento de la sociedad, que es su propio movimiento, dice Marx, toma para ellos la forma de un movimiento de las cosas, a cuyo control ellos se someten en lugar de controlarlas.» (Lukacs, G. 1970: 79).

<sup>44</sup> En este punto, pienso concretamente en el proyecto político del actual presidente de Colombia, Petro. Quien vinculó en su proyecto político de camino a la presidencia varias de las manifestaciones de la sociedad colombiana (jóvenes, la comunidad afro, los pueblos indígenas, etc.) durante el “Paro Nacional” que tuvo lugar del 21 de noviembre de 2019 al 21 de febrero de 2020.

Esta “acción política revolucionaria” puede ser entendida, según mi parecer, como “práxis revoloucionaria”, pues afectar la totalidad implica incidir efectivamente en la superación del orden establecido. Praxis es, “unitariamente, la actividad humana *-práctico-sensible-* en la que se articulan un determinado conocimiento de la realidad social, una *crítica radical* a dicha realidad y un *proyecto para su transformación*. Como lo formula Adolfo Sánchez Vázquez: la praxis es "un proyecto de transformación de la realidad a partir de una crítica radical de lo existente, basándose a su vez ambos aspectos en un conocimiento de la realidad que se pretende transformar". Allí donde se dan orgánicamente esos tres aspectos tenemos *strictu sensu* praxis; esto es, tenemos la actividad humana más auténtica, la actividad humana consciente mediante la cual el hombre transforma crítica y revolucionariamente lo existente y se transforma a sí mismo” (González, L. A. 1991: 196).

Así, la praxis, en la medida en que encierra estos tres aspectos, es una actividad *crítico-práctica* en la cual, según Marx, opera “La conciencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos” (Marx, K. 1974: 666). Recordemos que para Marx, “la praxis es la actividad humana fundamental, en virtud de la cual el hombre produce la realidad histórica y se produce a sí mismo. En este sentido, la idea de praxis tiene una dimensión antropológica esencial. La praxis es justamente lo que define al hombre como tal” (González, L. A. 1991: 196).

El conocimiento de la realidad y su crítica radical, abre caminos posibles objetivamente para su transformación. Aquí, ahora, es importante abordar un concepto que nos permite seguir estableciendo una relación entre Bloch y Lukács, y es el concepto de “posibilidad objetiva”. Este es un concepto que nos remite directamente a Ernst Bloch y ¿por qué queremos hacer mención de este concepto? En principio por su aparente contradicción *posibilidad objetiva*. En principio

uno pensaría que si es posibilidad es *abierta*, por lo que uno podría preguntarse ¿en qué medida podría decirse que es *objetiva*? Porque si es posibilidad -espero que perdonen la redundancia- y las posibilidades son varias, entonces de qué manera se objetiva eso. Esta referencia a la posibilidad objetiva se puede entender, remitiéndonos a Bloch, porque la posibilidad objetiva y, digamos que esta parte de que el proletariado pueda pasar de una falsa conciencia a una conciencia de clase se da, en principio, porque se sitúa objetivamente en la realidad y a partir de ubicarse objetivamente en la realidad puede establecer posibilidades -y en ese sentido objetivas- de salir de la condición de opresión en la que se encuentra -como decíamos antes al respecto de poner de manifiesto las situaciones con las manifestaciones o revueltas-.

Apuntemos: este oxímoron de la *posibilidad objetiva*, de poner estos dos términos juntos “posibilidad” como apertura y “objetiva” como algo objetivado, determinado, parece oponer la posibilidad lógica a una posibilidad fáctica. Digamos: el universo de posibilidades lógicas es abierto, completamente abierto, es decir, qué es lo que lógicamente es posible. Lógicamente es posible la existencia de una montaña de oro (Cfr. Russell, B. 1982: 86), como posibilidad lógica existe, pero cuando Lukács y Bloch hablan de la posibilidad objetiva se refieren a la posibilidad fáctica, es decir, a algo que es posible puesto que están dadas las condiciones materiales de su existencia; o sea, no es algo que nos imaginamos que sería hermoso. Estamos hablando de la posibilidad fáctica histórica de realizar otro mundo posible ahorita según las posibilidades materiales abiertas por el propio capitalismo. Y este es uno de los temas que resultan interesantes en Lukács, porque en él se presenta un *harakiri* (Lomelí Gamboa, S. R. 2016: 64-66), vamos a decir, al marxismo, como si el marxismo hiciera este ritual samurái -el *seppuku*- de atravesar el vientre con su espada y cortarse así mismo. Lo que va a hacer Lukács es aplicar el método materialista dialéctico al propio materialismo dialéctico -como la

imagen de la serpiente que se muerde la cola- y con esta aplicación del método al propio materialismo histórico una de las cuestiones a las que va a llegar Lukács, es a reventar la tesis mecánica de la conciencia. La tesis general del materialismo histórico, la estructura, dice: el mundo social determina la conciencia y no la conciencia al mundo material. Dado ese el caso, dice Lukács si aplicamos esta tesis del materialismo histórico al propio materialismo histórico, llegamos a que para construir esa tesis, esa tesis es producto histórico, es decir, son las condiciones materiales de producción del capitalismo las que permiten la crítica marxista al capitalismo, ¿cómo? El capitalismo desnuda las relaciones económicas, las pone hasta en frente, universaliza la mercancía. Las condiciones de dominación dejan de estar revestidas de carácter jurídico, religioso, ideológico, etc., y se convierten en un frío intercambio de valores: tanto trabajo, por tanto dinero. Entonces se desnudan las relaciones económicas y en este proceso de desocultamiento se hacen objeto para la conciencia. O sea, la conciencia puede decir: “ah, lo que me ha estado determinando son las relaciones económicas”. Gracias a que las relaciones económicas del capitalismo son absolutamente autoevidentes, llegan a reventar con las relaciones económicas previas que estaban ocultas bajo el misticismo de la religión, lo jurídico, lo moral, la servidumbre, el vasallaje, etc. Entonces la conciencia crítica al capitalismo sólo es posible por el capitalismo mismo, porque las condiciones materiales determinan a la conciencia. Pero en la medida en que las condiciones materiales del capitalismo vuelven un objeto a la conciencia y a las relaciones económicas que las están determinando, es decir, por primera vez en la historia la revolución no se trata de tirar al tirano, no se trata de cambiar de forma de gobierno; por primera vez en la historia, la revolución se plantea el objetivo de trastocar aquello que está determinando a la conciencia, es decir, vamos a transformar las relaciones sociales de producción. Por primera vez en la historia esto es un objetivo político, es objetivo político para la conciencia, porque la

conciencia está determinada por el modo de producción capitalista, entonces ¿qué hace Lukács con este *harakiri*? Lo que hace es dialectizar la tesis materialista mecánica; o sea, sí está bien decir que la materia determina a la conciencia, pero la conciencia es capaz de intervenir en el modo de producción capitalista, porque la conciencia está determinada por esas mismas relaciones sociales de producción, es decir, la revolución es posible objetivamente, esta es la *posibilidad objetiva*: es posible porque la conciencia puede intervenir, consciente y voluntariamente.

Entonces, la posibilidad es *posibilidad objetiva* en la medida en que las posibilidades se están estableciendo a partir de la realidad misma y la realidad misma entendida como una condición objetiva. Es decir, es plantear una posibilidad posible, realizable, alcanzable y no una posibilidad abierta a cualquier condición o cualquier situación, sino una posibilidad dirigida. ¿Dirigida en qué sentido? Dirigida consciente, voluntaria e históricamente. En el sentido en que yo (sujeto revolucionario) me sitúo en la historia y en la medida en que me sitúo en la historia y la veo puedo dirigirla. Y esto va a ser importante tanto en Bloch como en Lukács como en Marx en términos del triunfo del proletariado, si el proletariado quiere ser victorioso tendría que partir de las condiciones materiales de la historia para poder dirigir materialmente, objetivamente la historia y, en ese sentido, dirigirse así mismo.

La posibilidad objetiva rompe con toda concepción estática, hermética y cosificada del mundo y del hombre. Si el mundo se concibe como totalidad cerrada, cosica, no hay posibilidades de actuar en él y si el hombre no tiene la posibilidad de actuar para transformar la realidad no puede desarrollarse como propiamente hombre, pues pierde la posibilidad de transformarse a sí mismo, quedando reducido a mera cosa. ¿En qué consiste la cosificación? En una no conciencia del proletariado de sus condiciones proletarias; es decir, enajenado, cosificado,

al no ser consciente de su carácter de cosa, de su carácter de mercancía dentro de los medios de producción, lo que refiere Lukács con Marx es justamente el problema de que el obrero no se reconoce como un productor de valor y está dado como mera mercancía, en la medida en que lo que él vale, lo vale por la mercancía misma, en la medida en que como mercancía está vendiendo su fuerza de trabajo. Remitiéndonos a Bloch con relación a Lukács, hay una razón por la cual el obrero no puede tener conciencia de clase y es muy marcada: es porque está imbuido en su producción, en su realidad inmediata. Y estando inmerso en esa realidad inmediata, en ese mecanismo de producción, sumergido, absorbido por el mismo mecanismo de producción es imposible que se vea a sí mismo, lo que Bloch llama “la oscuridad del instante vivido”.

En este asunto de la cosificación en Lukács, va a ser muy importante la relación que establece el obrero con lo que produce, esta conciencia de su situación con una conciencia de sí mismo. Aquí podemos recordar la referencia al *gnothi seauton* (conócete a ti mismo). Este *gnothi seauton* suele entenderse desde una perspectiva psicologista, en términos de la introspección en uno mismo para conocer el *yo*; sin embargo, puede hacerse una lectura de este *conócete a ti mismo* en términos materialistas, como lo hacen Bloch y Lukács. Es decir, si hay una forma de salir de la enajenación es conociéndose a sí mismo, no sólo en términos psicológicos, sino, y especialmente, siendo consciente de sí en unas condiciones materiales dadas; es decir, el sujeto no es solamente un sujeto cognoscente, un sujeto psicológico, sino que es un sujeto material. Y conocerse a sí mismo entonces implica conocerse en las condiciones materiales en las que está dado. En esa medida hay una aplicación, digamos, materialista-dialéctica del *gnothi seauton*.

Ahora, la realidad puede estar dada de manera impuesta. Y en esto resulta muy claro Lukács al decir que la realidad es una misma tanto para la burguesía como para el proletariado, sólo que la viven de manera diferente: uno desde el dominio de los mecanismos de producción y

el otro como mercancía, pero es una misma realidad y aquí la relación sujeto-objeto va a ser importante porque el punto de partida o la propuesta que va a estar dada aquí es que se parte de que el proletariado, en la medida en que se conoce en unas condiciones dadas material e históricamente y en ese sentido, se conoce a sí mismo como un sujeto histórico, puede transformar sus circunstancias. Entonces, la historia no va a estar dada cósicamente, la realidad no va a estar dada cósicamente y el mismo sujeto no va a estar dado cósicamente de manera definitiva, dice Ernst Bloch: “el hombre no es hermético” (2004: 236), “Hay mucho todavía no concluso en el mundo” (2004: 238). La realidad no es hermética, y es un asunto dialéctico en la medida en que el sujeto interviene en la realidad y al intervenir en la realidad con su praxis, con su acción también se interviene a sí mismo, porque es un sujeto histórico y que se da en la historia. La relación sujeto objeto lo que hace es justamente romper esa dicotomía entre sujeto y objeto como dos seres aislados. Y la idea es justamente romper esta dicotomía y la forma de hacerlo es dialécticamente, no se rompe nada más estableciendo los opuestos, sino que se establece como un conjunto, como un *nosotros*, como un nosotros en términos del sujeto implicado en la realidad y como un nosotros en términos de una realidad que permea las condiciones y la conciencia propia del sujeto. “Todo sujeto es producto histórico y en ese sentido es objeto; todo objeto es producto de un sujeto, y en tanto eso subjetivo. Lukács sostiene que la dialéctica de Marx es revolucionaria justamente por su concepción de la relación entre sujeto y objeto. Dicha relación no es contemplativa, es *praxica*, son polaridades que se alteran en su relación. No es que el ser humano (entendido como sujeto) se transforme cuando transforma la naturaleza (entendida como objeto). Esta concepción sería *predialéctica*. El ser humano es ya sujeto-objeto, y en su existir se transforma al interactuar con el espacio objeto-subjetivo en el que habita”. (Lomelí, S. 2019: 166)



Dice Lukács: “al *interior* de la sociedad tiene lugar un proceso histórico que modifica la relación entre sujeto y objeto” (2015: 19). Este proceso histórico es la lucha de clases. La lucha de clases modifica la relación entre sujeto y objeto. El problema de la lucha de clases, nos lleva directamente al problema de la conciencia de clase, y esto es criticadísimo y por lo cual resulta importante prestarle atención al prólogo de *Historia y conciencia de clase*, así como a *Derrotismo y dialéctica*. Lo que le critican a Lukács es que parte de una definición de conciencia de clase atribuida. Encontramos en Rudas, por ejemplo, la siguiente crítica: “[...] cuando “el sentido de la situación histórica de clase” “se vuelve consciente” transformándose en una conciencia particular, peculiar, distinta de la conciencia de los individuos y trona sobre sus cabezas. Pero ahora estamos frente a un dios camuflado [...] En el mejor de los casos (o en el peor de los casos), la conciencia ‘atribuida’ del compañero Lukács es una conciencia hipostatizada –muy similar a una conciencia divina.” (Citado por Sartelli. E., 2021: 22). Y esta crítica parece tener fundamento cuando el mismo Lukács en el prólogo de 1967 dice que “La conversión de la conciencia «otorgada»<sup>45</sup> en praxis revolucionaria aparece aquí<sup>46</sup> —objetivamente— como un puro milagro.” (Lukács, G. 1970: 16). Lukács reconoce que, tal vez, el término “atribución” no es el más adecuado y que, incluso, “si la expresión es mala puede desaparecer” (Lukács, G. 2015, 36). No obstante eso, defiende *la cosa misma* a la que se refiere con ese término, pues eso a lo que se refiere lo sigue teniendo por correcto. En este punto, vale la pena considerar puntualmente lo que Lukács entiende por *conciencia de clase atribuida*: “Por conciencia de clase “atribuida”, se entiende, por cierto, la conciencia que se corresponde con la

---

<sup>45</sup> “Otorgada” según la traducción que estamos trabajando, a saber, la de la Editorial Ciencias Sociales (1970).

<sup>46</sup> En *Historia y conciencia de clase*.

respectiva situación económico-objetiva del proletariado, con la conciencia que el proletariado puede alcanzar” (Lukács, G. 2015, 36)<sup>47</sup>.

Para Lukács no se trata de lo que piense este o aquel proletario empírico, la conciencia de clase no es, de hecho, comprobable empíricamente. La conciencia de clase se definiría como la conciencia que tendría un sujeto si fuera capaz de entender la totalidad de las relaciones sociales que lo determinan y Lukács mismo reconoce que eso es imposible, ¿por qué? Por la noción de totalidad, la realidad como totalidad a la que hacíamos mención más arriba. Al mismo tiempo que la totalidad está determinando al individuo, el individuo está operando sobre la totalidad, es decir, el individuo está dentro de la realidad y no afuera de ella. En resumen: es imposible la conciencia fáctica, nadie puede tener el punto de vista de la providencia como quiere Kant (Cfr., 2004), nadie se puede salir del lugar de donde está parado en la sociedad para ver a la sociedad en su totalidad, en su conjunto desde fuera, más bien todo el mundo está viendo la realidad desde su condicionamiento de clase. De lo que se trata, según Lukács, es de operar sobre ese condicionamiento histórico, es decir, de luchar a pesar de estar enajenado, a pesar de la inconsciencia clasísticamente determinada.

### **3. EL MUNDO COMO TOTALIDAD DADA *PARCIALMENTE***

Antes decíamos -citando a Bloch- que la esencia del mundo está en *frente*. Esto nos lleva a plantear que el mundo no tiene el carácter de una *cosa*, sino que es proceso, un conjunto de relaciones dinámicas en las que lo llegado a ser no se ha impuesto totalmente (Bloch. E. 2004: 238). “El frente es el punto de avance en el tiempo, en el ahora. Es donde se gesta lo nuevo que

---

<sup>47</sup> Para ampliar esta discusión remito al lector *Derrotismo y dialéctica*, de Lukács. En especial al apartado dedicado al problema de la “Atribución”.

aún no ha nacido, es espacio en el que se percibe el punto vivo de la historia, cuando las cosas no pueden continuar como hasta ahora. Es la encrucijada en donde se decide -o no se decide- la irrupción de una nueva dimensión, que se halla en ciernes. El frente es el punto donde presiona la tendencia de la realidad, a fin de lograr las metas objetiva y subjetivamente ambicionadas. La realidad es tendencial y la dirección hacia donde se dirige se halla marcada y orientada por las carencias presentes que se aspira a desterrar” (Gimbernat, J. A. 1979: 42).

Al abolir el *carácter-de-cosa* (Lukács, G. 1970: 79) del mundo, surge así el reconocimiento del avance histórico del mismo. Y en una relación dialéctica, también se abole el *carácter-de-cosa* del hombre, que en términos económicos, por ejemplo, al vender su fuerza de trabajo y no valer más que por su fuerza de trabajo, queda reducido a mera mercancía, cosificado como una mercancía más. “Porque, aboliendo ese carácter-de-cosa (coseidad) ajeno al hombre, que revisten las configuraciones sociales y su movimiento histórico, no se hace otra cosa que reducirlo, como a su fundamento, a la relación de hombre a hombre, sin por ello abolir en absoluto su conformidad a leyes y su objetividad, independientes de la voluntad humana y, en particular, de la voluntad y del pensamiento de los hombres individuales” (Lukács, G. 1970: 79). Entendiendo que ni el mundo ni el hombre están dados herméticamente, sino que están dados en una apertura dialéctica en la que ambos llegan a ser y pueden ser modificados, creados, por el trabajo humano. “El camino se abre aquí como función del objetivo, y el objetivo se abre como sustancia en el camino, en un camino indagado en sus condiciones, avizorado en sus aperturas. En estas aperturas está latente la materia en dirección a sus contenidos de esperanza real-objetivos: como final de la alienación y de la objetividad cargada con lo extraño, como materia de las cosas para nosotros. En el camino hacia ello tiene lugar el rebasar objetivo de lo

existente en historia y mundo: este trascender sin trascendencia que se llama proceso, y que de modo tan gigantesco es acelerado en la tierra por el trabajo humano” (Bloch, E. 2004: 252-253).

El mundo en el que vivimos se nos presenta como una totalidad dada; sin embargo, es una totalidad dada *parcialmente*. Esto quiere decir que no está dado cósicamente, de manera cerrada, determinada. Si el mundo, la realidad estuviera dada de manera cósica no sería posible la relación dialéctica entre sujeto y objeto, no sería posible el transcurrir mismo de la historia siendo que la historia es fruto del trabajo del hombre sobre la realidad y sobre sí mismo. “No habría posibilidad de reelaborar una cosa según el deseo si el mundo fuera cerrado, lleno de hechos fijos e, incluso, consumados” (Bloch, E. 2004: 238).

El mundo es una totalidad dada *parcialmente* porque es cierto que el sujeto particular, no la sociedad o la humanidad en abstracto, tiene que lidiar con aquello que se le presenta la mayoría de las veces como algo no escogido, aunque sí producido, tal vez de manera involuntaria, por él mismo, por sus pares o por sus antepasados; que se le presenta como ineludible: casas, concreto, relaciones sociales, instituciones que le dicen al sujeto particular cómo debe comportarse, mercados, espacios de trabajo, etc. Y el sujeto particular tiene que lidiar con ese mundo que se le impone como algo dado, ¿cómo se actúa en ese mundo impuesto como algo dado? Se actúa utópicamente; es decir, trabajando consciente y voluntariamente sobre él desde lo que puede ser modificable. Insistimos en que el mundo se impone como algo dado, pero *parcialmente*: en lugar de hechos consumados tenemos “relaciones dinámicas, en las que lo que ha llegado a ser no se ha impuesto totalmente” (Bloch, E. 2004: 238). Lo importante aquí es que en la medida en que el mundo llegado a ser no se nos ha impuesto totalmente, hay espacio para la libertad, libertad de conciencia y de acción.

## **A MANERA DE CONCLUSIÓN: LA ACTUALIDAD DE ERNST BLOCH, CONSIDERACIONES CRÍTICAS**

Llegados hasta aquí, es importante preguntarnos si a partir de lo que hemos tratado a lo largo de este trabajo tenemos elementos para defender nuestra tesis y reafirmarla. ¿La utopía construye subjetividad? Hay varios elementos que nos permiten reafirmar nuestra tesis, recapitulemos algunos:

El hombre se juega su existencia en relación dialéctica consigo mismo y con la realidad; "su existir -como dice Lomelí- se transforma al interactuar con el espacio objeto-subjetivo en el que habita". Esta interacción constante entre el individuo y su entorno es lo que permite la emergencia de la utopía como fuerza motriz. El hombre no es un ser aislado, sino que está inmerso en un contexto social y material en constante cambio. Es en esta dinámica dialéctica donde la utopía cobra vida y adquiere sentido.

Ni el hombre ni el mundo son herméticos, no están dados cósicamente. Por el contrario, son en apertura, un todavía-no. Dicha apertura es la que permite la praxis revolucionaria, la actividad humana transformadora. Tanto el individuo como la realidad están en constante devenir, en un estado de posibilidad y potencialidad. La utopía se nutre de esta apertura, de la conciencia de que el mundo actual no es el definitivo, de que siempre hay espacio para la transformación y el cambio.

Desde la filosofía de Ernst Bloch, presentamos una concepción de la utopía que nada tiene que ver con castillos en el aire o fantasmagorías, sino, por el contrario, como una proyección de lo posible real objetivo. Según Bloch, la utopía no se limita a ser una fantasía irrealizable, sino que se basa en la idea de que existe una dimensión utópica en cada ser humano, una fuerza impulsora que lo impulsa hacia la realización de un mundo mejor. Esta concepción

nos aleja de las visiones simplistas que reducen la utopía a meras quimeras y nos invita a comprender su potencial transformador.

Lo anterior nos permite presentar, además, la utopía como una "categoría" antropológica. El hombre es un ser utópico. O para decirlo con Roig: "Lo utópico se encuentra presente de modo normal, no meramente ocasional, ni menos aún por obra de un capricho literario, en la estructura de la mente humana" (Roig, A. A. 2009: 176). Esta afirmación resalta la naturaleza intrínseca de la utopía en la condición humana. La capacidad de imaginar y aspirar a un mundo mejor no es algo excepcional o extravagante, sino una parte fundamental de nuestra identidad. La utopía trasciende las limitaciones temporales y se arraiga en la esencia misma del ser humano.

La utopía no se queda en el plano de las ideas abstractas, sino que impulsa al individuo a actuar, a transformar su realidad. Es un llamado a romper con la pasividad y la aceptación resignada de las condiciones existentes, y a luchar por un cambio radical. Con lo que la utopía no es solamente una teorización sobre la concepción de un mundo mejor, es además y sobre todo, una actitud. Es una actitud que tiene como su función principal mover al sujeto a modificar sus circunstancias. Es una actitud contra la resignación y la desesperanza.

La esperanza, entendida como función utópica, le da al hombre intención hacia el interior y se alía con ellos hacia el exterior. La esperanza es un elemento fundamental en la construcción de la subjetividad utópica. Es a través de la esperanza que el individuo encuentra la motivación y la convicción necesarias para desafiar las condiciones adversas y luchar por un mundo mejor. La esperanza trasciende los límites individuales y se convierte en una fuerza colectiva que une a las personas en la búsqueda de un horizonte común.

Así pues, en esta tesis se hace una recuperación crítica del concepto de utopía: intrínseca al sujeto, "dirigida a la realidad" y abierta al porvenir. La utopía construye subjetividad, en

últimas, porque saca al hombre de la pasividad en la que se encuentra sumergido dadas las condiciones materiales inmediatas de su existencia; le dibuja otra forma de existir más acorde con su humanidad y lo mueve a actuar sobre sí y sobre sus circunstancias. También podríamos decir que la utopía crea subjetividad porque otorga al hombre un tipo de conciencia sobre sí mismo como ser histórico-social y le permite ver la realidad como actividad sensible humana y, por tanto, transformable.

En este sentido, la utopía, tal como la concibe Ernst Bloch, trasciende la mera especulación intelectual y se convierte en una fuerza motriz que impulsa al individuo a superar la resignación y a comprometerse activamente en la construcción de un mundo más justo y humano. Es a través de la utopía que la subjetividad se expande, se transforma y encuentra su plena realización. En última instancia, la utopía nos recuerda que siempre hay espacio para la esperanza y la acción, y que la búsqueda de un futuro mejor es parte esencial de nuestra condición humana.

### ***1. Tomando distancia: las lagunas blochianas***

No obstante lo anterior, la filosofía de Ernst Bloch y la forma en que este se compromete con su desarrollo no está exenta de lo que algunos han llamado “aporías” y otros “contradicciones”. Por ejemplo, y grosso modo, Gómez-Heras (1977, 224-226) ha señalado aporías que reflejan conflictos entre ciencia y utopía; entre fines y medios; entre futuro y presente, causa final y causa agente; entre diversas modalidades de razón; entre intuición religiosa y ateísmo materialista; entre “trascendencia gnoseológica” y la validez del concepto y del lenguaje; la conexión entre crítica social y presupuestos de la crítica; el conflicto entre emotividad y razón, entre voluntad y

entendimiento; el conflicto entre los dos tipos de marxismo mezclados por Bloch. Y, por su parte, Manuel Ureña Pastor (1986) señala que “la concepción radicalmente inmanentista del hombre y de la historia que Bloch defiende no conduce, por cierto, a una auténtica liberación de la existencia, sino que, muy al contrario, mutila la realidad, esteriliza toda utopía, cierra todo el horizonte de la esperanza y trunca el humanismo que pretende promover”.

Además de estas aporías y contradicciones que uno podría encontrar en el análisis del sistema filosófico bloquiano, en el desarrollo de esta tesis, aunque suscribimos las ideas y conceptos de Bloch que nos permiten afirmar que la utopía crea subjetividad y que hay una subjetividad que denominamos utópica, en el sentido de una concepción crítica de la utopía, no podemos pasar por alto ni dejar de mencionar algunos “problemas” con los que nos encontramos al leer a Ernst Bloch.

Aunque no perdemos de vista que lo que presenta Bloch en su sistema filosófico, generalizando mucho, es una teorización sobre la utopía y la esperanza, no deja de extrañarse un análisis político y económico detallado de las estructuras políticas y económicas necesarias para alcanzar la utopía, que permitan abordar las implicaciones prácticas de la realización de la utopía. Esto puede hacer que su filosofía, aunque sea de mucho interés para los académicos, sea menos relevante para los movimientos políticos y sociales que buscan transformar la sociedad de manera práctica.

Esta falta de un análisis de estructuras políticas y económicas nos hace pensar en que algunos de los planteamiento de Bloch son apriorísticos. Y esto porque, como bien señala Gómez-Heras (1977) “La opción en favor de la utopía como quicio del sistema, descarta el problema crítico. De hecho, la filosofía de Bloch no desarrolla un tratado sobre la fundamentación racional de los propios presupuestos. El saber utópico escapa a los controles de



la experiencia y a los sistemas de verificación de la misma. La legitimación de su verdad y de su sentido se encuentran en la utopía misma y no en estancias extrínsecas a ella. Nos hallamos ante un modelo filosófico basado más en la intuición que en la demostración” (1977: 221).

La “utopía concreta” de Bloch es concreta en tanto que una utopía que parte de una realidad utopizada como transformable, cualquier realidad que disguste y que en pro de su humanización necesite, o tal vez haya que decir deba, ser cambiada. “El postular un utópicum como criterio supremo de lo real, cuestiona permanentemente cualquier sistema socioeconómico vigente. Todo sistema político y económico es remitido ante el tribunal de la utopía para ser juzgado y reformado” (Gómez-Heras, 1977: 221).

La filosofía de Bloch tiene implicaciones políticas y por ello “todo sistema político y económico es remitido al tribunal de la utopía”; sin embargo, Bloch no nos cuenta cómo desarrollar una acción política; podemos saber en qué consiste y qué exige dicha acción política, pero no es claro cómo se puede llevar a cabo un proyecto de acción política con la utopía como brújula. Por ejemplo, al final del tercer tomo de *El principio esperanza* se encuentra una referencia a lo que podemos llamar el proyecto político de Bloch, la patria: “La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final, y empezará a comenzar sólo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando aprehendan y se atengan a su raíz. La raíz de la historia es, sin embargo, el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas. Si llega a captarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alienación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que ha brillado ante los ojos de todos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: patria.” (2007: 510)

Bloch no desarrolla el concepto “patria”, de hecho resulta una palabra enigmática y tampoco dice cómo se construye. Me explico: si es cierto, como pensamos, que la “patria” se

constituye en un proyecto político y esta se encuentra sin desarrollar, corre el riesgo de convertirse en una fantasía poética, cayendo así en aquello que se critica: un mero *wishful thinking*.

Sobre la idea de “patria” hay algo que también resulta problemático: si es verdad, que como dice Hans Mayer, cuando Bloch habla “lo hace un alemán procedente del Palatinado, de esa región vinícola, de esa región bávara, de la región de Ludwigshafen y Mannheim. Heidelberg no queda lejos; el mundo de la gran catedral imperial de la Alemania Medieval, el mundo de Worms, de Speyer, es también semejante. Bloch es un hombre de esa región, posee muchos rasgos campesinos” (1979: 21). Y que “el mundo que Bloch ve como el desarrollo de las utopías concretas es un mundo de campesinos, el mundo del campo, un mundo que en cierto modo retorna en alguno de sus caracteres a la época del desarrollo precapitalista, preburgués” (1979: 21), ¿no plantea esto una contradicción con la idea de futuro que sostiene Bloch a lo largo de su obra? ¿No resulta la “patria” una añoranza del mundo del pasado, de la juventud?

## ***2. Ernst Bloch: el mundo como objetivación de la subjetividad***

Ahora bien, con sus contradicciones y aporías, no se puede negar uno de los grandes aportes que Ernst Bloch ha hecho, a saber: la consideración del hombre como “ser utópico” y con ello el descubrimiento de un “factor subjetivo” en el proceso del mundo, lo que permite pensar, a su vez, el mundo no ya como una cosa, sino como objetivación de la subjetividad.

El significado de utopía, cobra así el sentido de “una visión del mundo en proceso que sigue una tendencia de humanización posible pero no garantizada y por principio necesitada de la

acción humana, más en particular, de lo que Bloch llama optimismo militante” (Krotz, E. 2011: 56).

Al leer a Ernst Bloch no puede uno evitar sentirse alarmado, aludido, confrontado. En nuestro tiempo, en los albores del siglo XXI, nos encontramos con muchos escenarios que dan miedo, que entristecen y que bien podrían llevarnos a la desesperación o a un cínico quietismo conformista y mezquino aceptando las cosas tal cual son y buscando sacar el mayor provecho posible. Sin embargo, tampoco puede uno evitar sentirse esperanzado, pues también encontramos en nuestro tiempo señales que nos sacuden y nos alejan de esas posibilidades, permitiéndonos contemplar otras más humanas, más dignas, más esperanzadoras. Nos encontramos con grupos de personas que salen a las calles a protestar contra los abusos del poder político y corporativo; con personas que con sus acciones buscan mitigar el cambio climático; con personas que se insertan en ciertos contextos determinados que padecen el flagelo de la violencia y que buscan propiciar un cambio en esa sociedad en la que se insertan: nos encontramos con activistas y líderes sociales que lejos de aceptar como destino un mundo desigual, injusto, inhumano, se atreven no sólo a pensar, sino a plantear y procurar otro mundo posible.

Al leer a Ernst Bloch se termina encontrando uno en un mundo nada común. Es decir, empieza uno a habitar el mundo de una manera diferente, a ver las cosas desde otra perspectiva: como podrían ir mejor. Y es este, tal vez, uno de los grandes logros de Ernst Bloch y, también es esto, tal vez, lo que justifica su lectura en nuestro tiempo. En medio de la barbarie, el miedo y la desesperanza, “se trata de aprender la esperanza” (Bloch, E., 2004: 25).

### ***3. Una posible ruta a seguir***

Aquí se desarrolló una tesis sobre la utopía en dimensión subjetiva con miras a abordar después la dimensión social, democrática. Lo que podría seguir ahora es poner a prueba o explorar esta tesis en el contexto de la democracia en algunos países de América Latina. Ernst Bloch suele utilizar expresiones tales como “democracia verdadera” o “democracia real”, donde “real” y “verdadera” parecen ser sinónimos, para distinguirla de lo que llama “democracia formal”. Cabría la posibilidad de examinar las distinciones entre “democracia real” y “democracia formal”, a la luz de las experiencias democráticas latinoamericanas, analizando bien sean datos socioeconómicos concretos y comportamientos políticos o discursos decoloniales. Esto, tal vez, podría servir para plantear, desde América Latina y a la luz de la filosofía blochiana, una democracia como patria/matria en la que se refleje la dimensión subjetiva de la utopía.

## FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre Oraa, J. M., (2007), *Razón y esperanza: pensar con Ernst Bloch*. Hermenéutica intercultural, Revista de filosofía n° 16, pp. 19-39.

Althusser, L. (2008), *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI editores: México, D.F.

Arendt, H. (2005), *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Balibar, E. (2012), *Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía*, Enrahonar. Quaderns de Filosofia (48), p. 9-29.

Bloch, E. (2004), *El principio esperanza*, Tomo I, trota.

\_\_\_\_\_, (2006), *El principio esperanza*, Tomo II, trota.

\_\_\_\_\_, (2007), *El principio esperanza*, Tomo I, trota.

\_\_\_\_\_, (1980), *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar.

\_\_\_\_\_, *¿Puede frustrarse la esperanza?* En: GÓMEZ, C. (2007). *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. 3. Reimpresión, Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_, (2017), *¿Despedida de la utopía?* A. Machado Libros.

\_\_\_\_\_, (1983), *Sujeto-Objeto: el pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_, (2000), *The Spirit of Utopia*, Stanford University Press.

\_\_\_\_\_, (1966), *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva.

Bobbio, N. (1996), *El futuro de la democracia*. FCE. México.

Canelon, F. (s.f). *"EL HOMBRE NUEVO" según Ernesto Che Guevara.*

[https://archivochile.com/America\\_latina/Doc\\_paises\\_al/Cuba/Escritos\\_sobre\\_che/escritossobrec  
he0192.pdf](https://archivochile.com/America_latina/Doc_paises_al/Cuba/Escritos_sobre_che/escritossobrec<br/>he0192.pdf)

Cerutti-Guldberg, H. (2018). *Presagio y tónica del descubrimiento:(ensayos de utopía IV)*, Verbolibre.

Corona, J. (Marzo 2022), *La filosofía de Ernst Bloch en América Latina.* En, Corona, J... [et al.], *El ejercicio del pensar: herencia y utopía. Diálogos con Ernst Bloch* no. 20, Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Segunda parte parte). Disponible en: <https://www.clacso.org/boletin-20-el-ejercicio-del-pensar/>

Flores Oléa, V. (2009). *La necesidad de la utopía (El principio de esperanza).*

Frankl, V. E. (1999), *El hombre en busca de sentido*, Herder.

Franz, H. (1984). *Crítica de la razón utópica. Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José Costa Rica.*

Giddens, A. (2005), *La tercera vía*, Taurus, España, 2005.

Gómez-Heras, J., (1977), *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Sígueme-Salamanca.

Gómez Caffarena, J., (1979), *En favor de Bloch*, Taurus.

González, L. A. (1991). "El concepto de praxis en Marx: la unidad de ética y ciencia". *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (19-20), 195-226.

Guevara, Che (1965/ 2022, 2 de mayo). El socialismo y el hombre en Cuba. Marxist.

<https://www.marxists.org/espanol/guevara/65-socyh.htm>

Guevara, E. (2002). *Justicia global: liberación y socialismo*. Ocean Sur.

Hegel, G.W.F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.

Hinkelammert, F. J., (1987), *La filosofía de Ernst Bloch*. Consultado en el archivo personal del autor: <http://hdl.handle.net/11674/793>

Holderlin, F. (1995). *Patmos*, en Poesía completa, ed. bilingüe y trad. de F. Gorbea, Ediciones 29, Madrid.

Jünger, E. (1990). *El trabajador: (Dominio y figura)*. Tusquets, España.

Kant, E., (2004), *Lo bello y lo sublime: ensayo de estética y moral*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Alicante. Edición digital basada en la edición de Madrid, Calpe, 1919. Traducido del alemán por Sánchez Rivero, A. Disponible en versión html: [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/lo-bello-y-lo-sublime-ensayo-de-estetica-y-moral--0/html/fehdabe2-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_3.html#I\\_2](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/lo-bello-y-lo-sublime-ensayo-de-estetica-y-moral--0/html/fehdabe2-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html#I_2)

Krotz, E. (2011). *Introducción a Ernst Bloch (a 125 años de su nacimiento)*. *En-claves del pensamiento*, 5(10), 55-73.

Lenin, V. (2010), *¿Qué hacer?*, Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.

Levitas, Ruth. (2008). "La esperanza utópica: Ernst Bloch y la reivindicación del futuro".

Mundo Siglo XXI, N° 12.

Lomelí Gamboa, S. R. (2016), *El problema de lo político desde una perspectiva marxiana. Una reapropiación de historia y conciencia de clase de G. Lukács*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional: [https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB\\_UNAM/TES01000753933](https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TES01000753933)

\_\_\_\_\_, “El problema de la autonomía en Historia y conciencia de clase de Georg Lukács”, en Lomelí Gamboa, S. y Olvera Zaida, (2019), *Enajenación, modernidad y capitalismo*, México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos: Bonilla.

Löwy, M. (2015). *El Romanticismo revolucionario de Bloch y Lukács*. *Exlibris*, (4), 3-17.

Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. Editorial de ciencias sociales.

\_\_\_\_\_, (2015), *Derrotismo y dialéctica, una defensa de Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Herramienta.

Marcuse, H. (1986), *El final de la utopía*, Planeta-Agostini, Barcelona.

Marx, K., (1968), *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en Hegel, G. F., *Filosofía del derecho*, Claridad.

Marx, K. (1974), *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, España.

Marx, K. (2008), *El Capital*, S. XXI, México. (Primera edición en español 1975)

Marx, K. (2003), *El 18 brumario de Luís Bonaparte*, Fundación Federico Engels, Madrid.

Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo xxi, 1980.



Marx, K., Engels, F., (1972). *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Barcelona: Grijalbo.

Mendel, E. (Mayo de 2022). Debemos soñar: Anticipación y esperanza como categorías del materialismo histórico. IIRE. <https://www.iire.org/index.php/es/node/941>

Monterrosa, Luis Gerardo. "La apertura subjetiva como el fundamento de la utopía y la esperanza". *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 121 (2009): 589-601.

Moro, T. (2010), *Utopía*, Edimat, Madrid, España.

Pérez, J. (1968). Introducción a Bloch. *Convivium*, 5-38.

Platón, *Menón*, 81a-86b, en (1983) *Diálogos II*, Gredos, Madrid, España.

Popper, K. R. (1991). *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Paidós Ibérica.

Retamal, Christian. "Ernst Bloch y la esperanza utópica de la modernidad." *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 63.237 (2007): 463-474.

Roig, A. A. (2009). "Democracia y utopía". *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, 10(19-20), 176-210.

Rosental, M., Ludin, P., & Dalmacio, M. D. (1946). *Diccionario filosófico marxista*. Ediciones Pueblos Unidos.

RUSSELL, B. (1982). *La evolución de mi pensamiento filosófico*. (NOVELLA DOMINGO, J., Trad.). Madrid: Alianza.

Sánchez Vázquez, A. (2003) *Filosofía de la praxis*, Siglo XX, I, México.

Sartelli, E. (2021), *El comienzo de una filosofía necesaria: György Lukács, la historia y la conciencia*. Disponible en: La línea de sombra: <https://lalineadesombra.com.ar/el-comienzo-de-una-filosofia-necesaria/> )

Scribano, A., y Sena, A. D. (2019). *Los programas sociales como mecanismos de “represión desapercibida” en Argentina (2007-2019). Un análisis desde las políticas de las sensibilidades*. *Polis. Revista Latinoamericana*, (53).

Serra, F. (1998). Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch. *A Parte Rei Revista de Filosofía*, 2.

Tamayo, J. J. (2018). ¿ Ha muerto la utopía?¿ Triunfan las distopías?. *Phainomenon*, 17(2), 151-164.

Thompson, E. P. ( 2002) *Obra Esencial*. “Prefacio”, Crítica, Barcelona.

Ureña Pastor, M. (1986). *Ernst Bloch: ¿un futuro sin Dios?* Ed. Católica.

Villa, V. A. (2018). De una juventud utópica a una juventud atópica. A cincuenta años del Mayo francés. *RHS: Revista Humanismo y Sociedad*, 6(1), 4-6.

Cuernavaca, Morelos, 06 de junio de 2024

Dr. Rodrigo Bazán  
Coordinador del Posgrado en Humanidades  
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades  
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales  
Universidad Autónoma del Estado de Morelos  
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **Utopía y subjetividad: La actualidad de Ernst Bloch**, que presenta:

**Mario Alberto Domínguez Castro**

Para obtener el grado de Doctor en Humanidades.

Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma. Baso mi decisión en lo siguiente:

1. El trabajo se presenta en tres capítulos con secciones bien delimitadas que permiten una exposición concisa y clara de la tesis a desarrollar.
2. El trabajo está bien escrito y bien argumentado.
3. La tesis principal, un rescate de la utopía siguiendo la propuesta de Erns Bloch, es interesante justo en un momento en el que hay tanta desesperanza y pesimismo.
4. La contribución del trabajo se encuentra principalmente en establecer de manera sistemática cada uno de los elementos que entran en juego en la utopía y distinguirla de otras tendencias que podrían considerarse utópicas, pero que son más bien producto de la imaginación y en ese sentido imposibles de ser concretadas políticamente. Hubiera sido deseable el análisis de una experiencia que mostrara cómo la utopía configura la subjetividad y hace posible una propuesta política dirigida hacia el futuro.
5. La bibliografía es la apropiada para el desarrollo del tema.



**INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES**  
**SECRETARÍA EJECUTIVA**



Av. Universidad 1001 Chamilpa Cuernavaca, Morelos 62210 México  
Tel. 329 7082 ext. 6104



Sin otro particular, le envío un cordial saludo

Luis Alonso Gerena Carrillo  
Profesor Investigador Titular A  
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales  
Universidad Autónoma del Estado de Morelos



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

### Sello electrónico

**LUIS ALONSO GERENA CARRILLO | Fecha:2024-06-06 11:53:42 | FIRMANTE**

TWKmfXcs2T5JcSelDr/eZHI/w7xUTUu4RpBOSAonzEqZ4YBj7wZvPFKXla3ra4q17B9/MjQYeTS3xGsWyoJesWY5urJrH0+sAkd8clrzaa4t0Wau1SvVFgiXOthdD5DGncDgekywbA  
MKIFw8VktjmwYQ6WeBVT5FRBs+6cxFpliWZ7MsfUIMP3LEGdmQubRpKx01VLqT/JIQmKcdXGwxx6VPlht4/lbMbagec1BREkflhGDJQKRny5jG4J4VKr4oRQfHe1TY+ot/3B20yt8  
Dbp8rsf3WTiL/UHfPA/6KLZdCVMgis2sUh5Py1Zeg2hsP+K8mT512pz2Ocwccq+eSlqA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o  
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[01gnwlmki](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/NH21wqOOXed9DAkBwembJ4QEYiDiVBC3>



UAEM  
RECTORÍA  
2023-2029



Ciudad de México a 16 de mayo de 2024

Dr. Rodrigo Bazán Bonfil  
Coordinador del Posgrado en Humanidades  
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades  
Presente

Después de leer la tesis **Utopía y subjetividad: La actualidad de Ernst Bloch** que presenta: Mario Alberto Domínguez Castro,  
con el fin de obtener el grado de Doctor en Humanidades,  
le informo que otorgo mi voto aprobatorio  
para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son los siguientes:

El tema tratado en la tesis de Domínguez es bastante pertinente en los tiempos que corren y con miras a una *praxis* transformadora, necesaria en diferentes niveles sociales e institucionales. El tratamiento del trabajo tiene bastante calidad argumental y claridad conceptual, lo que conlleva a una sistematicidad que le sostiene teóricamente y le convierte en un edificio fuerte, que invita a futuros desarrollos, teniéndole como punto de partida, desde el que se incentive a pensar diversas posibilidades de acción y de reflexión. El escrito demuestra suficiencia en cuanto a la investigación y a la profundidad de las ideas, no sólo se sumerge en dos conceptos clave para pensar la realidad, sino que nos invita a repensarles con responsabilidad y reconsiderarles, a pesar de su aparente descarte en el usual discurso académico; este regreso y revisión crítica, permite ampliar el panorama hacia cuestionamientos fundamentales que se corresponden con el ejercicio cotidiano y que, de no reconocerles, las subjetividades se alejarán más de su propia autonomía y de su responsabilidad colectiva.

Sin más por el momento, quedo de usted

---

**ALAN QUEZADA FIGUEROA**



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

### Sello electrónico

**ALAN QUEZADA FIGUEROA | Fecha:2024-05-16 15:41:19 | FIRMANTE**

W1TRjj7iweckRSzFAEJFwP4HpFTWoGuYhfWfHcl6iytAHt92UUaPdSJ85b2uxHS9dUN+yn6rTTUZv8wcn4uzA0S58Wpe7zRmos/7Hpb0c/fgM/E+dDC7Ef+V30LeYxxamlptU50NA  
P1onN7LvxXG4JJEuffokDwhRVGxFxU8Fz5cl6PChxjg0CroV51Er2FTrL/qb8oDIhfOS2QTUu0WNDUnQ6hWNudcExc9X5+nJMHuAh96cu04Z3t1CvbTlfs8xVzzMAGNW3rvJKb9  
cgFJ3qHk2eZapr7TmBq47R/ZwziTWOH1NuXkvhA/EMDrAeUg8q0VSPQ+tAZFw47jRKLqQ==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o  
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[OKR41Xmcq](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/63GnKS9E0rEMITcV91qCh0cYAeEnevWQ>



UAEM  
RECTORÍA  
2023-2029



Dr. Rodrigo Bazán Bonfil  
Coordinador del Posgrado en Humanidades  
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades  
Presente

Después de leer la tesis **Utopía y subjetividad: La actualidad de Ernst Bloch** que presenta: Mario Alberto Domínguez Castro,  
con el fin de obtener el grado de Doctor en Humanidades,  
le informo que otorgo mi voto aprobatorio  
para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son los siguientes:

### **JUSTIFICACIÓN ACADÉMICA DEL VOTO**

La estructura del presente trabajo de investigación se distingue por su meticulosa organización y estructura, reflejando un manejo preciso y pertinente de los argumentos, claramente orientados por los objetivos planteados y fines perseguidos. Asimismo, se observa una cohesión interna entre los tres capítulos, manifestando una evolución expositiva fluida y coherente. Además, las fuentes bibliográficas seleccionadas son idóneas para los propósitos del presente trabajo, ya que no solo facilitan la exposición del tema, sino que también permiten al autor proyectar su propia postura de manera efectiva.

En relación al contenido, se trata de un tema que en México no se ha trabajado (hasta donde sé) con profundidad. Es decir, hay que reconocer cierta originalidad en el tratamiento de la obra de Bloch. Por otra parte, tuve la oportunidad de platicar con el sustentante sobre su trabajo y derivado de ello quiero comentar lo siguiente:

a. Expone con claridad el conocimiento sobre la complejidad que entraña el concepto de utopía, de su desarrollo histórico e implicaciones teóricas y prácticas. Identifica las variaciones que, por lo menos desde Moro hasta el siglo XX, conlleva la misma utopía y modelos propuestos. E incluso, justificó correctamente el no incluir en su trabajo dicho desarrollo para concentrarse sólo en el tratamiento que hace Bloch y algunos críticos de la utopía como Karl Popper. En suma, el horizonte teórico está claramente e indicado, lo cual le permite tratar con profundidad el tema de la utopía y subjetividad desde Bloch.

b. Evalúa y emite juicios de valor (cuantitativos y cualitativos) respecto a las principales corrientes que enmarcan los debates e influencias en torno a la obra de Bloch, como es el materialismo-dialéctico. Desde la clásica distinción entre Hegel, Marx y otras



interpretaciones. Asimismo, se sirve de la dialéctica, como método expositivo, para mostrar una visión dinámica del materialismo, de ahí logra conectar con la subjetividad.

c. Distingue lo propio del concepto *posibilidad* y lo desarrolla ampliamente. Al anudarlo con el tema del sueño y sus diferentes significados logra demostrar la trascendencia de la utopía y la esperanza. Deja una línea abierta para explorar el sueño bajo los planteamientos de Bloch, como la tradición en EU fincada en sueños manifestados desde en la época de la esclavitud hasta Martin Luther King. Asimismo, el tema de la posibilidad, el *aún no*, lo sitúa correctamente en la propia subjetividad, es decir, cumple con el objetivo de la investigación. Se le cuestionó si hay relación entre espontaneidad, acontecimiento y posibilidad. Al respecto, ubica correctamente las líneas del materialismo dialéctico que influyen en Bloch (diferenciadas de la concepción oficial DIA-MAT) y, asimismo, el dinamismo y complejidad que fluyen sobre la propia subjetividad. De ahí, el acierto de exponer críticamente el tema de Bloch y el psicoanálisis freudiano, y en particular del impulso fundamental. Lo mismo cuando analiza *el carácter no cósmico del mundo y la conciencia de clase: diálogo entre Bloch y Lukács*. Por tanto, digamos que logra adentrarse en la subjetividad sin caer en un psicologismo para, desde ahí, ampliar el concepto de posibilidad en el plano de la realidad objetivada.

d. Se le preguntó por el uso de términos presentes en Bloch como el de conciencia determinada. Y del debate que existe desde la obra de Marx. ¿Conciencia determinada?, o ¿conciencia condicionada? Su respuesta apuntó hacia la segunda, es decir, si bien no lo había considerado, su investigación muestra en diferentes momentos el condicionamiento de la conciencia y al mismo tiempo que la toma de conciencia como ser histórico le permite ver la realidad como actividad humana y, por ende, transformable. En este sentido, es que sostiene la utopía como posibilidad. Ahora bien, si el sustentante lo considera podría precisar la aclaración entre conciencia determinada y conciencia condicionada. El no hacerlo, tampoco afecta la intimidad de la investigación.

e. Justifica ampliamente el mundo como objetivación de la subjetividad; el “yo” no en el aislamiento, sino como relación, en un mundo real, material, no impuesto en su totalidad (parcialmente, dice); y de ahí se justifica nuevamente el carácter utópico del ser humano, como posibilidad de libertad de conciencia y acción. De forma correcta se anuda el concepto “nosotros”, fundamental en la tradición latinoamericana.

f. Finalmente, la investigación incluye aspectos que se pueden criticar a Bloch, es decir, no se trata de una apología sino de un análisis que permite ver la vigencia y actualidad, pero sin perder de vista ciertas aporías que han sido mostradas por diferentes autores. Así pues, se trata de un trabajo que incluye, desde diferentes perspectivas, críticas a Bloch e igualmente permiten conocer el estado actual de su recepción. Más aún, reafirmar algunas de sus conceptos (como es el caso con Popper).

Algunas sugerencias:

Si el sustentante lo considera podría precisar la aclaración entre conciencia determinada y conciencia condicionada. El no hacerlo, tampoco afecta la intimidad de la investigación. E igualmente, podría ampliar el tema donde aborda la conciencia de clase con otros autores (tanto quienes tienen posturas dinámicas como aquellos que las definen de manera

estática); e igualmente el tema de las ideologías (ej. El debate entre Villoro-Sánchez Vázquez), hasta otras tradiciones que analizan los imaginarios y representaciones sociales. El sustentante deja una línea abierta como es la de la utopía en América Latina y sus vínculos con temas como la democracia y movimientos sociales. Es decir, si bien puede mostrar el alcance de Bloch, también lo es que tiene un conocimiento que va más allá para aterrizar en nuestra realidad concreta.

Por lo demás, doy el voto aprobatorio al presente trabajo de tesis.

Sin más por el momento, quedo de usted

---

**NOMBRE COMPLETO**  
**(e-firma UAEM)**



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

### Sello electrónico

**EDUARDO SARMIENTO GUTIÉRREZ | Fecha:2024-04-25 11:48:39 | FIRMANTE**

GCESDXQ0tT+NZ78LZTaYN/mKPZfYI+xTyx7nxRwf/K6JqDIGuY4D3S8pBK4RYOdmLF7CrQJ2AGRkoArWhPMAAdYcA6qW2TFwtqeotmCS39bGq6WF2I90/ftFnKfIXdCmivBfzbmMKR/VodBGxE4M5I8I66fAuqbbxFQbb/6Ely1bypVXUhJVEjdlU/QP9DuNtsO8Q0KZOPHC8I5psBPisRo9h7PZcv4OA9WAc8D126ghDsJ3Az51kpS365Z1VqOY7okdEUB8Qr1QX5I0B4L/a6JcNUpxc7K9gOHJfsm+30bAZ/Vcbr4TcTILvEvOggV+PRhxLJDtEFZmlioKc0gCK5A==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o  
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[9340Mh2qv](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/K42tYtdlsIOz2RXbfgYY6yqH5g7liHIZ>



UAEM  
RECTORÍA  
2023-2029



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

## INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

Cuernavaca, Morelos, 25 marzo 2024.



HUMANIDADES  
CENTRO INTERDISCIPLINARIO  
DE INVESTIGACIÓN  
CITHU

**Dr. Rodrigo Bazán**  
**Coordinador del Doctorado en Humanidades**  
**Centro de Interdisciplinario de Investigación en Humanidades**  
**Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Universidad Autónoma del Estado de Morelos**  
**PRESENTE**

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **“Utopía y Subjetividad: La actualidad de Ernest Bloch”** que presenta el alumno:

**Mario Alberto Domínguez Castro**

Para obtener el grado de Doctor en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de esta.

Bajo mi decisión en lo siguiente:

La tesis presentada muestra el desarrollo y cumplimiento de los elementos fundamentales para ser considerada una tesis de doctorado, logra problematizar, analizar y argumentar sobre la constitución de la subjetividad a través de la utopía. Aborda el concepto de utopía blochiano ofreciéndole al sujeto herramientas para actuar conscientemente en la modificación de sus circunstancias, construyendo una subjetividad distinta a la enajenada. Con ello analiza la relevancia del pensamiento de Bloch para demostrar la actualidad de su filosofía.

Sin más por el momento, quedo de usted

A t e n t a m e n t e

---

**DRA. IRVING SAMADHI AGUILAR ROCHA**





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

### Sello electrónico

IRVING SAMADHI AGUILAR ROCHA | Fecha:2024-04-09 13:06:23 | Firmante

YfNwvWQFSTFozcqBsgmFH4mNxMA2CXmUSHGKqAfyG+iNOxtzupOC9oiM9YKSw95vOdW/LM6dES/bWW8T6KL4iLT/ikPPTQnPs4oe0Z9Qs0KoLDHLi7DYirrloIma2juQtWo9AZiQVF4In+Z2mSQu1Atm7nujCY5gxQT23V7gMwldB37SUZb5EcDz3YI/1fPm5Vi1ols4Q8btupclEEek+xOI9z4KCvcyrYP25MTpXsJsjtzCDDbnLVWsuEZFf3oH6T2XURMthkqFL8Ygl2aWII6ZSNzVAIMolUeXf5TeATWBpnLaJNHWOj/NMESyL5LEGRGryXBxzgz0sYw045I9jg==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o  
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[K3B0zLw4A](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/pQ0XUfM7koyTY0frQ3NX0dd3QnX2PYXr>



UAEM  
RECTORÍA  
2023-2029



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS



Cuernavaca, Morelos a 26 de octubre de 2023

Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa  
Coordinador del Posgrado en Humanidades  
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades  
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales  
Universidad Autónoma del Estado de Morelos  
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **Utopía y subjetividad: La actualidad de Ernst Bloch** que presenta:

Mario Alberto Domínguez Castro  
para obtener el grado de Doctor en Humanidades.

Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma. Baso mi decisión en lo siguiente:

Primero el alumno ubicó el concepto de Utopía en la tradición hegeliana y marxista, diferenciando de ella la concepción de la utopía en Bloch; mediante ese trabajo, el estudiante adquirió las bases teóricas para decidirse por un enfoque ontológico-epistemológico del problema, evitando la moralización en el abordaje crítico. En un segundo momento, se llevó a cabo el análisis del concepto de utopía en Bloch, donde se defendió la importancia de la praxis en la concepción blochiana, la cual posibilita que la utopía pueda ser el fundamento para la construcción de subjetividad. En tercer lugar, esclareciendo el puente entre el pensamiento de Lukács y el de Bloch se ensayó la actualización del concepto de utopía y su utilidad para pensar, como alcance de la tesis, la participación de los sujetos en la construcción de la democracia.

La investigación se llevó a cabo cumpliendo con lo siguiente:  
La exposición es ordenada y clara.  
Las conceptualizaciones son precisas y suficientes.  
La argumentación es adecuada.  
Las conclusiones son pertinentes  
El aparato crítico es correcto.

Sin más por el momento, quedo de usted

Dra. Elizabeth Valencia Chávez



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

### Sello electrónico

**ELIZABETH VALENCIA CHAVEZ** | Fecha:2023-10-26 19:25:01 | Firmante

qnCmtFDtVWUG1NwQBTbY0dtihJvAkjfNIKsEILigwUMGsqpRkhFKykU518Po+rhueWLBhTzdAgoB2bJfcsLKkG+++82oVC7ubTmwwg/SzQsRKc6cTtliaqUg8r6GUqdFt1HZMlvij  
uCJUyf4+ILe3HUbxS3Vlo7miiZxNuQWBPT2NvfU35JL/nt6rbKmmHP4isGXWEUS/SjVAB3SH9uUb16t5Wi8lSk5LeDFOr2c22jFOaNwy6y0v+G2OzwArlpYnO9WHshQNAuF5A5W  
jOJGgTCHgltV+QEM8FoOGmYmhl122IA8Pqx8JZOfoUcrg5JU6wfd+uUR3SL2ITqNoZA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o  
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



60kiT8ly7

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/HpgGBIci9rcdHApHgBadYfEiHmqeisEK>



Ciudad de México, 10 de junio de 2024

**Dr. Rodrigo Bazán Bonfil**  
**Coordinador**  
**Programa de Maestría y Doctorado en Humanidades**  
**Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades**  
**Universidad Autónoma del Estado de Morelos**  
**PRESENTE**

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **Utopía y subjetividad: La actualidad de Ernst Bloch** que presenta:

**Mario Alberto Domínguez Castro**

para obtener el grado de Doctor en Humanidades.

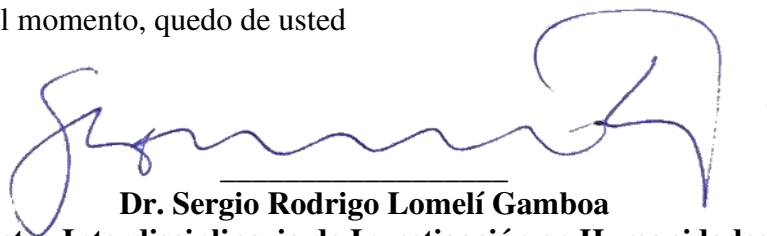
Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma. Baso mi decisión en lo siguiente:

- 1) La tesis mencionada reúne los requisitos académicos que exigen los estudios de doctorado, según están establecidos por el programa de estudios: Plantea con rigor los problemas del tema de la investigación y contribuye a aclararlos a partir de una reflexión y postura personal sobre el tema.
- 2) La tesis está escrita con claridad, precisión y observa coherencia en los argumentos centrales.
- 3) La tesis presenta contribuciones académicas que enriquecen la discusión sobre la especificidad del proyecto político emancipatorio de Ernst Bloch.



4) La tesis presentada resulta en un trabajo complejo que aborda la difícil dialéctica objeto – sujeto de raigambre hegeliana, tal como es apropiada desde el marxismo crítico de Ernst Bloch. Asimismo, detalla conceptos medulares para la construcción de un proyecto utópico con posibilidades fácticas que trasciende los utopismos idealistas. De ahí que se analicen y aborden conceptos como aún-no, el oscuro instante. El análisis de la obra *El principio esperanza* central para la tesis es de muy alto nivel. Si acaso, la tesis adolece de un enfoque estrictamente disciplinario y es más un trabajo de filosofía; el resultado permite claramente perseguir los objetivos iniciales del proyecto de investigación y buscar el análisis de democracias suramericanas contemporáneas.

Sin más por el momento, quedo de usted



**Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa**  
**Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades**  
**Universidad Autónoma del Estado de Morelos**



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

### Sello electrónico

**SERGIO RODRIGO LOMELI GAMBOA | Fecha:2024-06-11 13:55:47 | FIRMANTE**

Mf6JIJUtZ6nHsTBu9IpmUE0W4MoML0qwwhpjG8Pbm3pOv3hN2D3RISvxngKaWCXQH6FGm9iQdAaKos6IERdJweSHBK0YpWfrDUkm+LzEzqzZ0G68dx2N20mvo7bZgCEArH97F8xAxBIUcMmj5OuDmC+WVhtALi8XzVg/gxCx55/BteJ884alAJsQYc26Nik2Os7Omt/VZQha72hT6QC5x8+//FjECvZbxNgGD0aURNJOcXKjf7EkcUV1rtekv8Wlmaq9zd+wYJyKQscLqUki+EsCJ/ldkMkiJ/FTXvXdliKn3xRBIJrX/nzpQO9KOkSoHRvg+Om07FKWKYsPloi1cOw==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[dFGktip8X](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/yCwXm1vnZqeiuPhCGpbNWZ0QM8SW8tJL>



UAEM  
RECTORÍA  
2023-2029



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

## INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades



11 de junio de 2024

Dr. Rodrigo Bazán Bonfil  
Coordinador del Posgrado en Humanidades  
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades  
Presente

Después de leer la tesis **Utopía y subjetividad: La actualidad de Ernst Bloch** que presenta: Mario Alberto Domínguez Castro, con el fin de obtener el grado de Doctor en Humanidades, le informo que otorgo mi voto aprobatorio para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son los siguientes:

1.- La tesis del Mtro. Mario Alberto Domínguez Castro titulada: *Utopía y subjetividad: La actualidad de Ernst Bloch*; con la que opta por el grado de doctor en Humanidades, es un aporte para la discusión actual en torno a problemáticas relacionadas con la construcción de la subjetividad y la utopía. La tesis desde el primer abordaje se posiciona en la perspectiva de Ernst Bloch y resignifica el concepto de esperanza que, para el tiempo de este pensador, se volvió un concepto clave para pensar la historia, la sociedad y la posibilidad de construir otro mundo; como bien lo plantea el Mtro. Alberto, la esperanza permite plantear alternativas. Además, la tesis muestra que, para el discurso filosófico, lo que creemos quedó en el pasado -como un concepto-, en realidad es lo más actual y éste puede ser una herramienta para pensar el presente. Es afortunado que la tesis actualiza, con mucha creatividad, el pensamiento de Ernst Bloch.

2.- En términos de redacción es una tesis que está bien escrita; tiene una estructura lógica en las que se desarrollan las problemáticas de la subjetividad, utopía y la esperanza y se asume una postura crítica frente a éste. Mario da cuenta de una formación sólida en el ámbito de la escritura y la argumentación filosófica.

3.- Mi voto a favor de que se sustente (la tesis para obtener el grado de doctor en Humanidades) de acuerdo con los tiempos institucionalmente establecidos por nuestro Instituto.

Sin más por el momento, quedo de usted



---

**NOMBRE COMPLETO**



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

### Sello electrónico

**CARLOS CASTAÑEDA DESALES | Fecha:2024-06-11 22:03:19 | FIRMANTE**

kWeMsh/wJVZYmVOVX5h4vrWHnK8J3bFzr7FdB+wtWVKRuiN2mEx4H3FBggkX0BxNDk+4ZfsL0jxqtNYmqrRf9XeWfyBSIJRm3UktFKcT53w58sjCUIIKjK9C6G4ciUslaT69dNrYGYmHUzxbbnT19teNiY+dHBPvLgkTyH2Uwm5ACaVvk9kpDeasofeunXx9hY08ElHr0y5GdCsMzryyG1vZnmQSMgbd5SDMYCTmNzHoJckwjOnGg1gTjKU1DLh9/kr7sOLwWWWD5G6aL/o3G0oCwhijtNs3pWIDii3r91w2LIVS7luRAflphms/knAU3bA4X5BTLwmoPYmdxQfO2Q==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[vjY8ecJi6](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/Ho50bg3bgoAPvnsoGxNBySTpB0gVYojq>



UAEM  
RECTORÍA  
2023-2029