

Somnis d'una vida millor

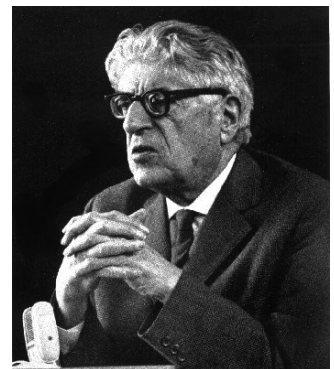
Ernst Bloch i la utopia

Enric Gil i Garcia

Consultora: Elisenda Ardèvol
Tutor de continguts: Àngel Puyol
Avaluador: Francesc Núñez

Llicenciatura en Humanitats

Juliol 2002



«No mereix ni tan sols una mirada un
mapamundi on no puguem trobar el país
Utopia»

Oscar Wilde

«Veure allò que esperem no és esperança:
allò que un veu, ¿per què ho ha d'esperar
encara? En canvi, si esperem allò que no
veiem, és amb paciència constant que ho
anhelem»

Epístola als Romans, 8: 25.

«Podràs dir que sóc un somiador,
però no en sóc l'únic»

John Lennon

1. Delimitació del concepte d'utopia.

1.1. Introducció i sentits del terme.

Un dels conceptes que més discussions ha suscitat en l'àmbit de la filosofia social i política en l'època moderna i contemporània és, sens dubte, el concepte d'utopia, que posseeix una gran complexitat a nivell semàntic, en la mesura que al·ludeix a un somni d'una vida millor ancorat en la imaginació que no té cap possibilitat d'encarnar-se en la realitat concreta, o bé és concebut com una categoria antropològica de singular valor amb capacitat per empènyer la humanitat vers la seva realització definitiva. Fins i tot hi ha pensadors que defensen la validesa del mot en contextos concrets i la seva inutilitat en altres dimensions: per exemple, Francisco Fernández Buey accepta que no hi pot haver filosofia moral sense utopies, atès que la imaginació esperona i estimula la lluita per l'emancipació humana, malgrat que en l'arena sociopolítica el camí recte orientat a la felicitat esdevé una via tortuosa per la qual resulta difícil transitar-hi (Fernández Buey, 1997url). Aquelles persones que proclamen la seva adhesió a les utopies, continua Fernández Buey, defensen una societat més igualitària, més justa i admeten que és possible l'aproximació progressiva a aquest ideal; per la seva banda, els qui neguen tot valor a les utopies i les redueixen a il·lusions estèrils són precisament els qui no es troben desencisats amb aquest món i l'afirmen com el millor dels possibles. Tot i així, per a ells no és del tot negatiu que existeixin utopies, ja que els utopistes admeten que la societat que llueix en les seves ments no és d'aquest món, sinó que es manté com una ficció de la imaginació absolutament innòcua. Els defensors del *statu quo* miren amb tendresa com els utopistes lluiten per una cosa que no és enlloc (atès que *u-topos* significa això) i entren en contradicció amb la realitat, arribant finalment a reconciliar-s'hi.

La utopia, però, no es deixa reduir a aquestes reflexions contemporànies, sinó que presenta contorns de sentit variadíssims i, com és lògic, la delimitació del concepte ha travessat nombroses vicissituds des de la seva aparició l'any 1516 com a títol de la famosa obra de Thomas More: en aquell període històric, que assisteix al desenvolupament d'un capitalisme incipient, el terme s'aplica al gènere literari que tracta sobre els viatges a mons imaginaris en què es mostra un món perfecte en contraposició al món real. Aquesta representació busca, doncs, una ruptura amb l'ordre establert, posant en qüestió el present i apostant per un futur en què els éssers humans assoleixin tot allò que els manca i conquereixin el reialme de la llibertat i de la igualtat. La utopia, des dels seus inicis, implica una posició distanciada, una escissió deliberada de la realitat sociopolítica, una tensió dialèctica entre l'ideal projectat del·là la realitat i l'estat de coses present, una negació que cerca l'afirmació en el futur. Ara bé, aquestes formulacions d'un món millor no comencen amb l'obra de More, sinó que ja es palesen en textos de l'antiguitat, com *La república* de Plató, o del cristianisme patristic, com és el cas de *La ciutat de Déu* d'Agustí d'Hipona, per la qual cosa podem afirmar que la dimensió utòpica és fonamental des del punt de vista antropològic i, tot i que la paraula que la designa apareix en el segle XVI, els predicats del concepte són presents al llarg de la història. Malgrat tot, la diferència entre una utopia primitiva com la platònica i les "novel·les" renaixentistes rau en el desig d'ordre i jerarquia de la primera i l'exigència de justícia davant la misèria que caracteritza les segones. Horkheimer (1982: 89) emfatitza aquest darrer aspecte tot ressaltant que "la utopia voldria esborrar de la societat present el patiment i conservar només les coses bones"; el problema amb què es

troba és que salta per damunt del temps i, partint tan sols de desigs, vol instaurar un “país d'enlloc” absolutament perfecte ignorant les condicions materials del moment present:

“La utopia desconeix el fet que l'estadi de desenvolupament històric que la incita a fer aquest projecte d'un «país d'enlloc» es troba materialment condicionat en el seu esdevenir, en el seu subsistir i en el seu desaparèixer i que cal conèixer aquestes condicions amb total exactitud” (Horkheimer, 1982: *ibid.*).

També cal destacar dues cares en la utopia: per una banda, és **crítica d'allò que és** i, per l'altra, **descripció del que ha de ser** (Horkheimer, 1982: 91). Aquest doble moviment dóna lloc a diverses interpretacions: principalment, la d'aquells que atorguen validesa a la denúncia del món social existent i la dels qui se centren en el somni d'un món millor sense dur a terme una anàlisi acurada de la situació real. Veiem, doncs, com des de la primera interpretació és possible engendrar un discurs crític sense concessions al conformisme, mentre que la segona ens torna a l'utopista ingenu que somia i alhora és conscient de la quimera i del món de Xauxa que està construint mentalment, retornant al “tocar-de-peus-a-terra” més prosaic. Horkheimer esmena aquesta darrera crítica i admet que, si bé és menyspreable ultrapassar el present i ignorar les possibilitats des de la realitat concreta, és igualment censurable no imaginar un ordre de coses millor que l'anterior. Pérez Tapias assumeix la concepció intencional del filòsof de l'Escola de Frankfurt i assenyala que

“Desde la *visión*, explicitada o implícita, de lo que debería existir se juzga la situación existente como contraria a lo que serían unas condiciones de vida conformes con la dignidad del hombre – todo planteamiento utópico conlleva una valoración ética y se apoya en una concepción antropológica desde la que se estima lo que es adecuado o no para para el desarrollo de las potencialidades inherentes a la condición humana. La utopía es entonces la visión de una forma de vida justa y digna de la sociedad y del individuo, que se contrapone a la «distopía», a la situación dada como «lugar de lo negativo».” (Pérez Tapias, 1988url)

Ens sembla especialment rellevant la component ètico-valorativa de la utopia, atès que sorgeix d'una projecció dels valors desitjables en la construcció d'una societat bona i justa en contrast amb la maldat i la injustícia de la situació existent. Tot allò que és bo i bell ha de ser possible en l'avenir, en què les potencialitats humanes han de desplegar-se en una afirmació plena negant la negació de la realitat social present. La inserció en el “lloc de la negativitat” pressuposa una esperança en l'adveniment d'allò que és merament desitjable i que es palesa en somnis i descripcions ahistòriques sobre com ha de ser un món habitable i digne. Arnheim Neusüss és conscient de la dificultat inherent al concepte d'intenció utòpica, ja que els quadres de futur que dibuixen els utopistes es troben massa arrelats a la seva situació històrica, i “són abstractes en la mesura que llur realització és summament detallada, i al seu torn no són històrics perquè no tenen consciència del seu condicionament històric” (Neusüss, 1971: 25). El concepte d'intenció utòpica no es pot determinar a partir de la suma de relats que han anat acumulant-se al llarg de la història, per això és més útil concretar-lo, no a partir de l'afirmació d'allò que persegueixen, sinó de la negació de la perversa realitat existent: “Si la realitat existent és la negació d'una realitat possible millor, la utopia és llavors la negació de la negació” (Neusüss, 1971: *ibid.*). El mateix Neusüss (1971: 14 i ss.) s'encarrega d'enumerar els sentits bàsics del nostre concepte: en primer lloc, el que demarca com a criteri d'allò que és utòpic una sèrie de trets formals presents en la forma literària de les novel·les que recreen societats més justes; en segon lloc, el concepte històric-intel·lectual i històric-científic (una determinada fase del pensament sociològic

podria ser considerada “utòpica”); i, per últim, la concepció intencional que ja hem esbossat en parlar de Horkheimer. El segon sentit és semblant al primer, pel fet que tota fase del pensament utòpic social va lligada a les condicions de la seva aparició, malgrat que el concepte literari ressalta sobretot els aspectes formals, mentre que el concepte històric-intel·lectual emfasitza la intenció crítica. Amb el tercer sentit del concepte, afegeix Neusüss, “el concepte d’utopia es desformalitza i es «deshistoritza»”, és a dir, que allò que definitivament és utòpic és la intenció, moment en què és ja factible parlar de sociologia de la utopia, a desgrat de l’escassa precisió del concepte: amb la nova interpretació “es fa possible el concepte de la mentalitat utòpica, del pensament utòpic, de la intenció utòpica, de la utopia com a somni de l’ordre social vertader i just; de l’antítesi entre somni i aparença, entre ideologia i utopia” (Neusüss, 1971: 17). És el moment en què la utopia esdevé un somni que es pot somiar de moltes formes diverses (com ja estudiarem amb profunditat amb l’anàlisi d’*El principi esperança* de Bloch) i fa fortuna la distinció entre ideologia i utopia.

1.2. Utopia i ideologia.

El lligam entre ambdós conceptes ha estat desenvolupat a bastament per Karl Mannheim, que, en els seus intents per bastir una sociologia del coneixement científic, ha incidit en el valor de la utopia com a categoria heurística. Si bé les ideologies i les utopies són “visions de la realitat social determinades posicionalment” (Neusüss, 1971: 19), en el cas de les primeres cal diferenciar entre els sistemes totals de concepció del món (correspondria al concepte de Marx) i el sentit estricte o parcial adoptat per Mannheim. En un sentit ampli, les formes de la mentalitat utòpica també han de ser considerades ideològiques (Marx les assumiria com a components de la superestructura), mentre que en l’estricta es distingeixen per llur diferent adequació a la realitat existent.

Mannheim afirma que “s’estableix una distinció entre estats de consciència utòpics i ideològics. Hom pot orientar-se cap a objectes que són aliens a la realitat i transcendeixen l’existència real i, tanmateix, treballar eficientment en la realització i el manteniment de l’ordre de coses existent” (Mannheim, 1987: 189). Hi ha, però, idees que transcendeixen l’ordre existent però que no actuen utòpicament, sinó ideològicament, atès que no es planteja el dur-les a terme: la idea del paradís en l’edat mitjana en seria un bon exemple, ja que romanía com a part integrant de la mentalitat en la societat de l’època. Les ideologies esdevenen utopies, doncs, quan l’ancoratge amb l’estat de coses existent es trenca i hi ha la pretensió de dur a terme determinats ideals que han estat prèviament somiats: llavors els ideals es converteixen en revolucionaris amb la seva pretensió de negar dialècticament llur condició i davallar a la praxi concreta. Per això “són ideologies les idees transcendentals que mai no aconsegueixen *de facto* de realitzar els continguts projectats” (Mannheim, 1987: 191), mentre que “considerem utòpiques totes les idees que transcendeixen la situació (per tant, no tan sols les projeccions de desigs) i que, d’alguna manera, actuen sobre l’ordre històric-social existent transformant-lo” (Mannheim, 1987: 199 i s.). L’intent ideològic de transcendir no va acompanyat del seu intent de plasmació (atès que *de facto* es manté en l’estat de coses), mentre que les formes utòpiques malden per ultrapassar i superar la situació de misèria i injustícia present. Aquestes formes successives de mentalitat utòpica depenen dels estrats socials que les adopten i del període històric en què es desenvolupen, i Mannheim en destaca bàsicament quatre en la Modernitat: el quilibri orgiàstic dels anabaptistes, la idea liberal-humanitària, la idea conservadora i la utopia

socialista-comunista (Mannheim, 1987: 204 i ss.). Tindrem ocasió de retornar a alguns punts d'aquesta classificació en la nostra exposició de la filosofia blochiana.

Per últim, caldria destacar un cert canvi en l'orientació de Mannheim respecte de la concepció de Horkheimer que hem recollit més amunt: si bé és cert que fa al·lusió a les imatges, somnis, fantasies i símbols que hi ha en el rerefons de tota aspiració utòpica, el sociòleg sobretot fa èmfasi en l'eficàcia, en el resultat històric, per la qual cosa ja no és la intencionalitat allò que constitueix el tret essencial d'aquesta actitud. El seu concepte d'utopia queda massa lligat al d'ideologia, de tal manera que costa establir una distinció coherent, ja que “encara que Mannheim hagi convertit la relació entre ideologia i utopia en tema d'estudi, ha fusionat ambdós problemes en un de sol” i, a més, “ambdós conceptes es converteixen en categories formals, neutralitzades sociologicocientíficament, iguals entre si i incloses en una filosofia de la història enormement idealista i metafísica” (Neusüss, 1971: 21). Aquesta interpretació despulla la utopia de tota intenció crítica i elimina la finalitat revolucionària: és simptomàtic en aquest punt que Mannheim inclogués entre les formes de mentalitat utòpica la idea conservadora com a exaltació de la realitat existent, de l'”ara i aquí” com a encarnació dels valors més elevats (Mannheim, 1987: 221 i ss.).

Creiem que el pensament utòpic ha d'anar necessàriament lligat a una racionalitat emancipatòria, a un desig intencional de vulnerar la injusta realitat present tot albirant un escenari de futur lliure de contradiccions. La ideologia queda ancorada al *statu quo*, de la mateixa manera que la utopia *ha d'estrompassar* mentalment aquest estat de coses amb la voluntat de crear *in re* –i no merament *in intellectu*– un reialme de llibertat i igualtat, però aquesta pulsio afirmativa vers endavant –*nach vorwärts*, dirà Bloch– va acompanyada, com ja insistia Horkheimer, d'una crítica del sistema ideològic en curs. L'haver de ser no pot ser concebut sense una crítica del ser, tot i que aquesta, al seu torn, haurà de ser projectada a l'esdevenidor.

1.3. Mite i utopia.

Un cop assenyalats els sentits principals del concepte d'utopia i esbossat el lligam entre utopia i ideologia, cal que aprofundim en un aspecte que no pot ser obviat: l'acusació d'irracionalitat que s'ha fet sovint al pensament utòpic, identificant-lo amb una forma de mite de la Modernitat que es redueix a la simple il·lusió de mons ficticis que no pot culminar en cap realitat concreta, atès que la seva essència apunta a un “enlloc” que ja contradiu tota plasmació en el món. Així, Pérez Tapias (1995: 97) distingeix entre un sentit negatiu i un sentit positiu del terme, que dona lloc a les nocions d'utopisme i utopia:

“La palabra se usa más frecuentemente con un sentido negativo que la hace equivalente a *sueño ilusorio*, poco menos que sinónima de «quimera»: lo utópico como algo fantasioso, ajeno a la realidad y meramente desiderativo. También, por otro lado, se utiliza en ese otro sentido positivo, (...) entendiendo por *utopía* la idea de un modo de ser justo y digno de la sociedad y del individuo, la cual, con la misma propuesta que encierra, impugna la realidad existente.”

L'utopisme, segons això, esdevindria una derivació “patològica” de l'utòpic i el culpable de la crisi del pensament utòpic en els darrers decennis i de la seva mitologització. Per això caldrà veure “si la utopía es o no un mito y, como tal, algo irracional que empuja a comportamientos irracionales, o más exactamente, a conductas violentas para la consecución de determinados ideales” (Pérez Tapias, 1995: *ibid.*), admetent que sí és hereva de la part positiva del mite: la seva **dimensió de sentit**, que

s'expressa en l'anhel d'una vida millor per a tothom (Pérez Tapias, 1995: 104). No es pot bandejar, doncs, la pròpia dimensió significativa del discurs mític, que no es deixa reduir a una fase prelògica i primitiva de l'esdevenir humà, sinó que posseeix una entitat específica.

Hi ha una única forma de reivindicar el pensament utòpic davant dels seus detractors: considerant-lo, com defensarem al llarg del treball, una **estructura antropològica fonamental** que cristal·litza en el desig d'assolir la felicitat i de bastir una societat més justa. Els mites, la religió, l'art, la música o la literatura permeten expressar la funció utòpica humana, entenent l'ésser humà com una realitat essencialment inconclusa (Pérez Tapias, 1995: 98; Bloch, 1985a: 224 i ss.). Aquest anhel es troba present al llarg de la història humana en totes les seves cultures, no simplement en l'esperit utòpic que neix en el renaixement per mitjà de More, Campanella o Bacon, i esdevindrà el fil conductor d'*El principi esperança* blochià, des dels petits somnis privats fins a les fantasies desideratives presents en l'art o la ciència.

Tot i aquestes consideracions, el segle XX ha estat el de la crisi del pensament utòpic, sobretot arran del desenvolupament de la filosofia postmoderna, que ha utilitzat la irracionalitat dels episodis de barbàrie viscuts durant el període per diagnosticar la fallida de la idea de progrés (una de les conquestes de la Il·lustració) i de la raó utòpica, així com del seu vessant emancipatori (Pérez Tapias, 1995: 102). La qüestió urgent és, doncs: podrem construir un discurs sobre la utopia alliberat de la mitologia del progrés? O, expressat altrament: podem recuperar un pensar digne i coherent sobre la utopia? Ambdues preguntes reben la més negativa de les respostes en l'anàlisi que en fa Popper en l'escrit *Utopia i violència* (inclòs a Neusüss, 1971: 129 i ss.): el teòric de la falsabilitat afirma que l'utopisme és una teoria que pot atraure, però que duu un missatge emmetzinat en el seu interior, puix que genera frustracions i violència. La utopia implica intolerància i dogmatisme, perquè, un cop fixat un objectiu unilateral de construcció d'una societat millor, l'utopista, endut per un fideisme ancorat en l'irracional, defensarà fins al final la seva veritat com a única admissible, fent servir la violència com a mitjà d'imposició d'una única *Weltanschauung*. Així, "l'utopista ha de conquerir o esclafar els seus utopistes rivals, que no comparteixen els seus propis objectius utòpics i no professen la seva pròpia religió utòpica" (Popper, a Neusüss, 1971: 135). La proposta popperiana, d'acord amb les seves conviccions liberals acomodaticies, no vol perseverar en els somnis d'un nou món i d'un nou home, sinó confiar en l'home tal com és i millorar la vida un xic cada dia: el paradís a la terra no es pot instaurar perquè és un mite. Cal, doncs, solucionar els problemes des del realisme polític i oblidar-se d'utopies, que forneixen una "filosofia histèrica de la història" i reclamen el poder des d'una pretesa posició de superioritat (com fan, per exemple, Plató des de la tal·laia del *philosophos-basileus* i Francis Bacon des del "saber és poder" científicotecnològic), capaç de discernir el ver del fals i imposar una concepció del món unidimensional. Els utopistes són sovint falsos racionalistes que no entenen la facultat crítica com a intercanvi enriquidor d'opinions en la seva diversitat (Popper, a Neusüss, 1971: 138 i s.).

La mitificació implica perpetuació del domini (Pérez Tapias, 1988url), per tant, quan Popper ressalta que la utopia és constitutiva del vessant fosc i irracional de l'ésser humà vol demostrar que la utopia és un mite (encarnat en l'esperança en un paradís terrenal o en el reialme de la llibertat) i es troba arrelada a les ideologies, per la qual cosa, segons ell, és urgent dur a terme una tasca de desmitificació a través d'una crítica de les ideologies que ens permeti defensar-nos davant les mitificacions que sovint s'han construït. Malgrat tot, no hem de menysprear la tasca dels mites com a esperonadors de la praxi concreta: Bloch s'encarregarà de mostrar que en tot somni pot bategar una

imatge desiderativa que assenyali el camí que cal seguir: l'haver d'ésser com a molló de la via per on transita l'ésser.

La utopia és, però, necessària com a horitzó que orienta la praxi, com a instància crítica que vetlla per sotmetre a judici continu la realitat existent i com a imatge capaç de mobilitzar les consciències vers un món millor (Pérez Tapias, 1995: 103) i, si fem abstracció de les mitificacions dogmatitzadores de què ha estat objecte, ha de respondre a una concepció de l'humà com a essencialment obert i inacabat, sense determinismes, amb una clara intenció ètica que pretengui lluitar per l'emancipació (des de la crítica de l'existent fins a la proposta d'allò-que-encara-no-és) i amb una orientació antropològica que faci possible, parafrasejant la segona formulació kantiana de l'imperatiu categòric, prendre l'altre com un fi i mai merament com un mitjà: un "altre" que m'és present des de la seva ipseïtat individual i com a integrant d'un grup amb el qual estableixo una xarxa de relacions. La utopia no ha de ser tan sols, doncs, afany de millora de la realitat social, sinó també desig de millora i superació del propi individu. El problema que sorgirà immediatament és si aquest afany i aquest desig són realment factibles.

1.4. Utopia i realisme polític.

Una altra contraposició que cal esmentar en aquesta anàlisi inicial és la que confronta la utopia amb el realisme polític, és a dir, per una banda, la construcció de societats ideals que es troben més enllà del temps present i en les quals han de plasmar-se els objectius de justícia, llibertat i igualtat, i, per l'altra, la consciència de la realitat social i política i el propòsit de reforma a partir de la pràctica política quotidiana, no de mons de somni que no aporten cap avantatge. Seria la diferència entre una concepció transcendent (el millor règim no és d'aquest món o, si més no, del món actual) i una concepció immanent (cal lluitar des del mateix estat de coses existent) o, expressat altrament, entre l'haver d'ésser i l'ésser. La fonamentació del realisme polític apareix en l'obra *El Príncep*, de Niccolò Machiavelli, on es troben exposades les característiques dels principats i les condicions que ha de satisfer el bon governant. En el capítol XV ens mostra amb claredat quins són els seus objectius:

“Essent el meu propòsit escriure alguna cosa útil per a qui la pugui llegir, m'ha semblat més convenient anar directament a la veritat real de la cosa, que no pas a la seva representació imaginària. Molts s'han imaginat repúbliques i principats que ningú no ha vist mai i no han estat mai coneguts realment; perquè la distància entre com es viu i com s'hauria de viure és tan gran, que aquella persona que deixa allò que fa per allò que hauria de fer, aprèn abans la seva ruïna que la seva preservació.” (Maquiavel, 1985: 83)

El realisme polític, doncs, se centraria en com es comporta de fet el governant, no en com hauria de comportar-se, per consegüent, implica un distanciament rellevant entre ètica i política: el príncep ha de semblar virtuós sense ser-ho, ha de ser el gran simulador, astut i pervers en benefici de l'Estat. En les utopies, en canvi, es manifesta una clara **intenció ètica**, ja que el món social que encara no ha aparegut posseeix trets morals positius, a diferència de l'estat de coses existent: si en l'actualitat hi ha desigualtat i pobresa (conseqüència del comportament immoral d'alguns), en el futur es projectarà un horitzó d'igualtat i d'accés equitatiu a la riquesa. Els crítics han acusat el pensament utòpic de ser excessivament ingenu, puix que no entén que l'ésser humà no és bo per natura i que, per consegüent, una societat amb tots els predicats positius és una quimera, obra de déus i no d'humans. Les febleses presents en la conducta humana obliguen a prendre partit per una posició pragmàtica –assenyalen aquests mateixos

crítics-, a partir de la qual sigui possible viure en un món menys injust, però no pas en un món màximament just. Popper insisteix en el fet que cal anar millorant cada dia, abandonant els somnis ideals utòpics que, a més a més, generen violència per estar fonamentats en una concepció unidimensional i dogmàtica del que és humà.

La separació irreconciliable entre l'esfera ètica i la política, duta a terme per Maquiavel, no era més que el final del somni platònic del filòsof-rei, en el qual s'integraven ambdós àmbits. Plató havia dissenyat un Estat ideal a la seva *República* en el qual els filòsofs eren els més aptes per a governar i havien, doncs, d'esdevenir reis (Plató, 2000: 473d-e)¹. En el cas que els reis no fossin filòsofs, havien de ser convenientment instruïts per assolir el saber absolut. La identificació ètica-política es produeix pel fet que el governant té accés a les idees, que són valors morals (bondat, justícia, bellesa, virtut, etc.) accessibles per mitjà de l'*episteme* (ciència), que forneix un coneixement universal, immutable i necessari. El filòsof-rei, en posseir el saber de les idees, pot actuar d'acord amb elles, per això sempre vetllarà pel bé de la col·lectivitat, perquè està capacitat per menar els ciutadans des de la pluralitat de la *doxa* fins a la unitat de les Formes eternes. Aquesta teoria mostra una clara intenció utòpica, atès que parteix d'un ésser humà (el filòsof) que pot conquerir la perfecció en el saber, per tant, té accés a l'objectivitat i sap el que convé a l'Estat pel seu perfecte funcionament. L'ésser humà, doncs, pot ser bo i la convivència amb els altres ha de ser reflex d'aquesta bondat possible. La utopia es palesa en la seva evolució per mitjà de possibilitats, de potències que necessiten ser actualitzades per rebre una certa confirmació, mentre que el realisme polític es nodreix de la immanència de l'instant, dels fets reals i presents sense afany de transcendir. És obvi, malgrat tot, que la utopia platònica genera una societat de l'ordre (d'acord amb el seu aristocratism elitista) i no de la igualtat, per la qual cosa difereix essencialment de les propostes de la Modernitat, esperonades pel desig d'acabar amb les desigualtats que són causa de la infelicitat dels homes.

D'acord amb la concepció moderna, la polaritat entre allò que és utòpic i allò que és antiutòpic (entre utopia i realisme polític, per tant) es podria identificar amb l'oposició entre progressista i conservador (Neusüss, 1971: 26) o, dit d'altra manera, entre esquerres i dretes. Però la política realista també està regida per ideals, sense els quals no seria possible dur a terme determinades actuacions. Com ressalta Neusüss,

“La crítica conservadora contra la utopia, o bé accentua fortament els aspectes fàctics fins a convertir-los en lleis normatives, o bé obeeix al temor que inspira la força d'atracció social i política dels impulsos utòpics, i sobretot les conseqüències que es dibuixen en el canvi d'època.” (Neusüss, 1971: 30)

Malgrat tot, el conservadorisme ha tendit a menysprear els ideals i a centrar-se en les coses tal com són, posició que ja és en si mateixa ideològica i, pressuposa, doncs, un determinat ideal al qual tendeix. Els conservadors menyspreen les utopies perquè pretenen transformar l'ésser humà, fet que es revela com a impossible segons ells, car el canvi en els humans només admet reformes, no revolucions: l'ésser humà no pot esdevenir de la nit al dia just i bo, precisament perquè mai no ho ha estat absolutament. Resulta en aquest sentit especialment vàlida la distinció que estableix Max Weber entre ètica de la convicció i ètica de la responsabilitat, la primera basada en l'obrar recte i les conviccions més arrelades i la segona en la capacitat de respondre de les conseqüències de les pròpies accions. Qui es mou tan sols per una ètica de la convicció creu possible

¹ Caldria recordar que, si bé a la *República* Plató construeix una utopia, a la seva obra de vellesa *Les Lleis*, influït pels seus fracassos en política, es mostra més pragmàtic i realista.

adequar el món als seus desigs -és un somiador utòpic- i “no suporta la irracionalitat ètica del món” (Weber, 1995: 167), mentre que el qui segueix l'ètica de la responsabilitat és un realista sense escrúpols. Afortunadament es pot donar una síntesi entre ambdues, atès que, com assenyala Roberto R. Aramayo (1997: 140 i s.), el polític ha de fer-se responsable de les seves conviccions i respondre de les seves conseqüències.

En conclusió, creiem que les crítiques que ha rebut el pensament utòpic per part del realisme polític i el pragmatisme conservador no aconsegueixen alterar el sentit de la intenció utòpica en si mateixa com a estructura antropològica fonamental, ja que, en el moment de negar la utopia, el que fan és exaltar una sèrie d'ideals i anhels (un model, doncs, de com ha de ser l'humà), fet que contrasta amb la seva lloança de l'home real. El desig alliberador inherent a la utopia és constant en totes les èpoques, des del somieig privat més ínfim fins a les fantasies desideratives orientades escatològicament. Bloch ens mostrarà com la utopia que esdevé esperança és la força que mou el món dels homes vers la seva total realització, emfasitzant la preposició “vers” com a obertura de possibilitats en què l'ésser humà apareix com a realitat inconclusa, que ha de fer-se en el futur com en la seva pàtria.

2. Ernst Bloch: la filosofia i l'esperança.

La delimitació del concepte d'utopia que hem desenvolupat en el capítol anterior es justifica pel fet que Ernst Bloch el converteix en tema principal de la seva filosofia, fins al punt que ha estat considerat el **filòsof de la utopia**, atès que les seves obres giren entorn dels somnis d'una vida millor en les seves diferents perspectives. Aquesta preocupació va ser present al llarg de tota la seva vida i mai no la va abandonar, fet que ens permet afirmar que va ser un filòsof de convicció ferma, anomenat per Georg Lukács “l'immutable” (Udina, en el pròleg de Bloch, 1985b: 24), a diferència d'altres pensadors contemporanis, en els quals es poden distingir dues èpoques o períodes (és el cas del Heidegger del *Dasein* i de l'*Ereignis*, del Sartre existencialista i marxista o del Wittgenstein del *Tractatus* i les *Investigacions filosòfiques*). Ens trobem, però, davant d'un filòsof de primeríssima línia, tot i que sovint oblidat i premeditadament malentès: oblidat en la mesura que el seu estil expressionista és difícilment accessible i malentès pel fet que és interpretat com un irracionalista només preocupat per l'escatologia i el mil·lenarisme i com un marxista heterodox que trenca amb l'antiutopisme de Marx i sobretot d'Engels. A més, l'abandó progressiu del marxisme, d'acord amb la crítica postmodernista dels grans relats i el fracàs dels règims comunistes de l'Est, ha provocat que Bloch, com tants altres filòsofs, hagi quedat arraconat gairebé com a simple “pensament arqueològic”. Intentarem en aquest treball revitalitzar la figura del pensador de Ludwigshafen i assenyalar en quins aspectes es pot considerar actual la seva peculiar filosofia de la utopia esperançada.²

L'obra que estudiarem en profunditat és *Das Prinzip Hoffnung (El Principi Esperança: en endavant PH³)*, publicada el 1954 a Berlín Est i el 1959 a Frankfurt. És la segona gran obra que va dedicar sistemàticament a la qüestió de la utopia després de *Geist der Utopie* (1918) i no és, com aquesta, l'expressió romàntica de la consciència utòpica, sinó una anàlisi de les formes i vicissituds històriques del pensament utòpic

² Per conèixer més la seva vida, un bon treball és el de Zudeick (1992).

³ La paginació que apareixerà en les citacions de fragments de l'obra serà la de l'original alemany (Bloch, 1985a).

(Zudeick, 1992: 205). En la introducció a *El Principi Esperança* el filòsof exposa les intencions generals del llibre (publicat en tres volums que sumen en total més de 1600 pàgines), així com anticipa alguns dels seus conceptes fonamentals. El tema principal, que servirà d'enllaç entre els diferents capítols, es manifesta en els **somnis d'una vida millor**, presents al llarg de tota la història de la humanitat i palesats en les utopies. L'esperança és la condició de la possibilitat de l'evasió-de-si-mateix de l'humà i "dóna amplitud als homes en comptes d'estreñer-los" (PH, 1). Els somnis somiats despert o somnis diürns (*Tagträumen*) actuen per mobilitzar el subjecte, perquè no es deixi acomodar per les coses dolentes existents. Són l'indicador de la tendència latent cap a una realitat millor. Bloch parteix de l'evidència que tothom somia, per consegüent, cal que coneguem aquests somnis per poder-los adreçar destrament al seu objectiu. "Pensar significa traspasar" (*Denken heißt Überschreiten*), és a dir, transcendir, ultrapassar, però no cap a una mera abstracció ni bandejant el que és, sinó cap a allò que és nou i que es troba en mediació amb l'existent. La utopia, des de la perspectiva intencional (Cf. *supra*, 2), és superació de l'existent (cap a l'haver d'ésser) i crítica del present (des de l'ésser). L'home, continua Bloch, viu cap al futur i el futur conté l'**esperança** (*Hoffnung*), de tal manera que no es tracta de perdre's en un nihilisme, com fan els existencialistes, en què l'ésser humà és llançat-al-món-per-a-la-mort i sent angoixa davant el no-res (el *néant* sartrià), sinó de tendir i projectar-se a l'avenir per mitjà de l'esperança concreta i autèntica (PH, 3).

Tot i aquestes obvietats, el desig encara no ha estat investigat, si l'entendem com l'encara-no-conscient (*das Noch-Nicht-Bewußte*) o l'encara-no-esdevingut (*das Noch-Nicht-Gewordene*). Bloch entén la seva filosofia com un somiar cap endavant (*nach vorwärts*), enfocat al futur, de tal manera que la realitat és allò que encara no és, perquè es troba essencialment assedegada i es deleix per conquerir l'esdevenidor. El món i l'humà no es troben closos i acabats, amb una essència predeterminada, sinó que han de culminar i fer-se des de la seva tendència-latència. La filosofia anterior, resalta Bloch, es redueix a un saber d'allò-ja-conegut, centrat en el passat, desembocant en un ésser acabat i sempre igual. El coneixement és una anamnesi en el sentit platònic: els continguts presents són una reminiscència d'allò que l'ànima ja havia contemplat en una existència anterior. Les idees en Plató es troben en estat latent però no impliquen tendència, sinó retorn a allò ja conclús, model formal de qualsevol ens en la seva multiplicitat. El present és perquè ja ha estat i la seva essència roman dellà les aparences.

En Bloch el coneixement dels somnis somiats despert ha de menar al futur: cal, doncs, "portar filosofia a l'esperança" (PH, 5) i així "la filosofia haurà de tenir consciència moral del demà" (ibid.). És urgent dur a terme una **hermenèutica de l'esperança**, capaç d'integrar la utopia com a categoria central en l'estudi de l'ésser humà, que s'orienta definitivament cap al futur en la seva condició d'obert i d'inconclús. Marx és el pensador que ha mostrat ja que la rígida separació entre passat i futur és absurda i el responsable del *pathos* del canvi, de la transformació de les condicions de misèria present en justícia i igualtat futures. La dialèctica materialista és l'instrument que ens pot portar fins al *novum*, ja que es tracta de la teoria-praxi de la tendència que constitueix l'**esperança concebuda** (*die begriffene Hofnung*), en un optimisme militant que ha de portar fins a la **pàtria** que encara no s'ha esdevingut. Aquesta dialèctica no pot oblidar l'herència hegeliana en el seu mètode i sistema, tot i que ha de resituar-la en la mesura que no ha de dependre exclusivament de l'herència del passat, sinó que ha de superar-la tot conservant la llavor de novetat que hi batega. En totes les manifestacions humanes es descobreix el "desig d'utopia, de genuïtat i de novetat" (Udina, a Bloch, 1985b: 26) i *El principi esperança* n'és la seva enciclopèdia.

3. Els somnis diürns i la consciència anticipadora.

3.1. Petites il·lusions privades.

Els primers capítols d'*El Principi Esperança* ens introdueixen en el món dels somnis privats, de les petites il·lusions que l'individu forja en la seva ment i que l'acompanyen en el seu periple vital, des dels primers anys de la infantesa fins a la senectut. Aquesta reflexió filosòficoliterària inicial serveix de pròleg de la consciència anticipadora (*Das antizipierende Bewußtsein*, que també és el títol de la segona part de l'obra: *PH*, pp. 49 i ss.) i anticipa la fonamentació de la **condició utòpica de l'humà**, ja que els petits somnis projecten més enllà de si les esperances i els anhels d'una vida millor. Laënnec Hurbon assenyala que aquestes pàgines –especialment seductores– ens conviden al somni, que és interpretat com “revelació de l'inesperat, descobriment de l'insospitat en nosaltres, prospecció de les nostres possibilitats reprimides”, tot i que “ens fa por: suspèn la nostra creença en la transparència de nosaltres mateixos” (Hurbon, 1974: 28). L'ésser humà no és, doncs, una mera *res cogitans* cartesiana que es redueix a les operacions del pensament, sinó que el somni també contribueix en el desenvolupament de la identitat humana, tot i que no amb un sentit freudià.

Bloch parteix de l'humà en els seus projectes i les seves tendències i l'entén com una **realitat multiforme**, que es desplega en el món amb totes les seves possibilitats. Restaura el domini de la subjectivitat com a tema filosòfic, malgrat les temptacions positivistes d'abandonar la part subjectiva de l'home i centrar-se només en allò que és simple dada objectiva. Tota revolució, pensa Bloch, haurà de venir acompanyada d'un lligam entre imaginació i ciència, entre utopia i tècnica i, per consegüent, entre somni i realitat (Hurbon, 1974: *ibid.*).

Les petites il·lusions privades han estat escassament estudiades, atès que es consideren simples notes introductòries de valor més literari que filosòfic (lluny de la densitat obscura de la prosa dels capítols fonamentals), però són valuoses en la mesura que anticipen els grans temes filosòfics i actuen de fil conductor. Comença amb les il·lusions dels infants, que en el joc busquen sempre alguna cosa més, intenten desentranyar allò que encara no existeix. El nen es posa en camí vers el futur, desitja ser alguna cosa, desitja trobar la llar, allò que li és propi, allò que algun dia s'escaurà. La recerca d'aixopluc i de protecció es pot interpretar en el sentit de voler arrecerar-se en allò-que-encara-no-és. Crida l'atenció la semblança d'aquests textos amb un escrit de 1930, “L'esperit que comença a formar-se”, integrat en el volum *Spuren*, en què Bloch recorda la infantesa i les seves il·lusions no acomplertes. Parla de la intuïció d'un misteri latent i d'un sentit de l'existència, mig amagat i mig palès, de l'element esperançador de la utopia –reflectit en una finestra vermella: color del marxisme– i del fet que el jo es projecta vers endavant, aspecte que esdevé la seva especificitat irreductible. Ho recorda amb les paraules següents:

“Hom no podia acontentar-se de romandre amb si mateix; la pròpia identitat tenia la seva casa al defora”. (Bloch, 1985b: 55).

Aquesta exteriorització del jo en els somnis somiats despert revela un tret que apareixerà desenvolupat al llarg d'*El Principi Esperança*: **la naturalesa inconclusa de l'humà**, que el situa amb l'opció de fer-se a si mateix en simbiosi amb el seu esdevenidor, amb l'encara-no-esdevingut. Aquesta construcció del si-mateix pot ser

confosa amb l'anàlisi sartriana de la llibertat, segons la qual l'ésser humà està condemnat a ser lliure i, per consegüent, ha de traçar el seu camí a la vida, atès que l'existència precedeix l'essència. La diferència rau en el caràcter absurd de l'existència per a Sartre, que lliga amb les descripcions heideggerianes de l'estat de jecte (*geworfen*), del fet d'estar llançat al món sense res que el caracteritzi. Per a Bloch és obvi que apareix un **horitzó de sentit** que arreplega l'humà i que intueix en la realització del futur a partir de les projeccions del present. En el mateix escrit de 1930 el filòsof de Ludwigshafen assenyala que "l'essència del món és instància i força de configuració, de descobrir el secret de la vida en qualsevol situació" (Bloch, 1985b: 62).

En entrar en l'adolescència volem la felicitat, que té gust d'allò que no està permès i que ens mostra allò que és nou, allò que no ha estat encara experimentat. Tot moment pot contenir la felicitat i tota ocasió desaproveitada pot generar frustració. Les il·lusions es van corporificar quan nosaltres no hi érem, com afirma Bloch en els records de les festes d'adolescent. Per aquesta raó somia contínuament amb les aventures que vindran, amb la bellesa que resta per descobrir i amb la perfecció que cal assolir, la qual contrasta amb la immaduresa característica d'aquest període, una immaduresa que esdevé "una invitació a imposar-se" (*PH*, 27), una incitació que esperona l'individu cap a la millora de si mateix. El jove vol provocar el futur, vol anticipar-lo urgentment, encara que això impliqui patiments, ja que es tracta de la vida, d'allò que hom ha de fer i que ha de culminar algun dia.

Bloch s'introdueix tot seguit en els somnis somiats despert del petitburgès, que són eminentment pràctics (fan abstracció dels processos d'interacció social en què es troba inserit: el petitburgès se sent bàsicament individu) i s'objectivitzen en plaers que es poden comprar. Hi ha una diferència essencial entre el petitburgès proletaritzat i el burgès propietari: mentre el primer somia castells en l'aire, el segon es troba satisfet amb la situació existent i la seva opulència genera fastigueig (*Langeweile*), atès que desemboca en la inanitat més estúpida, caràcter que, dit sigui de passada, es troba estès en els desigs de la classe mitjana en la societat postindustrial, que es focalitzen en la recerca de l'efímer, en la possessió de l'objecte més innecessari com a resultat de la influència social. El petitburgès, segons Bloch, vol participar en la riquesa sense canviar la societat, mentre que el ric satisfà els seus desigs en el seu propi no-res fruit del fastigueig:

"Així acaben els desigs burgesos, almenys els de la vida privada, per als petitburgesos, de tal manera que pretenen, com diu Brecht en *L'òpera dels tres rals*, tallar-se el seu tros del pastís existent sense canviar la pastisseria; en els rics acaben forçosament de la manera més extravagant, és a dir, cada cop més excitats davant un no-res (*Nichtigkeit*) cada cop més gran". (*PH*, 36)

Per la seva banda, el somiador no burgès s'imagina una vida que ha de ser conquerida, sense explotació ni alienacions i vol traspassar allò que li ve donat en la seva immediatesa (en una espera d'allò-encara-no-conegut); el problema és que els seus somnis presenten sovint una major confusió, circumstància que dificulta l'adquisició de consciència de classe.

Per acabar aquest apartat de les petites il·lusions privades, esmentarem alguns elements de la reflexió blochiana sobre l'estat d'aquestes il·lusions un cop hom arriba a la vellesa. El títol del capítol 7 ("El que resta per desitjar en la vellesa") és ben eloqüent: Bloch afirma que el desig no desapareix, atès que és un constitutiu essencial humà, però sí que es va apaivagant la força necessària per satisfer-lo. L'arribada del període senil implica la pèrdua més brutal que hom pot imaginar-se, si la comparem amb els trànsits anteriors d'una edat a una altra. Es tracta de la percepció inequívoca de la brevetat de la vida, que s'acomia definitivament, anticipant la mort, interpretada en el tercer volum

del *PH* com la més cruel refutació de la utopia i frustració de l'esperança. Tot i així, l'ancià desitja viure els seus darrers dies en total tranquil·litat, sense res que el pertorbi, i té tot el dret a estar antiquat, a adoptar una actitud en què només destaquí l'essencial i es pugui bandejar l'insignificant. Aquest desig d'autenticitat també és certament utòpic, per la qual cosa el vell no perd la capacitat d'il·lusionar-se amb una vida millor. El filòsof assenyala que l'època socialista és el moment en què aquesta autenticitat es fa possible:

“El desig i la capacitat de viure sense presses miserables, de veure el que és important i d'oblidar el que és fútil: aquesta és la vida en sentit propi en la vellesa”. (*PH*, 44)

Bloch continua la recerca del millor i enceta la part segona, dedicada a un dels conceptes fonamentals de la seva filosofia: la consciència anticipadora.

3.2. Els somnis somiats despert : l'encara-no-conscient.

La fonamentació de la filosofia blochiana es troba en la part segona d'*El Principi Esperança*, en la qual es produeix el descobriment de l'encara-no-conscient com una nova classe de consciència d'allò que és nou: la consciència anticipadora. Bloch defineix l'ésser humà com un ésser d'impulsos, els quals es manifesten com apetències, aspiracions, subjectivitzades per mitjà dels anhels, que es dirigeixen clarament vers un objecte exterior. En el desig primitiu encara no hi ha res de treball o activitat, mentre que les volicions es focalitzen en la praxi, en un voler-fer-alguna-cosa. L'home, insisteix, és un ésser d'impulsos que s'esdevenen per referència a un cos, una suma de desigs canviants i mal ordenats. Conserva els impulsos animals i en crea de nous, de tal manera que “l'ésser humà conscient és l'animal més difícil de satisfer” (*PH*, 54) i li és inherent la fam i la impossibilitat de ser sadollat: “si li manca el necessari per a la vida, sent la seva absència com cap altre ésser: apareixen al seu davant les visions de la fam. Si té el necessari, apareixen amb el gaudi noves apetències que (...) no el turmenten menys que la privació absoluta anterior” (*PH*, *ibid.*). Aquesta introducció sobre els impulsos mena Bloch a dur a terme una anàlisi detallada de l'impuls sexual, el mòbil principal de la conducta humana segons Freud, que havia distingit dues pulsions fonamentals: l'Eros i el Tàntos, la tendència al plaer positiu i la tendència destructiva i autodestructiva. Entre el desig i la repressió, entre les pulsions de l'allò i la censura del superjò, el jo actua com a mitjancer, però sempre deixant-se guiar pel principi de la realitat, que no és altra cosa que l'adaptació de l'ésser humà com a desig a l'entorn com a impediment del desig. Bloch assenyala que aquest món exterior, la “realitat” freudiana és el món burgès, amb la seva ideologia i la seva preocupació bàsicament economicista. Important és el concepte psicoanalític de repressió, entesa com “el procés mitjançant el qual un acte susceptible de ser conscient, o sia, un acte pertanyent al sistema preconscious és fet inconscient, és a dir, és apartat cap al sistema inconscient” (*PH*, 61). Es tracta, doncs, d'un acte que ja no és conscient, per la qual cosa es refereix bàsicament a allò que ja s'ha esdevingut, no a allò que ha d'esdevenir-se: l'al·lusió al futur plantejada per Bloch és retrogradada al passat en el cas de Freud, per això “*en l'inconscient freudià no hi ha res de nou*” (*PH*, *ibid.*)⁴. El mateix succeeix amb els seus deixebles: Jung assenyala que en l'inconscient només hi ha records de la vida de l'espècie i tot el que és somiat com un món millor remet a l'època arquetípica, al moment primigeni, mentre que Adler defensa la voluntat de poder com a impuls humà

⁴ En cursiva en l'original.

fonamental (el sexe és un mitjà per a la conquesta del poder). Tot el que és nou manca de valor i la referència axiològica es perd en una època pretèrita de l'individu (la infantesa en Freud) o de la col·lectivitat (l'ànima dels pobles, gènesi de les representacions de l'inconscient col·lectiu en Jung). A més, allò que és considerat per Freud com un impuls fonamental (la sexualitat) no és el més fonamental dels impulsos, atès que sense sexe hom pot viure, subratlla Bloch, mentre que sense menjar la vida no és factible. Per això la fam, com a manifestació exterior de l'instint d'autoconservació, esdevé la pulsio bàsica. Com bé afirma Hurbon,

“Si, com explica Bloch, la recerca d'autoconservació és la pulsio més fonamental en la qual s'insereixen les pulsions sexuals, per què no atorgar una major consideració, per exemple, al problema de la fam, que es manté com un prototip d'aquesta recerca d'autoconservació?” (Hurbon, 1974: 30)

Freud no tractava la fam com a pulsio bàsica perquè es movia en les preocupacions de la classe burgesa i és obvi que assolir l'aliment no era una d'elles. Heus ací la limitació classista de la psicoanàlisi, que “ignora l'agulló de la fam, exactament igual que la hipocresia de l'alta societat ignora la libido” (*PH*, 73). Bloch ironitza amb els conceptes psicoanalítics perquè la seva pretesa profunditat amaga un menyspreu envers la classe obrera i, per tant, s'allunya de la realitat que es tracta de sotmetre a crítica, bandejant tota referència al fonament de la pròpia conservació i posant-se al servei dels interessos de la classe dominant:

“Els conflictes neuròtics del proletariat no consisteixen dissortadament en coses tan elevades com «la fixació de la libido en determinades zones erògenes» (Freud), o «la màscara del caràcter mal adaptada» (Adler), o «la regressió incompleta al temps primigeni» (Jung); i la por a l'atur difícilment és un complex de castració”. (*PH*, *ibid.*)

L'impuls de la pròpia conservació continua essent el més important i la fam és la seva manifestació més palesa, corroborant l'objectiu de tot ésser de perseverar, és a dir, de continuar lluitant per existir, d'acord amb la definició spinoziana del *conatus*⁵. Aquesta lluita per la vida té com a rerefons les condicions socioeconòmiques, que tant poden esclavitzar l'ésser humà com contribuir al seu alliberament. El jo que vol conservar-se, però, és variable històricament, no té una naturalesa fixada de bell antuvi, sinó que roman obert, en amplitud constant respecte de si mateix, lluitant per ser solidari amb els altres éssers que sofreixen en la gestació del propi futur.

Cal que alguna cosa externa produeixi l'apetència i precisament això és el que Bloch anomena **esperança**, concepte que es troba inserit en una teoria dels afectes. Aquests afectes són les intencions més actives i no és possible bastir res de coherent respecte del jo sense atènyer els afectes, que són dividits en **afectes saturats** i **afectes de l'espera** (*gefüllte und Erwartungs-Affekte*: *PH*, 82). Els primers es defineixen perquè l'objecte de l'impuls es troba en el món de l'entorn (*serien*, per exemple, l'enveja, l'avarícia o el respecte), mentre que els segons posseeixen un impuls extensiu, la qual cosa significa que l'objecte no es troba immediatament en el món de l'entorn i àdhuc hi ha dubtes sobre la seva plasmació en la realitat (com a exemples Bloch esmenta la por, la temença, l'esperança i la fe). Aquests es caracteritzen per ser fonamentalment **anticipadors**, car s'adrecen a un futur autèntic, l'encara-no (*das Noch-Nicht*), allò que objectivament no s'ha escaigut encara, obrint-se a un horitzó de sentit que empeny

⁵ Caldria recordar la frase de Spinoza, que pertany a l'*Ètica* (III, prop. 6): “Unaquæque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur”, traduït “Cada cosa, pel fet que és en si mateixa, s'esforça per perseverar en el seu ésser” (Spinoza, 1984: 130).

l'individu intencionalment, sortint fora de si a la conquesta de la utopia. Sens dubte, l'afecte de l'espera més important és l'esperança, que se centra en l'espera d'alguna cosa positiva indeterminada, però possible en principi (la por i la temença són, per la seva banda, afectes negatius): “Esperança és (...) *el més humà dels moviments de l'ànim (Gemütsbewegungen), només accessible als humans, i es refereix alhora al més ampli i al més lluminós dels horitzons*” (PH, 83 i s.)⁶. És una mostra de la fam originària, que tendeix a la construcció de l'esdevenidor a partir dels somnis d'una vida millor que es projecten cap endavant i intenten vulnerar el present pervers que és l'origen de la insatisfacció. Utopia intencional que pren l'esperança com l'afecte bàsic, l'únic que pot posar en funcionament totes les instàncies crítiques a través de la praxi emancipatòria, no acomodàcia, no sotmesa a les obsessions de la classe burgesa. Els existencialistes no aporten res de positiu, atès que substitueixen l'esperança per l'angoixa davant el no-res (davant allò que és negatiu indeterminat). Aquesta angoixa vital deriva en desesperació i en Heidegger “reflecteix i absolutitza (...) el «trobar-se fonamental» d'una societat que s'enfonsa” (PH, 124), que va cap al seu capvespre, com s'esdevé amb el capitalisme monopolista. Hurbon interpreta així aquests passatges de l'obra:

“Aquesta filosofia de l'angoixa l'únic que fa és reflectir la situació de la petita burgesia alemanya en el capitalisme monopolista i expressar el desconcert d'una societat decadent.” (Hurbon, 1974: 33).

L'esperança, en canvi, tendeix a la llum, a la manifestació d'un nou dia amb tot el seu contingut intencional, perquè “encara hi ha salvació...en l'horitzó” (PH, 127), anticipant el punt de vista escatològic que desenvoluparà el filòsof en el tercer volum de la seva obra fonamental. Aquesta salvació esdevindrà real en el moment en què es compleixi l'imperatiu moral de Marx d'acabar amb totes les relacions en què l'ésser humà apareix com un ésser oprimat i oblidat. La fam és precisament la força explosiva que pot acabar amb la misèria: les condicions socioeconòmiques poden fer esclatar la praxi revolucionària que situï la humanitat sencera davant d'un món millor, d'una vida més justa i digna. Per dur a terme aquesta transformació radical cal un desig, objectivitzat en els somnis diürns, que en principi són privació de quelcom i que han de ser projectats en l'avenir. Allò que es representa el jo en la seva fugida-de-si és **l'encara-no-conscient**, que implica un moviment processual vers endavant, vers allò que és nou.

L'anàlisi de la teoria freudiana dels somnis nocturns permet a Bloch establir-ne les diferències respecte dels diürns (aspecte que tracta en el capítol 14 de PH). El somni diürn no oprimeix, en la mesura que l'individu el pot interrompre a voluntat, ja que es troba constituït per representacions que hom ha escollit. El jo, a més, no es troba tan afeblit com en el somni nocturn, en què rep passivament representacions que no cauen sota el seu control. En el somni somiat despert el jo es troba en un estat que tendeix a les alçades, és un somni en què domina la voluntat conscient d'una vida més plena: l'amplitud de l'ésser humà i la seva no realització immediata en el present són condicions que fan possible la condició utòpica com a substrat antropològic. Bloch insisteix en què el desig de revolució necessita el somni diürn del perfeccionament del món, plantejant la vida com un demà i el món com una pàtria que ha de ser conquerida a través de l'anhel juvenívol que empeny cap endavant l'ésser humà i les societats. Com tindrà ocasió de demostrar al llarg de l'obra, les obres d'art són plasmacions dels somnis diürns, ja que anticipen els continguts d'una situació final desconeguda: l'art és tendència-latència de l'esdevenidor, puix que determina una direcció en les seves imatges envers allò que és **objectivament possible**. Per això “el contingut de la fantasia

⁶ En cursiva en l'original.

diürna és obert, fabulador, anticipador i la seva latència està situada cap endavant” (*PH*, 111), engendrant en la seva autenticitat **l'encara-no-conscient o consciència anticipadora**, el terreny d'allò-encara-no-esdevingut: l'àmbit de la utopia. El ja-no-conscient del somni nocturn en la seva formulació freudiana es converteix en l'encara-no-conscient dels somnis utòpics, que no està subordinat a una consciència manifesta de l'ara-i-aquí, sinó a una consciència futura com a “lloc psíquic de naixement d'allò que és nou” (*der psychische Geburtsort des Neuen: PH*, 132), preconscient d'allò que ha d'advenir. Perquè aquest *novum* pugui manifestar-se, cal que es donin les condicions socioeconòmiques, d'acord amb els principis del marxisme, ja que “la concepció dialèctico-materialista de la història és un vehicle per a la vida i un accés a la vida que roman veritablement en la història, al futur vàlid que hi ha *en el passat*” (“Universitat, marxisme, filosofia”, a Bloch, 1985b: 132). Udina assenyala que la filosofia blochiana es pot considerar un “materialisme dialecticoutòpic” (Udina, a Bloch, 1985b: 21), ja que en favor de la seva filosofia de la utopia invoca no només Marx, sinó també Hegel, sobretot en la coincidència harmonitzadora entre subjecte i objecte que Bloch observa en la inspiració de l'artista, moment en què el geni traspasa les fronteres d'un món que s'està formant (la capacitat genial és interpretada com la plenitud de l'encara-no-conscient), malgrat que l'essència de l'univers és en si mateixa hermètica, atès que no es mostra encara. L'ésser humà, com a criatura oberta a possibilitats, ha de cercar el seu alliberament per mitjà de la consciència anticipadora, que l'empeny cap a allò que és nou, una novetat que no és fruit de la fantasia, sinó una actitud concreta davant la realitat, d'una realitat que no es troba encara completament definida. La societat capitalista, afirma Bloch, es troba negada pel futur, raó per la qual els burgesos es refugien en les repressions i en el ja-no-conscient com a residus freudians del passat. Ni la filosofia bergsoniana de l'élan vital no introdueix res d'anticipatori, ja que “on tot havia de ser sempre nou, finalment tot segueix essent el de sempre” (*PH*, 159). Bergson retorna a l'anamnesi platònica, a allò que sempre ha estat i no es projecta cap a allò que encara no s'ha esdevingut. Per això només el marxisme, pensa Bloch, pot salvar el nucli racional de la utopia i la dialèctica, una utopia concreta en un món obert, en procés i en el terreny de la frontera (*PH*, 160 i s.).

4. Una filosofia des del futur.

4.1. El món inconclús: la veritat com a procés.

Havíem comentat, en el capítol anterior, que la diferència fonamental entre somnis nocturns i diürns és que en els primers es produeix un ressorgiment del passat en el present, mentre que els segons són l'anticipació del futur, manifestació de l'encara-no-conscient o encara-no-esdevingut: la plasmació del futur possible en el present. Els somnis somiats despert, baldament no tinguin cap garantia de culminar en la realitat, actuen com a reflex de la vida encara oberta, de la incertesa humana i de l'horitzó que al seu davant se li mostra. En un món tancat constituït de fets determinats i acabats el desig no podria intervenir de cap manera, atès que els somnis i les il·lusions humanes adquireixen sentit pel fet que impliquen tendència vers alguna cosa que encara no s'ha imposat en la seva totalitat. “Allò que és real és procés” (*Das Wirkliche ist Prozeß: PH*, 225) i “es dirigeix vers el possible” (*PH*, *ibid.*), per consegüent, la tendència de la realitat no és romandre en els fets ja donats i consagrats per un passat primigeni, sinó atènyer allò que encara no es troba determinat de forma conclusa. La veritat no se centra en el que és, sinó en el que pot arribar a ser i encara no és: no admet predeterminacions

ni essències prèvies. Per això el món és inconclús, com tots els elements que el constitueixen (àdhuc l'humà), i es desplega per mitjà de processos i relacions dinàmiques. En aquest sentit, Bloch distingeix entre l'objectivament possible (allò que científicament és lícit esperar) i el realment possible (allò les condicions del qual no es troben reunides totalment en l'esfera de l'objecte), per inferir que el realment possible és el que explica l'ésser-encara-no-acabat, la llar de la utopia concreta, que resisteix tota objecció dels defensors de la facticitat. Per això afirma que “mentre la realitat posseeixi possibilitats encara inacabades, no podrà erigir-se cap pretensió absoluta contra la utopia a partir de la realitat fàctica” (*PH*, 226): el món tal com és percebut en el present és inconclús en la seva indeterminabilitat, car tendeix en l'instant immediat a la realització de possibilitats no satisfetes de bell antuvi, no es deixa tallar amb les tisores positivistes, sinó que el seu flux dinàmic anticipa allò que és nou. El positivisme, ancorat en la dada escleròtica, no entén cap procés en l'esdevenir del món, i l'idealisme depèn massa de les pures aparences, abandonant per sempre l'objecte.

Cal iniciar, des d'una perspectiva materialista i dialèctica, una **filosofia de la utopia** que no es vegi obligada a bandejar l'objecte; altrament s'abandonaria a l'abstracció i perdria la seva legitimitat: “la voluntat d'utopia és totalment compatible amb una tendència objectual; és més: és confirmada per ella i en ella es troba com a casa” (*PH*, 227). El filòsof sembla, d'aquesta manera, neutralitzar les crítiques fàcils al pensament utòpic per part d'aquells que el consideren un exemple d'irracionalisme subjectivista. Existeix, doncs, una tendència utòpica en l'ésser humà que pren embranzida des del mateix substrat de la realitat i que neix del seu caràcter inconclús, per tal de conquerir el regne de la llibertat en el trànsit des de la possibilitat real objectiva. El saber que inaugura Bloch no és contemplatiu, puix que no arrela en determinacions acabades amb gust de pretèrit, sinó que esdevé un **saber de la decisió** compromès de forma activa (per tant, des de la praxi) amb el bé que s'obre camí tot progressant. L'humà no és, doncs, una essència closa per sempre, sinó un ésser obert a possibilitats que ha d'atansar-se a un món digne i lliure. Aquest saber de la decisió fonamenta un **optimisme militant** (*militanter Optimismus*), que s'allunya ensems de l'optimisme que lloa el progrés acríticament com del pessimisme que nega les possibilitats humanes: es tracta d'una actitud segons la qual res no es troba completament decidit, però pot ser decidit amb l'esforç i l'acció col·lectiva que tendeix a la millora de la situació existent. Hurbon, en la seva anàlisi dels fonaments de la utopia concreta, esmenta per què l'optimisme militant atorga a la utopia una validesa que sovint li ha estat negada:

“Aquesta perspectiva dona al marxisme la vitalitat d'un optimisme militant, capaç de fer front al desencís provocat per les situacions actuals i de trencar amb allò que Marcuse anomena «el tancament» en l'economicisme (o el productivisme), car la utopia concreta es fonamenta en les possibilitats reals inscrites en la natura i la societat i, per tant, mai no es pot reduir a pures il·lusions”. (Hurbon, 1974: 81)

Aquest optimisme militant ha de focalitzar-se en una eliminació en el futur de totes les alienacions en un moviment contrari a la negació (expressada per mitjà de guerres, injustícies, desigualtat...) en què l'home i el procés, com a subjecte i objecte, han de participar en el desplegament dialèctic i material situant-se en el **front del procés del món**, és a dir, “en el sector òntic (...) de la matèria en moviment, utòpicament oberta” (*PH*, 230). La matèria dialècticament desplegada, dinàmica, s'obre des de l'encara-no-esdevingut, on l'humà acull l'afecte de l'**esperança concebuda** (*begriffene Hoffnung*) amb la finalitat de ser partícip d'allò que ha d'advenir.

L'altra categoria que Bloch analitza en el capítol 17, després de la de front, és la de novetat (*novum*), que ha estat present –tot i que no gaire tractada des de la filosofia– en totes les religions com un sentiment d'expectativa de grans esdeveniments (és el *novum* de la felicitat). És un objectiu que la voluntat humana es fixa i que marca un “cap a on” (*Wohin*) i un “per a què” (*Wozu*) que apunta a un contingut final que encara no ha estat realitzat. En el moment en què aquest contingut apareix en virtut del desenvolupament dialèctic ens trobem davant la tercera categoria, anomenada l'últim (*ultimum*), darrera i suprema novetat que el judaisme i el cristianisme han tingut en consideració a partir de la defensa d'una concepció lineal de la història (recordem Sant Agustí i *La ciutat de Déu*), en què el final (omega) apareix com un retorn als orígens (alfa) en una més alta perfecció. La filosofia ha menystingut el *novum* i ha donat la imatge d'un cicle universal, en què alfa i omega s'enllacen com en un etern retorn. El concepte d'esperança pot superar aquest cicle i fer que el curs dels esdeveniments no remeti en última instància al passat, sinó a allò que es troba irrealitzat. L'omega, el final de la història, no es pot explicar pel retorn a l'origen (alfa primigeni), sinó que l'alfa ha de ser explicat a través del *novum*, que tendeix a un *ultimum*, en què culmina la realització d'allò que es trobava irrealitzat en els inicis (*PH*, 235). Els filòsofs tradicionalment han defensat una comprensió del present i del futur per mitjà del passat: és el cas de Plató, en què el coneixement no és més que reminiscència; Sant Agustí, que fa coincidir el Déu del futur amb el dels orígens; sense oblidar Hegel, que també recau irremissiblement en l'“encís de l'anamnesi”. El desitjat regne de la llibertat (*Reich der Freiheit*) no s'ha d'entendre com a retorn, sinó com a èxode, pensa Bloch, “vers una terra sempre promesa pel procés” (*PH*, *ibid.*). Aquesta terra promesa, moment en què culmina la marxiana naturalització de l'home i la humanització de la natura, és l'*ultimum* com a bé suprem, “la pàtria de la identitat (*Heimatsidentität*) que és la llar de l'esperança humana, per a la qual el fracàs és sempre provisional i pot aparèixer com a font i acreixement del dinamisme” (Hurbon, 1974: 82). La fi de la història és la realització de l'essència humana, moment en què es produeix la clausura del món, inicialment inconclús i anticipador; l'esperança (motor de la utopia) és l'agent que esperona l'ésser humà vers la seva autoaprehensió, orientada a la conquesta d'una nova terra i d'un nou cel.

Una crítica possible a la posició blochiana sobre el regne de la llibertat és com es pot conjuminar l'assumpció d'una utopia del regne amb l'ateisme més radical, tret indistingible del marxisme: el tercer volum d'*El Principi Esperança* (cf. el nostre capítol 6) i l'obra *Ateisme en el cristianisme* en treuran l'entrellat.

4.2. L'ésser-en-possibilitat i la docta esperança.

L'accés al brollador del *novum* necessita, com és lògic, determinats conceptes filosòfics que li serveixin de suport. L'àmbit de la possibilitat és el que Bloch treballa en la mesura que implica una realitat encara no consumada, un encara-no-conscient i encara-no-esdevingut com a dimensió essencial de la tendència utòpica i inconclusa del món i de l'ésser humà. Assenyala que tot és possible quan les condicions són parcialment suficients, mentre que tot és impossible allà on les condicions no hi són, moment en què la imatge forjada es manifesta de forma il·lusòria, engendrant la utopia abstracta (*PH*, 236). El filòsof distingeix entre allò que és possible en el moment i allò que ho és en darrer terme: la primera modalitat ens mostra el camí que cal seguir vers l'objectiu i la segona la perspectiva d'un objectiu total que no pugui ser mitjà per a un altre fi, és a dir, el *totum* utòpic. Aquí inicia Bloch l'anàlisi de la física aristotèlica en

alguns dels conceptes que poden il·luminar millor l'ontologia de l'encara-no. Comenta que la matèria tal com l'entén Aristòtil no es limita a la matèria mecànica, sinó que està subordinada a la **possibilitat real i objectiva** (que correspon al que tradicionalment s'ha anomenat "potència", en grec δύναμις), per consegüent, apunta a una finalitat assolible en la seva concreció. Hi ha dues maneres d'entendre la possibilitat en Aristòtil: l'ésser-segons-la-possibilitat (*Nach-Möglichkeit Seiende*), que Udina qualifica de "determinació intramundana i intrahistòrica" (Udina, a Bloch, 1985b: 30), és a dir, d'allò que pot ser aconseguit en cada moment a partir d'una sèrie de condicions, i l'ésser-en-possibilitat (*In-Möglichkeit Seiende*), que es troba obert a l'imprevisible com a veritat del món, que essencialment és obertura vers allò que és nou: es tracta del "si de la fecunditat, del qual brollen de forma inesgotable totes les configuracions del món" (*PH*, 238), per tant, al·ludeix a la totalitat utòpica, allò que encara no està guanyat però que pot guanyar-se prenent-lo prèviament com a horitzó a través de l'**esperança real-objectiva**. Bloch torna a incidir en les diferències entre ambdues perspectives de la potència aristotèlica que afecten la concepció de la matèria, ressaltant que l'ésser-segons-la-possibilitat de la matèria es redueix a allò que pot ser aconseguit en cada moment, mentre que l'ésser-en-possibilitat s'obre a tot allò assolible com a expectativa, per la qual cosa abandona la immediatesa en la cadena de causes i efectes i mostra la seva obertura fonamental a allò que encara no ha esdevingut i que és per essència utòpic. El marxisme, tal com s'entén en la perspectiva blochiana, es refereix a l'ésser-en-possibilitat entès com un "materialisme vers endavant" (*Materialismus nach vorwärts*), per això culmina en una "teoria-praxi d'un aconseguit «anem a casa»" com a recerca de la identitat i de la veritat projectada en el futur, com a conquesta de la llar o pàtria (entesa com allò que és genuí) que s'esmuny en l'irrealitzable però que *no ha de* restar irrealitzable, car l'ésser-en-possibilitat manté la seva tendència, que s'adreça al regne de la llibertat. Aquí trobem el concepte d'**horitzó** com a darrera categoria que s'integra en l'anàlisi de la utopia: "la investigació de la perspectiva de l'ens-en-possibilitat avança vers l'horitzó (*Horizont*) com a horitzó de l'amplitud no interrompuda, no mesurada, com a horitzó del possible encara no esgotat ni realitzat" (*PH*, 240). Si encara no s'ha realitzat allò que el món i l'ésser humà poden ser, és lògic pensar en una amplitud que es posa al seu davant i respecte a la qual aquests segueixen llur camí vers el reconeixement, camí en el qual es pot intuir la línia de l'horitzó entesa com a llibertat i com a final definitiu de les alienacions (el final de la història plantejat des del marxisme). Lluitar per l'eliminació de les alienacions i de les situacions en què l'ésser humà és degradat i explotat, per tant, lluitar per la conquesta del *totum* utòpic és la finalitat de tota filosofia seriosa. Bloch és ben explícit en un fragment del seu escrit "Universitat, marxisme, filosofia": "sense una lluita contra l'alienació mai no hi ha filosofia, mai no hi ha, més exactament, realització de la filosofia allí on la consciència posseeixi el saber i el saber posseeixi consciència" (Bloch, 1985b: 125 i s.). Ser marxista, doncs, no comporta oblidar la dimensió utòpica de l'humà.

El capítol 15 d'*El Principi Esperança* havia tractat l'encara-no-conscient com a nova forma de consciència, però també havia insistit en la funció utòpica com a única funció transcendent (*PH*, 166), concretament un transcendent sense transcendència (*eine transzendierende ohne Transzendenz*), un procés que cerca la seva immanència en el seu ésser-en-possibilitat, que "es troba ell mateix en l'esperança" (*PH*, *ibid.*) i que posseeix la raó d'un optimisme militant. L'esperança apareix com a afecte principal de la funció utòpica, que esperona la cultura humana vers el seu "horitzó utòpic concret" (*PH*, *ibid.*), però que no es limita al simple desig de novetat en la seva paràlisi innovadora: és *docta spes*, esperança conscient i sabuda (*PH*, 163) que reclama una actitud engrescadora per part del subjecte, que no es tanca a allò-que-encara-no-ha-

advingut, sinó que malda per conquerir la pàtria en la seva autenticitat. L'esperança es mostra, doncs, com una dimensió ontològicament constitutiva de l'humà, indispensable per al canvi en la societat (Lavalle, 1997url: 25) i això és el que converteix la filosofia de Bloch en filosofia del futur o, millor, **filosofia des del futur**, puix que cal recordar que l'essència del món es troba en el front i no en la percepció immediata del present. Esperança com a fonament d'un esdevenir en el món en la seva superació positiva, "com a principi actiu que Bloch considera a la base d'aquesta tensió impulsora del subjecte a la superació de la no identitat del seu objecte" (Zecchi, a Lavalle, 1997url: 32), impuls que mou el subjecte a la recerca de la identitat en la totalitat, la qual resplendeix en l'avenir. La voluntat esperançada, afegeix Lavalle (1997url: ibid.), és present entre els humans sempre que aquests esperen alguna cosa millor i es comprometen a lluitar contra els poders que representen allò que és donat, entès com a il·lusòriament conlús. Les utopies són necessàries com a objectivació de l'esperança, ja que estan construïdes per interpretar el món i alhora desitjar la seva millora. No és, però, qualsevol desig, sinó desig del que és factible, del que pot esdevenir-se en el món de forma concreta. Esperança com a passió, com a medicina contra el nihilisme estèril, com a tasca filosòficomorale que dóna amplitud als humans en lloc d'estrènyer-los: per aquesta raó és la condició de la possibilitat de l'utòpic. Però no qualsevol esperança, sinó la dialècticament concebuda (**docta esperança**), que sense la raó no pot funcionar.

En l'escrit "¿Pot frustrar-se l'esperança?" l'autor defineix la *docta spes* com l'esperança que coneix i es coneix ella mateixa, apostant per allò que fins al moment present li ha estat negat, oberta vers endavant (Bloch, 1985b: 212) i amb la finalitat de subvertir tots aquells tipus de relació que han fet de l'humà un ésser humiliat i menyspreat. Com "res no hi ha, de més humà, que anar més enllà del que és" (Bloch, 1985b: 219) i el procés del món encara no ha estat guanyat, però tampoc avortat, l'esperança fundada esdevé difícil de frustrar, atès que sempre es troba en camí, amb el suport de la possibilitat real-objectiva en la seva fonamental latència. Cal que els humans ens arisquem en la conquesta de l'utòpic, perquè allà on es troba el perill brolla també i alhora la salvació: com la veritat es troba en el front i no en la reiteració d'allò ja esdevingut, hem contret el deure d'ultrapassar la nostra contingència present i esperar, amb treball i seny (teoria-praxi), la ruptura de l'estat de coses existent i la presència en el futur del regne de la llibertat. El teòleg evangèlic Jürgen Moltmann, en la seva *Theologie der Hoffnung (Teologia de l'esperança)*, utilitzant un llenguatge molt blochià –no debades es declara deutor de molts aspectes de l'obra del nostre autor–, insisteix en el fet que l'esperança adquireix tot el seu sentit en un món que resta inacabat i en el qual es pot anticipar l'horitzó de la possibilitat real:

"Només l'esperança mereix ser qualificada de «realista», car només ella pren seriosament les possibilitats que travessen la realitat. L'esperança no pren les coses exactament com s'hi troben, sinó tal com caminen, tal com es mouen i poden modificar-se en les seves possibilitats. Les esperances terrenals només tenen sentit mentre el món i els homes que hi viuen es troben en un estat inacabat, en un estat de fragment i experimentació. Anticipen el possible de la realitat històrica i mòbil, i són les que, amb llur intervenció, decideixen els processos històrics. Per aquesta raó, les esperances i les anticipacions del futur no són una aurèola resplendent situada per damunt d'una existència que s'ha tornat grisa, sinó que són percepcions realistes de l'horitzó del real possible, que posen tot en moviment i el mantenen en variabilitat". (Moltmann, 1972: 31 i s.)

Aquesta esperança que es manté arrelada en el món i que en Bloch és concebuda en sentit materialista no pot donar lloc a utopies forassenyades i pretensives, sinó a concepcions futures del món i de la societat que defugin l'abstracció i vulguin construir una vida millor a partir de les seves possibilitats intrínseques.

4.2. La utopia concreta.

Un dels tòpics del marxisme ortodox és la crítica del socialisme utòpic i la seva substitució pel socialisme científic, sobretot arran de l'anàlisi que en va fer Engels. Ernst Bloch entén que el socialisme no elimina la utopia, sinó que en defensa el seu nucli racional vinculant-la a la realitat concreta. De fet, el que Engels hauria criticat és la pretensió dels utopistes de construir un món perfecte des de l'abstracció:

“La seva missió [del socialisme] ja no era elaborar el sistema més perfecte de societat, sinó investigar el procés històric econòmic del qual necessàriament havien de sorgir aquestes classes i llur conflicte, descobrint els mitjans per a la seva solució en la situació econòmica així creada. Però el socialisme tradicional era incompatible amb aquesta nova concepció materialista de la història, atès que la concepció de la natura del materialisme francès no podia avenir-se amb la dialèctica i les noves ciències naturals”. (Engels, 2000url).

Bloch creu que la intenció utòpica del marxisme és evident, tot i que no des de la irracionalitat de la construcció d'un impossible, sinó des de les potencialitats humanes desplegades en la possibilitat real objectiva. L'esperança conscient i sabuda actua com a **funció utòpica** (PH, 163) i ha de basar-se en un ésser-que-encara-no-és que pugui ser esperable, no en una simple ficció imaginativa, anticipant psíquicament allò que ha d'esdevenir-se en la realitat. Per això és tan fructífera la distinció entre **utopia abstracta** i **utopia concreta**: les males utopies es perden en l'abstracció, mentre que la utopia concreta “té un pol de correspondència en la *realitat-procés*: el del *novum* en mediació” (PH, 226). Esperar aquest *novum* és lícit des de la perspectiva d'un món en obertura, inconclús, no des de la cosificació i absolutització dels fets ja closos en si mateixos. La funció utòpica es troba encara immadura en la utopia abstracta, ja que no es tracta des de l'anticipació real i no es troba vinculada al real-possible, única esfera des de la qual pot existir algun lligam entre els somnis diürns i la vida. La utopia concreta és anticipatòria i es troba lluny del somieig utòpic-abstracte: només el marxisme, reitera Bloch, ha estat capaç de dismantellar aquests somnis estèrils i ha fet baixar del cel a la terra els autèntics somnis d'una vida millor, que no tan sols es palesen en el desig de millorar la societat (les conegudes utopies socials), sinó que llueixen en qualsevol tipus de manifestació cultural, de forma especialment privilegiada en l'art.

El saber de la utopia, ressalta Fernández Buey, no és tan sols anticipació imaginativa del futur, ni simple negació del present (llavors esdevindria nihilisme), sinó que ateny “l'estructura intencional de les necessitats col·lectives” (Fernández Buey, 1997url), per la qual cosa no intenta reconciliar-se amb la realitat, sinó copsar les noves necessitats que comencen a mostrar-s'hi. La utopia abstracta, per la seva banda, oblida les estructures objectives de la realitat i no estableix mediacions: es col·loca imaginativament en el futur sense construir cap mena de pont entre la consciència anticipadora i el projecte d'un món millor. S'adreça a un futur desitjable sense afermar-se en allò que la realitat té de fecund, oblidant la tendència-latència del que realment existeix. Les utopies concretes es centren en “la crítica del present des de les exigències de transformació plantejades per un futur no només desitjable, sinó també possible” (Lavallo, 1997url: 33): el desig no és cap garantia si no va acompanyat d'unes condicions objectives, d'uns trets del present a partir dels quals pugui projectar-se un món millor. Cal veure el present des de les possibilitats que s'apunten per al futur: la veritat entesa com a procés de realització.

L'oposició blochiana entre utopia abstracta i utopia concreta és paral·lela a la que existeix entre utopisme i utopia, el primer com a “abstracta exigència desiderativa” i la

segona com a única que revela un sentit anticipatori i en la qual és possible la salvació (Serra, 1998url). Es tracta del somni inacabat vers endavant esperonat per la *docta spes*, el transcendent sense transcendència, “la creença laica anticipadora de la societat millor” (Fernández Buey, 1997url), tot i que amb un lloc destacat per l'escatologia, en la qual adquireix tot el seu valor el regne de la llibertat anhelat especialment pel judaisme i el cristianisme.

Bloch analitza els contactes de la funció utòpica amb l'interès, la ideologia, els arquetips, els ideals i els símbols-al·legories i destaca que les utopies abstractes tenen com a contingut ideals transempírics, però incideix en què els ideals han de mantenir un contacte amb el procés del món, un correlat amb l'esperança i la seva latència, fent possible “*ideals ètics com a models, ideals estètics com a pre-aparença, que apunten a alguna cosa que ha de fer-se possiblement real*”⁷ (PH, 198), modificacions del bé suprem que en l'àmbit sociopolític és la societat sense classes, amb el suport d'ideals-valors com la llibertat i la igualtat. Aquests són legítims, doncs, si es dirigeixen a la realització d'objectius amb tendència concreta en el marc del procés històric; no tindrien cap sentit si fossin guiats per una mera abstracció sense contacte amb l'esdevenir històric. Bloch, tot i defensar la utopia concreta, no nega els ideals, però els insereix en el món i els integra en el socialisme, que en principi els havia blasmat, fruit d'una defectuosa interpretació del concepte. Les revolucions són una mostra de la concreció d'aquests ideals i de la legitimitat del camí vers el regne de la llibertat, un camí en què el món avança des del seu caràcter inconclús a través de l'esperança, però, com apuntàvem més amunt, no és només la societat el terreny de les utopies, sinó que en tota activitat humana hi ha somnis d'una vida millor i especialment en l'àmbit artístic, autèntic laboratori de possibilitats efectuades, anticipació del que pot arribar a ser la bella aparença com a tendència-latència del procés del món. L'art és sempre virtual i reproduïx allò que és exterioritat com a preaparença d'allò-encara-no-assolit: l'art esdevé coneixement en el seu apuntar a una totalitat que ha de ser conquerida processualment, exemplificació de com la realitat assumeix un valor per l'horitzó que es presenta al seu davant en el temps, en plenitud d'energia utòpica i en trànsit cap a l'*ultimum*. Allò que és real es revela “com un entramat de processos dialèctics que s'esdevenen en un món inacabat, en un món que no seria en absolut modificable sense l'enorme futur entès com a possibilitat que s'hi troba” (PH, 257). Bloch entén aquesta concepció com la més realista, si acceptem que realitat s'identifica amb possibilitat real i objectiva, i com l'única utopia concreta, que “*es troba en l'horitzó de tota realitat; possibilitat real que envolta fins al final les tendències-latències obertes dialèctiques*”⁸ (PH, 258). Tanmateix, aquestes tendències-latències afecten la matèria també inacabada, generant l'**arc utopia-matèria** (Cf. l'escrit amb aquest mateix títol a Bloch, 1985b), que no té el seu objecte en un materialisme estàtic, mecanicista i determinista, sinó inscrit en el procés de la realitat, en una utopia que defuig l'abstracció i es conjumina amb una matèria historicodialèctica que és substrat del món i que resta oberta vers endavant: una **matèria utòpicament creadora** (Bloch, 1985b: 243) que ha d'oblidar l'escissió dualística entre subjecte i objecte i capir que l'objecte ja no pot ser aliè al subjecte (PH, 366 i s.). El moment en què el no radical del fals realisme acomodaticí –que desfà el lligam subjecte-objecte presentant-los com a entitats estranyes- esdevé un encara-no fecund i processual, aleshores és quan es fa possible la fam de futur i la utopia com a llar de l'ésser-no-acabat però en tendència a ser realitzat resplendeix amb tota la seva força (PH, 360).

⁷ En cursiva en l'original.

⁸ En cursiva en l'original.

En aquest capítol hem passat revista als diferents conceptes que Bloch desenvolupa com a fonamentació de la seva **utopia esperançada** (Lavalle, 1997url) i hem insistit en els lligams que es poden dibuixar sistemàticament entre ells: hem parlat de somnis diürns, món inconclús, esperança concebuda, ésser-en-possibilitat, utopia concreta, front, horitzó, *novum*, *ultimum*, etc., però hem romàs en el terreny de la reflexió teòrica, sense albirar, però, com l'energia utòpica s'ha encarnat en la història: és el moment, doncs, d'encetar l'anàlisi blochiana (absolutament aclaparadora i, per tant, necessàriament sintètica en l'espai de què disposem) dels somnis d'una vida millor en el segon volum d'*El Principi Esperança*, el que diversos experts han qualificat com a **enciclopèdia de les utopies**.

5. L'enciclopèdia dels somnis d'un món millor.

5.1. Els somnis desideratius del món social, amb extractes del somieig mèdic i tècnic.

La quarta part de l'obra magna de Bloch, titulada "Esquemes d'un món millor", impregna tot el segon volum de l'aroma dels somnis utòpics, amb una distinció clara dels diversos àmbits en què poden ser analitzats, des de les utopies mèdiques, passant per les socials (a les quals dedica una especial atenció), les tècniques i les artístiques i àdhuc considerant l'alè utòpic que hom pot respirar amb la lectura dels clàssics de la filosofia. Bloch, que ja ha enllestit la tasca fonamentadora, vol concretar a través de l'estudi històric la tendència de l'ésser humà de construir el futur per mitjà de la creació de mons ideals en què el regne de la llibertat llueix amb tota la seva esplendor. Malgrat tot, la majoria dels somnis somiats despert es perden en l'abstracció (dibuixen un futur sense pensar en les potencialitats inscrites en el present: no són utopies concretes), però tenen un valor remarcable pel fet que palesen una voluntat de canvi i una insatisfacció amb l'estat de coses existent. És la clara demostració que la funció utòpica és present en totes les èpoques i que **el món és portador d'utopia**, reflex de l'anhel dels humans per conquerir l'avenir. A desgrat de la situació dolenta del món actual, que no albira res de bo –assenyala Bloch–, el somni es resisteix a morir i continua projectant les seves imatges en qualsevol dels contextos antropològics. Per exemple, entén l'esport com a desideratiu, no el manipulat des del poder com a mecanisme per idiotitzar el poble, sinó el que parteix de la salut del cos i de l'orgull del seu mostrar-se, lluny de les desfiguracions perpetrades per la societat alienada.

L'exercici corporal porta a l'anàlisi de les **utopies mèdiques**, que es focalitzen en la lluita de l'ésser humà per dur una vida plena de salut, defugint la malaltia. Hi ha dos desigs fonamentals: romandre jove i viure molt de temps. El somni de l'eterna joventut palesa la por de l'ésser humà a envellir, fet que implica una superioritat axiològica de la joventut per damunt de la vellesa: la societat capitalista retira els ancians de la circulació perquè els joves puguin avançar. Ser vell és negatiu *per se*, per això Bloch proposa convertir l'ancianitat en una etapa útil socialment, amarada de valors positius. És òbvia l'actualitat d'aquesta reflexió, unida als pensaments blochians sobre l'allargament de la vida més enllà dels límits actuals. Hi ha, però, poques utopies purament mèdiques, atès que la professió mèdica es planteja sempre tornar el pacient a l'estat anterior i no modificar el món: aquesta vacil·lació utòpica es pot explicar per la influència estoica, que malda per l'equilibri i no per la modificació del curs natural de les coses (un exemple en seria Hipòcrates). Bloch esmenta també el desig de l'eliminació del dolor corporal, que seria la transició cap al més radical dels somnis mèdics: l'eliminació de la

mort. Alhora fa al·lusió a la teoria de Malthus, exemple “antihumà” d’utopia social en el camp mèdic que parteix de la luxúria del proletariat com a causa de la misèria social i que aconsella la guerra i l’eliminació de pobles sencers. En el capitalisme les polítiques de contenció demogràfica es justifiquen per la impossibilitat de nodrir les seves víctimes, els desheretats de la terra. No hi ha dubte, segons Bloch, que “la terra té lloc per a tothom, o en tindria, si fos administrada amb el poder de la satisfacció de les necessitats, en comptes de ser-ho amb la satisfacció de les necessitats del poder” (*PH*, 544).

El capítol 36 d’*El Principi Esperança* (“Llibertat i ordre. Esbós de les utopies socials”) és una llarga incursió en els somnis d’un món millor que més fortuna han tingut en la història de les utopies: els referents a la transformació de la societat per convertir-la en un món digne i habitable o, en el millor dels casos, en un món de la felicitat plena. Tot i que la vida dels humans és difícil, el desig de fugir d’aquestes condicions i de somiar un món en què tots som iguals i la misèria ha desaparegut ha estat una constant. Les utopies socials posen en contrast el món de la llum amb el de la foscor i “dibuixen el seu país lluminós sense limitacions” (*PH*, 550): el final de la misèria ha estat concebut com un somni somiat despert davant el real perfectible. És curiós com la història ha generat domini i explotació, quan el més normal hauria estat que els humans no s’haguessin deixat explotar. Els somnis d’una vida millor parlen d’allò que s’atansa com una tendència concreta, per això les utopies tenen marcat el seu itinerari amb la consegüent influència del context social, econòmic i polític (cal recordar com influeix la incipient economia feudal en Sant Agustí o el lliure capital comercial en Thomas More). Les possibilitats, afegeix Bloch, no poden culminar de manera apriorística, sinó en el marc de la història, concretant-se en la vida dels individus i les comunitats, però les anticipacions i els projectes encara abstractes són útils per entendre com es dibuixen les tendències i com allò que és latent malda per brollar en el món dels fets. Marx ha estat el responsable d’un projecte anticipador concretament establert, però cal no oblidar l’energia que els utopistes abstractes han fornit al llarg del procés històric.

Bloch comença la seva anàlisi de les visions desideratives del passat amb l’Antiga Grècia. Soló havia decretat que l’ésser humà només pot ser feliç amb uns béns escassos, per la qual cosa la propietat excessiva ha de ser repartida, atès que l’ésser humà ha de voler ser virtuós, no pas ric. Amb els cíncics, concretament Diògenes i Antístenes, s’imposa la vida simple (semblant a la dels gossos), que converteix l’ésser humà en lliure, ja que les necessitats desapareixen i, amb elles, el treball. Segons Aristip, la capacitat il·limitada de gaudi és el propi de l’home i l’Estat està format per egoistes tolerants que no estan impeditos en l’assoliment del plaer. Plató mereix una anàlisi especial perquè crea una utopia que sacralitza l’ordre, per tant, incorpora l’impuls utòpic però n’inverteix la direcció. La *República* és una obra reaccionària que descriu un Estat policíac, prenent Esparta com a model per a la seva visió tripartida de la societat (els filòsofs-reis que governen, els soldats que lluiten i els artesans que treballen). Bloch critica Plató per la seva concepció d’un món rigorosament estructurat, un regne permanent de vocació aristocràtica que esglaona els éssers humans i els incorpora en una jerarquia en què cada part desenvolupa la tasca que li pertoca, condemnant els miserables a continuar ancorats en la seva misèria infinita. El “comunisme” platònic ho és només dels poderosos, per consegüent, és absurd esmentar Plató com un precedent de la societat igualitària, com van fer alguns autors renaixentistes i el mateix Thomas Münzer. El filòsof atenenc utopitza l’ordre com alguna cosa conclusa, acabada, en què els humans només són lliures de sotmetre’s a les seves obligacions de classe decretades de bell antuvi.

Bloch passa a analitzar les faules polítiques hel·lenístiques, principalment la d'Evemer, amb la seva *Inscripció sagrada* (~300 aC), que fabula l'existència de l'illa Panchaea, en la qual es produeix tot en comú i la producció es reparteix per igual, i la de Jambul (*L'illa del Sol*), que instaura el treball i la felicitat comunes i, en una visió col·lectivista, acaba amb la distinció entre senyors i esclaus. En l'estoïcisme es formula l'Estat universal ideal (d'acord amb les idees del cosmopolitisme) i la unitat del gènere humà, establerta pel Logos com a llei de la vida en comú. Aquestes idees tindrien una forta influència sobre la concepció de Sant Pau de la ciutadania universal. El filòsof aprofita per al·ludir a la Bíblia com a manifestació del regne de l'amor al proïsme. Els profetes haurien projectat l'esquema més antic d'utopia social i fins i tot Jahvè, com a Déu de l'èxode i comunicant un esperit d'alliberament, seria lloat com a enemic dels explotadors i portador de justícia. Pel que fa a Jesús, apareix com el qui anuncia que “el regne de Déu és entre vosaltres” (Lluc, 17: 21): la interpretació blochiana de la frase posa èmfasi en el seu sentit social, atès que només podrà assolir-se el regne quan la societat adquireixi consciència de la injustícia. Afirmar que “el meu regne no és d'aquest món” (Joan, 18: 36) és suposar utòpicament que “aquest món” és la mala realitat existent (el regne del dimoni) i que “aquell món” és la terra futura encara no conquerida. No cal aspirar, doncs, a un més enllà ultraterrenal, sinó a un regne de l'amor que es faci possible en el món. Bloch entén que la predicació escatològica supera la predicació moral i qualifica el cristianisme primitiu de comunisme de l'amor arrelat a l'humanisme. En conclusió, la Bíblia apunta a l'èxode i al regne, però no considerat encara com a església, moment en què es traeix la seva intenció primigènica.

La nova terra és vista com un més enllà per Sant Agustí, un dels Pares de l'Església, que amb *La ciutat de Déu* crea un Estat diví contra el món. La ciutat terrenal i la ciutat divina lluiten al llarg de la història, que arrenca amb la Creació (alfa) i es tanca amb el *Regnum Christi* (omega). No hi ha cap anhel per retornar a una hipotètica edat d'or, sinó que tot s'esdevé de manera lineal entre el principi i la fi. La història és entesa com escatologia envers el regne al llarg del procés que transcorre entre Adam i Jesús: és una escatologia, però, que fonamenta l'ordre. Pot ser considerada, doncs, com una utopia? Bloch troba que el regne de Déu no pot ser conquerit per mitjà de les obres, sinó que existeix per raó de la gràcia, amb un final de la història ja predeterminat en el qual sembla no lluir res d'autènticament nou. Tot i així, la transcendència augustiniana pot ser utòpica en la mesura que és plasmació de l'esperança i perquè el setè dia (Regne de Crist, triomf de la *civitas Dei*) encara no ha arribat.

La utopia més destacada de l'Edat Mitjana és per a Bloch la de Joaquim de Fiore (~1145-1202), abat calabrès que formula tres estadis en la història: el del Pare (creació), corresponent a l'Antic Testament, es basa en el temor i la llei; el del Fill (redempció), que és el Nou Testament, es basa en l'amor i l'Església; finalment, postula un tercer estadi, el de l'Esperit Sant, que hauria de fornir un Tercer Evangeli i que suposaria la reforma i l'espiritualització en una democràcia on ja no hi cabrien els senyors (comunisme monàstic) i on els pobres serien els escollits, atès que les classes desapareixen i els homes poden fer ús de la seva llibertat. Es tracta d'una utopia social cristianorevolucionària coherent amb la predicació escatològica de Jesús, no amb la doctrina oficial de l'Església, compromesa des de sempre amb les classes dominants.

El 1516 és la data d'aparició de l'obra *De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia* (*Del millor estat de la cosa pública o de la nova illa Utopia*), escrita per Thomas More i cèlebre per haver donat sortida al concepte (U-topia, «en-cap-lloc»). Aquest en-cap-lloc es pensa a partir del lloc real en què els humans es troben, a partir d'una societat plena de deficiències: l'autor parteix d'una crítica de la situació a l'Anglaterra del seu temps i seguidament elabora la descripció de l'illa, que és una

exaltació de la llibertat en la col·lectivitat: com no és possible la felicitat allà on existeix la propietat privada, perquè els rics abusen del seu poder per fer el seu propi guany, caldrà abolir la societat del diner i establir la propietat col·lectiva. La cobdícia queda així eliminada i els ciutadans no tenen cap interès en posseir, puix que són prou feliços amb el seu estat en l'illa. More, emperò, sap que la seva proposta és més un desig que una esperança, com indica en la darrera frase de l'obra, quan afirma que “en la república d'Utopia hi ha moltes coses que desitjo, més que espero, veure en les nostres ciutats” (More, 1984: 178). Com veiem, és plenament conscient que es mou en el terreny de l'abstracció i no en el de l'esperança concebuda de Bloch, ja que les possibilitats que s'apunten no inclouen les seves condicions de concreció. És, doncs, una construcció desiderativa i racional que defuig tota certesa quiliàstica, tota conquesta del *novum* en el futur que ja s'atansa.

La segona gran utopia renaixentista és la de Tommaso Campanella, amb una orientació radicalment diferent, ja que *La ciutat del Sol* és una construcció utòpica autoritària i burocràtica, focalitzada envers el messiànic regne del Sol, que Jambul ja havia apuntat en època hel·lenística. Campanella sacralitza un ordre impersonal pensat com a Estat universal, amb un centre autoritari que estableix una harmonia sense classes: el lema superior és el bé comú, amb la consegüent desaparició de la propietat però sense la reducció de l'Estat, que esdevé omnipresent. L'autoritat és el reflex dels trets essencials de l'ésser (saviesa, potència, amor), unificant-se en Déu com a sobirà universal. La subjectivitat, reivindicada en Bloch, és anihilada en Campanella a favor del conformisme total, de l'èxtasi autoritari: l'ordre, com havia succeït ja en la utopia platònica, substitueix la llibertat i la jerarquia s'imposa en la societat dels homes. Si bé en el cas de More eliminar la propietat privada implicava la desaparició de tota subordinació, en el filòsof calabrès suposa el naixement d'una nova dependència, per la qual cosa s'allunya de tot propòsit emancipatori creant una monarquia papal que manté els lligams i no els deslliura. Poder religiós i poder polític no se separen, atès que el sobirà solar és príncep i sacerdot i els principis de la política han de derivar-se de principis metafísics. Com assenyala Moisés González, “la «Ciudad del Sol» parece que responde precisamente a esa idea de que todo esquema racional de ordenamiento político debe tener como modelo el orden divino del cosmos” (del pròleg de M.González, a Campanella, 1995: 36). Ras i curt, una utopia de l'ordre que veu la felicitat dels éssers humans en l'absoluta concordança de les parts amb el tot, un organicisme que defuig el valor dels individus i el dissol en la totalitat.

El repàs històric dels somnis utòpics porta Bloch a estudiar el Dret Natural, fonamentat per Grotius com a Dret vàlid per a tots els humans que justifica l'impuls cap a una comunitat ordenada i pacífica en el moment de la constitució de l'Estat. Així, sorgeixen les diverses concepcions de l'estat natural, des de la de Hobbes, que el qualifica d'estat de guerra de tots contra tots; passant per Locke, que el concep com una situació pacífica i de protecció mútua; i arribant a Rousseau, per al qual la bondat natural de l'home no és suficient per romandre en aquest estat, tot i que el trànsit a l'estat civil no implica pèrdua de llibertat, sinó simplement transferència d'aquesta llibertat a la voluntat general, que la retorna a l'individu com a llibertat civil. Assenyala Bloch que els drets de l'individu (llibertat, propietat, seguretat, resistència a l'opressió) són l'ideari de la burgesia i el substrat sobre el qual el sistema capitalista s'imposa des del seu individualisme. Retornant al Dret Natural, Bloch constata que és una teoria que es manté lluny de les utopies socials, atès que legitima la societat classista i conté la base de l'interès empresarial: no tendeix a la felicitat humana, sinó bàsicament a la dignitat i una de les claus de les utopies socials és el **somni de la felicitat**, el desig de

fonamentar una societat alliberada d'opressors i amb els oprimits deslliurats de les seves cadenes oneroses.

El filòsof alemany Johann Gottlieb Fichte és conegut sobretot per la seva contribució al pensament dialèctic i per la seva *Doctrina de la Ciència*, en la qual fonamenta un idealisme subjectiu. El que no és tan famós és el seu escrit *L'Estat comercial tancat* (1800), exemple segons Bloch d'utopia social jurídica. Situant l'ésser humà com a fonament, cal que la llibertat es faci finita perquè els individus puguin viure en comunitat, per això Fichte propugna una economia dirigida amb l'objectiu que l'Estat assoleixi l'autosuficiència. La propietat ha de ser donada a tothom de la mateixa manera i la finalitat és eliminar la lliure empresa i frenar la lliure competència: l'exaltació romàntica de l'Edat Mitjana és aquí transportada al món social, somiant una autarquia en què la constitució d'un Estat racional (manifestació suprema de moralitat i llibertat) ha de fer davallar l'Estat de la força i la necessitat. Forjarà així un "regne de les ànimes belles" o "una harmonia d'individus majors d'edat" (*PH*, 646). Bloch admet que l'intent de Fichte de crear un socialisme en un únic país no deixa de ser lloable, a desgrat de la seva ingenuïtat de plantejament.

És el moment de repassar les utopies federatives del segle XIX, que coincideixen en el temps amb l'increment de la misèria tant en l'àmbit rural com urbà. Owen pensa que la salvació de la societat pot produir-se per mitjà de reformes i que els empresaris renunciaran al sistema capitalista enduts per la seva filantropia. Idea una comunitat futura en què cadascú gaudeix plenament de la quantitat de valor que produeix el seu treball, a través de petits assentaments associatius artesanals i agraris. Com el mal és representat per la propietat privada, el matrimoni i la religió positiva, cal abolir-los pensant en l'adveniment d'una nova humanitat que pugui superar les contradiccions del present totalment purificada, una mena de *kátharsis* que no té present la història i que ha d'imposar-se sobtadament sense unes condicions inicials: del mal al bé sense consciència anticipadora. El cas de Fourier és diferent, car el present no és criticat només des de la perspectiva d'un Estat ideal, sinó en si mateix, com a mostra de degeneració i barbàrie. Creu que la pobresa ha sorgit per l'existència de l'opulència: cal, doncs, fer que la lliure concurrència desaparegui per evitar l'acumulació de capital en unes poques mans. Projecta els falansteris, petites comunitats en què els treballadors poden tenir accés a un petit patrimoni, no pas per explotar altres individus, sinó per fer que cada individu senti que posseeix un valor en si mateix i que la seva existència social té alguna motivació. L'equilibri entre individu i col·lectivitat porta a un socialisme personal-federatiu, reflex de l'amor cristià de l'home per l'home.

En el segle XIX també es desenvolupen les utopies centralistes, que substitueixen els assentaments de mida petita per grans complexos econòmics. Segons Cabet, la tensió entre els rics i els pobres es pot solucionar sense necessitat d'una lluita de classes. Cal organitzar una societat d'enginyers i funcionaris en què s'exalta l'exactitud i s'estableix de bell antuvi la quantitat de béns que cal produir. Saint-Simon creu en un compromís pacífic entre capital i treball: l'empresari explotador actua com un neofeudal, per tant, la indústria no és l'origen de l'explotació, sinó tan sols l'hàbit feudal que ha adquirit el capitalista. L'Estat de Saint-Simon és un Estat industrial organitzat que es converteix en Església de la intel·ligència (amb l'autoritat en aquest àmbit conquerida pels intel·lectuals). Defensa una concepció cristiana de la humanitat, amb una mena de Sant Pare de la indústria al capdamunt, gairebé com l'Estat solar de Campanella i allunyat de la utopia de More.

Les teories anarquistes apareixen fonamentades en una sacralització de l'individu, concretament en el jo com a senyor únic de si mateix, independent i desaratat, amb el refús de ser guiat per servir la comunitat (Max Stirner). Els anarquistes, segons Bloch,

tenen una actitud petitburguesa, malgrat els intents de separar-s'hi. Proudhon, que havia qualificat la propietat de robatori, desmenteix posteriorment aquesta afirmació per concloure que la propietat arrela en la mateixa naturalesa humana. Ara bé, aquesta propietat ha de ser limitada per tal que no constitueixi un mitjà per a la submissió dels altres. La utopia proudhoniana aspira a suprimir les parts en conflicte (a saber, el capitalisme i el proletariat), que es dissolen en el petit propietari rural o industrial: el problema, reflexiona Bloch, és que aquest petit propietari no pot prescindir mai de la coacció per la mateixa naturalesa de la propietat, provocant l'anihilació del mateix anarquisme, per això acaba qualificant aquesta teoria de "dictadura de la mediocritat" (PH, 666). Per la seva banda, l'altre gran teòric de l'anarquisme, Bakunin, es deixa endur per un odi visceral contra l'autoritat, assenyalant l'Estat i Déu com a origen de l'opressió, més que la infraestructura econòmica del capitalisme. Si eliminem l'Estat, brolla la fraternitat, l'amor lliure i la igualtat. Bloch opina que Bakunin es perd en divagacions idealistes i menysprea l'aspecte econòmic, quan des del marxisme es bàsic conèixer els aspectes econòmics per somiar la supressió de l'autoritat estatal com alguna cosa realitzable.

Bloch, abans de reflexionar sobre el sentit de les utopies racionals, al·ludeix a Weitling, representant d'una visió utòpica que no creu en mesures socialistes amb el suport de la classe dominant. Rebutja la guerra, la brutalitat, l'explotació i la tirania, basant-se en l'amor cristià al proïsme i dirigint la seva mirada a la terra promesa que Marx i Engels començaven a descobrir en aquella mateixa època, per mitjà d'un projecte de restauració de l'home que vol la fi definitiva de les alienacions. La utopia concreta, que ells representen, pot realitzar les possibilitats, mentre que la utopia abstracta projecta un somni que es troba amb un espai buit, dependent de la idea i independent de la història. Els utopistes forgen un Estat fantàstic i somien un futur fals, però almenys tenen voluntat de canvi. Marx, afegeix Bloch, ha superat l'abstracció i s'ha compromès a millorar el món en el context de la dialèctica material de la història.

Després de passar revista a les utopies d'emancipació de grup (el moviment juvenil, el moviment feminista i el sionisme), se centra en les utopies posteriors a Marx, de les quals esmenta alguns exemples: és el cas de Bellamy (amb *Looking backward*), que teoritza una organització igualitària de la vida econòmica, amb l'Estat com a gran associació comercial que distribueix els guanys de forma uniforme; Morris (amb *News from nowhere*), crític del maquinisme i defensor d'un socialisme de les arts i els oficis, amb la finalitat de destruir l'industrialisme amb una mena de retorn romàntic a l'Edat Mitjana; Carlyle (autor d'*Els herois*), amb una estranya teoria que cerca la felicitat en els individus i, tot i desmantellant el liberalisme, somia un cabdillisme que és jutjat per Bloch com un vassallatge proletari, paradoxa difícil de comprendre; per últim, Henry George (amb l'obra *Progress and Poverty*) apel·la a la confiscació de les rendes dels terrenys, atès que la causa de la misèria i de la crisi industrial és la propietat privada del sòl.

En aquesta enumeració de les utopies socials, sorprèn com Bloch va intercalant reflexions marxianes com a justificació de la seva adscripció a les utopies concretes: el problema és que el mateix Marx va reivindicar la seva teoria com una crítica de les utopies, puix que va dedicar un 90% de la seva obra a analitzar la situació present i tan sols un 10% al futur. Aleshores, quin sentit té parlar d'utopia social? Es fa difícil, pensem nosaltres, exalçar Marx com a pensador utòpic i continuar mantenint el caràcter científic de la seva reflexió. Encara que Bloch vulgui establir una diferenciació entre un corrent fred (calculador, científicista) i un corrent càlid (somiador, utòpic) en el marxisme, és evident que hi ha una part que en surt perjudicada i en aquest cas ho és la científica. És legítim crear una fenomenologia dels somnis somiats despert, però amb la

consciència que les anticipacions concretes de l'ésser en possibilitat, tot i que fecundes a nivell de pensament, només poden romandre en el cel de la filosofia i no els és permès davallar al sòl de la ciència. Un relat, el que elabora Bloch, que no per això és menys seductor: Marx convertit en profeta del regne de la llibertat entès com a societat sense classes, al servei del futur, despullant-lo de tota pretensió de saber objectiu, amb el projecte de “represa en una «teoria-praxi» revolucionària d'aquesta esperança d'una «altra» societat anunciada per la utopia” (Hurbon, 1974: 70). No endebades el mateix Marx va formular en la Introducció a la *Contribució a la crítica de la filosofia del dret de Hegel* el conegut “*imperatiu categòric d'acabar amb totes les situacions que fan de l'home un ésser envilit, esclavitzat, abandonat, menyspreable*” (Marx, 1993: 77). La fi de les alienacions i de la misèria humana és una clara aspiració utòpica, i és en aquest sentit que Bloch el reivindica com a filòsof de la “*unitat de l'esperança i el coneixement del procés*” (PH, 727), actitud realista que defuig tant els excessos dels utopistes com la fredor dels científicistes. És llavors quan Bloch proclama el seu humanisme, aspecte que tractarem més a fons en un capítol posterior.

En aquest primer grup de somnis desideratius també hi ha una anàlisi de les anomenades **utopies tècniques**, que es palesen en el desig humà de transformar la natura i dominar-la. Bloch fa referència a la recerca de la pedra filosofal, als alquimistes i a llur intenció d'enllestir l'obra de la naturalesa, a Roger Bacon amb els seus projectes de vehicles terrestres i aeris o a Leonardo da Vinci i les seves enginyoses invencions. Important és Francis Bacon, autor del *Novum organum* i la *Nova Atlàntida*, obres en les quals aplica la seva famosa sentència “Saber és poder”, en el primer cas a través de les inferències inductives, que pretenen trobar generalitats en la natura en forma de lleis, i en el segon amb la creació d'una illa en què els individus viuen envoltats de millores tecnològiques que els permeten conèixer i dominar llur entorn. Bloch entén que la tècnica posseeix rellevància, però que és millor avançar i progressar en la transformació social que maldar tan sols per una tècnica avançada, forma d'operar del capitalisme: “la invenció porta en el seu si utopia real quan porta endavant una economia de les necessitats en comptes d'una economia del benefici” (PH, 771), és a dir, si utilitzem la tècnica per millorar les condicions socials el seu servei serà inqüestionable, mentre que si la utilitzem per maximitzar el guany la misèria prosseguirà. Engels ja havia dit que el subjecte humà en la “la tècnica converteix les coses en si en coses per a nosaltres” (PH, 777), per consegüent, afecta la relació entre subjecte i objecte, de tal manera que ambdós pols no han de trobar-se en un estat d'escissió dualística, sinó que han de trobar-se en mediació recíproca. Si el subjecte surt fora de si i deixa en l'objecte tècnic allò que ell és, negant-se a si mateix, es degrada, mentre que si participa de l'objecte des del seu nucli sense deixar de ser el que és, llavors s'enriqueix substancialment, és particip de la immanència i pot forçar el seu alliberament. La tècnica es troba en mediació cap a l'horitzó de la natura i la història plenament manifestades: “la natura és (...) el material de construcció, encara no existent de manera adequada, per a la llar humana encara no existent de manera adequada” (PH, 807), l'ésser humà encara no s'ha fet definitivament, la seva veritat es troba en el futur, i ha de col·laborar en bastir la seva llar per mitjà de la tècnica. El problema en el món burgès-capitalista és l'abstractivitat de la tècnica, és a dir, l'allunyament de les necessitats humanes i la manca de mediació subjecte-objecte. Només en la transformació de les coses en béns per a l'home serà possible edificar un món millor en l'àmbit de la tècnica concreta: béns que són objectes subjectivitzats i que permeten justificar el trànsit del regne de la necessitat al regne de la llibertat.

5.2. Utopia i art.

Per bé que les utopies socials són les que més atenció han rebut, com la condició utòpica és una dimensió antropològica fonamental, Bloch no bandeja els altres àmbits humans en què apareixen paisatges desideratius, plasmacions dels somnis somiats despert que es projecten envers el futur. És el cas del lligam existent entre utopia i art, entès com el disseny de l'artista de bastir mons ficticis que representen ideals i que anticipen l'avenir. El filòsof assenyala, fent al·lusió a les utopies arquitectòniques, que “la voluntat artística és una voluntat de correspondència amb l'espai més perfectament imaginat i utopitzat del moment” (*PH*, 842): l'arquitecte mira més enllà de si mateix i somia l'espai com a totalitat estructurada, un espai que no és el del present, sinó que es col·loca en un horitzó d'arquitectura ideal. La història d'aquest art es mou al voltant d'una polaritat entre el paradigma egipci com a possibilitat d'una geometrització total i el paradigma gòtic com a possibilitat d'una vitalització absoluta. El símbol egipci és el cristall de la mort (*der Todeskristall*) i el gòtic és l'arbre de la vida (*der Lebensbaum*) i ambdós apunten a possibilitats reals en el món, formes de latència estètica. El primer configura una utopia del voler ser com a pedra i es manifesta en la rigidesa; el segon constitueix una utopia del voler ser com a resurrecció i una mutació en l'arbre d'una vida superior, per la qual cosa implica exuberància. Malgrat tot, en una anàlisi històrica de l'arquitectura no cal defugir la situació social, el poder i la influència, de tal manera que els estils arquitectònics no es deixen comprendre sense les mediacions socials: per exemple, l'arquitectura moderna odia l'ornament, tot és pla i geomètric, tediós com la societat burgesa en el context de la qual es situa. La construcció urbana burgesa és conseqüència d'una utopia de l'ordre i no pas d'un disseny de llibertat: l'ofec que es produeix en la delimitació matemàtica de les construccions és un trànsit cap al buit, cap a la manca de contingut o, com deixa entendre Bloch, cap a la superficialitat del capitalisme. Tot i així, l'arquitectura ha de ser “l'assaig de producció d'una pàtria humana: des de la seva finalitat com a vivenda fins a l'aparició d'un món més bell en proporció i ornament” (*PH*, 871), ha de fer possible la conciliació dialèctica entre la construcció física i l'ornament orgànic, és a dir, entre el cristall de la mort egipci i l'arbre de la vida gòtic: perfecció harmònica i ornamentació vital com a dos aspectes indistingibles dels somnis arquitectònics.

En la pintura també es poden focalitzar els somnis d'una vida millor i les anticipacions de tècniques futures: una obra pictòrica no només ha de ser contemplada, sinó també escoltada, atès que conté un relat de tot allò que l'espectador hi pot veure. La perspectiva, el gran horitzó de profunditat es palesen, per exemple, en les obres de Van Eyck, Leonardo o Rembrandt: la *Madonna* de Van Eyck desprèn emocions que atenyen la dimensió utòpica de l'espai, com també s'esdevé en la *Verge de les Roques* de Leonardo, amb un paisatge que arriba a ser tan important com la figura; Rembrandt, remarca Bloch, és el pintor de la llum perspectivista de l'esperança, una llum que no és terrena ni ultraterrena, que gairebé expressa misticisme en les figures representades. També hi ha pintures de la relaxació burgesa, del no-fer-res del diumenge perdut absurdament: especialment gràfica és la interpretació blochiana del llenç de Seurat *Un diumenge a la Grand-Jatte*, en què s'expressa el lleure sense alegria, la buidor d'una classe que no sap com aprofitar el temps. No endebades l'estètica burgesa es basa més en la contemplació que en l'esperança, més en la fruïció serena que en la voluntat incitada per l'anticipació d'un món millor. Kant, amb la bellesa com a complaença desinteressada, i Schopenhauer, amb la contemplació artística com a mitjà per a evadir-se de la voluntat de vida, són exemples del primer tipus, mentre que la proposta de

Bloch no se centra en un art tancat, sinó en una estètica del procés real, dialèctica, en la qual es representi la tendència-latència dels objectes cap al seu fi en una preaparença (*Vor-Schein*) que es troba en l'horitzó mateix de la realitat. Cal substituir la fruïció artística per un tipus de coneixement que tingui present l'esperança concebuda i que faci de l'art un "tornar a casa" previ a tota realització fàctica. Les obres artístiques són plenament anticipadores si abandonem la perspectiva del quietisme de la fruïció burgesa: diuen coses en la mesura en què obren el món a nous desafiaments i contenen futur en la seva gravidesa.

La fecunditat utòpica de la literatura està fora de tot dubte, com mostra Bloch al llarg dels volums segon i tercer d'*El Principi Esperança*: en el segon pinta el paisatge desideratiu com a país de llegenda, mentre que en el tercer al·ludeix als personatges mítics de la literatura universal com a matèria per a una anàlisi de llur importància en la construcció de paradigmes humans. Quant al que comenta l'autor en el capítol que estem treballant, bàsicament estableix una polaritat entre Dant i Goethe. L'autor de la *Commedia* basteix una utopia que es pot correspondre amb l'esfera solar, però que es manifesta en la rosa celeste del "Paradís" (no es dedueix que el món sigui aquí inconclús, sinó que les figures són acabades), mentre que l'autor del *Faust* concep una regió de les alçades més amunt de la qual es pot ascendir: el que Bloch anomena "altes muntanyes transcendents-transcendentals", que simbolitzen l'espera del futur, el món inconclús les barreres del qual hem de sortejar per conquerir el *totum* utòpic.

Per últim, es refereix a la música, que en *L'esperit de la utopia* havia considerat la més utòpica de les arts, i l'òpera com una de les seves modalitats: es tracta, en resum, d'un intent de completar el món per mitjà d'una preaparença de "portar fins al final" (el que Bloch anomena *Mündung*, 'desembocadura'). L'òpera s'adreça a la joia, al triomf, a la completesa del món, encara que en el present aquesta adequació no es doni. L'anhel per la llunyania, la perspectiva de la infinitud són atributs utopicomusicals que es mostren en el camp dels afectes, en la interioritat del sentiment, en comunió amb els somnis d'un món millor que es palesen en cadascun dels acords.

5.3. Filosofia: l'*eros* i la tendència vers l'essencial.

L'univers dels desigs humans no es redueix a les utopies mèdiques, socials, tècniques i artístiques —a més de les geogràfiques, que no tractem en el present treball—, sinó que també envaeix el territori de la filosofia al llarg de tota la seva història. En el pensament grec, per exemple, hi ha una recerca de l'adequació, de la mesura i l'harmonia (recordem els pitagòrics i Plató), fins al punt que la veritat s'identifica amb allò que és pensat en la seva justa i roman imperible, tot i que limitat (com l'ésser de Parmènides, esfèric, recollit en els seus límits). L'harmonia s'entén com a *philia*, com a reunió dels elements discordants: l'igual, deia Empèdocles, només pot ser conegut per l'igual, hi ha una concordança entre l'essencial de la matèria i l'essencial de l'ésser humà. La tendència vers la perfecció en les Idees apareix en la filosofia platònica en qualitat d'amor (*eros*), follia divina que tendeix vers l'invisible unitari a partir del visible múltiple, una escala que s'eleva cap al cel a la recerca de l'ésser únic i veritable i bo, representat per la idea del Bé, suma de tots els predicats positius i realitat més entitativa de totes. En Aristòtil l'*eros*, d'acord amb la teoria hilemòrfica, és la tendència de la matèria vers la forma, com el marbre que malda per ser estàtua, i en última instància vers el primer motor immòbil, la forma pura (Déu). En Leibniz és la tendència de les mònades amb vista a esdevenir un reflex més clar i més perfecte de l'univers (cadascuna és un microcosmos). En l'absolutesa hegeliana, el moviment parteix de l'en-

si abstracte, passa per l'ésser-fora-de-si físic i culmina amb l'ésser-per-a-si de la cultura. Assenyala Bloch que són tots ells idealismes que es deriven del regne jeràrquic creat per Plató. En els sistemes filosòfics bateguen els desigs utòpics de perfecció, a través de la sistematització de teories del coneixement que parlen de veritats universals i necessàries, no perquè aquestes veritats siguin assolibles de fet, sinó perquè s'integren en un somni de totalitat que a voltes perd de vista la realitat dels ens concrets, amb la qual cosa constitueix un focus d'abstracció en el pensament utòpic. Per altra banda, Kant és el responsable de portar les idees metafísiques platòniques des de l'ésser metafísic a l'haver-d'ésser moral, i així neixen els postulats de la raó pura pràctica (llibertat humana, immortalitat de l'ànima i existència de Déu), que són conceptes regulatius que empenyen la humanitat a continuar somiant.

L'infinít és un altre concepte altament desideratiu, sobretot des de la perspectiva de Giordano Bruno, un infinit que ho abasta tot, des dels àtoms en la seva petitesa fins a l'univers en la seva extensió: es tracta d'una "imatge desiderativa d'una perfecció còsmicament existent" (PH, 995). El món, segons Bruno, és com una gran obra d'art, posseeix una dimensió estètica profunda, i en la seva totalitat s'insereixen el possible i el real. Nogensmenys, el Nolà defensa el caràcter conclús de la totalitat de l'univers i no el concep com essencialment inacabat, per tant, en la seva infinitud s'arrossega una finitud que coarta els desigs d'un món millor. L'altre panteista, Spinoza, dibuixa un paisatge de l'ordre tan perfecte i tancat que ja no queda res més per desitjar, una identitat entre *natura naturans* i *natura naturata* que ofereix una visió del món que defuig la subjectivitat: tot queda reclòs en una substància-objecte perfecta, sense clivelles de cap mena. L'únic coneixement vàlid és el que parteix del *Deus sive Natura* (coneixement *sub specie aeternitatis*) i les coses no poden ser d'una altra manera que com Déu les ha creades, per la qual cosa és una filosofia rígida, sense història, esdevenir ni pluralitat: un pensament, però, que té l'audàcia de presentar un objecte real-perfecte que no necessita de cap finalitat perquè aquesta ja ha estat escrita.

El temps és una categoria que destaca en la història del pensament en la mesura que tot esdevé i mira cap endavant. Els esdeveniments naturals i les accions humanes s'emmarquen en coordenades temporals i la recerca utòpica que duu a terme Bloch necessita del temps per adquirir un *status* ontològic. Sant Agustí descobreix la funció objectiva del temps en la seva obra *La ciutat de Déu*, en què acaba amb les concepcions cícliques de l'etern retorn i instaura la linealitat, des d'un alfa (Creació) fins a un omega (Regne de Crist): l'esdevenir no avança per referència al passat, sinó que es desplega en el futur, per realitzar les possibilitats escatològiques, tot i que Déu observa el procés des d'un present perpetu, car és un ésser sense temps. Segons Bloch, "la consciència del temps posa al descobert més que la de l'espai una tendència i un cap-on (*Wohin*) en l'ésser" (PH, 1005): el moviment de les coses es troba esperonat en un impuls cap al màxim coneixement i adequació, cap al regne com a territori saturat de realitat i perfecció. La tendència es manifesta alhora en el pensament de Leibniz, sobretot amb la idea d'apetència (*appetitus*), definida a la *Monadologia* com "l'acció del principi intern que produeix el canvi o el pas d'una percepció a una altra", tot afegint que "encara que el desig no pot obtenir completament tota la percepció a la qual tendeix, n'obté sempre alguna cosa i assoleix noves percepcions" (Leibniz, 1984: 30). En una carta a Bayle ja havia dit que "el present es troba gràvid de futur" (referit per Bloch a PH, 1007), per consegüent, les mònades malden per representar l'univers d'una manera cada cop més clara, un cap-on que s'explica en un món sempre perfectible. Podríem considerar la concepció leibniziana una utopia del procés universal, en què tot el que és possible lluita per existir en virtut de la seva disposició, del desig del predicat de ser inferit

definitivament a partir del subjecte, engendrant un regne d'infinites possibilitats, lluny de l'estaticisme de Spinoza.

Les imatges filosòfiques de la perfecció, que sovintegen en els grans autors, mostren un dels trets indistingibles de la filosofia: la seva radicalitat, la voluntat de portar fins al final els seus pensaments i àdhuc d'anticipar el futur amb enunciats que mostren el camí. Un exemple paradigmàtic és la segona formulació kantiana de l'imperatiu categòric, que reclama que tractem l'altre sempre com un fi i mai merament com un mitjà: Bloch es sorprèn del fet que aquesta exigència no es pot complir mai en una societat classista (aquella en què viu el filòsof de Königsberg), per tant, dibuixa un haver d'ésser, anticipa una època posterior, aquella en què l'ésser humà no sigui esclavitzat ni menyspreat, la societat en què tots els éssers humans es tractin mútuament com a fins en si mateixos: “una fórmula anticipadora d'una societat no-antagònica, és a dir, d'una societat sense classes en la qual només és possible una generalitat real de la legislació moral”⁹ (PH, 1025). El present kantià, doncs, es trobava gràvid de futur, baldament la seva fórmula no sigui més que la interpretació moderna en clau d'ètica formal del manament bíblic “Estima el proïsme com a tu mateix”. Bloch, però, sap que en el camí vers l'essencial a voltes cal recuperar el missatge primitiu, com farà en el tercer volum d'*El Principi Esperança* amb el cristianisme.

6. El final de la història: quiliasme i escatologia.

6.1. Religió, utopia i ateisme.

Com la utopia no es manifesta només en els somnis desideratius del món social, sinó que ateny tota manifestació cultural, també hi ha un lloc –i destacat– per als somnis somiats despert en l'àmbit de la religió. Aquesta qüestió apareix en el capítol 53 d'*El Principi Esperança*, en el qual Bloch lliga les idees religioses amb la recerca de la totalitat utòpica i esbossa els conceptes que desenvoluparà en la seva obra posterior *Ateisme en el cristianisme*, sobretot la fonamentació d'una idea de regne que només és possible postulant un ateisme i buidant de contingut la hipòstasi coneguda amb el nom de Déu. La religió, segons el filòsof, implica “la transposició (*Überschreiten*, en el sentit d'acte de sobrepassar o ultrapassar) del *totum d'una esperança que posa en relació el món sencer amb una perfecció plena*” (PH, 1403): on hi ha esperança hi ha religió, com a desig de fer realitat la perfecció total. El cristianisme, que Bloch pren com a model per analitzar la utopia del regne, apareix com un messianisme humà i no com un mite estàtic, i aquest és precisament el seu substrat, allò que li dona sentit: ser esperança en la recerca de la totalitat. Moltmann incideix en aquesta idea i, adaptant-la a la teologia, afirma que “la religió és esperança, i aquesta es basa en la diferència òptica entre el que és i el que encara no és, entre existència i essència, entre present i futur” (Moltmann, 1972: 440). Allò que és completament diferent (*ganz andere*, segons Rudolf Otto) és, segons Bloch, el que dona fondària a allò que es desitja sota la divinització de l'home, el que permet que els oprimits vulguin revoltar-se davant la possibilitats d'esdevenir hereus del regne, participants del final de la història i de l'adveniment de la llibertat: Thomas Münzer seria un exemple destacat de com allò que és numinós ha engendrat la concepció d'un *regnum humanum* paral·lel al regne de Déu. L'anhel del regne és el motiu pel qual els desheretats projecten enfora l'esperança d'un món millor. En la interpretació blochiana es subratlla, doncs, la **utopia del regne de**

⁹ En cursiva en l'original.

Déu, un regne que precisament ja no conté la hipòstasi divina, que es dissol en un ateisme necessari. El misteri sobre el lloc que pertoca a l'objecte suprem s'obre a partir d'aquí: l'aspiració envers Déu subsisteix, però sense Déu.

La imatge desiderativa en totes les religions és la d'una existència còmoda, plaent (*Wohnlichkeit im Dasein*), que manté el seu misteri i en la qual el desig de transcendència, de sortir fora de si en la veneració d'un déu-objecte va acompanyat d'un enfortiment de l'ésser humà en la seva obertura a la infinitud (PH, 1408 i s.). La conquesta del misteri de la divinitat és paral·lela a la progressiva humanització de la religió, com a desig del regne que ha d'arribar a ser. L'estranyament que implica allò completament diferent genera una **consciència-sapientia** que és reflexió sobre l'esperança en totalitat, anhel de profunditat des de la pròpia inseguretat. El numinós esdevé el misteri d'un contingut humà: el temor que suscita és veneració d'allò proper-llunyà, proper en la seva humanitat palesa i llunyà en la mediació vers l'aclaparador que llueix en l'horitzó com a regne-sense-Déu però projectat envers Ell. És aquest l'espai d'adequació pensat com a regne que parteix de l'esperança sempre oberta d'un jo religiós que no coincideix en absolut amb el subjecte de la dada empírica (jo positivista). Els quiliastes conceben el regne –concepte religiós central– com un nou cel i una nova terra, i en les seves anticipacions no predomina un més enllà celestial, sinó un absolut en què es produeix una abolició de les contradiccions, i no tan sols de les socials, atès que hi ha una “intenció explosiva de renaixement i transfiguració” (PH, 1411), constituint el *summum bonum* del regne utòpic-religiós, per mitjà d'un **ateisme intel·ligit**, en el qual es mostra el problema utòpic del final de la història: si en el cas de Sant Agustí en el final llueix el *Regnum Christi* com a triomf definitiu de la ciutat divina per damunt de la ciutat terrena, en Bloch es desplega la llum del **regne de la llibertat** que ocupa el lloc que abans corresponia a la hipòstasi divina, un lloc que no desapareix com a idea d'allò que és esperable i realitzable en virtut del procés dinàmic. El materialisme dialèctic suprimeix el contingut pensat sota Déu però no allunya el terme final de la tendència-latència: el regne que només pot subsistir sense teisme. El filòsof vol conjuminar d'aquesta manera la fecunditat utòpica del cristianisme primitiu amb l'ateisme marxista: “la utopia del regne destrueix la ficció d'un Déu creador i la hipòstasi d'un Déu celestial, però no l'espai final en què l'*ens perfectissimum* té l'abisme de la seva latència encara no fracassada” (PH, 1413). El que resta és l'esperança de l'adveniment del regne, l'esguard projectat més enllà de la immediatesa i el somni somiat despert d'un *totum* que ha de poder ser assolit en tota la seva plenitud. “L'única fe possible és la fe en un regne messiànic de Déu, sense Déu” (PH, *ibid.*): postular un Déu hipostasiat és acientífic i la utopia religiosa només adquireix el seu sentit –i esdevé la més incondicional de les utopies– si partim d'un ateisme. Déu és, de fet, la representació d'una esperança transformada en mite i la gran majoria de les religions es nodreixen de les anticipacions d'un ésser màximament perfecte com a contingut final del desig.

En l'anàlisi de Bloch, què és el que resta de la religió un cop se suprimeixen els predicats que es poden deduir de la idea de Déu? El que hi ha és **metareligió**, religió en l'herència (*Erbe*), una herència que ha de ser recollida per l'optimisme militant del materialisme blochià per tal de poder atènyer una transformació revolucionària de la societat (Cf. Hurbon, 1974: 90). No deixa de sorprendre com, des d'una perspectiva marxista, es pot reivindicar la religió des del seu vessant alliberador: no endebades Marx l'havia qualificada com a “opi del poble” (Marx, 1993: 68). Bloch no deixa de condemnar la religió com a “recerca de consolació en l'immediat” (Hurbon: *ibid.*), instrument de les classes poderoses per legitimar l'explotació i el menyspreu dels desheretats, mantenint l'estat de coses i sense cap afany de canvi. Aquest és el punt de

vista de les esglésies oficials, que han distorsionat el missatge original de salvació i alliberament de les cadenes, però no el dels moviments contestataris sorgits de la mateixa religió: les heretgies i els moviments messiànics i mil·lenaristes reaccionen davant les estructures oficials i somien un món més just en què les alienacions es converteixin en simples records. El fons del cristianisme, assenyala Hurbon, “és essencialment la seva concepció de l’escatologia: l’espera i l’esperança d’un final de la història com adveniment del Regne de Déu (o Regne de pau i de justícia universal)” (Hurbon, 1974: 93). Seria més coherent, pensem nosaltres, parlar de Regne-de-Déu-sense-Déu, per tal de mantenir l’esperança d’un món millor en la fe en allò apuntat per la idea de Déu, però concretat en la pau i la llibertat, que no és més que el **Regne de l’Home**, punt i final en què l’ésser humà troba la seva essència com a pàtria, una essència que resta amagada en el procés (*homo absconditus*, que substitueix el *Deus absconditus*). Cal, doncs, preservar el contingut d’esperança de les religions perquè obre un espai utòpic de projecció dels desigs humans envers la perfecta realització de les possibilitats reals, un espai buit (pel fet que la hipòstasi ha desaparegut) que és el pressupòsit necessari de la utopia en la religió.

6.2. La conquesta del bé suprem.

Al llarg de la història l’ésser humà ha volgut més, ha desitjat la satisfacció total de les seves necessitats en un moment-límit de joia absoluta; en altres paraules, ha somiat amb un bé incondicionat, que no sigui mitjà per a una altra finalitat. Aquesta cosa millor que ha estat volguda en darrer terme s’anomena **bé suprem**. Durant tota la vida l’ésser humà desitja i anhela, però sovint no sap el que vol i es comporta com un ignorant: àdhuc en alguns contes i faules s’aconsella la constant satisfacció amb el que hom té, perpetuant la dissort dels pobres. Tot i així, des de la filosofia s’ha postulat un “fins aquí i res més” (*Bis hierher und nicht weiter: PH*, 1552), un punt en què hom ha assolit allò que desitjava incondicionalment. Aristòtil considerava el bé suprem de l’home com un fi en si mateix i no com un mitjà enfocat envers un altre fi: “el [bé] que busquem per si mateix l’anomenem més perfecte que el que busquem per una altra cosa” (Aristòtil, 1995: 1097a30); per consegüent, el fi dels fins no pot ser mitjà d’un altre fi, sinó volgut per si mateix: riquesa, plaer i honors no són res si no apunten a la felicitat, segons l’Estagirita. Bloch, en el capítol 54 d’*El Principi Esperança*, analitza els paradigmes i els ideals com aquells elements que contenen el millor camí envers la perfecció humana. Els models existeixen perquè hi ha un acte previ fonamental que és impulsat per la necessitat d’una vida millor. Per la seva banda, els ideals humans s’estructuren en una escala que mena al bé suprem: les virtuts i continguts religiosos i estètics de l’esperança es refereixen a un *ultimum*, el que Bloch anomena l’**últim-humà** (*Menschlich-Letzte: PH*, 1557).

El problema del bé suprem ha estat tractat en el pensament antic, medieval i modern fins arribar a Kant. Plató ja ho havia plantejat en el *Fileb*: “L’ésser viu en què el bé estigués per sempre i totalment present fins al final, no necessitaria ja de res més i estaria perfectament satisfet” (Plató, 1996: 60c). El bé suprem platònic eliminaria l’alteritat, l’alienació, tot identificant-se amb la raó. Si totes les coses bones participen de la idea de bé, les accions que se’n deriven han de ser bones i les representacions han de ser vertaderes. Ciceró ofereix una de les definicions més perdurables del bé suprem i Sant Agustí l’identifica amb Déu, amb els atributs d’unitat, veritat i bondat (*unum, verum, bonum*), convertint-se en el fi últim des d’una perspectiva axiològica. Kant, per la seva banda, concep el bé suprem com aquell contingut d’esperança en què es troben

unides la virtut i la felicitat en la forma d'una idea valorativa que impulsa l'esperit humà a un horitzó d'adequació total i d'un "fins aquí i res més". Aquest ideal no pot ser conegut per la raó, sinó només esperat: el *summum bonum* apareix aquí com a esperança suprema (*suprema spes*). Fichte pensa el bé suprem com la perfecta coincidència de l'ésser humà amb si mateix, transformant radicalment la visió teològica en una nova concepció antropològica. Bloch creu que l'ideal suprem és l'**objecte utòpic**, que en la conciliació dialèctica esdevé idèntic amb el subjecte: es tracta, en definitiva, del "per-a-què" (*Wozu*) absolut, allò que es coneix amb el nom de **sentit de la vida** (*Sinn das Lebens*), que encara no s'ha manifestat però que es troba en trànsit (*PH*, 1562). Aquest sentit vital ha de ser fonamentalment un *verum*, veritat que ha de palesar-se en el futur de la identitat humana, en la utopia del regne de la llibertat.

L'ideal, prossegueix Bloch, és l'essència de l'home irrealitzada però realitzable en el seu contingut d'esperança, anticipació d'allò que ha de manifestar-se en un últim moment (final de la història). En la recerca del sentit de l'existència l'ésser humà pot seguir el *carpe diem* horacià, que és un estar-present que al·ludeix a les coses efímeres i fugisseres que s'escolen cap al passat de forma immediata, o bé el *carpe aeternitatem in momento*, en què el moment present anticipa alguna cosa que s'atansa però que encara no és, en què el món es revela com a inconclús i l'ésser humà com a subjecte que ha de cloure'l: el primer amor o la contemplació d'un paisatge són exemples d'aquesta actitud existencial. L'humà vol descobrir allò que es troba amagat en el més pregon i que només s'anuncia en les intencions simbòliques: els objectes que se'ns mostren anticipen allò que encara no s'ha esdevingut, que encara no s'ha fet conscient des de la seva presència actual. Lògicament, els objectes culturals, i primordialment els de l'art, posseeixen una energia utòpica que els empeny en l'anticipació de la veritat i de l'essència ja realitzada. Això es produeix pel doble moviment de **tendència** i **latència**, que té al seu davant el concepte-límit de l'*unum, verum, bonum*, que no és altra cosa que el *totum* utòpic implícit en la mateixa idea del bé suprem, "estrella polar de tota utopia, i sobretot de la utopia concreta" i "*model en el procés del món*"¹⁰ (*PH*, 1564). Per consegüent, atès el moviment dialèctic de tot el que existeix envers la totalitat i la perfecta adequació i atès que el bé suprem és un dels ideals més arrelats en l'existència humana, no hi ha diferència entre aquest *summum bonum* i la idea de regne: "Allò que és pensat com a bé suprem, que abans s'anomenava Déu, després regne de Déu i finalment regne de la llibertat, constitueix no només l'ideal de finalitat de la història humana, sinó també el problema metafísic de la latència en la natura" (*PH*, 1566). Objecte (natura) i subjecte (perspectiva del bé suprem) s'interpenetren en una conciliació dialèctica que ha de ser la conquesta de l'objectiu final satisfet des de la insatisfacció de la fam d'utopia.

Bloch no perd de vista el món dels valors per connectar-lo amb la seva teoria. Quant a la polèmica entre objectivisme i subjectivisme axiològic, pensa que els objectes materials aptes per a la satisfacció de les necessitats són necessaris per a la constitució de valors, ja que no hi ha creació axiològica des de la simple subjectivitat aïllada: cal una matèria valorativa, alguna cosa que sigui dipositària dels valors. El món, des de l'interior del seu procés, posseeix qualitats que apunten a un contingut utòpic-real: "el material axiològic del món conté precisament la tendència (...) a expressar-se i a manifestar la latència del contingut del seu nucli" (*PH*, 1576). Els valors tenen força anticipadora, tendeixen a somiar en un món millor que encara no ha arribat. És obvi que la igualtat és un valor defensable, però igualment certa és la seva no realització efectiva en el món (en l'estat de coses existent, en què hi ha desigualtat i misèria);

¹⁰ En cursiva en l'original.

nogensmenys, lluitar per la igualtat és pretendre que en el món pugui arribar a instaurar-se, tendir al desvelament de la latència, a la manifestació del ver en l'esdevenidor. Creiem que la formulació de valors com a pautes desideratives és especialment fecunda en un món que resta inacabat, però que desitja cloure's. És el moment del **final de la latència**, de l'esclat de la flor quan el botó desapareix¹¹, de l'actualització de les potències, d'allò que "en el seu possible i més positiu sentit és el bé suprem" (*PH*, *ibid.*), que posseeix objectivitat i subjectivitat en l'esperança, per consegüent, és al mateix temps interioritat i exterioritat, fusió entre subjecte i objecte, entre jo i món. El bé suprem com a desaparició de l'escissió dualista és també present en la figura de Buda, símbol del nirvana i de la benaurança hipostasiada, del "fins aquí i res més" pel que fa als desigs (representa l'estat final de la recerca intensa abocada a no tenir cap més desig).

Per acabar, Bloch ressalta que el regne ha estat sovint obstaculitzat per la natura (com a receptacle de la bellesa i el simbolisme anticipador del millor), però que amb la desaparició de l'escissió dualista subjecte-objecte ambdós són aplegats sota el bé suprem, forma d'existència en què el possible s'ha millorat definitivament a partir de les configuracions de la matèria. El que és realment es constitueix com a alegria en el bon camí que porta fins al regne, concepte-límit de la tendència de la voluntat humana d'atènyer l'absolut.

6.3. La mort: refutació de la utopia?

En les darreres qüestions tractades hem analitzat les condicions de la possibilitat del concepte blochià d'utopia, hem vist com l'encara-no-conscient, l'esperança intel·ligida, el regne i el bé suprem ens introduïen en una visió positiva en el context de la reflexió utòpica i tots coincidien en la tendència envers la totalitat en un futur encara no conquerit. L'ésser-en-possibilitat movia les accions humanes a la recerca d'una concreció dels somnis somiats despert desvetllats per la cultura, però ignorava el límit infranquejable, aquella presumpta refutació de tots els projectes humans, l'antiutopia més cruel: la mort. Si bé en la vida burgesa la mort és amagada, de tal manera que no cal pensar ni parlar sobre el final (coincidint en el món actual amb l'omnipresència de la joventut i l'ocultació de la vellesa), el revolucionari materialista, que no espera cap consolació celestial, va cap a la mort "en lluita contra la bèstia de l'opressió" (*PH*, 1380 i s.), acollint les idees desideratives que han vingut donades com a **herència** (*Erbe*) i omplint-les de contingut humà al mateix temps que es buiden de contingut mitològic. Hi ha una **solidaritat en el temps** que incorpora les víctimes del passat i anticipa els triomfadors del futur (Cf. *PH*, 1381) en una consciència socialista que assumeix la idea de regne (amb el consegüent buidat de la hipòstasi que respon a Déu) en el trànsit al qual la mort serà més senzilla perquè desapareixerà el temor a l'opressió de la classe dominant.

Ara bé, la mort és una realitat indefugible en la qual es posa de manifest la inadequació entre les finalitats que ens proposem i la brevetat de la vida, atès que cap ésser humà no pot morir sadollat d'haver viscut: el *conatus* spinozià retruny fins i tot en els darrers moments. Al llarg de la vida podem somiar un món millor i desitjar la instauració del regne de la justícia, però aquesta, si algun dia arriba a realitzar-se, serà experimentada per altres persones. Quan la mort esborra l'experiència mateixa de l'existència, la utopia més central del *non omnis confundar* ("no desapareixeré

¹¹ Recordem la imatge hegeliana del pròleg de la *Fenomenologia de l'Esperit* (Hegel, 1985: 50).

totalment”) i del *Verweile doch, du bist so schön* (“espera un instant: ets tan bell”, adreçat al moment en la part final del *Faust* de Goethe) sembla perdre tot el seu sentit. L'enemic de la utopia és la certesa de la mort, que anihila tota teleologia. Això no obstant, també ressonen els somnis desideratius en el capítol de la mort, hi ha una **anti-mort utòpica** que s'ha concretat en la construcció de paradisos per part de les diverses religions. El materialisme dialèctic, però, assenyala la inexistència del més enllà i jutja els intents de superar la mort com a castells en l'aire, tot i que l'esfera de l'esperança és lícita. Una vida nova va ser somiada rere la mort i aquests somnis són territori utòpic, baldament hagin estat esquitxats per la mitologia, que ha suposat un despertar després de la desaparició física. Bloch, a partir d'aquí, desenvolupa una interessant anàlisi de les concepcions miticodesideratives sobre la mort (egípcia, grega, òrfica, gnòstica, jueva, cristiana, islàmica i hindú), en la qual destaquem breument les referències a l'arquetip utòpic de Jesús i a la doctrina religiosa hindú. El Messies ha ressuscitat i tornarà com a jutge a la fi dels temps, com a triomfador absolut i portador de la justícia i la pau (Regne de Crist, final de la història); la nova Jerusalem (la ciutat de Déu) converteix la mort en un record (Ap. 21, 4: “ell eixugarà tota llàgrima dels seus ulls, i la mort ja no existirà; ni tampoc planys, ni clams, ni penes no existiran més, perquè les coses d'abans han passat”). A més, en el cristianisme el regne no és predicat als morts, sinó als vius. Quant a la doctrina religiosa hindú, planteja un temor a la vida més que a la mort: es tracta de lluitar per guanyar l'absència d'ésser, aspecte que justifica la indiferència respecte als déus i al més enllà que trobem en el budisme. El nirvana és la immortalitat en el no-res absolut, com a conseqüència de la imatge desiderativa dels desigs oblidats i eliminats de soca-rel. Bloch, com fa al llarg de tota la seva obra, es deté en el cristianisme per presentar-lo com a exemple de la utopia del regne, del messianisme que té com a pressupòsit l'ateisme, mentre que en el cas de les religions orientals sembla negar-los potència utòpica, en la mesura que parteixen d'una frialtat i un distanciament que les allunya de qualsevol misticisme, que almenys és anticipador.

De les idees sobre la mort concretades culturalment, Bloch emfasitza el punt de vista il·lustrat i el punt de vista romàntic. El pensament de la Il·lustració creia que és absurd pensar que l'ésser humà sigui immortal, ja que la finitud humana no ha de poder ser retribuïda amb penes o recompenses infinites: la incompatibilitat lògica entre aquests dos àmbits provoca la desaparició de la por al pecat i la consciència de la mort natural com a única coherent, enviant les creences en la ultratomba al regne de la fantasia. En Lessing la imatge de la mort és una imatge estètica desiderativa, atès que se la relaciona amb el son i així queda suavitzada. No afirma una existència ultraterrena, sinó la fe en un despertar entès com a influència posterior (el que Bloch anomena “desig de terrenitat” i que nosaltres identificaríem amb la fam de posteritat): és la hipòtesi de la torxa encesa sense interrupció, de la llum que sobreviu la carn i que llueix en el demà de l'absència física. Goethe en defensa una tesi semblant, que ha estat molt ben resumida en la novel·la de Milan Kundera *La immortalitat*:

“Es tracta d'una altra mena d'immortalitat, una immortalitat terrestre, de la immortalitat d'aquells que, després de la mort, romandran durant molt de temps en la memòria dels seus descendents”. (Kundera, 1990: 66)

Kant també manté la torxa encesa, acceptant la immortalitat de l'ànima com a postulat de la raó pura pràctica, com a plantejament d'una exigència infinita des de la pròpia finitud per tal de justificar la conducta moral. Encara que sigui amb la forma d'un postulat pràctic, en Kant també existeix l'esperança en una adequació futura entre voluntat i llei moral (no seria això una intuïció primitiva de la *docta spes* blochiana, de la tendència cap al regne de la llibertat?). El propi Bloch ens en dóna pistes: “el silenci

rere la torxa extingida s'omplia novament amb una bona dosi d'esperança: amb l'esperança d'un estat possible, tot i que no garantit, en què la mort no és l'última paraula i en què la disposició moral-racional conserva el seu sentit" (*PH*, 1350). Aquesta disposició adquiriria la seva força com ideal regulador, amb l'horitzó d'una vida perpètua i d'un duel en què la mort fracassaria anorreada pel *totum* utòpic.

En la consciència romàntica la mort és entesa com una dissolució en l'infinit, com un retorn a les forces de la natura en què ja no queda cap mostra de vida. Es palesa en obres com la *Mort d'Empèdocles* de Hölderlin, en què el filòsof d'Agrigent es precipita vers el volcà com a símbol de maridatge amb la natura, com a retorn a l'inorgànic, a la mare-terra. Feuerbach coincideix en afirmar que l'únic que roman és l'ésser infinit i etern, mentre que l'individu creu que pot atènyer la totalitat sense deixar de ser individu, i això causa frustració, ja que no hi ha immortalitat personal.

Bloch també al·ludeix a la imatge desiderativa del no-res formulada per Heidegger, representant de l'existencialisme com a "filosofia decadent de la consciència burgesa" (Hurbon, 1974: 117). L'angoixa és angoixa davant la mort i es constitueix com la dimensió fonamental de l'existència: l'humà és un ésser-per-a-la-mort i el fracàs dels seus projectes es pot llegir, segons Bloch, en clau luterana, car no hi ha possibilitat de justificació per les obres i en l'angoixa es dibuixen les urpes del pecat opressor (Cf. *PH*, 1365 i s.).

Encara que la mort es presenti com una antiutopia, com el fracàs de tota esperança, hem vist que incorpora una pluralitat de fantasies i pressentiments, per consegüent, la seva evitació també forma part del catàleg humà dels somnis somiats despert i ajuda a fornir formulacions utòpiques que anticipen un món sense mort o una immortalitat personal de l'ànima. El que se'ns manifesta en la immediatesa, però, és l'existir com a llavor del que encara no ha estat assolit, que omple l'instant viscut i li atorga tot el seu sentit. La mort no ha de convertir-se en negació de la utopia (l'èfmera existència individual en seria l'objecció definitiva), sinó en negació d'allò que no és utòpic en el món: en el contingut de la mort hom descobreix el contingut de la vida, el nucli vertader de l'ésser humà, que ultrapassa les existències individuals. Cal expressar l'anhel més ferm d'un *non omnis confundar* que ha d'afectar al nucli real de l'existència (com a no-arribat-a-ser), el qual és **extraterritorial** en relació a la mort personal. Així, l'*humanum* és allò que encara no ha estat assolit, l'existència és la llavor de l'encara-no-advingut i el descobriment de l'ésser humà alliberat de les alienacions la finalitat més elevada. Alegria per transformar el món d'acord amb els principis d'un nou humanisme que ha d'impulsar la col·lectivitat a la recerca de la glòria utòpica. Com ressalta Laënnec Hurbon, "si no tenim la seguretat d'una victòria sobre la mort, almenys en tenim l'esperança: amb la teoria-praxi de la utopia concreta, hom pot dir que la lluita contra la mort ja ha començat, i que aquesta no pot tenir l'última paraula sobre la història" (Hurbon, 1974: 125). L'esperança és inicialment condemnada però a la fi surt reforçada, amb un subjecte col·lectiu (els humans) que és "l'origen per a un final feliç" (*PH*, 1390). La mort, com explica el filòsof Emmanuel Levinas, no ens obre el futur autèntic, sinó que "és en el futur autèntic on cal comprendre la mort" (Levinas, 199: 119), per la qual cosa no és la negació del futur, sinó la seva condició específica.

7. La utopia encara?

7.1. El corrent càlid i el fred en el marxisme: lluita entre utopia i ciència.

Després d'haver treballat els conceptes més importants del pensament d'Ernst Bloch desenvolupats en *El Principi Esperança* i d'haver explicat els somnis somiats despert que han culminat en les formulacions d'un món millor en els diversos camps de la cultura, cal dur a terme una reflexió sobre la conveniència o no d'atorgar a la utopia un sentit filosòfic propi, és a dir, d'escatir si la filosofia ha de continuar interrogant-se sobre la creació d'un món social i polític perfecte —en la versió més coneguda d'utopia— o si, per altra banda, ha de defallir en la recerca per la vinculació perversa d'aquest concepte amb els totalitarismes i, per extensió, amb tota forma de violència, com havia aconsellat Popper (Cf. *supra*, p. 5). Si ens deixem endur per les paraules, és evident que la conquesta de la totalitat i la perfecció (com diu Bloch, el *totum* utòpic) no deixa marge per al diàleg, sinó que coarta la possibilitat d'un enfocament plural: aquesta imatge totalitzadora pressuposaria la mort de la llibertat en un món ja realitzat, atès que hom no podria formular alternatives. Per consegüent, filosofar sobre la utopia té el seu risc en la mesura que tracta d'un món que no es troba enlloc però intenta fer-lo possible, intenta que es produeixi una encarnació de les idees, llevant el simple desig i substituint-lo per les propostes concretes de canvi radical. Bloch utilitza el concepte de l'**esperança intel·ligida** com a condició de la possibilitat de construcció d'una vida millor per mitjà de la utopia concreta: l'ésser-en-possibilitat ha de moure's vers endavant a la recerca del regne de la llibertat, la llar i la pàtria on es troba el bé suprem.

Si bé és digna d'esment l'originalitat del pensament de Bloch sobre la utopia, també pot rebre algunes acusacions des del marxisme i des d'altres tendències. Alguns han criticat que el marxisme, des de l'òptica de Bloch, queda reduït a una "profecia raonable" (Bermudo, 1983: 322), per tant, es convertiria en una mena de cristianisme heterodox, tenyit de messianisme, a la recerca de la salvació de l'home. Altres n'han ressaltat el seu irracionalisme, incapaç d'atènyer les condicions objectives de la humanitat i projectat no se sap com cap a un regne mil·lenari que manca de tota lògica des de la perspectiva de la nostra cultura científicotecnològica. No endebades Bloch rep influències més rellevants d'heretges que no pas de racionalistes o científics, car la seva filosofia té com a únic objecte d'estudi la utopia, mentre que la ciència té una presència gairebé testimonial, encara que ell vulgui justificar la categoria científica del marxisme. Efectivament, aquesta és una qüestió fonamental que Bloch desenvolupa en el capítol 17 de la seva obra fonamental i que es manifesta en la distinció entre un **corrent fred** i un **corrent càlid** del marxisme, que són les dues maneres possibles de "ser roig", la primera com a delimitació rigorosa de les determinacions, amb tota la seva precisió i amb una estratègia assenyada, i la segona, la pròpiament blochiana, com a "inesgotable plenitud de l'espera" que "il·lumina la teoria-praxi revolucionària com a entusiasme" (*PH*, 239). El marxisme no es pot reduir a anàlisi freda del present, sinó que ha de mirar el futur amb alegria, sense bandejar les condicions socioeconòmiques però sense limitar-s'hi. És la diferència entre investigar les condicions del moment i què es pot fer a partir d'aquí i les perspectives anticipadores de l'ésser-en-possibilitat, orientades al futur com a la seva llar. L'anàlisi freda mostra una perspectiva més curta, ja que l'horitzó és limitatiu, i aquest fet evita les abstraccions més agosarades, mentre que l'entusiasme càlid es dirigeix a l'horitzó en la plenitud d'allò que encara no ha estat realitzat. L'escalfor entusiàstica evita l'economicisme i la pèrdua dels objectius: cal tenir ben clar per què cal lluitar i no simplement descriure el pas previ a la lluita. El

corrent fred ha de desemmascarar les ideologies i llevar les aparences metafísiques, mentre que el corrent càlid ha de fornir la intenció de l'alliberament, el desig de construir un món millor lluny de les alienacions del passat, una “pàtria de la identitat” (*Heimat der Identität*) en què l'home i el món no són ja mai més estranys l'un respecte de l'altre. El marxisme, com ha emfasitzat Francisco Serra (1998url) en el seu article sobre Bloch, no ha de perdre el seu impuls utòpic, encara que Marx hagi volgut efectuar el trànsit de la utopia a la ciència. En ocasions la fantasia revolucionària ha decaïgut per culpa del científicisme i l'economicisme exacerbats i és això el que cal evitar: la torxa encesa de la utopia no ha d'extingir-se perquè és la que marca el camí.

Crida l'atenció com Bloch es troba clarament allunyat de la perspectiva originària del marxisme en relació al lligam entre utopia i ciència: Engels menyspreava clarament la dimensió utòpica pel que tenia d'idealista i perquè era jutjada com a incompatible amb el materialisme dialèctic, teoria determinista a partir de la qual es podia deduir el destí de la societat un cop superades les contradiccions del mode de producció capitalista. Les seves paraules eren prou explícites:

“El socialisme (...) apareixia com el producte necessari de la lluita entre dues classes formades històricament: el proletariat i la burgesia. La seva missió ja no era elaborar el sistema de societat més perfecte possible, sinó investigar el procés històric econòmic a partir del qual havien de sorgir inevitablement aquestes classes i llur conflicte, descobrint els mitjans per a la seva solució en la situació econòmica així creada.” (Engels, 2000url).

A més, la tesi XI sobre Feuerbach avisava del fet que els filòsofs havien perdut el temps amb la contemplació (activitat teòrica) i, per tant, calia dur a terme una transformació (praxi) de la realitat. Bloch interpreta aquesta tesi, no com un rebuig de la filosofia en general, sinó d'una determinada concepció del món: Marx havia criticat amb la seva afirmació la filosofia contemplativa, idealista i pragmàtica (Cf. Hurbon, 1974: 89). Era possible una nova forma de filosofar, lligada a la praxi, a la visió de les possibilitats reals i objectives inserides en el món. A desgrat d'aquesta opinió blochiana, és obvi que la visió economicista present en molts textos de Marx és un fre per a la revitalització de la filosofia i per a la sortida de la crisi. Creiem que l'estudi blochià de la utopia només es pot entendre des de la **reivindicació de la filosofia** i del seu terreny propi: es tracta de pensar la utopia concreta i no pas de superar la utopia científicament. Donant la volta al que deia Marx, potser ens és més útil un **trànsit de la ciència a la utopia**: allò que pot dinamitzar les consciències i regenerar la tendència revolucionària és la il·lusió col·lectiva en la creació d'un món millor i no la suposada troballa de principis objectius que permeti, amb la major distància analítica possible, explicar les contradiccions del mode de producció.

Si bé ja Popper es va encarregar de desmantellar la pretesa científicitat dels enunciats del marxisme, considerant-los no refutables, alguns autors marxistes han discutit aquesta pretensió originària i, com Bloch, han replantejat la qüestió des de noves perspectives: és el cas del polític Paul Lafargue, que en el seu escrit *L'ideal socialista* assenyala que “el socialisme no és una ciència ni pot ser-ho per la simple raó que és un partit polític i ha de desaparèixer quan la seva tasca estigui acomplerta després de l'abolició de les classes que li van donar origen, però, malgrat tot, la finalitat que persegueix és científica” (Lafargue, 2000url). No és una ciència en el moment present però té pretensions de ser-ho, encara que mai no arribi a ser-ho definitivament, ja que roman com un **ideal**. Lafargue no nega el trànsit de la utopia a la ciència, però cau en una contradicció quan afirma que “el comunisme ja no és una utopia, sinó una possibilitat” (Lafargue, ibid.). Bloch veu la intenció utòpica en la categoria de possibilitat: des del present es dibuixen opcions de futur que han de tendir en la seva

latència a la construcció d'un món millor, a la realització d'un ideal que, de moment, es manté com a concepte abstracte, buscant la concreció per mitjà de l'esperança. Bloch veu l'ideal, i el símbol i l'arquetip, com senyals de la utopia, d'allò-que-ha-de-venir. No costa pas veure que en la interpretació de Lafargue, diria Bloch, els papers s'han invertit. Un altre autor interessant és Karl Korsch (amb la seva obra *Marxisme i filosofia*), que malda per revitalitzar la dimensió filosòfica del marxisme (com ja havia intentat el 1923 Lukács amb *Història i consciència de classe*). Opina que l'específica forma científica del socialisme va sorgir dels contactes amb la filosofia idealista alemanya, concretament amb el sistema de Hegel, per tant, va emergir a partir de la filosofia. Encara que el marxisme pugui ser considerat una teoria social, és alhora una doctrina filosòfica, una filosofia que és teoria i praxi (la tesi XI sobre Feuerbach criticava la filosofia únicament teòrica) i que esdevé crítica de la mateixa ciència i de la mateixa filosofia: com diu Korsch, “crítica teòrica i superació pràctica són aquí activitats inseparables, no en un sentit abstracte, sinó en una real i concreta subversió del món concret i real de la societat burgesa” (Korsch, 1970url). En Bloch també observem la dimensió crítica de l'existent, sense la qual la utopia es perd en l'abstracció i els seus somnis somiats despert es converteixen en etèries il·lusions.

En referència al problema que estem tractant, encara resulten significatives les conferències que va donar Herbert Marcuse amb el títol de *La fi de la utopia* a la Universitat Lliure de Berlín l'any 1967. El filòsof reflexionava sobre la provocadora idea (que veiem que en Bloch es palesa clarament) “d'un camí vers el socialisme que vagi de la ciència a la utopia, i no, com creia Engels, de la utopia a la ciència” (Marcuse, 1969: 6). Cal entendre els sentits d'utopia que exposa Marcuse per capir aquesta asseveració: el primer entén utopia com un concepte històric, referit a projectes de transformació social impossibles en el present perquè no es donen les condicions subjectives i objectives, i el segon és el concepte extrahistòric, que ressalta que la transformació social és irrealitzable pel fet que contradiu determinades lleis que han estat establertes des de la ciència. Només en aquest sentit és legítim parlar d'utopia (seria l'utopisme de Bloch), si assumim l'origen etimològic del mot. Fi de la utopia no vol dir, com semblaria *a priori*, conformisme, acceptació de l'estat de coses, absència d'alternatives, sinó **fi de la història**, possibilitat de trencament amb la continuïtat històrica, moment en què poden reeixir els projectes emancipatoris i en què la societat ha madurat prou per eliminar les alienacions i forjar una societat lliure. El regne de la llibertat somiat per Bloch, segons la diagnosi de Marcuse, era possible ja l'any 1967. Com assenyala Fernández Buey,

“Marcuse vinculaba el final de la utopía a los efectos potencialmente positivos de la tecnificación del poder y de la automatización de trabajo, esto es, al surgimiento de una consciencia excedente y al desarrollo de las cualidades estético-eróticas, a la idea, en suma, de una nueva antropología como modo de existencia, al surgimiento y desarrollo de las nuevas necesidades humanas, de «necesidades radicales»”. (Fernández Buey, 1997url)

Una nova antropologia que havia de fomentar una vida lliure d'alienacions, amb temps lliure i sense esclavatges laborals. Una vida que no té res a veure amb el món actual de la satisfacció neoliberal, una altra interpretació de la utopia que veu el final de la història en la definitiva sacralització de l'individu i el mercat.

7.2. La satisfacció neoliberal: el regne del mercat.

En els dos últims capítols durem a terme un breu recorregut per dues de les utopies que gaudeixen de més predicament en l'actualitat i que es projecten a partir d'una realitat que les afavoreix, que actua com un encara-no que pot esdevenir-se en qualsevol moment: es tracta de la utopia neoliberal i de la científicotecnològica. En ambdues concepcions també hi és present la **idea de regne**, tot i que disfressada a través del vocabulari economicista i tecnològic respectiu, i fins i tot el **final de la història** tal com s'havia palesat en els quilibris.

En primer lloc, farem un esbòs de la teoria neoliberal i intentarem esbrinar fins a quin punt està derivant cap a posicions utopistes, tot i que moguda per somnis d'una vida millor que no coincideixen de cap manera amb la cosmovisió de Bloch. El neoliberalisme parteix d'una sacralització del mercat, que és alhora una exaltació dels individus i d'un determinat concepte de llibertat. La teoria de Friedrich August von Hayek parteix, però, d'una anàlisi de la situació contemporània, en què l'economia de mercat es troba en perill, amenaçada per l'egoisme i l'estupidesa (Cf. Hinkelammert, 2002: 134); construeix uns conceptes-límit polaritzats que representen, per una banda, el **caos** i, per l'altra, l'ordre del **model de competència perfecta**, que s'aplica a un mercat en el qual hi ha un nombre suficientment gran de competidors (oferta) i de compradors (demanda), de tal manera que cap dels participants pot imposar-se de manera permanent. Hinkelammert (2002: 135) interpreta la competència perfecta com un concepte abstracte, no empíric, que, segons Hayek, és el paradigma necessari per poder atènyer la comprensió de l'economia de mercat. El model d'equilibri neoliberal suposaria tenir tot el coneixement de les transaccions i intercanvis, circumstància que és impossible, "per aquesta raó es tracta d'un concepte límit que transcendeix la realitat empírica, encara que sigui desenvolupada a partir de la realitat mitjançant un progrés infinit" (Hinkelammert, 2002: 137). Com l'equilibri no es pot calcular, és per definició inassolible, tot i que Hayek esmenta quina és la condició que permet que ens hi atensem, i aquesta no és altra que el mercat empíric (Hinkelammert, 2002: *ibid.*), objectivat en la llibertat de contracte i la propietat privada. Encara, però, que coneguem les condicions que fan esperable un equilibri, no se'n dedueix que aquest equilibri realment arribi a produir-se, per la qual cosa el que fa Hayek és idealitzar un fenomen empíric, dur-lo des de la matèria a la idea i concloure que aquest fenomen es va atansant al seu ideal o concepte-límit. No cal dir que és una abstracció que s'allunya indefectiblement de la realitat i que, pensem nosaltres, cau en l'utopisme o en el que Bloch anomenava utopia abstracta, en la mesura que la competència perfecta, en ser perfecta, anul·laria la mateixa competència, atès que no hi hauria raons per a competir (Cf. Hinkelammert, 2002: 140 i s.): és com afirmar que el regne de la llibertat, per ser un regne i una situació estàtica i definitiva, elimina la mateixa llibertat, atesa la impossibilitat d'un millor ordre de coses un cop instaurat el *summum bonum*. Ara bé, encara que les diferències en la concepció sociopolítica resultin irreconciliables, en la qüestió utòpica hi ha una coincidència, si més no estructural: el mercat es troba amenaçat per una situació de caos (el proletariat es troba amenaçat per una situació alienant i opressiva), es formula un hipotètic estat de competència perfecta (es formula un regne de la llibertat en què l'ésser humà s'ha alliberat de les alienacions) i es proposen les condicions sota les quals es pot assolir l'objectiu plantejat (antiintervencionisme en Hayek i esperança intel·ligida en Bloch). Ara bé, els conceptes de caos i ordre es creuen en ambdues interpretacions: el caos és la societat burgesa en Bloch i el socialisme en Hayek.

Una altra perspectiva sobre la utopia neoliberal l'ofereix Robert Nozick, amb la seva defensa d'un liberalisme llibertari centrat en el concepte de llibertat negativa. Nozick afirma que una societat és justa si els individus són propietaris de si mateixos i poden alhora posseir propietats per mitjà de transaccions voluntàries (els drets i llibertats individuals no poden ser qüestionats per la col·lectivitat). L'estat mínim és aquell que no interfereix en els drets individuals, convertint-se en la forma estatal més atractiva per a tota persona que desitgi realitzar la seva utopia, és un marc (*framework*) per a les utopies, la condició de la possibilitat de la felicitat individual. El millor referent per al funcionament d'una societat lliure és inequívocament el **mercant lliure**, marc en què els somiadors poden culminar les seves aspiracions de crear un món millor, encara que sigui només un món millor per a ells, en qualitat d'àtoms inviolables abstrats de tota interacció social. Lomasky (2000url) assenyala que el liberalisme de Nozick “es basteix en un edifici «atomístic» d'un «individualisme possessiu»”, mentre que Jonathan Wolff (1998url), des d'una perspectiva comunitarista, ressalta que “per a molts –els vells, els malalts, els pobres, generalment aquells incapaços de valer-se per si mateixos– l'estat mínim, inevitablement acompanyat del mercat lliure més pur possible, no és pas un somni, sinó un malson”, una legitimació, doncs, de la desigualtat econòmica del capitalisme que ja el marxisme havia criticat en el seu moment. La utopia que construeix Nozick fa possible, continua Wolff, que molta gent mori de gana mentre altres, legitimats per aquesta teoria, maximitzen el seu benefici, atès que l'important no és la justícia social que atorga l'estat benefactor, sinó el respecte als drets i les llibertats individuals, per consegüent, cap estat no pot violar la llibertat de l'individu obligant-lo a ajudar els altres o prohibint que realitzi activitats per al seu propi bé. Un somni d'una vida millor que es concretaria en una vida millor per a alguns i no per al tot social. Bloch, com ja hem estudiat, vol que en el regne de la llibertat postulat (l'espai transcendent sense transcendència, l'espai de Déu sense Déu) es produeixi la fusió entre subjecte i objecte, la reconciliació definitiva de les contradiccions que en la història s'han manifestat; Nozick, per la seva banda, advoca per un estat mínim d'individus atomitzats en un regne del mercat en què lliurement els individus duguin a terme els seus intercanvis sense ser pertorbats per un estat intervencionista. La pàtria de la identitat en el neoliberalisme només es pot conquerir si l'estat es buida de contingut i el jo conserva la seva propietat per construir el seu propi ideal (recordem el títol de l'obra de Stirner *El jo i la seva propietat*).

No cal dir que una de les formulacions més polèmiques sobre la satisfacció de l'estat liberal és la de Francis Fukuyama, amb la seva obra *The end of History and the last man* (1992), basada en un article que el mateix autor havia publicat tres anys abans amb el títol *The End of History?*. Fukuyama, prenent com a model la concepció hegelianomarxista de la història, concebuda “com un procés únic, evolutiu, coherent” (Fukuyama, 1994: 12), assenyala que la democràcia liberal constitueix el punt d'arribada de l'evolució ideològica de la humanitat, convertint-se en el **final de la història**, ja que “el triomf d'Occident, de la idea d'Occident, és evident en primer lloc per l'esgotament total de les alternatives sistemàtiques viables al liberalisme occidental” (Fukuyama, 1989url). La història acaba perquè no hi ha alternativa coherent al liberalisme, ja que tots els relats construïts amb l'objectiu de crear una societat nova han fracassat, fins i tot els relats utòpics, que descriuen una situació idíl·lica i són contraris a la idea de progrés, seguint la reflexió popperiana que vincula la utopia a la violència (Cf. *supra*, 5). Per tant, que la història hagi acabat no significa, segons Fukuyama, que ja no succeeixin fets que trasbalsin la humanitat, car el progrés tecnològic seguirà su curs, sinó que hi ha uns criteris consensuats sobre com cal actuar davant els problemes, i aquests criteris són fidels a l'economia de mercat i a la democràcia liberal. Tots els

països, després de la Guerra Freda, han caigut en els braços del liberalisme i la democràcia, fet que justificaria la seva bondat.

El final de la història, segons Ramon Alcoberro (2001url), es pot interpretar de cinc maneres diferents:

1. Com a profecia: seria expressió d'un desig, per la qual cosa la seva justificació es fa difícil, atès que un argument profètic és decididament ingenu (Bloch en certa manera també ho seria, puix que no sotmet a crítica la idea d'utopia –Cf. Hinkelammert, 2002: 14-, tot i que sí reacciona davant els falsos utopismes). La tesi del final de la història no seria més que un mite.
2. Com a mostra del fracàs de les societats no liberals, que no han pogut resoldre els problemes amb l'eficàcia del liberalisme, sinó que han caigut en la burocràcia esclerotitzant, negant el progrés.
3. Com a hipòtesi psicològica, pel fet que el desig de reconeixement es pot vehicular millor en una societat liberal (on els individus poden desenvolupar lliurement les seves capacitats).
4. Com a hipòtesi de la irreversibilitat de la conversió dels estats al liberalisme com a millor sistema per a organitzar la societat.
5. Com a constatació que hi ha un vocabulari que s'ha fet inútil per explicar la història: no acaben els fets històrics, sinó el vocabulari marxista, que s'ha quedat irremissiblement obsolet davant els nous reptes que es presenten en la societat del coneixement.

Com veiem, la tesi del final de la història és hereva d'una concepció que ha analitzat a bastament Ernst Bloch en *El Principi Esperança* i que es basa, en última instància, en la linealitat històrica exposada per Sant Agustí a *La ciutat de Déu*, que parteix un punt inicial (alfa, Creació) fins a un punt final (omega, Regne de Crist); en el marxisme es pot llegir com un procés que s'inicia amb el pecat original de la propietat, es desenvolupa en la lluita de classes (recordem la frase del *Manifest comunista*: “la història de la humanitat és la història de les lluites de classes”) i culmina amb la reconciliació dialèctica en la societat comunista, que és el final de la història. Fukuyama substitueix el comunisme per la societat liberal i interpreta que aquesta posseeix ja les eines per solucionar els problemes, que hi seran, però en un marc de defensa dels drets i les llibertats, no en un règim intolerant i autàrquic.

Bloch fa una lectura del final de la història a partir de la seva concepció del futur, amb un llenguatge sovint amarat de misticisme: el present té sentit en virtut de l'esdevenidor, d'allò que encara no s'ha desplegat en el món però roman com a somni somiat despert. La veritat encara no és, ja que en el món hi ha alienacions, misèria i explotació: cal que ens desempalleguem d'aquesta càrrega heretada del capitalisme i ens disposem a somiar amb un final de la història en què l'esperança intel·ligida trobi el seu lloc natural i la utopia concreta pugui encarnar-se en el món real. El problema, emperò, és precisament aquest: per a Fukuyama el liberalisme seria la **utopia encarnada** o, en paraules de Marcuse, el **final de la utopia**, el moment del temps en què es donen les condicions per a la llibertat humana. Que la utopia es faci carn implica la seva defunció, ja que la utopia roman com un **enlloc** fins que el realisme polític la converteix en cendra. Si el liberalisme és el final de la història, aleshores la construcció d'utopies és estèril perquè ja existeix una forma satisfactòria d'ordenar la societat i un model de regne de la llibertat en què l'individu queda sacralitzat, mentre les desigualtats i les alienacions són simples danys col·laterals que no alteren el conjunt. No hem de

renunciar, però, al somni utòpic, perquè, si recordem una de les tesis fonamentals del pensament de Bloch, el món roman com a inconclús a la recerca de la seva llar, i aquesta llar, com l'Ítaca d'Ulisses, encara és ben llunyana.

7.3. La utopia des de la tecnociència: el regne digital.

Si el regne del mercat és l'ideal creat a partir del desenvolupament del capitalisme des de la perspectiva del neoliberalisme (utopia economicista: reducció de l'ésser humà a *homo oeconomicus*), en el cas de la tecnociència i, concretament, de les tecnologies de la informació i de la comunicació, l'abstracció més reeixida és la del digitalisme, que forneix un ideal de regne digital com a construcció d'un món paral·lel al món real en què els bits substitueixen els àtoms (Cf. Negroponte, 2000) i que permet l'ampliació *ad infinitum* de tota possibilitat imaginada per l'home (que es reduiria a ésser tecnològic per damunt de tot atribut). L'aplicació de les ciències a la realitat, que ha derivat en la tecnologia, necessita una ètica adequada que pugui reaccionar davant els reptes que té plantejats. La tendència de la tècnica a la desmesura, com assenyala Hans Jonas, fa imprescindible la creació d'una moral que pugui exercir un cert control, basada en el **principi de responsabilitat** com a punt que articula l'heurística de la por i la llibertat, un principi que és formulat contra el **principi esperança** de Bloch. Jonas critica les utopies pel fet que poden acabar justificant actituds totalitàries i provocant la destrucció del planeta: com admeten que tot és possible i ha de ser finalment existent, empenyen la realitat perquè pugui adequar-se als seus desigs totalistes, construint el cel a la terra. Bloch respondria que aquests somnis que desitgen encarnar-se poden ser legítimament utòpics (amb la finalitat d'esdevenir realitat concreta) o bé tancar-se en l'utopisme més abstracte, que només pot construir quimeres i que no respecta les possibilitats reals i objectives. En el primer cas, si volem construir el regne de la llibertat haurem de partir de l'estat de coses existent, que conté motius per ser impugnat: voldrem millorar el món per fer-lo més digne i en comunió amb l'ésser humà, voldrem anihilar les alienacions i les situacions en què l'humà és menyspreat i envilit. També, parafrasejant l'imperatiu ecològic de Jonas, voldrem fer que els efectes de la nostra acció siguin compatibles amb el manteniment de la vida humana autèntica sobre la terra (Cf. Jonas, 1995: 318). El desenvolupament de l'home i la seva felicitat són objectius que comparteixen ambdós filòsofs, encara que Jonas prefereixi la responsabilitat (l'heurística de la por pot servir per evitar els efectes presumptament perniciosos de les utopies) al plantejament del principi esperança de Bloch, potser massa ingenu i poc realista.

La importància creixent de la informàtica i les telecomunicacions s'enfronta en l'actualitat a la creació de nous mons perfectes que han de ser la culminació de la revolució cultural en què ens trobem immersos, generant un espai on tots els éssers humans estiguem interconnectats i es faci realitat la utopia d'un intel·lecte universal. Tot i les diagnosi realistes que s'acostumen a fer, hi ha també bones dosis de somnis utòpics en la reflexió sobre les TIC. Es parla sovint del ciberespai com a "espai metafòric (...) de comunicació obert per a la interconnexió mundial dels ordinadors" i de la cibercultura com "el conjunt de tècniques, de maneres de fer, de maneres de ser, de valors, de representacions que estan relacionades amb l'extensió del ciberespai" (Lévy, 1998url). Aquesta nova concepció de la cultura suposa l'aparició d'un **universal sense totalitat**, ja que, segons l'anàlisi de Pierre Lévy, tothom es troba interconnectat en aquest espai virtual però ningú no el pot dominar. Per consegüent, la xarxa mundial seria la plasmació del somni de llibertat absoluta de la humanitat, palesat en una cultura d'abast planetari en què tothom pot intercanviar qualsevol cosa amb tothom i on els

l·ligams són gairebé infinits. El text següent de Lévy manté l·ligams amb passatges ja comentats de Bloch:

“El Ciberespai és un nou lloc virtual on la humanitat es retroba ella mateixa, justament per la mediació d'aquest gran hipertext de la cultura mundial, de la cultura planetària, de les cultures planetàries.” (Lévy, 1998url)

Aquest “retrobar-se” de la humanitat amb ella mateixa sembla una adaptació contemporània de la conquesta blochiana de la identitat, de la llar que l'home ha cercat al llarg de la seva història, en la qual subjecte i objecte s'interpenetren i les escissions s'anul·len definitivament. L'“hipertext de la cultura mundial” seria el llenguatge en què s'expressa aquesta gran xarxa d'interconnexions, subjectes lliures que participen de l'universal mastodòntic i que interaccionen en una pluralitat de l·ligams, de punts de vista heterogenis que trenquen amb els relats unidimensionals de la concepció tradicional. L'espai universal d'intel·ligència col·lectiva que es genera a partir d'aquí serà tan gran com la humanitat i tots els éssers humans s'hi aniran adaptant: el passat esdevindrà futur i la utopia podrà encarnar-se de bell nou.

Aquest nou intel·lecte del qual participarà tard o d'hora tota la humanitat ha desembocat en una nova ontologia que justifica l'existència de dos nivells de realitat: el món dels àtoms o món real i el món dels bits o món virtual, circumstància que ha fet néixer el **digitalisme** com a nova utopia de la societat de la informació i del coneixement. Andoni Alonso i Iñaki Arzo, en un estudi pamfletari i provocador sobre les tecnologies digitals i el seu costat obscur en forma de sectes i pseudoreligions (parlen d'un **utopisme religiós i tecnòfil**), defineixen així el digitalisme:

“El mito de la Nueva Ciudad de Dios es el mito principal de una religión, pseudo-religión o para-religión posmoderna que, basada en el culto previo a la tecno-ciencia, podríamos denominar «digitalismo» (o «virtualismo»). El propósito de esta nueva religión es la producción de una realidad paralela o ilusoria como trasunto del cielo a través de diferentes tecnologías y cibertecnologías que van desde la televisión a la biotecnología y, especialmente, de la informática y de Internet.” (Alonso-Arzo, 2002: 100)

És el naixement de l'**ésser digital** postulat per Negroponte, de la virtualitat com a característica d'aquesta nova era, en què qualsevol contingut (text, imatges, música...) pot ser digitalitzat i perdre la seva materialitat a favor d'una conversió en bits que li dona un caire més eteri, però que posseeix la qualitat màgica de poder ser transferit a qualsevol lloc del món i ser compartit simultàniament per milions d'usuaris. L'entusiasme de Negroponte pel ciberespai fa que perdi el contacte amb la realitat, puix que sacralitza el nou món suprasensible com a espai suprem de llibertat (és descentralitzador, globalitzador, harmonitzador i permissiu: Cf. Negroponte, 2000: 335) i fins i tot divideix la humanitat en inforics i infopobres, aquells que posseeixen un domini tecnològic que els permet viure amb comoditat en el nou món i aquells que són analfabets digitals, que tindran problemes per adaptar-s'hi. El futur tecnològic que ens espera ha de ser el corresponent al sistema econòmic nord-americà i ens permetrà transformar el món d'acord amb els nous desafiaments que la tecnociència deixa plantejats:

“El desarrollo inexorable de la ciencia nos ha permitido conocer más y más cosas sobre el mundo que nos rodea, sobre nosotros mismos y sobre las organizaciones sociales que hemos construido. Pero la tecnología nos permite, además, transformar el mundo, nuestras sociedades e incluso a nosotros mismos. Nos acerca al viejo sueño del filósofo”. (del pròleg de Miquel Barceló, a Negroponte, 2000: 8)

El factor multiplicador de les tecnologies de la informació, molt superior al d'altres artefactes, és un element que permet somiar amb un progrés indefinit i que alhora permet atansar-nos cada cop més a la realització dels nostres somnis utòpics: un món on tot sigui proper, on la informació i la cultura estiguin al nostre abast, on la llibertat imperi per damunt de tota altra consideració i on l'ésser humà sigui respectat en la seva individualitat. Negroponte ressalta que la tecnologia digital, a desgrat de les discutibles afirmacions sobre els analfabets digitals i el *digital homeless*, ha de fer un món més harmònic, afavorint la germanat entre tots els pobles del món (tots som habitants del vilatge global postulat per McLuhan), amb una llengua comuna i un accés que es farà universal i que donarà esperances a aquells que en tenien poques. La nova generació s'acostarà una mica més a aquest futur enlluernador:

“Aquests nens «digitals» estan lliures de limitacions, com és el cas de la situació geogràfica com a condició per a l'amistat, la col·laboració, el joc o la comunitat. La tecnologia digital pot ser una força natural que afavoreixi un món més harmònic.” (Negroponte, 2000: 337)

Alonso i Arzoz veuen el digitalisme com una forma postmoderna d'utopisme i consideren que Negroponte és el seu apòstol, amb la seva obra *Being digital* convertida en el nou evangeli: la seva finalitat és substituir el món real per un equivalent digital del cel cristià, en què l'ésser humà ha d'esdevenir un ésser artificial, apte per incorporar-se a aquest món reduït a codi binari. El digitalisme s'organitza en comunitats virtuals, que en una primera fase són lliures i igualitàries, però que progressivament es van sotmetent a una jerarquia. L'anglès esdevé llengua universal i el codi HTML actua com a llenguatge secret; ara bé, no tots els humans tenen accés a aquesta realitat paral·lela, ja que calen unes condicions econòmiques determinades que no tots poden satisfer. És un reflex, diuen els autors, de l'economia de mercat, que converteix el diner en valor fonamental: “De ahí que el digitalismo sea la culminación del culto protestante, y la Nueva Ciudad de Dios, la utopía del capitalismo” (Alonso-Arzo, 2002: 109). Es tracta de la religió oficial del Ciberimperi (identificat amb els Estats Units) i posseeix també els seus heretges, que discuteixen, sense negar la importància de les TIC, el domini monopolista de la jerarquia oficial. Alonso i Arzo, amb la seva visió crítica d'aquest nou culte, ens atansen a la confirmació de l'existència, en el nostre temps, de somnis utòpics com els enumerats per Bloch en el segon volum d'*El Principi Esperança*.

Encara que ens entestem a negar la utopia i a confondre-la amb la violència i el totalitarisme, és obvi que en l'ésser humà hi ha una **tensió utòpica** que es confirma sovint en les religions i que empeny la nostra espècie en la creació de mons que en principi només es manifesten en la nostra ment, però que després, esperonats per les possibilitats reals i objectives i per l'esperança en qualitat d'afecte universal, poden sortir a la superfície de les coses reals. De vegades l'utopisme crea monstres endut pels seus somieigs delirants, però hi ha ocasions en què genera veritables canvis en l'individu i en la societat. Les noves tecnologies poden ser perverses si són utilitzades com a mecanisme per eternitzar les relacions de poder i per mantenir en la misèria els mateixos de sempre, però poden engendrar esperança si es converteixen en factors de conscienciació social que permetin als miserables i marginats emancipar-se i trobar, d'una vegada i per sempre, el seu regne de la llibertat.

Conclusió: Repensar Bloch des de la perspectiva d'un nou humanisme.

Els camins per on hem transitat al llarg del nostre treball ens han mostrat els conceptes principals de la filosofia de Bloch i el lligam especial que tots tenen amb la

qüestió central de la utopia, raó per la qual hem iniciat el recorregut apuntant els sentits generals del terme i hem desembocat en una reflexió sobre dues utopies del nostre temps, que no s'afegeixen com a pedaços en el discurs general, sinó que es troben en un diàleg constant amb les perspectives des de les quals pensa el mestre de Ludwigshafen. Més amunt comentàvem que el marxisme havia esdevingut una mena de pensament arqueològic des de la destrucció dels grans relats operada per la filosofia postmoderna i que alhora havia perdut tota pretensió de científicitat des de la crítica de Popper en clau falsacionista. El marxisme havia fracassat, no només com a concepció política i social, sinó també com a assaig d'instauració d'un nou mode de producció: la caiguda del mur de Berlín suposava la desaparició fàctica dels sistemes comunistes en la majoria d'estats del món i l'adveniment del pensament únic encapçalat pels defensors del neoliberalisme i del nou regne del mercat. Bloch, filòsof marxista allunyat de les tesis ortodoxes, no havia de ser el pensador més reconegut, i fins i tot era ignorat en molts sectors del món acadèmic. Pensem, pel contrari, que una revitalització del seu pensament és necessària per entendre el segle XX, època de barbàrie però també d'esperança, i per reviscolar un humanisme que semblava mort.

L'home com a problema filosòfic ha estat sovint rebutjat, bé integrant-lo en un humanisme liberal i burgès que s'ha fet sospitós, bé negant-lo com a subjecte de la història, reduïda a manifestació superficial d'estructures més pregones que no han estat creades pels homes sinó que els condueixen. En Bloch el subjecte de la història són els humans en les seves interrelacions, que van construïnt un espai d'esperança a la recerca de la felicitat, entesa com a bé suprem i com a totalitat utòpica, regne final en què subjecte i objecte es fusionen i s'esdevé la naturalització de l'home i la humanització de la natura, puix que, com assenyala molt bé Lluís Duch (1997: 215) referint-se a Bloch, "entre l'home i la natura existeix un *nexe cordial*, una interdependència *afectiva*". Per això la filosofia blochiana es pot entendre com una **antropologia filosòfica**, atès que se centra en l'ésser humà (l'home concret del primer Marx) com a **portador d'utopies**, com a somiador que somia despert (com pot negar-se aquesta dimensió humana?) i concentra el seu pensament en el que és just, recolzant-se en allò que es troba pel camí i lluitant per conquerir el futur. Els mollons que apareixen marquen la tendència vers la realitat que s'està fent, encara que sovint la línia del camí no és recta i els revolts ens confonen i ens retornen a l'estat inicial. L'estat de coses existent, aquesta corba que sembla no acabar mai, porta desencís, alienacions i crims contra la humanitat, però la brúixola de l'esperança intel·ligida es manté ferma orientant-se –fins i tot en el desert– per buscar la terra promesa (l'origen jueu de Bloch traspua en el seu llenguatge) que ha de posar fi al llarg viatge de la humanitat pel món en què molts representants de l'espècie són explotats, envilitos i menyspreats. La utopia és la raó que justifica la lluita, el desig d'emancipació, de forjar un món habitable en què es compleixi l'expressió *homo homini homo* (Cf. *PH*, 728). El realisme polític al·lega que cal viure el dia a dia, que la utopia és una fantasia que només porta violència i que no és aplicable com a sistema perfecte perquè l'humà és per naturalesa fal·libre i els seus vicis al final acaben fent malbé allò que havia estat construït mentalment com a paradís i regne. Nogensmenys, l'home no deixa de construir mons perfectes: en qualsevol activitat que dugui a terme hi ha la pretensió d'anticipar el que ha de ser, de marcar tendències que en el futur puguin ser recollides. L'art, la filosofia, les ciències, la tècnica, l'esport, fins i tot la política, es mouen pel desig de bastir una nova realitat a partir de la consciència anticipadora, en què els somnis malden per esdevenir una joiosa realitat. Bloch ja ha dit que la utopia és "l'anticipació realista del bé" (*PH*, 727) en el seu sentit fructífer d'utopia concreta, no com a entreteniment gratuït del somiatruïtes que engendra monstres abstractes. L'home, no cal dubtar-ho, s'obre intencionalment vers allò que

encara no s'ha manifestat en plenitud i posa els mitjans per al seu assoliment, de tal manera que sense aquesta obertura la vida humana manca de sentit, arrelada al que és i sense esperança. La dada empírica immediata és l'obvi que surt a l'encontre, però el millor encara no ha estat fet, encara espera: el molló ensenya que el final del viatge és encara lluny, però hi ha un pressentiment en el viatger que algun dia l'horitzó el mirarà de fit a fit i la pàtria lluirà al seu davant com l' enamorada el dia de la primera cita. Però el viatger continua dient-se a si mateix: encara no, encara no ha arribat la meua hora.

El qui espera vol resultats. Necessita que el futur li garanteixi tot el que ha apostat, però l'autèntica esperança es troba en el risc de la frontera: res no ha estat encara decidit i no hi ha cap garantia que l'ésser humà es trobi palplantat en el regne envoltat de fruits saborosos. Però, tot i que no hi ha garantia i que la història dels homes és la història de les guerres, l'esclavitud i les malalties, el que espera és optimista, però no ingenu. El seu és un optimisme militant, conscient que res no ha estat decidit encara, però delerós de treballar per aconseguir-ho. L'optimisme conclús és l'optimisme dels imbècils, dels qui creuen que el món pot ser analitzat com una dada fixa, com un fet consumat, com una hipòstasi (*PH*, 1624 i s.). Pensa Bloch que no hi ha cap Déu com a ésser definit: l'únic que hi batega és un transposició d'allò que és donat (recordem aquella afirmació inicial: "Pensar significa traspasar"), un desig de transcendir sense una transcendència conclusa. Aquí és on la filosofia adquireix un valor autèntic: **filosofia entesa com aventura**, expedició, camí vers una pàtria de la qual no hi ha seguretat absoluta. Aventura on la troballa de l'essència de l'humà és el més important, en el benentès que "*la verdadera gènesi no es troba al principi, sinó al final*"¹² (*PH*, 1628). L'origen només pot ser escatit per referència a l'omega, al que encara no s'ha produït però es troba en tendència latent: començarem a descobrir el que som quan ens adonem del que serem, del que la matèria utòpica del món ha d'engendrar. La gènesi autèntica "començarà a iniciar-se només quan la societat i l'existència es facin radicals, és a dir, quan engrapin la seva arrel" (*PH*, *ibid.*), quan ens adonem que el nostre viatge persegueix alguna cosa i no és un simple vagarejar sense solta pels camins del nihilisme. El timoner del viatge, assenyala Bloch, és "l'home que treballa, que crea, que modifica i supera les circumstàncies donades" (*PH*, *ibid.*), el que realment intervé en els processos laborals, socials i culturals del món, el que encara pot salvar-se perquè, si bé res no ha estat guanyat, tampoc res no ha estat avortat. Aquest ésser humà que viu i que mor i que és l'autèntic agent de tot el que és pensable i dicible sobre el món, aquest ésser humà que ha de ser objecte d'estudi de la filosofia sense febleses. Un nou humanisme que ha de legitimar el caràcter utòpic de tota acció humana que persegueix un objectiu sobre la base de la justícia, la llibertat i la igualtat. Cal, doncs, adoptar un nou concepte d'utopia amb la finalitat de rehabilitar el seu caràcter de desig de millora del món i d'abandonar les seves incursions en l'abstracció més estèril i fantasiosa: defensar la utopia no vol dir imposar una nova realitat amb tota la seva perfecció i totalitat (seria la justificació dels totalitarismes), sinó aspirar a canviar el món de forma concreta des del realisme i amb la convicció que el regne de l'home llueix com a idea regulativa, però sense garantia que la seva llum arribi algun dia a encegar-nos. Tot i així, el viatger segueix cercant perquè és home de futur i compromís, de projectes que han de ser culminats en algun moment del temps. Bloch incideix en què si l'ésser humà "es comprèn a si mateix i fonamenta el que és seu sense alienació ni estranyament en una democràcia real, sorgirà en el món alguna cosa que a tots ha aparegut en la infantesa i on ningú no hi ha estat abans: pàtria (*Heimat*)" (*PH*, *ibid.*). L'humà retornarà a la llar que la pèrdua de la innocència li havia llevat, aquell paradís perdut en què la

¹² En cursiva en l'original.

llavor de l'esperança començava a créixer i el vel de la veritat tan rodona començava a caure sobre el seu rostre mortal.

Enric Gil i Garcia

Sant Fost de Campsentelles (Vallès Oriental), 4 de juliol de 2002.

BIBLIOGRAFIA I WEBGRAFIA:

- ALCOBERRO, R. (2001url): "Lecturas de Hans Jonas (1903-1993)", a *Temes i autors per a una reflexió filosòfica (Plana web de Ramon Alcoberro i Pericay)*, <URL: <http://etpplot.jesuitescat.edu/~37272647/jonas.htm> > (plana web personal).
- ALONSO, A.; ARZOZ, I. (2002): *La Nueva Ciudad de Dios. Un juego cibercultural sobre el tecno-hermetismo*. Madrid: Siruela.
- ARAMAYO, R. R. (1997): *La quimera del rey filósofo*. Madrid: Taurus.
- ARISTÓTIL (1995): *Ética Nicomaquea*. Barcelona: Planeta-DeAgostini.
- BACON, F. (1985): *La gran restauración*. Madrid: Alianza.
- BERMUDO, J.M. (1983): *La Filosofía moderna y su proyección contemporánea*. Barcelona: Barcanova.
- BLOCH, E. (1977): *El principio esperanza* (3 volums). Madrid: Aguilar.
- BLOCH, E. (1977): *L'esprit de l'utopie*. París: Gallimard.
- BLOCH, E. (1982): *La filosofía del Renacimiento*. Barcelona: Edicions 62.
- BLOCH, E. (1983): *El ateísmo en el cristianismo*. Madrid: Taurus.
- BLOCH, E. (1985a): *Das Prinzip Hoffnung* (3 volums). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLOCH, E. (1985b): *L'arc utopia-matèria i altres escrits*. Barcelona: Laia.
- BLOCH, E. (2002): *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid: A. Machado Libros.
- BOMBARDI, R. (url): *Studia Spinoziana*, a Faculty Home Page: Ron Bombardi <URL:<http://frank.mtsu.edu/~rbombard/RB/spinoza.new.html>>. Murfreesboro (Tennessee): Department of Philosophy, Middle Tennessee State University (en línia).
- CAMPANELLA, T. (1995): *La política* (inclou *La ciudad del sol*). Barcelona: Altaya.
- DUCH, L. (1997): *Antropología de la religión*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- ENGELS, F. (2000url): *Del socialismo utópico al socialismo científico*, a Biblioteca de Autores Marxistas (Archivo de obras de Karl Marx y Friedrich Engels). <URL: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dsusc/index.htm>>. Pacifica (California): Marxists Internet Archive (en línia).
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (1997url): *Dialéctica de la esperanza utópica* (De *Ni Tribunos*, Editorial Siglo XXI, 1997). <URL: <http://www.upf.es/iuc/buey/etica-c/utopia.htm> >. Barcelona: Institut Universitari de Cultura, Universitat Pompeu Fabra (en línia).
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (url): *Ética y filosofía política (La ética en el siglo XX)*. <URL: <http://www.upf.es/iuc/buey/etica-c/index.htm>>. Barcelona: Institut Universitari de Cultura, Universitat Pompeu Fabra (en línia).
- FERRATER MORA, J. (1991): *Diccionario de filosofía* (4 volums). Barcelona: Círculo de Lectores.
- FUKUYAMA, F. (1989url): "The End of History?", a *The National Interest* (estiu 1989). Recollit per Brian Sullivan, <URL: <http://www.wku.edu/~sullib/history.htm> >, Bowling Green (Kentucky), Western Kentucky University.
- FUKUYAMA, F. (1994): *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- HEGEL, G.W.F. (1985): *Fenomenología de l'esperit* (2 vols.). Barcelona: Laia.
- HINKELAMMERT, F. J. (2002): *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- HORKHEIMER, M. (1982): *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid: Alianza.
- HORKHEIMER, M. (2000): *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.

- HURBON, L. (1974): *Ernst Bloch. Utopie et espérance*. París : Editions du Cerf.
- JONAS, H. (1995) : *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- KELLNER, D. (1998url): “Ernst Bloch. Utopia and Ideology Critique”, a *Illuminations*. <URL: <http://www.uta.edu/english/dab/illuminations/kell1.html>> . Austin: University of Texas (en línia).
- KORSCH, K. (1970url): *Marxism and Philosophy*, a Biblioteca d'Autors Marxistes (extret de l'edició de Monthly Review Press de 1970). <URL: <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/korsch.htm>>. Pacifica (California): Marxists Internet Archive (en línia).
- KUNDERA, M. (1990): *La immortalitat*. Barcelona: Destino.
- LAFARGUE (2000url): *The socialist ideal*, a Biblioteca d'Autors Marxistes (The Paul Lafargue Internet Archive). <URL: <http://www.marxists.org/archive/lafargue/works/ideal.htm>> . Pacifica (California): Marxists Internet Archive (en línia).
- LAVALLE, A.G. (1997url): “Incitación para recuperar el futuro. Una lectura de la Razón Esperanzada de Ernst Bloch”, a *Cadernos de Filosofia Alemã*, núm. 3, pp. 21-44. <URL: <http://www.uol.com.br/cultvox/revistas/cadfilos1/cf1texto2.pdf>> . São Paulo: Facultat de Filosofia, Universitat de São Paulo (en línia).
- LEIBNIZ, G. W. (1984): *Monadologia. Discurso de metafísica*. Madrid: Sarpe.
- LEVINAS, E. (1999): *Dios, la muerte y el tiempo*. Barcelona: Altaya.
- LÉVY, P. (1998url): *Cyberespace et cyberculture*. Article de publicació en hipertext. <URL: http://www.uoc.es/humfil/digithum/digithum1/levy/ciberespai_fr.htm>, a Digithum, 1. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya (en línia).
- LOMASKY, L. (2000url): *Nozick's libertarian utopia*. <URL: <http://www.gmu.edu/departments/economics/pboetke/lomasky.pdf>>, Fairfax (Virginia): Department of Economics, George Mason University.
- MACHIAVELLI, N. (1985): *El Príncipe*. Madrid: Alianza.
- MANNHEIM, K. (1987): *Ideología i utopia*. Barcelona: Edicions 62.
- MARCUSE, H. (1969): *La fi de la utopia*. Barcelona: Edicions 62.
- MARX, K. (1993): *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta-DeAgostini.
- MOLTMANN, J. (1972): *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme.
- MORE, T. (1984): *Utopía*. Madrid: Sarpe.
- NEGROPONTE, N. (2000): *El mundo digital*. Barcelona: Ediciones B.
- NEUSÜSS, A. (1971): *Utopía*. Barcelona : Barral.
- OTTO, R. (2001): *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- PÉREZ TAPIAS, J.A. (1988url): *Mito, ideología y utopia. Posibilidad de una utopia no mitificada*. <URL: http://www.ugr.es/~pwlac/G06_04JoseAntonio_Perez_Tapias.html>. Granada: Universidad de Granada (en línia).
- PÉREZ TAPIAS, J.A. (1995): *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta.
- PLATÓ (1996): *Filebo. Timeo. Critias*. Barcelona: Planeta-DeAgostini.
- PLATÓ (2000): *Diálogos (IV). República*. Madrid: Gredos.
- POPPER, K.R. (1992): *La sociedad abierta y sus enemigos* (2 vols.). Barcelona: Planeta-DeAgostini.
- SERRA, F. (1998url): “Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*. <URL: <http://serbal.pntic.mec.es/%7ecmunoz11/utopia.html>>. Madrid (en línia).
- SPINOZA (1984): *Ética*. Madrid: Sarpe.
- WEBER, M. (1995): *El político y el científico*. Barcelona: Altaya.

WOLFF, J. (1998url): “Robert Nozick, Libertarianism, and Utopia”, a *Critiques of Libertarianism Site*. <URL: http://world.std.com/~mhuben/wolff_2.html >. Londres: Departament de Filosofia, University College London.

ZUDEICK, P. (1992): *Ernst Bloch. Vida y obra*. València: Eds. Alfons el Magnànim.

ANNEX I

ÍNDIX ONOMÀSTIC DEL TREBALL

- Adler, Alfred: 14 i s.
Agustí d'Hipona (Sant Agustí): 3, 19, 25 i s., 33, 35 i s., 46.
Alcoberro, R.: 46, 53.
Alonso, Andoni: 48 i s., 53.
Antístenes el Cínic: 25.
Aramayo, Roberto R.: 10, 53.
Aristip de Cirene: 25.
Aristòtil: 20, 32, 36, 53.
Arzoz, Iñaki: 48 i s., 53.
- Bacon, Francis: 7, 30, 53.
Bacon, Roger: 30.
Bakunin, Mikhail Alexandrovič: 29.
Barceló, Miquel: 48.
Bellamy, Edward: 29.
Bergson, Henri: 17.
Bermudo, José Manuel: 41, 53.
Bloch, Ernst: 5 i ss., 10 i ss., 19 i ss., 30 i ss., 34 i ss., 38 i ss., 43 i ss., 49 i ss., 52 i ss.
Brecht, Bertolt: 13.
- Cabet, Étienne: 28.
Campanella, Tomasso: 7, 27 i s., 53.
Carlyle, Thomas: 29.
- Dant Alighieri: 32.
Descartes, René: 12.
Diògenes de Sínope: 25.
Duch, Lluís: 50, 53.
- Empèdocles d'Agrigent: 32, 40.
Engels, Friedrich: 10, 22, 29 i s., 42 i s., 53.
Evemer: 26.
- Fernández Buey, Francisco: 3, 22 i s., 43, 53.
Feuerbach, Ludwig: 40, 42 i s.
Fichte, Johann Gottlieb: 28, 37.
Fourier, Charles: 28.
Freud, Sigmund: 12, 14 i ss.
Fukuyama, Francis: 45 i s., 53.
- George, Henry: 29.

Goethe, Johann Wolfgang: 32, 39.
González, Moisés: 27.
Grotius, Hugo de: 27.

Hayek, Friedrich August von: 44.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 11, 17, 19, 30, 32, 38n., 43, 45, 53.
Heidegger, Martin: 10, 13, 16, 40.
Hinkelammert, Franz J.: 44, 46, 53.
Hipòcrates: 24.
Hobbes, Thomas: 27.
Hölderlin, Friedrich: 40.
Horkheimer, Max: 3 i ss., 53.
Hurbon, Laënnec: 12, 15 i ss., 30, 35 i ss., 40, 42, 54.

Jambul: 26 i s.
Jesús de Natzaret: 26, 33, 39, 46.
Joaquim de Fiore: 26.
Jonas, Hans: 47, 53 i s.
Jung, Carl Gustav: 14 i s.

Kant, Immanuel: 8, 31, 33 i ss., 39.
Korsch, Karl: 43, 54.
Kundera, Milan: 39, 54.

Lafargue, Paul: 42 i s., 54.
Lavalle, Adrián Gurza: 21 i s., 54.
Leonardo da Vinci: 30 i s.
Levinas, Emmanuel: 40, 54.
Lévy, Pierre: 47 i s., 54.
Locke, John: 27.
Lomasky, Loren E.: 45, 54.
Lukács, Georg: 10, 43.

Machiavelli, Niccolò (Maquiavel, Nicolau): 8, 54.
Malthus, Thomas Robert: 25.
Mannheim, Karl: 5 i s., 54.
Marcuse, Herbert: 18, 43, 46, 54.
Marx, Karl: 5, 10 i s., 16 i ss., 22, 25, 29 i s., 35, 41 i ss., 50, 53 i s.
McLuhan, Marshall: 49.
Moltmann, Jürgen: 21, 34, 54.
More, Thomas: 3, 7, 25 i ss., 54.
Morris, William: 29.

Negroponte, Nicholas: 47 i ss., 54.
Neusüss, Arnhelm: 4 i ss., 54.
Nozick, Robert: 45, 54 i s.

Owen, Robert: 28.

Pau de Tars (Sant Pau): 26.

Pérez Tapias, José Antonio: 4, 6 i ss., 54.
Plató: 3, 7, 9, 9n., 11, 19, 25, 32 i s., 36, 54.
Popper, K. R.: 7, 9, 41 i s., 45, 50, 54.
Proudhon, Pierre-Joseph: 29.

Rembrandt van Rijn: 31.
Rousseau: Jean-Jacques: 27.

Saint-Simon, comte de: 28.
Sartre, Jean-Paul: 10, 13.
Schopenhauer, Arthur: 31.
Serra, Francisco: 23, 42, 53 i s.
Seurat, Georges: 31.
Soló: 25.
Spinoza, Baruch: 15n., 33 i s., 53 i s.
Stirner, Max: 28, 45.

Udina, Josep Manuel: 10 i s., 17, 20.

Van Eyck, Jan: 31.

Weber, Max: 9 i s., 54.
Weitling, Wilhelm: 29.
Wittgenstein, Ludwig: 10.
Wolff, Jonathan: 45, 55.

Zecchi, Stefano: 21.
Zudeick, Peter: 10n., 11, 55.

ANNEX II

ERNST BLOCH: REPENSAR LA UTOPIA

(Article: síntesi del treball)

1. Una filosofia de l'esperança.

Ernst Bloch pot ser considerat, sense cap dubte, com el **filòsof de la utopia**, ja que aquest és el tema reincident en totes les seves grans obres, fins al punt que en la seva trajectòria intel·lectual no es poden delinear diverses èpoques, com sí succeeix en Wittgenstein o Heidegger, sinó que en el seu conjunt hi ha una obsessió monolítica i immutable pels somnis d'una vida millor en les seves diferents perspectives. Ens trobem, però, davant d'un pensador de primera línia, tot i que sovint oblidat i premeditadament malentès, per culpa d'interpretacions que el consideren un irracionalista que converteix el marxisme en una religió o com un marxista heterodox que s'allunya del materialisme dialèctic introduint reflexions sobre l'escatologia o el mil·lenarisme. A més, la crítica postmodernista dels grans relats i el fracàs dels règims comunistes de l'Est han provocat l'abandó del marxisme i, per extensió, dels seus autors més rellevants.

La seva obra fonamental és *El Principi Esperança (Das Prinzip Hoffnung*, en endavant *PH*)¹³, segona gran obra dedicada al tema de la utopia després de *L'esperit de la utopia (Geist der Utopie)*. Bloch desenvolupa en *PH* una anàlisi pregonada de les formes i circumstàncies històriques del pensament utòpic (Zudeick, 1992: 205), que s'han manifestat per mitjà dels **somnis d'una vida millor** presents en un gran nombre de manifestacions culturals. Aquests somnis indiquen la tendència humana envers un món més just i més lliure, a partir de la constatació que "Pensar significa traspasar" (*PH*, 2), és a dir, transcendir vers allò que és nou i que es troba en mediació amb l'existent, però sense oblidar la realitat fàctica, per tant, la utopia ha de ser superació de l'existent i crítica del present. La filosofia ha de ser un **somiar vers endavant**, enfocat al futur, amb la constatació que la realitat és allò que encara no és, ja que el món es

¹³ Obra publicada el 1954 a Berlín Est i el 1959 a Frankfurt.

troba essencialment inconclús i desitja conquerir l'avenir. Si bé la filosofia anterior havia posat tot l'èmfasi en el passat (el coneixement per Plató era una reminiscència, engendrant en la història del pensament l'anomenat "encís de l'anamnesi"), ara cal construir pensant en el futur: "la filosofia haurà de tenir consciència moral del demà" (*PH*, 5), ja que l'ésser humà es troba obert i ha de culminar la construcció de la seva pròpia essència. Per això és urgent elaborar una **hermenèutica de l'esperança**, capaç d'integrar la utopia com a dimensió antropològica fonamental, maldant per transformar les condicions de misèria del present en justícia i igualtat futures. L'instrument que pot menar l'ésser humà fins al *novum*, assenyala Bloch, és la dialèctica materialista, com a teoria-praxi de la tendència que constitueix l'esperança intel·ligida, en un optimisme militant que ha de dur fins la llar que encara no ha estat conquerida.

La condició utòpica de l'humà ja és ben palesa en les petites il·lusions privades que l'individu va forjant en la seva ment i que l'acompanyen al llarg de la seva vida, petits somnis en què es projecten les esperances i anhels d'una existència més plena. El jo s'exterioritza i mira endavant, ja que, com recordava Bloch en el seu recull *Spuren*, "hom no podia acontentar-se de romandre amb si mateix; la pròpia identitat tenia la seva casa al defora" (Bloch, 1985b: 55), fet que revela la naturalesa inconclusa de l'home, que pot realitzar-se a si mateix en contacte amb el seu esdevenidor, amb l'encara-no-esdevingut. Es dibuixa com una mena de sentit de la vida que nega el nihilisme existencialista, per al qual l'ésser humà es troba llançat al món amb l'angoixa pel no-res com a única certesa. El filòsof de Ludwigshafen s'endinsa en les il·lusions privades en totes les èpoques de la vida i constata que el desig de millorar mai no desapareix, ni tan sols en la vellesa, encara que sigui com a desig de tranquil·litat i de repòs.

La fonamentació de la filosofia blochiana es troba en la segona part de *PH*, en què analitza la consciència anticipadora, una nova forma de consciència de la novetat que es palesa per mitjà de l'encara-no-conscient, el terreny d'allò que encara no ha esdevingut però que pot convertir-se en realitat a través dels impulsos humans i de la seva apetència enfocada en l'esdevenidor. Critica la teoria freudiana de les pulsions, atès que oblida la fam, que sens dubte és més primària que la sexualitat, i acusa el creador de la psicoanàlisi de construir una teoria en clau burgesa. Com bé exposa Hurbon, "si, com explica Bloch, la recerca d'autoconservació és la pulsio més fonamental en la qual s'insereixen les pulsions sexuals, per què no atorgar una major consideració, per exemple, al problema de la fam, que es manté com un prototip d'aquesta recerca d'autoconservació?" (Hurbon, 1974: 30). La psicoanàlisi, doncs, "ignora l'agulló de la

fam, exactament igual que la hipocresia de l'alta societat ignora la libido" (PH, 73), menysprea les necessitats de la classe obrera i es posa al servei dels interessos de la classe dominant.

El concepte d'esperança es troba inserit en una teoria dels afectes, definits com les intencions més actives. Bloch en distingeix els afectes saturats i els afectes de l'espera: els primers tenen l'objecte de l'impuls en el món de l'entorn, mentre que els segons posseeixen un impuls extensiu, la qual cosa vol dir que l'objecte no es troba immediatament a la mà, sinó que són fonamentalment anticipadors, s'adrecen al futur, obrint-se a un horitzó que empeny intencionalment l'individu a la recerca de la utopia. L'esperança és l'afecte d'espera més important, atès que se centra en l'espera d'alguna cosa positiva indeterminada, però possible, ja que "*és (...) el més humà dels moviments de l'ànim, només accessible als humans i es refereix alhora al més ampli i al més lluminós dels horitzons*" (PH, 83 i s.). L'esperança tendeix a la llum, a la manifestació d'un nou dia amb tot el seu contingut intencional, moment en què es complirà l'imperatiu moral de Marx d'acabar amb totes les relacions que han fet de l'ésser humà un ésser esclavitzat, menyspreat i envilit. La de Bloch és una **esperança intel·ligida** (*begriffene Hoffnung*), dialècticament concebuda a partir del desplegament de la matèria utòpica del món, que posseeix possibilitats que resten inacabades, ja que no es deixa sotmetre al reduccionisme positivista. No hi ha simples dades presents que cal analitzar, sinó que la realitat és un procés que tendeix cap a allò que és nou, que ha de millorar el present a partir d'allò que és lícit esperar. El saber que inaugura Bloch no és un saber contemplatiu (la simple teoria és estàtica), sinó un **saber de la decisió** compromès activament des de la praxi amb el bé que s'obre camí en el procés del món, constituint un **optimisme militant** que accepta que res no es troba completament decidit, però pot ser decidit per mitjà de l'acció col·lectiva que tendeix a la millora de l'estat de coses, per consegüent, no és un optimisme que exalça acríticament el progrés ni un pessimisme que nega les possibilitats humanes. L'optimisme militant tendeix a l'eliminació de totes les alienacions en un moviment contrari a la negació que expressen els mals del món en què l'home (subjecte) i el procés (objecte) han de participar en el desplegament dialèctic i material, tot situant-se en el **front del procés del món**. A més del front, les altres categories que Bloch analitza són el *novum*, que correspon a un objectiu fixat per la voluntat humana i que es palesa en un sentiment d'expectativa de grans esdeveniments; l'*ultimum*, que seria la darrera i suprema novetat, l'omega en la concepció lineal augustiniana, el moment en què el contingut final apareix en virtut del

procés dialèctic; i l'horitzó, que simbolitza les possibilitats inesgotades com a amplitud que es col·loca davant i que tendeix al reconeixement dels subjectes en la col·lectivitat i a la identificació entre subjecte i objecte. Aquesta és la tendència que segueix l'**ésser-en possibilitat** a partir de l'estudi que fa Bloch del concepte aristotèlic de potència, que és entesa com a possibilitat real i objectiva, que apunta a una finalitat assolible concretament.

D'acord amb el que hem apuntat més amunt, la filosofia de Bloch es presenta com una **filosofia des del futur**, amb l'esperança com a fonament de la intenció superadora. Una esperança conscient i sabuda, que aposta per allò que li ha estat negat a l'ésser humà fins al moment present, difícil de frustrar, ja que, si bé és veritat que res no ha estat encara guanyat totalment, també ho és que res no ha estat encara avortat, per això continua en camí, amb la seva tendència i la seva latència, oberta vers endavant. Hem contret ja el deure d'ultrapassar l'existent i esperar la ruptura de l'estat de coses i l'adveniment del **regne de la llibertat**, amb el suport d'una esperança que es pot qualificar de realista, ja que és l'única que pren en consideració les possibilitats que travessen la realitat (Cf. Moltmann, 1972: 31). Bloch veu en el marxisme aquesta intenció utòpica, però no d'un món forjat en la imaginació, sinó d'una realitat que pugui ser anticipada per mitjà dels somnis somiats despert. És la distinció entre **utopia abstracta** i **utopia concreta**, entre les il·lusions pretensioses i forassenyades que no parteixen de la possibilitat real i objectiva i les construccions desideratives que es focalitzen a través de "la crítica del present des de les exigències de transformació plantejades per un futur no només desitjable, sinó també possible" (Lavallo, 1997: 33), ja que el desig per si sol no garanteix res si no va acompanyat d'unes condicions objectives a partir de les quals pugui projectar-se un món millor. La utopia abstracta correspondria a l'utopisme i la utopia concreta, segons Bloch, és la que ha de ser anomenada utopia en sentit propi (Cf. Serra, 1998url), tot i que no defuig els ideals, però els insereix en el món i els integra en el socialisme: les revolucions són la mostra de la seva concreció.

El materialisme de Bloch no és ni de bon tros estàtic, mecanicista o determinista, sinó inscrit en el procés del món, en una utopia que rebutja l'abstracció i es conjumina amb una matèria historicodialèctica que és el substrat del món i que s'obre vers endavant (arc utopia-matèria, cf. Bloch, 1985b): una matèria, doncs, utòpicament creadora que ha d'oblidar les escissions des de l'encara-no-conscient que, en el seu

procés, tendeix a la identitat subjecte-objecte: la utopia com a llar de l'ésser-no-acabat però en tendència a la seva realització.

2. L'enciclopèdia de les utopies.

Els “Esquemes d'un món millor” constitueixen la quarta part d'*El Principi Esperança*, dedicada a l'anàlisi detinguda de les utopies en els seus diferents àmbits, començant amb les utopies mèdiques i passant per les socials, les tècniques, les artístiques, les geogràfiques i fins i tot les que es deriven del pensament filosòfic. Encara que la major part de somnis utòpics es perdin en l'abstracció, tenen valor perquè manifesten una voluntat de transformació i una insatisfacció amb l'estat de coses existent. Aquesta part de *PH* ratifica que “el món és portador d'utopia” (Zudeick, 1992), reflex de l'anhel humà per conquerir el futur. Bloch comença estudiant les utopies mèdiques, conseqüència de la lluita de l'ésser humà per defugir el dolor i la malaltia. Els dos desigs bàsics són romandre jove i viure molts anys, concretant-se en el somni de l'eterna joventut, però el més radical dels somieigs mèdics és l'eliminació de la mort. Com la professió mèdica es planteja sempre com a finalitat retornar el pacient a l'estat anterior, les utopies d'aquesta mena no sovintegen, car la utopia no pretén retornar a un estat pretèrit d'equilibri, sinó modificar el curs de les coses.

Sens dubte, les utopies que històricament han gaudit d'una major fortuna són les utopies socials, a les quals Bloch dedica el capítol 36 de *PH*, una anàlisi detallada del desig de transformar la societat per convertir-la en un món digne i habitable o, en el millor dels casos, en la pàtria de la llibertat. Tot i així, no totes les utopies són alliberadores, circumstància que empeny Bloch a distingir entre utopies que fomenten la **llibertat** i utopies que sacralitzen l'**ordre** (el títol d'aquest capítol és precisament “Llibertat i ordre. Esbós de les utopies socials”). Podem, però, fer una classificació summament sintètica d'aquestes construccions desideratives en funció de l'època o del tema tractat:

1. **Utopies de l'Antiguitat:** la més destacada és la utopia platònica, tal com es troba desenvolupada en la *República*, exemple de sacralització de l'ordre per mitjà d'un regne de vocació aristocràtica que esglaona jeràrquicament els éssers humans en estaments impermeables.
2. **Utopies medievals-cristianes:** Bloch esmenta la utopia augustiniana de *La ciutat de Déu*, on s'esdevé la creació d'un Estat diví contra el món,

amb la lluita històrica entre ciutat terrena i ciutat divina que ha de desembocar en el Regne de Crist com a final de la història. Un altre autor rellevant seria Joaquim de Fiore, amb la seva tesi del Tercer Evangeli, regne de l'Esperit Sant que portaria una democràcia monàstica sense servitud.

3. **Utopies renaixentistes:** l'exaltació de la llibertat col·lectiva és el que predomina a la *Utopia* (1516) de Thomas More, descripció d'una illa on tot és de tots i on ningú no té afany de posseir, baldament el propi More sigui conscient que la seva proposta és més un desig que una esperança intel·ligida en el sentit blochià. Campanella, amb la seva *Ciutat del Sol*, basteix una utopia autoritària i burocràtica on l'Estat és omnipresent i on l'ordre substitueix un altre cop la llibertat.
4. **Utopies federatives:** Owen creu que la societat pot salvar-se per mitjà de reformes i que la filantropia farà que els capitalistes renunciïn al propi mode de producció; Fourier, per la seva banda, vol evitar l'acumulació de capital en poques mans i per això projecta els falansteris, petites comunitats on els treballadors poden sentir-se motivats amb un petit patrimoni.
5. **Utopies centralistes:** parlen de grans complexos econòmics per substituir els assentaments petits. Els principals autors són Cabet, que projecta una societat d'enginyers i funcionaris on s'estableix de bell antuvi la quantitat de béns que cal produir, i Saint-Simon, amb el seu compromís pacífic entre capital i treball, tot eliminant els hàbits feudals del capitalisme.
6. **Utopies anarquistes:** segons Bloch, aquests autors, encara que intenten negar-ho, mantenen una actitud petitburgesa, ben palesa en «l'únic» de Stirner. Proudhon vol limitar la propietat per evitar que es converteixi en un mitjà de submissió i vol acabar amb capitalistes i proletaris, amb el foment del petit propietari rural i industrial. Bakunin vol eliminar l'Estat, endut per un odi visceral contra l'autoritat: la igualtat i la fraternitat universals només brollaran si la causa de l'opressió desapareix definitivament.
7. **Utopies d'emancipació de grup:** són principalment el moviment juvenil, el moviment feminista i el sionisme.

8. **Utopies posteriors a Marx:** els autors més importants d'aquest grup són Bellamy, que advoca per una organització igualitària de la vida econòmica, amb l'Estat com a gran organització comercial; Morris, que propugna un socialisme de les arts i els oficis, rebutjant les màquines; Carlyle, amb l'eliminació del liberalisme per mitjà d'un cabdillisme proletari; per últim, Henry George, que vol que les rendes dels terratinents siguin confiscades.

Segons Bloch, els utopistes forgen un Estat fantàstic i somien un futur sense comptar amb el present, mentre Marx supera l'abstracció i es compromet en la millora del món en el context de la dialèctica material de la història. És complicat, però, defensar Marx com a pensador utòpic i continuar mantenint el caràcter científic de la seva teoria, malgrat la distinció entre un corrent fred (calculador, científicista) i un corrent càlid (somiador, utòpic) en el marxisme. La reflexió blochiana destaca sobretot la part utòpica i la part científica és la que surt perdent de tot plegat, més si emfasitzem la preocupació pel regne que en les religions ha ocupat un lloc preponderant des de l'escatologia. Ara bé, en Marx batega l'aspiració utòpica d'acabar amb les alienacions i per aquesta raó Bloch el reivindica com el filòsof de la "*unitat de l'esperança i el coneixement del procés*" (PH, 727), actitud realista que rebutja ensems els excessos utopistes i l'excessiva fredor científicista, donant peu a l'humanisme.

Bloch també treballa les utopies tècniques, reflex del desig humà de transformar la natura i dominar-la, d'acord amb la sentència de Bacon "Saber és poder". Aquest mateix filòsof mostra a la *Nova Atlàntida* un món millor en què l'ésser humà viu envoltat de ginys tecnològics que l'ajuden a progressar.

L'artista també desitja construir mons de ficció en els quals puguin projectar-se els ideals i anticipar l'avenir. És en l'art –i concretament en l'arquitectura– on es dona una polaritat entre la rigidesa i l'exuberància, entre la geometrització i l'ornament, exemplificats en el símbol egipci del cristall de la mort i el gòtic de l'arbre de la vida. La construcció urbana burgesa, que és conseqüència d'una utopia de l'ordre, és un trànsit cap al buit, no un desig de llibertat, circumstància que es palesa en l'odi a l'ornament. L'estètica burgesa es basa més en la contemplació que en l'esperança, més en la fruïció serena que en la voluntat anticipatòria d'un món millor: és l'estètica del desinterès, davant la qual Bloch proposa una estètica del procés real, dialèctica, en què es representi la tendència-latència dels objectes cap al seu fi en una preaparença que es

troba en l'horitzó mateix de la realitat. Les obres artístiques només són anticipadores si contenen futur en el seu simbolisme, obrint el món a nous desafiaments.

Per últim, els somnis d'una vida millor són presents en la filosofia, com a recerca de l'adequació, de l'harmonia i la perfecció: la veritat és allò que es pot caracteritzar com a universal, immutable i necessari, tal com es mostra originàriament en Plató. La tendència vers l'essència s'explica a través d'un amor (*eros*) que tendeix a la unitat i a la perfecció, des de l'ésser a l'haver d'ésser, des de la realitat a l'ideal. Un altre concepte desideratiu en filosofia és el d'infinít (Giordano Bruno) o el coneixement *sub specie aeternitatis* (Spinoza), sense oblidar el temps, amb la instauració de la linealitat amb el sistema de Sant Agustí, o la idea lebniziana d'apetència, autèntica prefiguració de la tendència-latència de Bloch. En síntesi, es tracta de portar els pensaments fins a les últimes conseqüències i d'anticipar el futur per mitjà d'enunciats que mostren el camí, com, per exemple, la segona formulació de l'imperatiu categòric, que marca una exigència que no seria possible en una societat burgesa i sí en una societat sense classes.

3. El final de la història com a Regne.

Ernst Bloch és l'autor marxista en què la religió adquireix una major rellevància, atès que els somnis d'una vida millor també es desenvolupen en aquest àmbit, i amb una gran força. Les idees religioses es vinculen amb la recerca del *totum* utòpic, representat per la idea de regne, que només és possible defensant un ateisme i buidant de contingut la hipòstasi coneguda amb el nom mític de Déu. “On hi ha esperança, hi ha religió” (Bloch, 1983: 16), entesa com a desig de realitzar la perfecció total. El cristianisme és el paradigma escollit per analitzar la utopia del regne: en Bloch apareix com un messianisme humà, pel fet que “la religió és esperança, i aquesta es basa en la diferència òntica entre el que és i el que encara no és, entre existència i essència, entre present i futur” (Moltmann, 1972: 440). El *ganz andere* de Rudolf Otto, allò que és completament diferent és el que permet que els oprimits vulguin revoltar-se per convertir-se en els hereus del regne, participant de l'adveniment de la llibertat en el final de la història. El desig d'abastar el regne és la raó per la qual els menyspreats i oprimits projecten fora de si l'esperança d'un món millor. És la utopia del regne-de-Déu-sense-Déu, del lloc que ocupava abans la hipòstasi i que ara ha estat buidat en un ateisme intel·ligit, un lloc que roman encara com a objecte de l'esperança sempre oberta del jo religiós. Els quiliastes conceben el regne com un absolut en què es dissolen les

contradiccions, desplegant la llum del **regne de la llibertat** com allò que és esperable i realitzable en virtut del procés dialèctic. Si “l'única fe possible és la fe en un regne messiànic de Déu, sense Déu” (*PH*, 1413), la utopia religiosa només pot adquirir sentit partint d'un ateisme, l'única forma de conjuminar el cristianisme primitiu amb el marxisme: el que resta és, en definitiva, **religió en l'herència (metareligió)**, que ha de ser recollida des de l'optimisme militant a fi i efecte de transformar efectivament la societat i de posar punt i final a les alienacions. Com “el millor de la religió és que produeix heretges” (Bloch, 1983: 16), l'esperança d'un final de la història en què les contradiccions desapareguin (d'un Regne de l'Home en què l'ésser humà troba la seva essència com a pàtria) només pot venir de les creences escatològiques dels moviments messiànics i mil·lenaristes, no pas de les esglésies oficials, distorsionadores del missatge original.

Un altre concepte amb el qual es pot relacionar el regne és el del *summum bonum*, és a dir, el bé suprem que com a fi en si mateix marca un “fins aquí i res més” en la recerca de la perfecció humana. Els ideals humans s'estructuren en una escala que mena fins al bé suprem, ja que tots els continguts religiosos i estètics de l'esperança apunten a **l'últim-humà**, final del procés en què l'home es troba a si mateix i en què les diferències entre subjecte i objecte desapareixen. Aquest *summum bonum* ha aparegut històricament com una idea regulativa, com un horitzó que esperona l'ànim per continuar lluitant, i en Bloch es concreta en el “per-a-què” absolut, el que ha estat conegut amb l'expressió de **sentit de la vida**, que encara no s'ha manifestat però que es troba en camí. El *totum* utòpic implícit en la mateixa idea del bé suprem és el concepte-límit de la unitat, la veritat i la bondat (*unum, verum, bonum*), que arrela en l'existència humana identificant-se amb la idea de regne, i concretament del **regne de la llibertat**.

Si en els punts que abans hem desenvolupat Bloch havia exposat les condicions de la possibilitat de la utopia i havia emfasitzat la tendència envers la totalitat en un futur per conquerir, hi ha un moment que esdevé l'antiutopia per excel·lència: el moment de la mort, el límit infranquejable, la refutació de tots els projectes humans. Els burgesos amaguen la mort i intenten no pensar-hi, mentre que els revolucionaris se'n van a la mort en lluita contra les alienacions, acollint les idees de l'herència que la religió sense hipòstasi els ha comunicat. Ara bé, la mort és una realitat indefugible que mostra la inadequació entre les finalitats que ens proposem i la brevetat de la vida: és l'anihilació de tota teleologia. Però el capítol de la mort no ha estat una excepció en la història dels somnis desideratius, ja que les religions han construït paradisos a la recerca de **l'anti-**

mort utòpica i Bloch els analitza en profunditat, destacant les al·lusions a l'arquetip utòpic de Jesús i a la doctrina religiosa hindú. També es refereix a les idees sobre la mort de la Il·lustració i el romanticisme, amb la immortalitat per les obres fetes en vida de Lessing i Goethe i el desig de fondre's amb la natura dels poetes romàntics (per exemple, Hölderlin). L'al·lusió al no-res de Heidegger li serveix per qualificar-lo de filòsof decadent de la consciència burgesa (Cf. Hurbon, 1974: 117), preocupada per l'angoixa davant la mort.

Encara que la mort es presenti com una antiutopia, com el fracàs de l'esperança, evitar-la també constitueix part integrant del conjunt dels somnis somiats despert i ajuda, per tant, a fornir formulacions utòpiques que anticipen un món on no hi ha mort o bé plantegen la immortalitat personal de l'ànima. En el contingut de la mort hom pot descobrir el contingut de la vida, el nucli de l'humà, que va més enllà de les existències dels individus. Cal, doncs, expressar un ferm anhel d'un *non omnis confundar* ("no desapareixeré totalment") que ha d'afectar el nucli de l'existència humana com allò que encara no ha estat realitzat: l'esperança ha de sortir enfortida amb un subjecte col·lectiu (els éssers humans) que és "l'origen per a un final feliç" (*PH*, 1390). Per això, com assenyala Emmanuel Levinas, "és en el futur autèntic on cal comprendre la mort" (Levinas, 1999: 119), per la qual cosa no nega el futur, sinó que n'és la seva condició específica.

4. Encara té sentit parlar d'utopia?

Un cop desenvolupats els conceptes més importants del pensament d'Ernst Bloch que es troben en *PH* i d'haver exposat els somnis d'una vida millor en els diversos camps de la cultura, cal reflexionar sobre la conveniència o no de dotar la utopia d'un sentit filosòfic propi, és a dir, determinar si la filosofia ha de continuar interrogant-se sobre la creació d'una societat perfecta o si ha d'abandonar la recerca per la vinculació perversa de la utopia amb la violència (com sentenciava la crítica popperiana). Una imatge totalitzadora que pressuposaria la mort de la llibertat en un món ja tancat, sense alternatives, seria una porta oberta al totalitarisme; ara bé, admetre que l'home és un ésser inconclús que ha de maldar per construir una societat millor a través de l'esperança intel·ligida en una utopia concreta, com proclama Bloch, forneix una imatge seductora, malgrat les crítiques que acusen aquesta teoria d'irracionalista i de poc "científica", ja que es perd en disquisicions sobre regnes mil·lenaris i terres de

promissió. En Bloch la ciència té una presència quasi testimonial, a desgrat de la seva distinció entre un corrent fred i un corrent càlid del marxisme, el primer com a determinació científica seriosa i el segon com a entusiasme utòpic. Aquest corrent càlid conté el desig d'eliminar les alienacions i de bastir una pàtria de la identitat. Bloch s'allunya així de la perspectiva originària del marxisme en relació al lligam entre utopia i ciència, atès que Engels menyspreava la dimensió utòpica per considerar-la idealista i Marx, en el seu materialisme històric, feia dependre tot alliberament de la maduresa de les condicions econòmiques. El reduccionisme economicista és un impediment per a la revitalització de la filosofia, que ha de rebre l'entusiasme i l'alegria de la il·lusió col·lectiva en la creació d'un món més just i més lliure. Seria més profitós passar de la ciència a la utopia per tal de regenerar la tendència revolucionària amb tota la seva calidesa. Aquesta provocadora idea també apareix en Marcuse (1969), que en *La fi de la utopia* admet que és possible trencar amb la continuïtat històrica: la societat ha madurat prou per eliminar l'explotació de l'home per l'home i forjar una societat lliure.

No totes les utopies es mouen, però, pel mateix desig d'anihilar les desigualtats. És el cas paradigmàtic de la utopia neoliberal, que parteix d'una sacralització del mercat, una exaltació dels individus i de la seva llibertat. Hayek treballa amb una polarització entre el caos del mercat empíric i l'ordre del model de competència perfecta, concepte abstracte necessari per comprendre l'economia de mercat. El model d'equilibri neoliberal implicaria conèixer totes les transaccions i intercanvis, circumstància impossible, per tant, Hayek cau en l'utopisme, ja que una competència perfecta suposaria la desaparició de la mateixa competència, de la mateixa manera que conquerir la perfecció utòpica representaria entrar en l'immobilisme. Nozick, amb el seu liberalisme llibertari, construeix el marc perfecte per a les utopies: l'estat mínim, condició de la possibilitat de la felicitat individual, un individualisme possessiu en què cadascú maximitza el seu benefici fent abstracció de la totalitat social. La pàtria de la identitat en Nozick és el jo amb la seva propietat i l'estat reduït a la seva mínima expressió. Una de les formulacions més polèmiques sobre la satisfacció de l'estat liberal és la de Francis Fukuyama, que en el seu llibre *El final de la història i el darrer home* (1992), assenyala que la humanitat ja ha arribat al final de la història amb el triomf del liberalisme i la desaparició progressiva de les alternatives. La història ha acabat en un sentit hegelianomarxista: és obvi que es produiran canvis i succeiran fets transcendentals, però tots emmarcats en uns criteris mínims de convivència, fidels a la democràcia liberal i a l'economia de mercat. Segons Fukuyama, doncs, el liberalisme constituiria la

utopia encarnada o, en paraules de Marcuse, el final de la utopia, el moment en l'esdevenir cronològic en què ja es donen les condicions per a la llibertat humana. El problema, com ja hem advertit, és que l'encarnació de la utopia implica la seva defunció, per una contradicció en els termes, atès que l'enlloc que designa es converteix en algun lloc quan el realisme polític apareix. Fukuyama sacralitza l'individu i les alienacions resultants del conflicte social són simples danys col·laterals: per això, paradoxalment, no hem de renunciar als somnis utòpics mentre el món es mantingui inconclús i la llar no hagi estat conquerida. Potser no ho serà mai, però l'horitzó lluirà i ens marcarà el camí per al millor.

Si el regne del mercat és l'ideal creat a partir del desenvolupament del capitalisme des de l'òptica neoliberal, en el cas de la tecnociència l'abstracció que ha fet més fortuna és la del digitalisme, que construeix un món paral·lel al món real que permet la superació de tota possibilitat tecnològica per mitjà d'allò que és virtual. Els avenços tecnocientífics es caracteritzen per l'excés, per la qual cosa és imprescindible una moral que exerceixi un cert control i que estigui regida pel principi de responsabilitat (Hans Jonas), un principi formulat contra les utopies, i concretament contra el principi esperança de Bloch. Aquesta impugnació dels somnis d'una vida millor, amb l'argument que poden amagar tendències totalitàries, no pot ser adreçada a la utopia concreta, que arrela en un desig que vol esdevenir realitat a partir de la crítica de la situació existent. Si en aquests somnis l'home reclama un món en comunió amb els altres, també pot reclamar el manteniment d'una vida humana sana i ecològica, com aconsella Jonas, per consegüent, el somni, des d'aquest punt de vista, no pot ser considerat il·legítim. Ja immersos en la societat de la informació i del coneixement, alguns autors han parlat d'un espai de comunicació universal entre ordinadors (ciberespai) i d'un conjunt de valors i de representacions lligats amb aquest espai metafòric (és el que s'anomena cibercultura, a partir de l'anàlisi que en fa Pierre Lévy). Aquesta nova concepció de la cultura fa aparèixer un **universal sense totalitat**, ja que tothom es troba interconnectat però ningú no exerceix el control. La humanitat es retroba a si mateixa en aquest hipertext mundial: el somni de la intel·ligència col·lectiva esdevindrà realitat i tots els éssers humans hi podran participar. La utopia es tornarà a encarnar.

El digitalisme, segons l'anàlisi que en fan Alonso i Arzo (2002), és el nou utopisme religiós i tecnòfil, basat en la duplicació de la realitat i en la creació d'un món virtual que pot acollir qualsevol contingut del món físic i transformar-lo en codi binari.

Tothom pot compartir aquest patrimoni universal en bits, engendrant un espai suprem de llibertat que globalitza i descentralitza, baldament rebutgi aquells que en queden marginats com a «analfabets digitals». Aquesta utopia encobreix una defensa a ultrança del capitalisme i del ciberimperi, representat pels Estats Units d'Amèrica. Tota religió, però, té els seus heretges i en el digitalisme també hi ha dissensions que volen discutir el poder incontestable del monopoli. La visió crítica d'aquest nou culte no nega, però, l'existència de somnis d'una vida millor àdhuc en el nostre temps, per consegüent, remarca que la tensió utòpica forma part de la naturalesa humana i que tant pot produir monstres delirants com contribuir positivament en les transformacions socials. Les noves tecnologies seran útils si es converteixen en factors de conscienciació social per a l'emancipació dels pobres i els miserables, no si serveixen per perpetuar les relacions de domini.

Conclusió en clau humanista.

Hem iniciat el present article amb una exposició general i sintètica dels conceptes de Bloch que apareixen en *El Principi Esperança* i hem comprovat el lligam que guarden tots ells amb la qüestió central de la utopia, fins al punt que hem desembocat en una reflexió sobre dues utopies del nostre temps que, tot i divergir dels continguts blochians, es troben en diàleg amb l'estructura general dels somnis somiats despert. Tanmateix, hem assenyalat l'oblit en què han caigut algunes tesis de Bloch, conseqüència del menyspreu per una filosofia complexa i del descrèdit de l'humanisme. Malgrat això, és el nostre propòsit assenyalar que una revitalització del pensament del mestre de Ludwigshafen pot ajudar a entendre el segle XX, època de barbàrie però alhora d'esperança, i pot suscitar un interès en reivindicar allò que és humà amb el seu terreny propi, perquè ens trobem davant una autèntica **antropologia filosòfica**, atès que se centra en l'ésser humà com a animal utòpic, com a ésser que somia despert a la recerca d'un esdevenidor que ha de ser posseït. L'estat de coses genera frustració i desencís, però la torxa roman encesa i, amb la llum de l'esperança intel·ligida, cerca allò que li manca. La utopia és, doncs, la raó que justifica la lluita, el desig de forjar un món humà per a l'home (*homo homini homo*), ja que en qualsevol activitat cultural la consciència anticipadora s'esforça per atansar-se al bé, per dur fins al present allò que encara no és. Una consciència que es mou per un optimisme militant, perquè sap que res no ha estat encara decidit, ni guanyat ni avortat, però continua apostant pel sí radical, en

el risc de la frontera, quan encara la llum no s'ha encès. En l'home hi ha un desig per transcendir, per traspasar allò que ve donat, un desig que no admet transcendència conclusa, que no admet el Déu-hipòstasi, un desig per trobar la vertadera essència en l'horitzó, ja que “*la vertadera gènesi no es troba al principi, sinó al final*” (PH, 1628): l'origen només pot ser esbrinat per referència a l'omega, al que encara no s'ha produït però es troba en trànsit. En aquest viatge el timoner és “l'home que treballa, que crea, que modifica i supera les circumstàncies donades” (PH, *ibid.*), l'autèntic agent de tot allò que pot ser pensat i dit, l'ésser humà que ha de continuar essent objecte d'estudi de la filosofia. El caràcter utòpic de tota acció humana orientada a un fi de justícia, llibertat i igualtat ha de tenir el suport d'un nou humanisme, sempre que els somnis estiguin orientats a canviar el món de forma concreta des del realisme i amb la convicció que el regne de la llibertat no deixa de ser més que una idea regulativa, una idea que continua esperonant l'humà a la recerca d'aquella pàtria de la identitat on ningú no hi ha estat abans.

ÍNDIX GENERAL

1. Delimitació del concepte d'utopia.....	3
1.1. Introducció i sentits del terme.....	3
1.2. Utopia i ideologia.....	5
1.3. Mite i utopia.....	6
1.4. Utopia i realisme polític.....	8
2. Ernst Bloch: la filosofia i l'esperança.....	10
3. Els somnis diürns i la consciència anticipadora.....	12
3.1. Petites il·lusions privades.....	12
3.2. Els somnis somiats despert : l'encara-no-conscient.....	14
4. Una filosofia des del futur.....	17
4.1. El món inconclús: la veritat com a procés.....	17
4.2. L'ésser-en-possibilitat i la docta esperança.....	19
4.3. La utopia concreta.....	22
5. L'enciclopèdia dels somnis d'un món millor.....	24
5.1. Els somnis desideratius del món social, amb extractes del somiieg mèdic i tècnic.....	24
5.2. Utopia i art.....	31
5.3. Filosofia: l' <i>eros</i> i la tendència vers l'essencial.....	32
6. El final de la història: quiliasme i escatologia.....	34
6.1. Religió, utopia i ateisme.....	34
6.2. La conquesta del bé suprem.....	36
6.3. La mort: refutació de la utopia?.....	38
7. La utopia encara?.....	41
7.1. El corrent càlid i el fred en el marxisme: lluita entre utopia ciència.....	41
7.2. La satisfacció neoliberal: el regne del mercat.....	44
7.3. La utopia des de la tecnociència: el regne digital.....	47
Conclusió: Repensar Bloch des de la perspectiva d'un nou humanisme.....	49
Bibliografia i webgrafia.....	53
Annex I: Índex onomàstic del treball.....	56

Annex II: Ernst Bloch: repensar la utopia (article-síntesi).....	59
1. Una filosofia de l'esperança.....	59
2. L'enciclopèdia de les utopies.....	63
3. El final de la història com a regne.....	66
4. Encara té sentit parlar d'utopia?.....	68
Conclusió en clau humanista.....	71