

HISTORIA EN EL FUTURO E HISTORIA EN EL MEDIO Miguel Valle Universidad de Münster

La temática de la historia ocupa cada vez con más intensidad la reflexión filosófica contemporánea. Más que en una 'moda' se puede pensar en la natural confluencia de la intención profunda de las diversas corrientes filosóficas que, superando puntos de vista parciales, se abren a la consideración de la totalidad del problema humano. Se observan así, en la pregunta por la historia, el mayor número de 'conexiones cruzadas' entre las disciplinas humanas. Si bien en el período reciente ha prevalecido el planteamiento metodológico, particularmente en las diversas corrientes de la filosofía analítica, haciendo pasar a segundo plano incluso la cuestión de la consistencia de la 'razón histórica', no es posible eliminar la vertiente 'ontológica' del problema de la historia. La historicidad como categoría de la existencia no encuentra una salida satisfactoria en el planteamiento exclusivamente ético del proceso humano, a pesar de la sociología más comprensiva y progresista. La enumeración y la medida de las fuerzas históricas no dispensan del análisis de problemas referentes al 'sentido', como 'dirección', aún cuando no siempre como 'significado'. El 'porqué' de la historia, la 'recuperación' del individuo en la totalidad del futuro, la posibilidad de alienaciones consoladoras en la promesa utópica, son expresiones del temor secular al fracaso absoluto. En este contexto general, la presente nota se propone establecer una comparación entre la concepción de la historia de los filósofos alemanes Ernst Bloch y Max Müller. Las convergencias serán tanto más notables en cuanto los puntos de vista iniciales son divergentes: apertura a la visión cristiana en Max

Müller, concepción marxista en Ernst Bloch.

1. *La historia en el futuro: Ernst Bloch.*

La visión de la historia de Bloch está totalmente centrada en el horizonte del futuro, de la utopía, del ser que 'todavía no es'. La centralidad del futuro está condicionada ontológicamente por la estructura 'elástica' del tiempo, de manera análoga al espacio de Riemann, la cual permite superar la rigidez del 'tiempo de reloj', indiferente a sus contenidos (1). El tiempo adquiere su sentido en cuanto es el tiempo del hombre: el dinamismo del hombre, a su vez, hace que el presente se encuentre orientado al futuro, a aquello que todavía no ha aparecido. "El *Todavía-No* caracteriza la *tendencia* en el proceso material, como origen que se procesa a sí mismo y tiende a la manifestación de su contenido. La *Nada*, o sea, el *Todo*, caracteriza la *latencia* en esta tendencia, como negativa o positiva para nosotros, señaladamente en el frente más avanzado del proceso material" (2). El *Todavía-No* en la historia es el *No* en el origen, la *Nada* pero también el *Todo* al fin. Es todavía la nada, pero la nada de la existencia (del *Da*), no el simple 'NO': es un 'no' como falta de algo y por tanto como fuga de la carencia: es decir, impulso, o también, terror del 'no' ante la nada (3).

160

Lo 'No-Todavía' es el horizonte de lo deseado y soñado por el hombre: no lo simplemente posible, sino lo posible en cuanto necesidad. Es por este motivo que la *docta spes* introduce el *pathos* del cambio, que no se resigna a la contemplación y a la interpretación y se lanza al dominio mediador del *Novum*, del *Futuro*, del *Ultimum*, del *Horizonte*, del *Todavía-No*: los sueños de una vida mejor. El impulso hacia adelante es el *deseo*, el cual está sostenido por la conciencia anticipatoria, por la privación, por el temor de perder lo ya alcanzado: los sueños de una vida mejor son parte del gigantesco campo de la conciencia utópica. Pero, según Bloch, todos los impulsos fundamentales

tienen sus raíces en el propio tiempo, y son por tanto limitados: no se dejan absolutizar, y tanto menos alejar del ser económico del hombre (4). El 'sueño de día', que no es propio solamente de los niños, quiere un viaje libre, y corre hacia la extensión profunda, no sublimada sino concentrada, de las dimensiones utópicas. Corre hacia el fin, anticipándolo: el entorno temporal de su contenido es el futuro (5). El futuro es la actualización del sueño y el sentido del pensar, es decir, el superar, el cual conoce y activa la tendencia dialéctica que corre en la historia: es la superación del mundo de la repetición y del 'siempre de nuevo': es la realización de la esperanza, del principio esperanza en la captación de la *docta spes* (6).

Sería un error, sin embargo, identificar el 'Todavía-No' con el objeto del deseo o del sueño: eliminar la ontología blochiana significaría transformar su pensamiento en futurología fantástica. El 'Todavía-No' se apoya sobre la categoría 'posible' y es el ámbito abierto por ella (7). Se trata de realizar en la historia lo realmente posible, puesto que, por ser posible, puede llegar tanto al ser como al no ser: en cuanto no totalmente condicionado es también no conformado. De aquí el temor en la esperanza y la esperanza en el temor (8). Lo posible es el fundamento de la esperanza, porque la tendencia contiene, latente, lo que puede ser, sin serlo actualmente. "El propio o la esencia es *aquello que no es todavía, aquello que en el núcleo de las cosas tiende hacia sí mismo, aquello que en la tendencia latencia del proceso espera todavía su génesis* es el mismo esperanza; fundamentada por primera vez, objetivo-real" (9). En este caminar hacia el futuro, el hombre conquista su esencia, puesto que la inmovilidad es el fracaso (10).

Según Bloch, lo posible puede ser determinado: no permanece en la pura formalidad: el 'todavía-no' que debe ser actuado es, según las categorías marxianas, la naturalización del hombre y la humanización de la

naturaleza (11). El futuro no puede ser detenido en la fosilización del 'realismo'; la posición correcta no es el realismo inmovilista sino un realismo 'lleno de futuro': la creación de un mundo en el cual 'homo homini homo' (12), en el cual, como dice Brecht, el hombre se interesa por el arroz y no por su precio (13).

El futuro es homogéneo con la estructura de la historia. La visión de Bloch alcanza en el materialismo su culminación teórica. Lo que se debe conquistar es el Frente, la actuación de la posibilidad: pero "real posibilidad no es otra cosa más que la materia dialéctica" (14). "El mundo no tiene más allá (el materialismo es y sigue siendo la concepción del mundo a partir de sí mismo), pero tampoco barreras en este mundo, excepto la de la dirección dialéctica del proceso" (15). En este contexto, el presente debe ser visto a la luz del futuro y no del pasado: en el futuro se inscriben también las posibilidades de la utopía. El momento es, en efecto, lo no-existente. La extensión del momento, del ahora, es el futuro y no el pasado. Ni siquiera la muerte es negación de la utopía y de sus metas sino más bien negación de aquello que no pertenece a la utopía; el núcleo de la vida, su contenido, es concebido por Bloch como *extraterritorialidad, pero todavía no devenida* (16). Más aún, el presente utópico es eliminación de la distancia entre sujeto y objeto, y hasta de la misma distancia utópica (17).

162

Este 'modo de ser' de la utopía determina los rasgos de la esperanza. La esperanza es contraconcepto de la angustia, pero también del recuerdo: es afecto militante, confianza, contrapolo de la desesperación, dirección hacia lo paradisiaco. La esperanza mira hacia lo 'todavía-no-consciente'. Lo no-consciente no es lo olvidado, como en Freud: abre, en cambio, el campo de lo todavía-no-consciente, del pre-consciente de lo que viene; es el lugar psíquico del parto de lo nuevo, la voz del ser diverso, de lo mejor, de lo más bello

(18). Históricamente, la categoría 'utopía' no fue concretizada hasta Marx. Sólo a partir de él es superado su carácter abstracto: el perfeccionamiento del mundo tiene lugar como trabajo en la conexión dialéctica de la ley del mundo objetivo, "con la dialéctica material de una historia conceptuada y producida conscientemente" (19). La razón de esta posición del marxismo está en su capacidad de poner los presupuestos para la realización de lo todavía-no-consciente: efectivamente, la dimensión profunda del factor subjetivo en la historia, la acción del proletariado, es la presión que anticipa y obtiene (20). Aquello que debe aparecer en la historia, la esencia, la materia más altamente cualificada, el sentido de lo realmente-posible, es la novedad mediada en forma dialéctico-materialista por la voluntad de la utopía, que realiza los elementos anticipatorios de lo real mediante un *optimismo militante*, es decir, la decisión revolucionaria del proletariado (21). Y la dedicación a la historia, al futuro, es tan auténtica y madura que justifica el sacrificio supremo aún sin perspectivas de recompensa: el héroe rojo va a la muerte sin domingo de pascua que haga más ligero su viernes santo (22).

2. La historia en el presente: Max Müller.

Max Müller (n. 1906) concede gran importancia a la precisión del concepto de *historicidad*. Según Müller, la historicidad no puede ser reducida a los conceptos de 'cambio', 'relatividad', 'dinámica', 'progreso' o 'evolución'. La identificación de 'historia' y 'evolución', por ejemplo, se basa en la ilegítima tendencia a conferir valor solamente a aquello que se presenta bajo la forma de 'ciencia', y a pensar luego a ésta según los perfiles de la ciencia natural. Por otra parte, Müller se muestra escéptico sobre la linealidad del mismo concepto de 'evolución': lo que llamamos 'progreso' no constituye necesariamente un 'ir adelante' efectivo, dado que podría ser solamente una decisión histórica libre hacia una unilateralidad más monstruosa o de mayor éxito (23).

De todas maneras, Müller considera positivo el hecho de que, en la moderna manera de pensar, ya no es válida la oposición entre carencia de temporalidad y absolutez, por una parte, y relatividad e historicidad, por la otra, que se creía encontrar en la temática de la verdad y de la experiencia; Müller afirma, más bien, que "la validez formal de una verdad resulta para nosotros de su vinculación con un horizonte histórico" (24); nuestra verdad no es fija: nosotros la producimos en nuestra historia (25)

164

La historicidad obtiene su pleno significado en relación con el hombre. La historicidad incluye obviamente cambio, no sólo *en* el cosmos, sino también *del* cosmos mismo; sin embargo, su sentido pleno es su referencia a la realidad del hombre (26). "La verdadera historia es unión de la libertad y del hecho" (27), y por consiguiente la historicidad es, desde un punto de vista gnoseológico, la condición que posibilita las ciencias del espíritu y, desde una perspectiva ontológica, la continuidad en el juego de tradición social y revolución creadora (28). Ahora bien, según Müller, los problemas puestos por la historicidad no pueden ser resueltos si subsisten las tradicionales oposiciones entre historia y metafísica. La conjunción 'y' en la expresión 'historia y metafísica', dice Müller, no es copulativa ni adversativa sino explicativa. Se puede concebir la metafísica *como* historia y la historia *como* metafísica. Esto es posible si se deja de concebir el tiempo como el medio indiferente de la realización de lo siempre igual y de lo intemporalmente válido. Nuestra generación no experimenta un tiempo sojuzgado por la eternidad, como el idealismo, ni sometido a la pura facticidad, en una trasposición de la metafísica, como en el positivismo. (29).

Sobre estas bases, Müller establece su tesis fundamental, tomando posición explícitamente "contra Hegel y contra la metafísica en conjunto". El sentido de la historia, afirma, no está, ni al principio ni al final. El sentido de la historia está *en el medio* (in der Mitte

der Geschichte), es decir, en el presente. La historia no sucede para ir a algún sitio, sino por sí misma, como fin en sí mismo. Su sentido no está ni delante ni detrás sino en sí misma. Su 'porqué' está en el propio suceder histórico (30). La historia no es vuelta ni progreso sino un punto medio (31), que puede ser llamado 'Kairós' o 'momento' (32). La existencia humana queda subdeterminada (*unterbestimmt*) si la historicidad es concebida solamente como unidad de pasado, presente y futuro. Según Müller, la historicidad es una categoría sin la cual no es posible ni siquiera la afirmación teórica de la trascendencia religiosa. "Ni la historia ontológica del pensamiento en cuanto vuelta absoluta ni la historia óntica de salvación como marcha absoluta son por sí mismas la historia" (33). El sentido pleno puede derivarse solamente de ambas: el compromiso es la mediación de teoría y praxis, de pensamiento y fe, de reflexión fundamental y utopía de la meta. Müller advierte la oposición de su concepto de historia con ciertas representaciones tradicionales de la escatología cristiana, que puedan quedar envueltas en las confusiones creadas por ellas mismas. Al fin de la historia, dice Müller, para la teología cristiana no se encuentra el Reino de Dios sino la catástrofe y el juicio. El punto más alto de la historia es alcanzado en el medio de la historia (34).

165

De todos modos, si no podemos preguntarnos hacia dónde 'va' la historia, podemos ciertamente preguntarnos 'para qué' sucede (*wozu*). Aquí Müller concede toda su importancia al concepto de *libertad*. El sentido de la historia está en la centralidad de la libertad en la expansión de todas sus relaciones. "La historia debe ser concebida solamente como una provocación nunca terminada al secreto de la libertad" (35). Su norma no es el concepto de evolución. La medida y norma de la libertad no es un más allá que toma forma aquí y ahora: la libertad se revela más bien como la vida de la vida misma (36). La comprensión de sí mismo del hombre moderno no es la

de un ser que realiza una existencia fija, de características esenciales, sino el ser que ha sido dado a sí mismo, que trasciende, de un 'no-ser-todavía' hacia su ser (37). Müller señala que su posición no puede ser identificada con la análoga observación de Kant: Kant, en efecto, no distingue 'naturaleza' e 'historia' sino 'naturaleza' y 'libertad', según la antigua división entre Física y Ética (38).

166

La libertad debe ser concebida como 'libertad trascendental', capacidad de decir 'es', de tomar distancia de lo existente y de objetivarlo: o sea, es 'espíritu' (39). Las tensiones naturaleza-libertad y naturaleza-historia obligan a un pluralismo metodológico (40), que es el único presupuesto de la 'objetividad' y de la 'sujetividad' de la libertad. Una auténtica 'sujetividad', es decir, no estar fijo e inmóvil en la identidad consigo mismo requiere también la 'objetividad', la intimidad, el compromiso. De esta manera, el superar, el revolucionar, el nuevo futuro, pertenece a la esencia de la libertad histórica (41). Esta tensión entre sujetividad y objetividad de la libertad pone necesariamente el problema de la 'continuación' de la historia. Un comienzo total en la historia, dice Müller, sería también la revolución total. La libertad es lo incondicionado, y lo incondicionado es, en cuanto acontecimiento 'en la idea', el acontecer de la revolución absoluta. La idea de la revolución total y permanente, que eliminase la condición de la temporalidad, es tan a-histórica como inhumana, y sin embargo es necesaria para captar lo que es la libertad (42). Esta paradoja (inhumano-necesario) nos hace pensar en un postulado de la acción histórica y de la comprensión de la libertad, que deriva, obviamente, de la doctrina de la 'distancia'. En este horizonte de pensamiento se hace clara la idea de Müller de que las instituciones no son un 'ser', sino formas de la realidad de la vida común como vida del espíritu, formas de la historia del perenne paso del espíritu subjetivo al espíritu objetivo y viceversa (43).

La acción de la libertad no es puramente formal. Es necesario afirmar que la historia es la autorealización del hombre libre, en el mundo, a través del trabajo (44). Este debe ser entendido como trabajo intersujetivo, en una amplia gama de relaciones y no en una actividad 'libremente solitaria'. Un ser absolutamente libre, en sentido negativo, no podría existir en el mundo: carente de relaciones y condiciones, no sería nada (45). Una primera ampliación de la acción del hombre en la intersujetividad la ve Müller en la posibilidad de unidad en la construcción de la historia, entre creyentes y no creyentes. En esta pluralidad fundamental de autocomprensiones se da algo común: la comprensión de sí mismo como libertad, y ya no como dualismo espíritu-sensibilidad. Las diferencias últimas, obviamente, están también en las últimas posibilidades de la libertad y de la historia. Para el creyente, las relaciones de la libertad se abren a una totalidad caracterizada como personal (46).

3. *Convergencias y divergencias.*

167

De una comparación inicial de las concepciones de Bloch y de Müller podemos extraer diversos elementos comunes. 1) En primer lugar, queda asegurado el lugar central del hombre en el cosmos, si bien se trata de un antropocentrismo 'factual' y no 'valorativo' o 'comparativo': es decir, no se pone el problema de la posibilidad de otros seres racionales corpóreos. 2) La historia es concebida como el devenir real de la especie humana, el ámbito de sus posibilidades, el horizonte y el sentido de su actividad; pero la historia constituye no sólo el espacio sino también la fuerza dinamizadora de la actividad humana y el lugar donde se inscribe la real continuidad del momento. 3) La inserción en la historia, como categoría fundamental de la existencia, impone al hombre la exigencia de no evadirse de ella mediante ningún tipo de mitos consoladores, y de asumir plenamente la responsabilidad del propio momento histórico. 4) El sentido inscrito en el propio ser impone al hombre la urgencia de actuar en el presente este mismo sentido;

sin embargo, la centralidad del presente impulsa o llama el momento siguiente, que queda así conglobado en las unidades anteriores; el elemento unificador es la existencia humana dinámica y progresiva. 5) La razón histórica es así necesariamente una razón crítica, que condena las tentativas del hombre de quedar en el narcisismo de lo ya alcanzado y fundamenta la necesidad de un *perenne* trascender, en el cual se supere el momento y se niegue la repetición.

168

Además de estos elementos de convergencia, es necesario señalar también la incompatibilidad final de estas visiones. Lo haremos, sin embargo, examinando los puntos centrales de las respectivas concepciones. En Müller es notable la crítica progresista a la visión esencialista, identificada tradicionalmente con la metafísica. En el realismo de la filosofía de la esencia, el ser es entendido como esencialidad que, prácticamente, devora el ser mismo. Esta esencialización, paradójicamente, culmina en el idealismo, porque aquí la libertad tiene trazado su contenido, la liberación de lo finito y de lo casual. Esta metafísica esencialista, dice Müller, sufre su crisis definitiva solamente con Kant, el cual pone en duda la posibilidad de captar la esencia en el concepto (47). Müller considera que la concepción esencialista del ser es negativa para la misma transcendencia, que tradicionalmente había hecho de ella su baluarte. En efecto, si el conocimiento de la esencia en la metafísica occidental se dirige al *todo*, al ser, ¿dónde queda espacio para una verdadera transcendencia? (48). Podemos interpretar así su pregunta: si la metafísica clásica capta verdaderamente su objeto, al conocimiento de lo trascendental (la 'fe') no le queda más que un ámbito derivado, yuxtapuesto o ilusorio: en el mejor de los casos, tendría una función 'explicativa' o 'comprensiva', pero no original. El fideísmo más severo sería inevitable.

A pesar de estas tentativas de salvar la historicidad humana como apertura a lo trascendente, nos parece que las dificultades permanecen, y quizás agudizadas,

aún en el caso de una metafísica no esencialista. Esta introduce un parámetro más, esencialmente múltiple, y vuelve a proponer *ex integro* el problema spinoziano. La diferencia establecida por Müller entre la filosofía como reflexión trascendental-trascendente (transzendental-transzendierende) y ontológica, y la fe como actividad óntica y escatológico-trascendente no parece superar el esquema esencialista, porque las preguntas respectivas, existencialmente, se niegan mutuamente. Tanto más si se considera la concepción de la 'mediedad' de la historia. La trasposición del *sentido* del futuro al presente, en Müller, denuncia con razón la evasión 'futurista', alienación real que transforma la historia en una pantomima ontológica. Para Müller, toda utopía no realizada en el 'kairós' se desvanece en ilusión: la historia se pierde en la frustración del presente. Pero esta demitización necesaria de los orígenes y del fin como puntos temporales no es suficiente para explicar, en la perspectiva teísta de Müller, el porqué de la prolongación de la historia, la razón del tiempo. Si el futuro no da significado a la historia, no puede dársele tampoco el momento en cuanto puntual.

169

La antinomia, de otra manera, se presenta también en Bloch. Aquello que, en cuanto presente absolutamente único, es irreversible y, en perspectiva materialista, irrecuperable, es suavizado mentalmente mediante la categoría, no la realidad, 'futuro'. El pensamiento pacifica y tranquiliza la conciencia infeliz. Ciertamente, la alienación renace sólo si el porvenir es transformado en despilfarro de la energía humana en empresas absurdas. Pero la antinomia de una carencia de sentido que alcanza su significado en su prolongación imaginaria no es superada en Bloch explícitamente. Lo absoluto del tiempo es captado, sin embargo, en la actitud de madurez: la esperanza no se rinde, sino obtiene su máximo estímulo de saber que la 'patria' será alcanzada por los propios hijos. La esperanza de Bloch no deja así de ser trágica, aunque por eso mismo plenamente humana. Del idealismo, a través de

las filosofías existenciales, llegamos a la absoluta centralidad del tiempo, en la madurez de la *acción finita*; una fenomenalidad que escruta todas las dimensiones del hombre, superando la sectorialización de lo inconsciente como libido y de lo consciente como razón, se abre en praxis humana global, en confrontación con los desafíos de la realidad. La conflictualidad que surge en todo planteamiento no puramente analítico del problema de la historia, no se refiere en último término a la extensión de la posibilidad de previsión (la injustificada oposición Marx-Popper) ni a los derechos de una 'razón histórica' (Windelband, Dilthey, Horkheimer, Habermas) sino más bien a la sobrevivencia de un tema metafísico: la *recuperabilidad* del tiempo. Sin este trasfondo no sería explicables ni la resonancia de la obra de Bloch ni, tanto menos, la de Max Müller.

NOTAS

170

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) BLOCH E., <i>Das Prinzip Hoffnung</i> , (PH), 1959, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, 924. | (12) PH 728. |
| (2) PH 357-358. | (13) PH 778. |
| (3) PH 356. | (14) PH 237. |
| (4) Cf. PH 76. | (15) PH 1303. |
| (5) PH 103-122. | (16) PH 1385-1391. |
| (6) PH 2-5. | (17) PH 367. |
| (7) PH 355. | (18) PH 126-132. |
| (8) PH 285. | (19) PH 680. |
| (9) PH 1625. | (20) PH 168-170. |
| (10) PH 1385. | (21) PH 221-229. |
| (11) PH 353. | (22) PH 1379. |
| | (23) MULLER M., <i>Erfahrung</i> |

- und Geschichte Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, (EG), FreiburgMünchen, Alber, 1971, p. 276.
- (24) EG 224.
- (25) EG 29.
- (26) EG 261-265.
- (27) EG 423
- (28) 265-279. La historicidad se refiere esencialmente a la realidad del tiempo. Müller distingue cinco especies de 'tiempo': 1) el tiempo de la naturaleza (en el sentido de la antigua 'physis', 2) el tiempo de la vida (representado, por ejemplo, en los conceptos de evolución y progreso), 3) el tiempo del suceder (el 'Geschehenszeit', el tiempo de los objetos), 4) el tiempo del espíritu, 5) el tiempo de la historia (EG 67-68). Estos tipos de tiempo y las correspondientes experiencias Müller las reúne en tres 'ciencias': fisiología, metafísica, histórica (Historik) (EG 47).
- (29) EG 569-570.
- (30) EG 586.
- (31) EG 29.
- (32) EG 591.
- (33) EG 157.
- (34) EG 279.
- (35) EG 599.
- (36) EG 279.
- (37) EG 403 Según Müller, fue el influjo del pensamiento griego el que llevó al cristianismo a pensar la ética de manera a histórica. Este idealismo que identifica ética y metafísica no es cristiano, ni posee, en el mundo moderno secularizado, valor de realidad. La posición cristiana originaria no es la correcta situación en un mundo siempre igual (EG 166).
- (38) EG 263.
- (39) EG 300.
- (40) EG 166.
- (41) EG 418-420.
- (42) EG 421.
- (43) EG 342.
- (44) EG 297.
- (45) EG 298.
- (46) EG 556. Una filosofía de la esperanza en cuanto filosofía de la libertad es posible, y real, en la fe cristiana. "La historia en sentido cualificado, la 'historia más histórica' (die 'geschichtlichste Geschichte') es el *cristianismo en cuanto historia*; en efecto, en ninguna otra historia es tan real como en ella la unidad de lo diverso y la diversidad en la unidad, la idéntica originariedad y la explicitéz de las tres dimensiones temporales" (EG 413). Los di-

versos modelos de hombre (47) EG 18-25.
pueden ser 'cristianos' en un
sentido negativo, en cuanto (48) EG 25-26.
no contradicen al cristianismo,
en cuanto no hace imposible
la 'historia con Dios' (EG
408).