

II-4 EL PROGRESO

II-4-1 *Una necesidad de la época y de las filosofías especulativas de la historia*

Tanto el mecanismo natural que mueve la historia como el proceso educativo que la define (ya analizados) sólo tienen sentido en las filosofías especulativas de la historia en relación con el ideal moderno del progreso. Por ello la idea que afirma el progreso en la historia es un corolario de lo que hemos venido explicando hasta ahora. Esto es indiscutible para la Ilustración (salvando, con matices que co-

84. *Ideas*, p. 265.

mentaremos, el ambivalente Rousseau) y Kant hace una afirmación clara y rotunda de ello: «El destino de la especie [humana] no consiste en otra cosa sino en progresar hacia la perfección». ⁸⁵ También lo es para el Romanticismo del XVIII y para Herder, si bien están en absoluto desacuerdo con la idea de que tal progreso tenga que medirse necesariamente a través de los valores ilustrados. Ya hemos explicado cómo desde esta perspectiva se armonizan posiciones tan complejas sobre el progreso como las del propio Herder. ⁸⁶ En el XVIII es prácticamente escapar de manera absoluta a la idea del progreso pues es el momento culminante (en tanto que tan sólo ahora comienza a recibir las primeras profundas críticas) de esta idea que estaba esencialmente presupuesta en el mismo proyecto que define la Modernidad (de hecho su crisis marca también el final de ésta).

Por ello la cuestión del progreso y su justificación es esencial a todas las filosofías especulativas de la historia y Kant le dedica específicamente el escrito *Si el género humano*. En él empieza estudiando las tres hipótesis en conflicto: en primer lugar, lo que llama «terrorismo moral» pues propugna el retroceso constante de la historia humana de mejor a peor. En segundo lugar, considera el llamado «abderitismo» que propugna el estancamiento o el círculo continuo. ⁸⁷ Y finalmente analiza el llamado «eudemonis-

85. *Comienzo verosímil*, p. 62.

86. Véase el apartado I-3-1 «Progreso, una idea relativa según el contexto»; también desarrollaremos esta cuestión en el apartado siguiente.

87. *Si el género humano*, pp. 98ss. Herder también coquetea con esta idea, al afirmar (también en contra del etnocentrismo ilustrado) que entre las diversas civilizaciones no hay propiamente ni mejora ni empeoramiento. La humanidad —en cada pueblo— es como una jarra en

mo» que propugna el progreso continuo hacia mejor.⁸⁸ Después del análisis racional de las tres alternativas, Kant encuentra que ninguna de ellas puede demostrarse. Pasa exactamente lo contrario que en el caso de las antinomias de la *Crítica de la razón pura*, pues aquí todas estas posibilidades pueden refutarse.

Herder parece defender la postura exactamente contraria pues, en un momento u otro, defiende cada una de las tres posibilidades mencionadas. Así, como hemos visto ya en el capítulo correspondiente, en sus ataques al orgullo ilustrado y en la línea de Rousseau, Herder argumenta la decadencia europea cuando defiende a ultranza a la Edad Media, su vigor, autenticidad y fuerza poética. Por otra parte, Herder también coquetea con la idea de que no hay ni progreso ni decadencia, al afirmar (también en contra del etnocentrismo ilustrado) que, siendo esencialmente distintas e incomparables entre sí las diversas civilizaciones, no hay propiamente ni mejora ni empeoramiento.

Como vemos, no puede renunciar totalmente a la idea del progreso ni tan siquiera Herder, que criticaba radicalmente el orgullo y etnocentrismo europeo-ilustrado por menospreciar el resto de culturas al valorarlas exclusiva-

que una vez llena no se puede añadir más líquido sin derramar igual cantidad. Ya hemos citado que para Herder el hombre ha de abandonar algo a medida que avanza (dice en *Otra filosofía*, p. 292) y esto que abandona no es una mera negatividad despreciable. El hombre no lo puede ser todo a la vez, por eso, si quiere ser más de lo que es, alguna otra cosa o especialmente la síntesis que aúne las ventajas de todo, corre el peligro de no ser nada (Ibid., p. 339).

88. Como hemos visto, Herder sostiene esta idea de progreso respecto al conjunto de la especie humana, influido por la tradición cristiana y en clara oposición a lo que juzga ateísmo y escepticismo de Hume y Voltaire.

mente desde sus propios parámetros. El motivo es que en la segunda mitad del siglo XVIII la idea de progreso se estaba consolidando de manera absoluta. Prácticamente la Modernidad entera, y no tan sólo los ilustrados, encuentran en ella uno de sus ideales más necesarios e indiscutibles dentro del que podemos considerar su programa ideológico esencial. Por ello les resulta en última instancia una idea imprescindible, a pesar de que algunos de ellos (como Rousseau, Diderot, Herder y en gran medida Kant) basaron su filosofía en una insobornable crítica a la sociedad de su tiempo. Ello es especialmente conflictivo para aquellos pensadores que consideraron completamente necesario contraponer críticamente su tiempo a otros momentos (ya sean reales, como la Edad Media que reivindica Herder, o teóricos e hipotéticos como el estado de naturaleza de Rousseau). Su objetivo —esencial a su proyecto crítico del presente— era calibrar ajustadamente la magnitud del déficit denunciado para, inmediatamente, destacar y legitimar una cierta posibilidad regeneracionista.

Tales autores críticos del presente encontraban o, más bien, reconstruían en el pasado un ideal ante el cual abochornar la realidad de su época y hacia el cual apuntar con ánimo regeneracionista —a pesar de las dificultades, que no desconocían—. Sin duda, esta estrategia crítica chocaba directamente en contra del optimista e ingenuo ideal de continuo progreso hacia mejor, pero —en contra de lo que puede parecer— no comportaba necesariamente negarlo de manera absoluta. Tanto Rousseau como Herder se niegan a renunciar a su crítica revulsiva del presente, pero tampoco pueden negar absolutamente la idea del progreso —máxime en aquel momento entusiasta cuando todavía no se

habían tematizado las consecuencias más negativas de éste.⁸⁹ Con su habitual perspicacia, autores como Herder, Rousseau y unos pocos pueden intuirlos y sugerirlas pero, aún así, no pueden anticipar del todo la terribilidad de acontecimientos que sólo el tiempo desvelará; mientras que las «promesas» (quizás más que las «realidades» plenas) del progreso parecían entonces estar con total evidencia ante todos los ojos. Entonces los voceadores de la idea de progreso y de sus esperanzas todavía intocadas eran legión y parecían imponerse a cualquier otra perspectiva. Por ello, indefectiblemente terminan aceptando la idea del progreso al menos en algunos ámbitos concretos, por ejemplo Rousseau en el de las artes y las ciencias, y Herder en el marco más global de la humanidad bajo la providencia divina o como una especie de la Naturaleza viva que todo lo abraza.

Para calibrar hasta qué punto la idea de progreso constituía a finales del XVIII una idea esencial para la Ilustración, es interesante recordar ahora la posición de Kant. Éste, que es un pesimista radical respecto a la posibilidad humana de controlar totalmente sus impulsos irracionales o egoístas, para poder encajar la idea moderno-ilustrada de progreso tiene que pensarlo como un indefinidamente largo y lento progreso asintótico. Por tanto manifiesta significativamente su fidelidad a los valores ilustrados que incluían como un elemento esencial la creencia en el pro-

89. Seguramente, y entre otras razones, porque históricamente tampoco se habían evidenciado todavía las consecuencias reales más terribles del desbocado progreso técnico-económico-industrial de la primera industrialización europea y las condiciones de vida y trabajo bajo las que se llevó a cabo —por ejemplo—.

greso (y a pesar de su devoción por Rousseau que defendía algo parecido), hasta el punto de que en *Si el género humano se encuentra en progreso hacia mejor* denomina (muy dramáticamente) «estilo terrorista de imaginarse la historia humana» o «terrorismo moral» a la tesis que defiende la continua decadencia hacia peor. Por el contrario llama «eudemonismo» (que viene del griego *eudaimón* —feliz, dichoso—) la defensa del progreso continuo hacia mejor.⁹⁰

Ciertamente, y de manera muy significativa, a pesar de sus enormes y sistemáticas diferencias, ni Kant ni Herder pueden renunciar totalmente a la idea del progreso. Casi podríamos decir que por lo que a éste toca, a pesar de su particular punto de partida radicalmente contradictorio, en realidad ambos convergen en último término en una misma conclusión. Por supuesto que esta común y final claudicación ante la fascinación de la idea del progreso tiene tanto de imposición de su tiempo como de la única posibilidad que conciben de salvar sus ideales más esenciales. Ya hemos dicho que las modernas filosofías especulativas de la historia que (como seguramente todas las grandes ideas filosóficas) surgen de la necesidad de pensar y justificar profundas necesidades humano-ideológicas, precisamente por ello necesitan presuponer en núcleo común una cierta noción de progreso (que puede ser matizada pero no negada de manera total).

90. Denomina «abderitismo» la propuesta del eterno estancamiento o el perpetuo dar vueltas en círculo alrededor del mismo punto.

II-4-2 *Pensar un indemostrable progreso y compatibilizarlo con la diversidad cultural*

De acuerdo con lo dicho en el apartado anterior, consideramos la idea de progreso (matizable pero no negable) como un elemento necesario a todas las filosofías modernas de la historia. Por ello mostraremos ahora cómo inevitablemente y superando importantes dificultades tanto Kant como Herder terminan aceptando una cierta versión de la idea de progreso. En el caso de Herder se trata de la compleja dificultad de hacer compatible esta idea (que presupone un trascurso y una valoración unitarios) con su tesis de la incomparabilidad de las distintas culturas. Más adelante, expondremos cómo Kant tiene que postular la idea de progreso a pesar de que, coherentemente con la *Crítica de la razón pura*, sabe que es cognoscitivamente indemostrable.

Comenzaremos, argumentado que en Herder la idea del progreso se aplica a un período histórico mucho más amplio (y que subordina) al que aplica la posibilidad de la decadencia. Demostrar tal mayor amplitud es un expediente fácil. Si, llevado por su crítica al presente, Herder afirma un retroceso, éste se piensa dentro de la estricta historia de Europa (en todo caso lo puede generalizar para otras culturas pero siempre de manera relativa a ellas y respecto a sus respectivas etapas constituyentes). Mientras que, en cambio, afirma un progreso que enlaza a toda la especie humana (bajo la providencia educadora de Dios) o, incluso, a la totalidad del universo (en la medida que en él y hasta elevarse a la conciencia se expresa una misma fuerza orgánico-vital). Ciertamente es clara la mayor amplitud

de estos últimos casos respecto a ciertos procesos histórico-degenerativos dentro limitadamente de una misma cultura culturas. Herder alcanza en *Ideas* la máxima amplitud de las filosofías de la historia (sólo comparable a la de Hegel) pues reúne en un mismo proceso histórico-total desde el mundo inanimado –las estrellas y los minerales– hasta el animado –los vegetales y animales– culminando con la especie autoconsciente y espiritual de la humanidad y sus ricas culturas. Por ello no resulta difícil ni contradictorio pensar las críticas herderianas a la decadencia europea en función de un complejo proceso histórico triádico de caída y regeneración (no lejano a milenarismos como el de Joaquín de Fiore). Ya estos planteamientos habían estado en el origen de la moderna idea de progreso, pues ciertamente en una dialéctica triádica el tercer momento de regeneración era visto como el «quiliasmo»⁹¹ que a la vez superaba y superaba aquel ideal estadio primigenio.

Podemos pues ver una compleja pero clara jerarquía entre las diversas propuestas herderianas sobre el progreso o no de la historia.⁹² Por ello, la degeneración o el retroceso que resulta de sus críticas al presente comparado con sus sobrios y puros orígenes antiguos, es una concepción rousseauiana que sólo tiene sentido en el interior de una misma cultura, es decir dentro del marco del caído y afrancesado mundo germánico o, como mucho, dentro del estricto marco de la Europa ilustrada que desconoce y menosprecia sus orígenes naturales. Pero en ningún momento Herder intenta generalizarla, en una «terrorista» (como

91. Del que también habla Kant en *Si el género humano*, p. 98.

92. Idea que debe complementar lo dicho en nuestro apartado I-3-1 «Progreso, una idea relativa según el contexto».

dice Kant)⁹³ visión global y terráquea de degradación absoluta y sin fin. Como en Rousseau, es básicamente un momento necesario en una crítica regeneracionista que necesita –para escarnio del presente– poner frente a frente a la joven, entusiasta y llena de fuerza poesía y espíritu de los pueblos germánicos medievales; y al envejecido espíritu artificiosamente culto y vacío de su tiempo.

Por razones muy parecidas, Herder idealiza también a los viejos patriarcas de Oriente, pero aunque los alaba y a veces los compara con los tiempos modernos, no cree que todo haya sido un proceso negativo desde la edad de oro hasta ahora. No incurre en la idea greco-hesiodica –pero también del Libro de Daniel– del paso de la perdida por siempre edad de oro a la actual edad de hierro o, aún más, de barro. La crítica de Herder es tan dura como la de Rousseau y ambas comparables a las mencionadas, pero no la generalizan para toda época, todos los pueblos y todos los ámbitos (abreviando: tanto las artes como la moral, las ciencias o la misma naturaleza humana). En su tiempo, o un poco más tarde, hay otras personas, como Hölderlin, que algunas veces parecen ser más radicales y desesperar finalmente incluso del «reverdecer de Jonia». Pero no podemos analizar esta cuestión, ahora nos limitamos a constatar que Herder nunca generaliza sin más ni universaliza la decadencia. Nunca manifiesta la voluntad de ampliar la idea del retroceso a la globalidad de la historia. Antes bien, permanece como un retroceso momentáneo y circunstancial, básicamente accidental, temporal y reversible, que no

93. Kant considera que «La caída a peor no puede continuar sin cesar en la historia humana, porque al llegar a cierto punto acabaría destruyéndose a sí misma». *Si el género humano*, pp. 98s.

tardará en ser superado –en buena medida (piensa) por su obra y el nuevo espíritu del «Sturm und Drang»–.

Sí que es generalizada, en cambio, la idea de la inconmensurabilidad de las culturas, de tal manera que proyecta sobre la historia general un fuerte relativismo que niega todo sentido a la comparación necesaria para poder afirmar –o negar– el progreso. No discutiremos ahora la muy forzada asimilación de esta tesis con la del «abderitismo», como lo define Kant: «un incesante subir, por un lado, y un bajar tan frecuente y hondo, por otro (como un eterno oscilar)».⁹⁴ Pero ciertamente este planteamiento parece tan amplio y global como la defensa herderiana de un proceso histórico-cosmológico progresivo. Precisamente porque estas dos perspectivas son muy amplias, aquí está el verdadero conflicto herderiano y no la dualidad degeneración de la cultura alemana o europea frente a su idea global de progreso. El problema es ¿cómo hablar de progreso si, por la diversidad intrínseca de las culturas y pueblos, la comparación se hace imposible?⁹⁵ Su solución es una de las grandes apuestas de Herder: la unidad que ofrece la providencia divina o las fuerzas orgánico-vitales no cuestiona, sino que potencia y permite en su seno la enorme riqueza y diversidad humano-natural. Para Herder (anticipando la especulación romántica e idealista) sólo la limitación representativa y meramente analítica (separadora) de la Ilustración hace ver necesariamente incompatible (incluso para la todopoderosa Naturaleza o Divinidad) la existencia de una

94. *Si el género humano*, p. 98.

95. Hemos desarrollado (y contrapuesto a la kantiana) esta cuestión más profundamente en nuestra parte tercera, capítulo III-6 «Lo mismo y lo diferente, el privilegio de la verdad o de la diversidad».

rica diversidad en el seno de una unidad o mismidad de orden superior (más abstracta). En cambio, el pensamiento más sintético y reconciliador que Herder propugna permitiría pensar y reconocer realidades de este estilo.

Significativamente, en *Otra filosofía* coinciden sin especiales estridencias la teoría de la inconmensurabilidad relativista con la de la unidad en el progreso. Allí afirma la dependencia de todas las culturas de una única, y la misma, revelación divina ya en el lenguaje además de la religión, pero sin contraponer esa educación unitaria con la diversidad y riqueza de las formas culturales y lingüísticas humanas. Para Herder, hay que ver la diversidad surgiendo de una proteica unidad orgánico-vital, por eso viene a decir: cada civilización es una especie de creación segunda por parte de Dios o, dicho de manera naturalista: en ella vive y se expresa una misma Naturaleza. Sólo la limitación humana y la tendencia ilustrada a analizar y dividir, sin levantar luego la vista sintéticamente hacia una unidad más global, impiden pensar tales ideas.

Podemos analizar la posición herderiana en un largo y central fragmento de *Otra filosofía*.⁹⁶ El objetivo herderiano está claramente definido al final del fragmento: «enlazar las escenas más dispares [de la historia], sin confundirlas»,⁹⁷ por tanto pensándolas desde la perspectiva de un progreso unitario que respetara y no obviara la diversidad y especificidad de sus momentos. Para ello precisa de una perspectiva nueva y más profunda de las habituales –que critica– donde sea posible concebir «un progreso y un de-

96. *Otra filosofía*, pp. 302-305.

97. *Ibid.*, p. 305.

sarrollo evidentes, pero en un sentido más elevado del que se había creído».⁹⁸ Herder utiliza una «analogía en la Naturaleza» con respecto a las edades humanas, pues también en la historia se atraviesan «*diversas etapas en su vida, todas ellas en evidente progreso*; es un esfuerzo en sucesión continua. Entre cada una de esas etapas hay momentos de reposo aparente, revoluciones, cambios; y, *sin embargo, cada una posee en sí misma el centro de su felicidad*».⁹⁹

Ahora bien, para concebir esta idea superior del progreso compatible con la diversidad es necesario superar el etnocéntrico modo ilustrado de concebir «filantrópico de nuestro siglo» (dice irónicamente) pues «concede gustosamente a toda nación alejada, a toda época del mundo, aun la más remota, “nuestro propio ideal” de virtud y felicidad». Y así la Ilustración coloca su ideal como «el juez único capaz de juzgar las costumbres de esas naciones, de condenarlas, de recrearlas bellamente, todo ello según sus propios criterios».¹⁰⁰ Herder sale al paso y ridiculiza a los ingenuos eurocéntricos que postulan un progreso unitario y «luego se han destacado o se han inventado hechos para confirmarlo; los contraejemplos han sido, en cambio, reducidos o pasados por alto; páginas enteras han sido encubiertas; se han tomado palabras por palabras, ilustración, por felicidad; las ideas más abundantes y refinadas, por virtud. De esta forma, “el progreso general del mundo” se ha convertido en una novela que nadie, al menos el verdadero estudioso de la historia y del corazón humano, creía».¹⁰¹ Herder no puede aceptar de

98. *Otra filosofía*, p. 304.

99. *Ibid.*, p. 304. Las cursivas son nuestras.

100. *Ibid.*, p. 302.

101. *Ibid.*, p. 303.

ninguna manera el orgullo y la vanidad ilustrados que imponen tiránicamente su norma a todas las culturas por lejanas que sean. Pero no tanto porque no haya efectivamente progreso, sino porque lo trivializan y simplifican hasta convertirlo en un completo engaño que no hace justicia a la rica naturaleza humana. Por eso para Herder es indiscutiblemente falsa la idea ilustrada de un progreso que es monóticamente lineal, trivialmente unilateral y etnocéntrico pues contempla la historia sólo en función de la propia época.

Pero también critica y ataca duramente la cara escéptica de la Ilustración y la Modernidad, a aquellos «que vieron el lado desagradable de semejante fantasía [ingenua del progreso] y no eran capaces de encontrar nada mejor, [...] Ningún plan [en la historia], ningún avance, eterna revolución;¹⁰² ¡tejer y destejer, la labor de Penélope! Cayeron entonces en un torbellino; les invadió el escepticismo respecto a la virtud, la felicidad y el destino del hombre; con este escepticismo trenzaron la historia, la religión y la moral».¹⁰³ Son los filósofos, sobre todo franceses, dice: empezó Montaigne, Bayle extendió su influencia. Y acaba citando a los más modernos: Voltaire, Hume y Diderot. Los define como escépticos en tanto que partidarios de la «la duda en cien formas distintas, pero todas ellas con el deslumbrante título: “De la historia del mundo”».¹⁰⁴

102. Herder también se opone rotundamente a las tesis, basadas en desengaños pesimismo y escepticismo, de los que se niegan a ver ningún avance o mejora —por pequeños que sean— en la historia. Por eso, en el título del tercer capítulo del libro sexto de la primera parte de las *Ideas* (p. 136), dice rotundamente: «Todo el engranaje de fuerzas y formas no es retroceso ni estancamiento, sino progreso».

103. *Otra filosofía*, p. 303.

104. *Ibid.*, p. 303.

En contra de estos dos extremos, Herder quiere afirmar un progreso cierto e indudable, pero que reconozca la diversidad humana, de todos los pueblos y culturas; todos los cuales sin excepción intervienen en el «teatro de una intención rectora sobre la tierra».¹⁰⁵ Herder llega a afirmar rotundamente: «La humanidad sigue siendo simple humanidad; a pesar de ello se hace visible un plan de avance progresivo, ¡mi gran tema!».¹⁰⁶ Progreso, sí; pero desde una perspectiva más amplia no eurocéntrica que conciba que «el bien está diseminado sobre [toda] la tierra» y que «como una sola forma de la humanidad y una sola región de la tierra era incapaz de abarcarlo, se dispersó en mil formas de humanidad y recorre ahora —eterno Proteo— todos los continentes y todas las épocas».¹⁰⁷

Como ya hemos dicho, Herder está definiendo una compleja visión casi dialéctica del progreso, el cual es global para todo el género humano, pero se presenta surcado por las rupturas y diversidades entre las culturas, cada una

105. *Otra filosofía*, p. 304.

106. *Ibid.*, p. 303. Rouché (p. 590) considera incluso que la opción a favor del progreso va imponiéndose llegando a desplazar a las otras perspectivas contempladas por Herder a lo largo de su compleja evolución. Dice: «A partir de la tercera parte de *Ideas*, repudió la concepción relativista, pluralista de la historia a la que le encaminaba el nacionalismo generalizado, afirma el valor ecuménico del ideal de humanidad y, remitiendo en su condena pronunciada por *Otra filosofía* en contra de todo valor internacional, predicó un humanismo no demasiado diferente al cosmopoliticismo que hasta entonces había vilipendiado». Nosotros tendemos a creer que no hay tal cambio radical sino una evolución marcada por la conciencia de que ya había alcanzado una potente complementación entre el ideal progresivo unitario y el del reconocimiento de la diversidad humana. Y por tanto Herder no tuvo especial problema para enfatizar el concepto de humanidad que, por ejemplo, preside su gran obra las *Cartas para el fomento de la humanidad* (1794-1797).

107. *Ibid.*, pp. 302s.

de ellas coherentes en sí mismas y con una personalidad inconmensurable. Herder ha dado así un golpe mortal a las visiones lineales de la historia como un mero transcurso de peor a mejor (que a pesar de todos los esfuerzos sería en último término la opción de Kant).

Por lo que toca a este último, la necesidad del progreso surgía de lo que juzgaba como el único hilo conductor que es capaz de hacer comprensible y racional el caos histórico. Para Kant, el progreso era propiamente el resultado necesario del mecanismo natural que definía para la especie humana un único proceso de aprendizaje, pues suponía que si la humanidad se detuviese en su progresiva educación, ese mecanismo natural la obligaría a volver a ponerse en camino. Kant debe presuponer (llevado por la imperiosidad de hacer pensable y racional la historia) un «plan» o «intención» de la Naturaleza inscritos en aquel mecanismo. Pero, de acuerdo con sus conclusiones de la *Crítica de la razón pura*, la «idea» de tal plan no puede considerarse un conocimiento científico y, por tanto, la cuestión del progreso no puede resolverse por la experiencia. La conclusión de *Si el género humano*¹⁰⁸ niega el determinismo histórico pues los hombres son libres y no se puede predecir cuál será su actuación en el futuro. Una vez reconocida la imposibilidad del determinismo en la historia que sería la condición de un conocimiento científico de ésta, la predicción del futuro sólo se podría dar «si pudiésemos otorgar al hombre una voluntad congénita e invariablemente buena»,¹⁰⁹ esto es, una conciencia moral común a toda la

108. *Si el género humano*, p. 101.

109. *Ibid.*, p. 103.

humanidad. Pero, para Kant, es claramente constatable que en su amplísima mayoría los hombres reales no actúan de acuerdo con tal «voluntad congénita».

Evidentemente el imperativo categórico que para Kant es el criterio de toda moralidad racional no puede presuponerse en absoluto en la actuación humana en la historia. Pero Kant, aún renunciando a considerar la filosofía de la historia como un conocimiento¹¹⁰ científico, quiere considerarla como un cierto tipo de saber o sabiduría.¹¹¹ Por ello, busca en la historia algún signo inequívoco o «señal histórica» que muestre una cierta tendencia del género humano en su totalidad.¹¹² Significativamente el ilustrado Kant encuentra esta señal en la Revolución francesa. La «revolución de un pueblo lleno de espíritu» no puede menos que entusiasmar a los espectadores –afirma–. Éstos, en principio alejados, fríos y desapasionados, no pueden sino confesar finalmente la «participación de su deseo» en una tal revolución. Evidentemente no estamos ante una demostración científica, sino tan sólo ante una cierta experiencia y reflexión vital que nos reafirma en nuestra suposición del progreso humano. Pero inevitablemente nuestro convencimiento surge ante fenómenos como la Revolución francesa o, mejor dicho, como la experiencia de la simpatía, entusiasmo o «participación de su deseo» que despiertan en los más alejados y no implicados «espectadores». «Lo cual (en virtud de su generalidad) [dice Kant] demuestra un carácter del género humano en conjunto y, además, (en virtud de su desinterés) un carácter moral».¹¹³

110. En alemán «Erkenntnis» o «Erkennen».

111. En alemán, respectivamente, «Wissen» y «Weisheit».

112. *Si el género humano*, p. 104.

113. *Ibid.*, p. 105.

La señal histórica se ha producido. Aunque esta revolución concreta fracase,¹¹⁴ es igual –dice Kant– porque los pueblos no lo olvidarán y serán incitados a volverlo a intentar. Kant muestra claramente cómo su filosofía de la historia se basa en un «hilo conductor» absolutamente dependiente de valores y perspectivas hoy inevitablemente calificables de «ideológicas». En última instancia –como dice– tales «predicciones filosóficas» dependen del «interés de la humanidad». Recogemos todo este interesante párrafo:¹¹⁵ «Pero si tampoco ahora se alcanza el fin que abriga ese acontecimiento, si la revolución o reforma de la Constitución de un pueblo a fin de cuentas fracasara, o si, habiendo recogido durante algún tiempo, las cosas volvieran a su antiguo cauce (como los políticos anuncian ahora),¹¹⁶ no por eso pierde aquella predicción filosófica nada de su fuerza. Porque ese acontecimiento es demasiado grande, demasiado ligado al interés de la humanidad, demasiado esparcido, en virtud de su influencia sobre el mundo, por todas sus partes, para que los pueblos no lo recuerden en alguna ocasión propicia y no sean incitados a repetir el intento; porque en asunto tan decisivo para el género humano, algún tiempo llegará en que, por fin, la constitución anhelada logre aquella firmeza en el ánimo de todos que la enseñanza de frecuentes experiencias no podrá menos de producir».

Estamos evidentemente ante un «saber» o una «sabi-

114. Y Kant vivió momentos en este largo proceso revolucionario que no podía valorar positivamente como la etapa del Terror de Robespierre o la reconducción autoritaria y despótica bajo Napoleón.

115. *Si el género humano*, p. 109.

116. Este escrito fue redactado en 1798 en pleno reflujo cesarista de la revolución.

duría» que Kant tiene en la máxima estima y que, por ello, en todo momento evita devaluar a simple creencia (como sin duda le diría Hume). Por ello, aunque siempre evitando usar términos que indican el grado superior de rigor y apodicticidad como son «conocimiento» o «ciencia» dice rotundamente: «se trata, pues, de un *principio, no sólo bien intencionado y recomendable en la práctica, sino, a pesar de todos los incrédulos, válido también en la teoría más rigurosa*, cuando decimos: que el género humano se ha mantenido siempre en progreso y continuará en él, lo cual, si no limitamos nuestra mirada a lo que acontece en un pueblo cualquiera, sino que la esparcimos a todos los pueblos de la tierra que irán participando, uno tras otro, en ese progreso, nos abre la perspectiva de un tiempo ilimitado».¹¹⁷ Basándose en tal carácter moral común a toda la humanidad (que considera que terminará por imponerse a los pueblos y sobre todo a los gobernantes), afirma incluso que es posible una cierta «historia profética» de la humanidad. Ésta permite pensar que la historia se dirige, en un largo pero constante progreso, hacia su fin legítimo y racional: constituciones justas en los Estados, una sociedad armónica de naciones y, en definitiva, la libertad de los hombres.

II-4-3 ¿Sólo para la especie o también para los individuos?

Aunque en última instancia tanto Kant como Herder están totalmente de acuerdo en aceptar un proceso progresivo, también lo están en que es un proceso largo y difícil

117. *Si el género humano*, pp. 109s. Las cursivas son nuestras.

del cual no se divisa el final. Si en ellos hay milenarismo, el milenio prometido está aún muy lejos; y será muy difícil y laborioso llegar. Por esto, de ninguna manera se les puede acusar de milenaristas en sentido tradicional. Además no prometen el milenio al individuo, sino a la especie. En este punto, cabe hacer una aclaración con respecto a Herder, pues se preocupa mucho por asegurar su parte de felicidad a los individuos. Tiene mucho interés en asegurar que la historia no es progresiva por lo que atañe a la felicidad. Es una manera de señalar que ni la felicidad, ni mucho menos la dicha individual, son objetivo de la divinidad en la historia. Así estaba atacando toda una visión cada vez más desacralizada y hedonista del hombre que buscaba sobre todo su bienestar y felicidad.

La tasa de felicidad es estable a lo largo de la historia, parece querer decir. Cada uno es feliz siendo como es y, si le propusieran cambiar, seguramente no aceptaría. Esta teoría, hija del «conatus» espinocista, está plenamente de acuerdo con su relativismo histórico. Por eso afirma Herder: «El adolescente no es más feliz que el niño inocente y satisfecho; el sosegado anciano no es más infeliz que el hombre de esfuerzos violentos: el péndulo golpea siempre con la misma fuerza». ¹¹⁸ En clara oposición a la reivindicación burguesa del «selfs made mann» y la apología moderno-ilustrada del individuo que se hace totalmente dueño de su destino, recomienda a los individuos que no se salgan del sitio que les ha tocado en la cadena de las generaciones y de los pueblos; que sobre todo se esfuercen en aceptarse y a ser más auténticamente ellos mismos. Su cris-

118. *Otra filosofía*, p. 304.

tianismo así como su romanticismo son claramente antiindividualistas y por ello afirma que la divinidad no busca en la historia la felicidad del individuo singular. ¹¹⁹ El camino de la providencia está empedrado de cadáveres —dice—, así como que el progreso no va dirigido al individuo: «hay un verdadero avance, un desarrollo progresivo, aunque ningún individuo haya ganado nada con él. El desarrollo progresa hacia lo grande». ¹²⁰

El auténtico progreso es —tanto para Kant como para Herder— patrimonio de la especie en conjunto. La historia es un largo proceso de educación a través de terribles pruebas y sufrimientos cuyos resultados prácticamente sólo recaen sobre las últimas generaciones. Pero aún aceptando esta consecuencia ciertamente desagradable de la idea de progreso, Herder acusa a Kant y a la Ilustración de desarrollar esta idea de manera que reducen a ser un mero instrumento tanto a las personas como a los pueblos o naciones concretos. Herder reivindica que también éstos son un fin en sí que no se puede sacrificar al gran fin universal (como piensa que en definitiva ha hecho la Ilustración). Ni en su concepción de la divinidad ni en la de la Naturaleza caben que dejen desvalidas a la mayoría de las criaturas. En el gran destino natural o en el gran plan de la divinidad caben perfectamente los pequeños destinos, finalidades y felicidades de las criaturas individuales. En Herder, el todo nunca aplasta a las partes. Pero tampoco existe una promesa que ofrezca la consecución del absoluto aquí y ahora para todos. Puede aceptar que muchas veces cuesta descubrir la fe-

119. *Otra filosofía*, p. 303.

120. *Ibid.*, p. 304.

licidad que algunos seres especialmente miserables pueden tener, pero Herder no escapa a una teodicea que le hace «compensar» de alguna manera los males.

Precisamente por estar más cerca del individualismo liberal e ilustrado, Kant se muestra más duro con las esperanzas individuales. El individuo sólo goza de la felicidad o de las comodidades que particularmente consiga, mientras que el sujeto del progreso histórico es la humanidad. El futuro es de la especie, mientras que el individuo se ha de conformar con su presente. El individuo puede gozar del progreso conseguido por las generaciones anteriores, pero su vida es demasiado breve para que en ella pueda avanzar significativamente. El progreso sólo se ve desde una visión de amplia perspectiva: a nivel del individuo no hay progreso. Kant expresa claramente esta idea: «Pero esta marcha que para la especie representa un *progreso* de peor a mejor, no es lo mismo para el individuo». ¹²¹ Y cuando especula con la posibilidad de que habitantes de otros planetas no estuvieran sometidos a la limitación humana, concluye: «Acaso entre ellos cada individuo puede lograr su destino completo durante su vida. Con nosotros las cosas están dispuestas de otro modo: sólo la especie puede aspirar a ello». ¹²²

Kant piensa en una trayectoria tan amplia y lenta del progreso que considera que «la pequeña parte [de la historia] recorrida hasta ahora por la Humanidad, no puede permitirnos determinar la forma de la trayectoria y la relación de la parte con el todo». ¹²³ Pues, como hemos dicho, la cuestión del progreso no es decidible empíricamente sino

121. *Comienzo verosímil*, p. 78.

122. *Idea*, p. 65, nota.

123. *Ibid.*, p. 58.

que es una exigencia de la razón, no es una ley científica, ni un conocimiento basado en datos empíricos indiscutibles. Es —como hemos visto ya— una necesidad racional basada en los valores y superiores «intereses de la humanidad». Por eso Kant, en su descarnada lucidez sobre la realidad inmediata de los hombres en la historia, admira y perdona ingenuidades como las del abate de Saint Pierre o de Rousseau que creyeron en la inminencia de la paz internacional y en la unión de las naciones. ¹²⁴

Se trata de una necesidad racional de pensar la filosofía de la historia como un «hilo propulsor» que (como las llamadas predicciones autoconfirmativas) ayude a que se realice lo que afirma. Pues «la naturaleza humana lleva consigo: no serle indiferente ni la época más lejana de la humanidad futura si puede tener la seguridad de que llegará». ¹²⁵ Y su «idea» de una filosofía de la historia «puede marcar una perspectiva consoladora del futuro en la que se nos represente la especie humana en la lejanía cómo va llegando, por fin, a ese estado». ¹²⁶ Pero el papel consolador de la filosofía de la historia respecto las adversidades e infortunios que vive el hombre en la historia, es el tema del siguiente apartado.

II-5 RACIONALIZACIÓN DE LA INFELICIDAD HUMANA

Para Leibniz merecía el nombre de «teodicea» todo intento de explicar racionalmente la existencia del mal en el mundo y justificar la bondad de Dios al permitirlo. Sin

124. *Idea*, p. 53.

125. *Ibid.*, p. 58.

126. *Ibid.*, p. 63.

embargo, una vez rechazada la presencia continua y milagrosa de la divinidad en el mundo, llena de amor paternal pero también castigadora, la justificación del mal —si quiere hacerse— es mucho más problemática. Sin la dialéctica personal de dos subjetividades interrelacionándose como creador y criatura, maestro y alumno, los acontecimientos históricos ya no pueden ser vistos —como era paradigmático del judaísmo— como premios o castigos divinos a su pueblo, según éste respetase o no las leyes divinas. Independizándose de la teología, la cuestión del mal en la historia deviene un problema genuinamente filosófico y estrechamente vinculado con la filosofía de la historia. Herder, en la evolución que va desde *Otra filosofía* hasta *Ideas* muestra muy bien esta evolución. Por su parte Kant dedica a esta cuestión su opúsculo de 1791 *Sobre el fracaso de todos los ensayos de teodicea*. En este texto define, nada más empezar, la teodicea como «la defensa de la altísima sabiduría del Creador contra los reproches que la razón le dirige a propósito de las chapuzas del mundo».

En el campo de la filosofía de la historia, el problema más básico vinculado con la teodicea es la justificación de la infelicidad humana, de las penurias y desgracias que el género humano soporta. Ya hemos visto que es una necesidad intrínseca de las filosofías especulativas de la historia justificarlas, argumentar su porqué, es decir, razonar su motivo y finalidad. Pues, si la innegable y terrible situación en que ha vivido y todavía vive la humanidad (guerras, enfermedades, dolores, sufrimientos, aflicciones de todo tipo, ausencia de libertad, pérdida de la dignidad humana, superstición, miseria, calamidades, etc.) no ha de cambiar nunca, las grandes esperanzas emancipatorias modernas

carecen de sentido. Entonces la, en principio, todopoderosa razón moderna tiene que renunciar a sus ambiciones de consolar al hombre doliente y de convertirlo en señor de su destino y volver a ceder ante la religión. Entonces pierde su sentido toda visión laica y desacralizada del hombre y de sus aspiraciones colectivas. Entonces la llamada «muerte de Dios» comporta inequívocamente también la muerte de la razón y de los sueños emancipatorios modernos. En último término, es esto lo que se juega en las filosofías especulativas de la historia y ciertamente consiguieron bloquear el nihilismo en más de un siglo.

Como vemos, en la mayor parte de las filosofías especulativas de la historia de la Ilustración y del Romanticismo (en este último caso incluyendo también al cristiano Herder)¹²⁷ ya no se trata tanto de justificar el Dios trascendente como de legitimar «dios» que los hombres han erigido con sus ideales y su razón. Pero para que ello sea posible es necesario mostrar el sentido racional de una historia que nunca ha sido un paraíso, sino todo lo contrario. Propiamente no es cuestión de una filosofía de la historia un hi-

127. H.G. Schenk (1983) ve en el Romanticismo el inicio del nihilismo y estudia los románticos en —lo que considera— su esencial contradicción interior por alejarse de la religión (y divinizar el sujeto humano) como por volver a ella, desesperados por la deriva que el primer impulso les plantea. Ciertamente esta tesis permite integrar tanto a los románticos más radicales y revolucionarios como a los más retrogados y ultramontanos. Aunque a nuestro juicio más bien refleja una cierta evolución del movimiento romántico que comienza (como suele suceder —también en la Ilustración, por ejemplo—) muy radical y iconoclasta, para ir domesticándose e instalándose en un cierto conservadurismo ante los nuevos movimientos emergentes. Por otra parte, hay que destacar que Herder en ningún momento parece vivir tal contradicción o escisión y compatibilizó con gran armonía su cristianismo junto con su reivindicación de la creativa subjetividad humana.

potético estado natural feliz del hombre o el paraíso antes del pecado y la caída del hombre, pues en ambos casos se situarían en un momento previo a la historia, en la prehistoria. Las filosofías especulativas de la historia comienzan cuando se inicia el largo proceso de educación y emancipación de la humanidad, y por tanto presuponen una situación humana de alguna manera homologable con la actual (una diferencia cuantitativa y de gradación, no una ruptura cualitativa total). En términos teológicos, su inicio se da por tanto después y suponiendo la caída humana, se considere o no que hubiera algo antes.

El Romanticismo y Herder liderándolo cronológicamente critican la idea del progreso vulgarizada por una cierta Ilustración autosatisfecha e ingenua. Critican a aquellos que prometen un progreso lineal, fluido, fácil; un progreso tan rápido que sitúa a las puertas del presente el estadio –milenario– de la universal felicidad humana. Herder afirma que tales ilustrados han empuqueñecido o silenciado los hechos que no se adecuaban a su visión y, sobre todo, han tomado lo que juzgan como signos de «ilustración» por felicidad y por maravillosos avances sin contrapartida. Por eso considera: «semejante camino tranquilo en la marcha del espíritu humano hacia el perfeccionamiento del mundo no es más que un fantasma de nuestra cabeza, nunca el procedimiento divino en la Naturaleza». ¹²⁸ Y afirma seguidamente que tal progreso no es posible «sin revolución, sin pasión ni movimiento», sin ninguna «tormenta» o «llamarada».

Tampoco Kant forma parte de esta serie de ilustrados ingenuamente optimistas respecto a las expectativas hu-

128. *Otra filosofía*, pp. 320s.

manas inmediatas. Acepta –con menos matices y críticas que su apreciado Rousseau, a veces más cercano a Herder– el progreso, pero lo sitúa en una trayectoria asintótica de aproximación indefinidamente larga. Tanto Kant como Herder, desde los diversos estilos de sus respectivos movimientos, no dudan en cargar las tintas lúcidamente cuando denuncian la terrible situación humana en la historia. Pero después de denunciar, criticar y lamentar la tragedia humana repiten un desgarrador grito de esperanza heredado de la filosofía cristiana de la historia: «¡la marcha de la providencia, incluso por encima de millones de cadáveres, va hacia su objetivo!». Así se muestran como deudores de las polémicas del siglo XVII y XVIII sobre la teodicea. Aceptarán el principio leibniziano del «mejor de los mundos posibles», pero matizado por el pietismo, que enfatiza la pequeñez del hombre ante la voluntad de Dios (si bien, traducida en el mecanismo de la historia).

Herder, al final de las *Ideas*, sólo habla de leyes naturales –universales y necesarias– que no pueden atender (como también argumentaban Malebranche y Leibniz) los intereses particulares de los individuos. Aún más claramente –como hemos visto– Kant insistirá en hablar básicamente de la naturaleza y su mecanismo «natural». Coinciden en el objetivo esencial de mostrar que detrás de la aparente irracionalidad de la historia se esconde una racionalidad y un sentido global. Pero saben (como también Leibniz) que esa racionalización de los males y desgracias, no comporta en ningún caso que los individuos dejen de vivir –con toda su terribilidad– esos males y desgracias como tales. La consolación que ofrece la teodicea o las filosofías especulativas de la historia es puramente racional.

II-6 EL FIN DE LA HISTORIA

En nuestro modelo nuclear de las filosofías especulativas de la historia llevadas a cabo por Kant y Herder (como emblemas de las ilustradas y románticas) no podía faltar la perspectiva milenarista y escatológica, aunque fuera diferida en grado sumo. Es esencial a éstas la promesa (el efecto «propulsor» preferirá decir Kant) del fin de historia, del *quiliasm* que culminará el progreso histórico (en cierta medida, del cielo en la tierra). Como todas las utopías¹²⁹ (etimológicamente lo que ahora y aquí «no tiene lugar») se construyen a partir de los valores e ideales sostenidos por la gente, la sociedad y la cultura donde se originan. Por eso, en la concepción de la meta o fin de la historia hay enormes diferencias entre Ilustración y Romanticismo, entre Kant y Herder (tratadas en la parte tercera). Pero hay la profunda coincidencia de pensar de una misma manera la necesidad de esa meta, ese fin, incluso ese final, de la historia.

Una vez más se confirma que toda perspectiva de futuro –incluso utópica o ucrónica– lleva implícita la justificación de un presente y, al menos en parte, del pasado en que se origina ese presente. Naturalmente nuestros filósofos evitan cuidadosamente la acusación de «ficción» o «fantasía» en sus propuestas de filosofía de la historia. Herder, sin duda el más dado a la fabulación, siempre afirma que «el hombre no debe penetrar con la mirada en su estado futuro, sino entregarse a la creencia de que este estado existe».¹³⁰ Ya

129. Aunque hablando de la filosofía de la historia sería mejor decir «ucronías». Véase Gonçal Mayos «Possibilitat del pensar utòpic» en *La utopia*, Barcelona, La Busca, 1999, pp. 47-64.

130. *Ideas*, p. 152.

hemos visto el fundamento de esta «creencia» y, a pesar de prevenciones sobre la imaginación de momentos futuros, es esencial a las filosofías especulativas de la historia la necesidad de definir un marco universal que enlaza pasado y presente con el futuro. Por ello, éste queda al menos prefigurado o predeterminado, está «previsto» al menos en sus aspectos generales, que –por supuesto– coinciden con los valores e ideales de sus «determinadores».

Para el cristiano Herder, el hombre tiene en sí mismo la posibilidad de su plenitud e, incluso, sabe que Dios puso el destino de la especie en sus propias manos. Es libre, es el «primer liberto de la creación» y tiene en sí el modelo que ha de seguir,¹³¹ que ha de desarrollar y, finalmente, que ha de conseguir. El fin del hombre es su propia humanidad, no otra cosa externa o prestada, nada imposible: «En virtud de su naturaleza intrínseca, toda actividad realizada hasta ahora por el espíritu del hombre no tuvo otro fin que el de hallar los medios para constituir y difundir mejor los valores humanos y la cultura de nuestra especie».¹³² Herder y el Romanticismo se esfuerzan por mostrar que la especie humana ha de tender y tiende hacia esta evolución en que el hombre armonizará plenamente todo su ser: «La razón y la justicia conforme a su naturaleza in-

131. *Ideas*, p. 490. Dice Herder: «El fin de la naturaleza humana es ser humano y con este fin puso Dios el destino de la especie humana en sus propias manos [...] Si consideramos a la humanidad tal como la podemos conocer y conforme a las leyes que la gobiernan, no conocemos nada superior en el hombre a su misma humanidad [...] Éste es el fin evidente para el cual fue organizada nuestra naturaleza [...] A través de todos los estados y formas sociales, no ha podido el hombre perseguir otro fin ni edificar otra cosa que el humanismo».

132. *Ibid.*, p. 512.

trínseca y en el transcurso del tiempo tienen que ganar cada vez más lugar entre los hombres, fomentando la estabilidad de los valores humanos». ¹³³

A pesar de ser mucho más cauto que la mayoría de los ilustrados respecto a la inmediatez de la meta de la humanidad, tampoco Kant duda de su inevitabilidad en último término. Incluso confía y añade el argumento del papel «propulsor» de su propia filosofía de la historia en tal dirección. Si en algún momento parece dudar, como en la segunda recensión de *Ideas* donde dice que no cabe pensar que nunca pueda conseguirse plenamente el ideal, reafirma que el hombre (llevado de su conciencia moral y por la facultad de imponerse fines) debe afrontar el reto y actuar de manera adecuada para la aproximación hacia este fin. Por difícil y lejana que sea tal posibilidad, debe imponerse la importancia para toda la humanidad de tal tarea. Pues «la naturaleza humana lleva consigo: no serle indiferente ni la época más lejana de la humanidad futura si puede tener la seguridad de que llegará. Indiferencia que en nuestro caso es menos probable pues parece que, tomando por nuestra parte disposiciones racionales, podríamos apresurar la llegada de esa época tan dichosa para la posteridad». ¹³⁴ Y Kant no duda en dirigirse al pueblo en general en virtud del uso público de la razón y especialmente a los gobernantes, con una muy estudiada mezcla de respeto y consejo basado en un astuto cálculo de sus intereses, para que tomen y aceleren el camino que fija la razón en la filosofía de la historia.

133. *Ideas*, p. 509.

134. *Idea*, p. 58.