



# **La idea de progreso y el concepto de desarrollo**

**Origen, evolución y críticas**

**Mauricio Rojas Mullor**

**Director de la EPIC y del Observatorio para la  
Inmigración y la Cooperación al Desarrollo de la URJC**

**Marzo 2011**

## Índice

<b>Introducción</b>	<b>3</b>
<b>I. Griegos, judíos y cristianos</b>	<b>7</b>
Aristóteles y la idea naturalista del desarrollo	7
El aporte judío y el comienzo de la Historia	12
La síntesis cristiana	14
El otro cristianismo	18
<b>II. Hacia la modernidad</b>	<b>21</b>
Primeros pasos	21
Antiguos y modernos	24
<b>III. Hacia la religión del progreso: el aporte francés</b>	<b>26</b>
La historia como progreso: Turgot	26
La religión del progreso	28
<b>IV. Filósofos y revolucionarios: el aporte alemán</b>	<b>30</b>
Antecedentes	30
El retorno de Aristóteles: Kant	30
El progreso como razón realizada: Hegel	35
Progreso, revolución y utopía: Marx	40
<b>V. La crítica</b>	<b>46</b>
Esplendor y crítica de la idea de progreso	46
El progreso como decadencia: Rousseau	48
La crítica relativista: Herder	51
Los límites del progreso: Malthus	53
<b>Epílogo: la idea de progreso y las contradicciones de la modernidad</b>	<b>56</b>

(Imagen de la portada: *Alegoría del progreso*, de Miguel A. Trilles)

## Introducción

*“Podemos creer o no creer en la doctrina del progreso, pero en cualquier caso no deja de ser interesante estudiar los orígenes y trazar la historia de lo que es, hoy por hoy, la idea que inspira y domina la civilización occidental.”*

J. B. Bury, *The Idea of Progress*

Con esas palabras iniciaba J. B. Bury la obra que desde su publicación, hace ya unos noventa años, ha sido una de las más destacada sobre el surgimiento y la evolución de la idea de progreso.<sup>1</sup> Estas palabras han resistido el embate terrible de la Segunda Guerra Mundial y los horrores del nazismo y el estalinismo, que tanto y con tanta razón ensombrecieron la fe en el progreso. La idea de progreso, más allá de sus críticos y escépticos, sigue siendo hoy la gran idea-fuerza de la cultura occidental y aquella que con la globalización se difunde con más rapidez por toda la faz de la tierra. Es por ello que hoy, independientemente del juicio que nos hagamos sobre esta idea, no está menos motivado que en los tiempos de Bury estudiar su genealogía y sus componentes esenciales. Este es el tema de este ensayo.

En un texto de 1979 titulado *La idea del progreso* Robert Nisbet, uno de los grandes sociólogos del siglo XX, postula lo siguiente:

*“...la idea de progreso es característica del mundo occidental. Otras civilizaciones más antiguas han conocido sin duda los ideales de perfeccionamiento moral, espiritual y material, así como la búsqueda, en mayor o menor grado, de la virtud, la espiritualidad y la salvación. Pero sólo en la civilización occidental existe explícitamente la idea de que toda la historia puede concebirse como el avance de la humanidad en su lucha por*

---

<sup>1</sup> J. B. Bury, *The Idea of Progress*, publicada ya en los años 20 del siglo pasado. Está disponible en inglés en Internet en: <http://www.gutenberg.org/files/4557/4557-h/4557-h.htm>. En español: *La idea de progreso*, Alianza Editorial, Madrid 1986.

*perfeccionarse, paso a paso, a través de fuerzas inmanentes, hasta alcanzar en un futuro remoto una condición cercana a la perfección para todos los hombres...”<sup>2</sup>*

Un análisis más detenido de este párrafo nos servirá para introducir el concepto mismo de progreso. Las palabras de Nisbet contienen tres elementos destacables. El primero es la aserción de *la exclusividad occidental* respecto de esta idea de progreso y, por ello, de *la historia como una larga marcha del género humano hacia su perfección* manifestada en el surgimiento de sociedades cada vez más “avanzadas”, es decir, cada vez más cercanas a esa meta de perfección. No se trata de la perfección o perfectibilidad de algunos individuos (santos, budas o sabios) o de alguna sociedad excelsa sino del género humano como tal. Tampoco se trata de una perfectibilidad cuyo fin sea alcanzar el paso a un estado superior en una existencia supraterrrenal, sino de la convicción de que *la existencia terrenal misma* puede convertirse en un estado cada vez más perfecto o superior.

El segundo elemento es la afirmación de que esta idea de progreso caracteriza *al mundo occidental de manera general* o, al menos, desde la formación del pensamiento clásico con los grandes pensadores de la Antigüedad. Este postulado va radicalmente en contra de la concepción, sostenida, entre muchas otras, por figuras intelectuales tan destacadas como J. B. Bury, R. G. Collingwood y H. Arendt, de que *la idea del progreso es un elemento propio y distintivo de una fase específica del desarrollo occidental, aquella que acostumbramos a llamar modernidad*. Este punto de vista, que asocia la idea del progreso a la modernidad, es resumido por el mismo Nisbet de la siguiente forma:

*“Se cree comúnmente que esta idea es absolutamente **moderna**, prácticamente ignorada por los antiguos griegos y romanos, totalmente desconocida para el pensamiento cristiano que gobernó a Europa desde la caída de Roma hasta fines del siglo XVII, y que se manifestó por primera vez en las corrientes del racionalismo y la*

---

<sup>2</sup> R. Nisbet, *La idea de progreso*, Revista Libertas: 5 (1986), ESEADE. Accesible en Internet en: [http://www.esade.edu.ar/servicios/Libertas/45\\_2\\_Nisbet.pdf](http://www.esade.edu.ar/servicios/Libertas/45_2_Nisbet.pdf). Estas ideas han sido más ampliamente elaboradas por Nisbet en su *Historia de la idea del progreso*, Gedisa Ed., Barcelona 1991.

*ciencia. Según dicha concepción, estas corrientes modernas rechazaron la teología cristiana y por primera vez hicieron posible la existencia de una filosofía del progreso humano en la tierra.”<sup>3</sup>*

Nisbet cita una gran cantidad de material para contradecir esta tesis, pero a mi juicio sin llegar a ser convincente. Como lo veremos a lo largo de este ensayo, la visión de una *ruptura mental* propia de la modernidad en torno a la idea del progreso parece más adecuada que la de una continuidad que viene ya desde la Antigüedad. En otras palabras, al respecto parece más acertado el juicio expresado por Hannah Arendt al decir que: “la noción de que existe algo semejante a un Progreso de la humanidad como conjunto y que el mismo forma la ley que rige todos los procesos de la especie humana fue desconocida con anterioridad al siglo XVIII”.<sup>4</sup>

El tercer elemento central de las palabras de Nisbet sobre la idea de progreso está en esta parte de la cita: “...el avance de la humanidad en su lucha por perfeccionarse, paso a paso, *a través de fuerzas inmanentes...*”. Es decir, el progreso no es concebido de manera fortuita o antojadiza sino que está determinado por unas fuerzas internas o inmanentes, cuyo despliegue, desenvolvimiento o desarrollo constituye la lógica y esencia del progreso. Así formulada, *la idea de progreso contiene la de desarrollo* o, para decirlo de otra manera, ambos términos son sinónimos: *el progreso es desarrollo y el desarrollo es progreso*. En esta perspectiva, la historia humana no es más que la plasmación sucesiva en estadios sociales ascendentes de un *potencial* que no hace sino manifestarse en una búsqueda incesante de la *plenitud* de su desarrollo.

En este trabajo vamos a rastrear la genealogía de estas ideas gemelas de desarrollo y progreso que, tan ampliamente, dominan el imaginario y accionar modernos.<sup>5</sup> Los

---

<sup>3</sup> R. Nisbet, *ibid.*, págs. 1-2.

<sup>4</sup> H. Arendt, *Reflections on violence*, The New York Review of Books, 12:4, 1969. Internet: <http://www.nybooks.com/articles/11395>

<sup>5</sup> Este dominio o hegemonía no ha excluido, como veremos, una fuerte y variada oposición a las mismas que las ha acompañado desde su surgimiento histórico y las sigue acompañando hoy como si fuera su sombra.

antecedentes más relevantes de las mismas se encuentran en las tradiciones griegas y judías que darán luego origen a la síntesis cristiana sobre la cual se edifica toda la cultura occidental posterior. Por ello comenzaremos dándole una mirada al componente griego para volver luego nuestra mirada hacia la herencia judía y seguir con una revisión de la síntesis cristiana. Luego se pasará a reseñar, a través de algunos de sus pensadores más importantes, la irrupción de la modernidad vista como una ruptura mental que recoge y reelabora la herencia cultural occidental para darle una forma radicalmente nueva, que no es otra que aquella que nos hace distintivamente modernos. Finalmente, les daremos la palabra a algunos de los críticos más paradigmáticos de la idea de progreso. En el epílogo se resume el desarrollo estudiado a la luz de la evolución y los conflictos propios del siglo XX y comienzos del XXI.

## I. Griegos, judíos y cristianos

### Aristóteles y la idea naturalista del desarrollo

El pensamiento griego clásico y su derivado romano tienen una gran variedad de expresiones y encierran corrientes de pensamiento altamente disímiles. Sin embargo, sobre el tema que aquí nos ocupa puede distinguirse una “visión del mundo” común que impide la formulación de una idea de progreso como sustrato unificador de las historias o acontecimientos que forman el devenir humano. Entre los antiguos *hay historias y progresos, pero ni se encadenan unas a otras ni forman aquello que en la modernidad se llamará una “historia universal” del género humano*. Cada pueblo, ciudad-estado o individuo recorre ciclos de desarrollo, de grandeza y declive, siguiendo en su versión mítica un destino que se le impone y en su versión filosófico-racionalista una necesidad que está inscrita en su propio origen o naturaleza. Esta visión del mundo nos dejará una pléyade de relatos heroicos que aún nos fascinan pero también una reflexión filosófica que fundará el pensamiento occidental. De ella nos ocuparemos con un poco más de detalle a través de la figura del más excelso de los pensadores griegos: Aristóteles.

Pocos pensadores han tenido una influencia sobre el pensamiento occidental comparable a la de Aristóteles (384-322 a.C.). Ni la escolástica medieval ni las grandes filosofías de la historia y del progreso de la modernidad serían comprensibles sin su legado. Por ello mismo es que partiremos de Aristóteles. Citemos para ello algunos párrafos del capítulo I del libro I de *La Política*:

*“La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades*

*corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo (...) La naturaleza ha fijado, por consiguiente, la condición especial de la mujer y la del esclavo (...) En la naturaleza un ser no tiene más que un solo destino, porque los instrumentos son más perfectos cuando sirven, no para muchos usos, sino para uno sólo (...) y los poetas no se engañan cuando dicen: «Sí, el griego tiene derecho a mandar al bárbaro», puesto que la naturaleza ha querido que bárbaro y esclavo no fuesen una misma cosa (...) La primera asociación de muchas familias (...) es el pueblo (...) La asociación de muchos pueblos forma un Estado completo, que llega, si puede decirse así, a bastarse absolutamente a sí mismo (...) Así el Estado procede siempre de la naturaleza, lo mismo que las primeras asociaciones, cuyo fin último es aquél; porque la naturaleza de una cosa es precisamente su fin, y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su completo desenvolvimiento se dice que es su naturaleza propia, ya se trate de un hombre, de un caballo o de una familia.”<sup>6</sup>*

Poca duda cabe, después de leer estos párrafos, de que el pensamiento aristotélico tiene como su piedra angular el concepto de *naturaleza*, que es la base misma de su ontología o doctrina del ser. Es por ello que Aristóteles repite constantemente que todo aquello que postula se sigue de la naturaleza de las cosas, “ya se trate de un hombre, de un caballo o de una familia”. Esta naturaleza define tanto los destinos individuales como aquellos colectivos. Se trata, por tanto, de una teoría “naturalista” del hombre y de la sociedad. La perfección de cada cosa está en realizar su naturaleza ya que “la naturaleza de una cosa es precisamente su fin”. Así, por ejemplo, según Aristóteles el destino subordinado del esclavo o de la mujer está determinado por su naturaleza. Pero además hay una idea muy importante de la perfección del ser humano como especie que, sin embargo, no todos los pueblos pueden alcanzar “por su naturaleza”. Esto es lo que le da a los griegos su posición superior (y su derecho a mandar sobre los “bárbaros”) y la posibilidad de llegar a desarrollar plenamente la forma más alta de “socialidad”: la *polis* o el “Estado completo”, es decir, una ciudad-Estado que puede “bastarse absolutamente a sí misma” y alcanza la “autarquía”, ya que dentro de

---

<sup>6</sup> Las citas provienen de la edición virtual realizada por el Instituto Cervantes:  
[http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13561630989134941976613/p0000001.htm#I\\_2\\_](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13561630989134941976613/p0000001.htm#I_2_)



sí contiene un conjunto de individuos que, cada uno de acuerdo a su naturaleza, se han desarrollado plenamente completándose unos a otros y formando así un todo completo y por ello autosuficiente.<sup>7</sup> Es en el seno de ese todo, el todo de la *polis* o el Estado, que el ser humano como individuo puede florecer completamente y alcanzar la realización plena de su potencial de desarrollo: llegar a ser un ciudadano, es decir, aquel famoso *kalos kagathos* que indica un ser noble y virtuoso, encarnado en el ciudadano que desarrolla o cultiva su potencial como parte funcional de un todo armónico que no es otro que la *polis*.<sup>8</sup>

En este sentido *no hay ningún lugar en el pensamiento aristotélico para considerar la acumulación de riqueza o capacidades productivas en sí como un indicador de desarrollo*. De hecho, Aristóteles centra su pensamiento en torno a la idea de *desarrollo humano*, el cual supone diversos medios que por supuesto incluyen un cierto bienestar material, pero esos medios son sólo medios y deben estar siempre supeditados al fin impuesto al hombre por su naturaleza: realizar plenamente sus capacidades. Subrayemos: *plenamente y no infinitamente*, que es una idea absolutamente ajena al pensamiento griego clásico que postula que el desarrollo lleva a un *límite* que una vez alcanzado no debe ni puede sobrepasarse. Hacerlo sería una muestra del peor fallo humano: *la hybris o desmesura*. Tiene por ello plena razón Albert Camus cuando dice de los griegos de la Antigüedad que incluso “en sus audacias más extremas, permanecen fieles a la medida, que habían deificado.”<sup>9</sup>

Esta forma de pensar al ser humano y a la sociedad no es más que una aplicación rigurosa de la filosofía más amplia de Aristóteles, tal como por ejemplo se desarrolla en su obra más

---

<sup>7</sup> La *polis* o ciudad-Estado ideal de Aristóteles es una unidad social muy pequeña que nada tiene que ver con la idea del Estado moderno. La *polis* está dominada por relaciones interpersonales y no debe abarcar más que los individuos necesarios para alcanzar la característica más definitoria de la *polis*: la autarquía o autosuficiencia. En *La Política* (1326b) Aristóteles habla de una ciudad cuyos límites no exceden aquellos que la voz de un heraldo puede alcanzar.

<sup>8</sup> Estas reflexiones aristotélicas están en la base del enfoque de las capacidades y del florecimiento humano característico de Amartya Sen, quien explícitamente lo asocia con los conceptos de *dynamis* o *potentia* como base de la idea de Aristóteles de la capacidad humana de autodesarrollarse y “florecer”. Véase entre otros el ensayo de Sen, “Capacidad y bienestar”, en *La calidad de vida*, editada por M. C. Nussbaum y A. Sen, FCE, México 2002.

<sup>9</sup> A. Camus, *El hombre rebelde*, Alianza Editorial, Madrid 2008, p. 40. En *La Política* Aristóteles distingue entre la economía que trata de proveer lo necesario para una buena vida a las familias o a la ciudad y la “crematística”, es decir, una actividad guiada por una voluntad de atesorar propiedades, bienes y dinero ilimitadamente.

fundamental, la *Metafísica*.<sup>10</sup> En la misma, Aristóteles presenta la idea de una *fisis* o naturaleza de las cosas, es decir, una esencia que se despliega y que en sí contiene tanto la necesidad como las leyes básicas del desarrollo. Se trata de la idea de una potencialidad (“*potentia*”) que a través de su propio proceso natural de desarrollo (“*fisis*”) o progreso llega a hacerse realidad o actualidad (“*actus*”). De esta manera se alcanza la *entelequia* o finalidad (y fin) del desarrollo.

Cornelius Castoriadis ha sintetizado esta idea aristotélica o clásica del desarrollo de la siguiente manera:

*“¿Qué es el desarrollo? Un organismo se desarrolla cuando progresa hacia su madurez biológica. Desarrollamos una idea cuando explicitamos todo lo posible lo que creemos que esa idea “contiene” implícitamente. En una palabra: el desarrollo es el proceso de la realización de lo virtual, el paso de la **dynamis** a la **energeia**, de la **potentia** al **actus**. Esto implica, evidentemente, que hay una **energeia** o un **actus** que pueden ser determinados, definidos, fijados; que hay una norma perteneciente a la esencia de lo que se desarrolla; o como habría dicho Aristóteles, que esta esencia es el devenir conforme a una norma definida por una forma final: la **entelequia**. En este sentido, el desarrollo implica la definición de una madurez, y luego el de una norma natural: el desarrollo no es más que otro nombre de la **fisis** aristotélica, pues, en efecto, la naturaleza contiene sus propias normas como fines hacia los cuales los seres se desarrollan y que alcanzan efectivamente.”<sup>11</sup>*

De esta manera el desarrollo de las cosas tiene una lógica, basada en un *logos* o razón que rige su evolución. Lo mismo hace comprensible y permite elaborar un conocimiento exacto de las “leyes del desarrollo”. Este concepto característico del pensamiento griego clásico del desarrollo se originó de la observación de los procesos de la vida orgánica más visibles para

---

<sup>10</sup> Hay muchas ediciones digitales. Por ejemplo:  
<http://www.librosgratisweb.com/html/aristoteles/metafisica/index.htm>

<sup>11</sup> Cornelius Castoriadis, *Reflexiones sobre el “desarrollo” y la “racionalidad”*, en *El mito del desarrollo*, ed. Kairós 1980, p. 191. Disponible en Internet en: <http://www.fundanin.org/castoriadis7.htm>

el hombre. Es la semilla que en sí contiene como potencialidad y fin –es decir, como su *logos* o programa de desarrollo– el frondoso árbol y sus frutos o, como lo expresase Séneca, el embrión en el cual, antes del nacimiento mismo del niño, ya se incluyen los principios “de la barba y de los cabellos grises”. Esta idea fue extendida, al parecer por Heráclito, desde el mundo orgánico a la vida en general, tanto al cosmos como a los acontecimientos sociales e históricos, dando origen así a una serie monumental de equívocos que aún hoy en día nos penan.<sup>12</sup>

La noción clásica del desarrollo incluía también, tal como lo dictaba su origen en la observación de los procesos orgánicos, dos elementos vitales e interdependientes que la separan definitivamente de la idea moderna del progreso: por una parte, *la concepción de un límite insuperable del desarrollo y la consecuente decadencia de todas las cosas*, y, por otra, *la de la eterna repetición del ciclo vital*. El desarrollo tiene un límite, que al ser alcanzado da paso al momento de “*crisis*” (“κρίσις”) o reversión del desarrollo que implica, a su vez, el recomenzar del ciclo de la vida. Una nueva semilla dará origen a un nuevo árbol, el hombre maduro irá hacia su muerte viendo en sus hijos la continuación del ciclo vital y las sociedades, incluso las más excelsas, envejecerán y serán desplazadas por nuevos Estados. Así, Escipión el Africano llora, según el relato clásico de Polibio, ante aquella Cartago que él mismo ha condenado a la destrucción porque sabe que ante sí está viendo el destino inevitable de su propia patria, Roma, que un día sucumbirá como en su día lo hicieron la gran Troya o los magníficos asirios, o los medas, los persas o los macedonios. Nada escapa a la rueda del destino, que gira eternamente sobre su eje inmóvil.

---

<sup>12</sup> Un buen análisis del tema se encuentra en Robert Nisbet, *Social Change and History*, Oxford University Press 1969.

## El aporte judío y el comienzo de la Historia

Es justamente en este punto donde se operará una verdadera revolución en el pensamiento histórico a partir de la influencia de la concepción judía de la historia como *una historia plena de sentido, única e irrepetible, con un comienzo, un “progreso” y un fin definitivos*. Por medio de la síntesis cristiana se conjugarán las ideas griegas con las judías conduciendo, con el tiempo, a la formulación de la idea de progreso como esencia de la marcha de una historia que será concebida como Historia Universal.

La concepción judía de la historia es no sólo inseparable sino una consecuencia lógica del monoteísmo desarrollado por los judíos en cuyo núcleo está la concepción del pueblo elegido por el Dios único para llevar a cabo una misión única en el plan de redención de la humanidad. Es ello lo que vincula la historia humana con la divinidad, dándole sentido y finalidad, a la vez que dota a la vida humana, por medio del pueblo de Israel, de un sentido moral directamente dado por su alianza con Jehová. Esta concepción se desarrolló bajo la influencia de y en conflicto con la cultura egipcia durante el largo período de permanencia del pueblo judío en Egipto. Con Moisés se cierra este ciclo y el monoteísmo judío aparece con toda su fuerza. Como lo dice Paul Johnson en su *Historia de los judíos*:

*“El descubrimiento del monoteísmo, y no sólo del monoteísmo, sino de un Dios único y omnipotente, movido por principios éticos y dedicado metódicamente a imponerlos a los seres humanos, es uno de los momentos cruciales y determinantes de la historia, cuya grandeza se entiende si consideramos la concepción del mundo egipcio rechazada por los israelitas. Los egipcios eran sumamente hábiles con las manos, y poseían un gusto visual impecable, pero sus conceptos intelectuales resultaban extremadamente arcaicos. Les parecía difícil o imposible aprehender conceptos generales, tenían escaso sentido del tiempo acumulativo, contrapuesto al repetitivo, y por lo tanto no poseían una verdadera noción de la historia. El concepto del progreso lineal les resultaba incomprensible.”<sup>13</sup>*

---

<sup>13</sup> Paul Johnson, *Historia de los judíos*, Ed. Zeta, Barcelona 2006, p. 54.

La concepción judía de la historia está profundamente relacionada con la creencia en un gran final de la misma, un *eschaton* (del griego “*ésjatos*”, que significa último), y la renovación consiguiente del mundo en la cual la figura del Mesías juega un rol central. Esta creencia logra su expresión más dramática y característica en los diversos apocalipsis judíos, que son los antecedentes directos del famoso *Apocalipsis* que cierra la *Biblia* cristiana. El *Libro de Daniel* es uno de los textos más significativos al respecto, mostrando, bajo una descripción llena de elementos mitológicos orientales, una clara concepción unitaria de la historia universal. Como bien lo destaca Mircea Eliade en el segundo tomo de su *Historia de la ideas religiosas*: “Daniel y los apocalipsis judíos presentan un elemento que es desconocido en otras tradiciones: los hechos que forman la historia universal no reflejan ya el ritmo eterno del ciclo cósmico y no dependen ya de las estrellas; *se desarrollan de acuerdo al plan de Dios.*”<sup>14</sup>

En el mundo egipcio, tal como en el mesopotámico, indostaní o griego, no sólo no existen ideas semejantes sino que no se hace ninguna diferencia radical, como vimos en el caso de Aristóteles, entre el mundo de la naturaleza y el del ser humano. Como ya se dijo, la idea de la *fisis* en la historia es una proyección de la vida orgánica a la social y se basa en una concepción cuyo núcleo es la unidad ontológica, es decir esencial, del cosmos. La concepción judía rompe de manera tajante esta unidad y abre con ello la posibilidad de pensar la historia como historia, es decir, como un proceso único que trata de un ser único, el ser humano. Es por ello que los judíos pueden independizar la historia humana del carácter cíclico de la historia natural. La línea puede así reemplazar al círculo y la progresión o progreso a la repetición.

Ahora bien, el gran aporte judío llevaba consigo todos los rasgos y limitaciones del primitivismo de la idea de Dios tal como se expresa en el *TaNaK* o *Biblia* judía (*Viejo Testamento* cristiano). El Dios de Israel es demasiado humano podríamos decir,<sup>15</sup> con sus

---

<sup>14</sup> Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, Volume II, The University of Chicago Press 1982, p. 266.

<sup>15</sup> El “antropomorfismo” del Dios del *Viejo Testamento* es evidente en el puro hecho de decirse en el *Génesis* que “Dios creó al hombre a imagen Suya, a imagen de Dios lo creó”.

humores cambiantes, su exigencia de una sumisión total, sus iras profundas y sus castigos incluso genocidas. Se trata de un Dios voluntarista, claramente imperfecto y que incluso se arrepiente por sus excesos.<sup>16</sup> En base a una semejante divinidad se podía unificar la historia e incluso relatarla como tal, pero no podía dar origen a una historia razonada o razonable, y menos aún a un relato histórico que pudiese conquistar pueblos filosófica y científicamente más avanzados. Para ello el judaísmo debía sufrir una gran evolución y transformar su propia divinidad haciéndola menos humana y más “lógica”.

## La síntesis cristiana

El cristianismo es tanto el artífice como el resultado de la fusión de la tradición judía con las concepciones helenísticas imperantes en el mundo mediterráneo de los primeros siglos de nuestra era. El *judeocristianismo* original no podía transformarse en *cristianismo* sino dejando de ser una religión judía para pasar a pensarse como una *religión universal*, frente a la cual, para decirlo con San Pablo, no hay judíos ni gentiles. Con ello se abría no sólo la posibilidad sino la necesidad de pensar una Historia Universal, es decir una historia que unificase las historias de distintos pueblos, ciudades, acontecimientos o héroes –que es la forma por excelencia de la historiografía greco-romana<sup>17</sup>– en una sola historia regida por una misma causa: la voluntad del Dios único actuando en la historia única del género humano. Esta es una consecuencia necesaria de lo que Collingwood llama “el universalismo de la actitud cristiana”:

*“Para el cristiano, todos los hombres son iguales ante Dios: ya no hay pueblo elegido, no hay raza o clase privilegiada; no existe ninguna sociedad cuyos destinos sean más*

---

<sup>16</sup> Véase como un ejemplo 2 Samuel: 24, dónde se relata cómo después de causar decenas de miles de muertes y cuando llegaba el turno de la destrucción de Jerusalén “el SEÑOR se arrepintió del mal, y dijo al ángel que destruía al pueblo: ¡Basta! ¡Detén ahora tu mano!” Otro ejemplo similar se encuentra en Isaías: 13.

<sup>17</sup> J. B. Bury apunta en su *The Idea of Progress* que existe una tendencia hacia la idea de la unidad del género humano ya en la época de Alejandro Magno, coincidiendo con sus aspiraciones imperiales, que se fortalecería con el Imperio Romano. Esto no significa sin embargo, tal como lo afirma R. G. Collingwood en *Idea de la Historia*, el surgimiento de una Historia Universal.

*importantes que los demás. Todas las personas y todos los pueblos quedan incluidos en la realización de los designios divinos y, por lo tanto, el proceso histórico es de la misma índole en todo lugar y en todo tiempo; cada parte de él lo es de una misma totalidad. Al cristiano ya no puede satisfacerle la historia romana o la historia judía, ni cualquiera historia parcial y particularista. Exige una historia mundial, una historia universal cuyo tema sea el desarrollo general de la realización de los propósitos de Dios respecto al hombre.”<sup>18</sup>*

La tarea de conciliar el pensamiento griego con el judío era monumental, ya que se trataba de conjugar dos tradiciones de pensamiento muy distintas en todo sentido: la judía, profundamente voluntarista, y la griega, de raigambre racionalista. San Pablo lo advirtió con toda claridad y lo resumió en una notable frase de su primera *Epístola a los corintios* (1:22): “Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría.” El elemento griego de la síntesis cristiana aparece ya con plena fuerza a partir del Evangelio del Apóstol Juan. Recuérdese el comienzo extraordinariamente griego del mismo: “En el principio existía el *Logos* y el *Logos* estaba con Dios, y el *Logos* era Dios. Él estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por Él y sin Él no se hizo nada de cuanto existe.” En esta cita se ha reemplazado la expresión “la Palabra” o “el Verbo”, que es la forma que se usa en español, por la expresión original del evangelio que es justamente *logos* (“λόγος”), es decir, la palabra pero también la razón o la inteligencia. Este es el primer intento no ambiguo dentro del naciente pensamiento cristiano de transformar el “Dios-Voluntad” de la tradición judía en un “Dios-Logos” de raigambre griega y cuyo contenido no es otro que la razón.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, FCE, México 1977, p. 56.

<sup>19</sup> En su notable alocución en Ratisbona de septiembre de 2006 Benedicto XVI usa este concepto y actualiza esta problemática de una manera altamente sugestiva: “Dios no se hace más divino por el hecho que lo alejemos en un voluntarismo puro e impenetrable, sino que el Dios verdaderamente divino es ese Dios que se ha mostrado como el ‘logos’ y como ‘logos’ ha actuado y actúa lleno de amor por nosotros. Ciertamente el amor ‘sobrepasa’ el conocimiento y es por esto capaz de percibir más que el simple pensamiento (Ef. 3, 19); sin embargo, el amor del Dios-Logos concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón, como añade San Pablo es ‘lógico’ (Rm. 12, 1).” Disponible en: <http://www.ssbenedictoxvi.org/mensaje.php?id=366>

El gran trabajo intelectual de la cristiandad temprana consistió por ello en el intento de conciliar a Atenas con Jerusalén, para decirlo de una manera metafórica.<sup>20</sup> Este intento encontró su figura más destacada en San Agustín (354-430), obispo de Hipona en el norte de África. Según Robert Nisbet, es San Agustín quien consecuentemente eleva la *fisis* aristotélica a una “*fisis divina*”, donde tanto el mundo como el hombre encuentran su lugar necesario y en la cual la intervención divina es, esencialmente, despojada del voluntarismo hebreo.<sup>21</sup> Se trata, tal como San Agustín mismo lo expresa, de entender “la difícilísima cuestión de la eternidad de un Dios creando cosas nuevas sin voluntad nueva”.<sup>22</sup> Esta cuestión se resuelve a través de la noción de una naturaleza o sustancia divina en la cual se contienen, desde toda la eternidad, aquellos hechos que posteriormente se manifestarán ante los ojos humanos como una creación; estos hechos se producen, por lo tanto, “sin el más mínimo cambio de decisión o voluntad”.<sup>23</sup> Se trata, con otras palabras, de una voluntad no voluntarista, “eterna e inmutable”, cuyo antecedente filosófico no es otro que la *potentia* de Aristóteles y la idea clásica del *logos*.

En términos de la visión histórica y de la futura idea del progreso la obra fundamental de San Agustín es la *Ciudad de Dios*. Su importancia para la formación futura del pensamiento histórico occidental ha sido puesta de relieve por Nisbet de la siguiente manera:

*“Para San Agustín, el progreso entraña un origen preestablecido en el cual existen las potencialidades para todo el futuro desarrollo del hombre: un único orden lineal del tiempo; la unidad de la humanidad; una serie de etapas fijas de desarrollo; la presunción de que todo lo que ha sucedido y sucederá es necesario; y, por último, aunque no menos importante, la visión de un futuro estado de beatitud. Gran parte de la historia ulterior*

---

<sup>20</sup> No es difícil darse cuenta que, más allá del intento de síntesis, en la cristiandad siempre han coexistido esa dos tradiciones o ideas de Dios, una, la griega, de alto atractivo intelectual, y la otra, la judía, de indudable fuerza emotiva.

<sup>21</sup> Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, Heinemann 1980, p. 76.

<sup>22</sup> San Agustín, *De civitate Dei*, Bibliothéque Augustinienne, volumen 35, Desclée de Brouwer 1959, p. 229.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 199.



*de la idea de progreso equivale a poco más que al desplazamiento de Dios, aunque dejando intacta la estructura del pensamiento.”<sup>24</sup>*

San Agustín deja así una herencia sin duda “imponente y decisiva para el desarrollo del pensamiento político occidental y para la teología cristiana de la historia”, como Benedicto XVI lo dijese hace no mucho,<sup>25</sup> pero no hay por ello que perder de vista que su síntesis está no sólo lejos de aquella idea de progreso que será tan decisiva en la modernidad sino que *es su opuesto cabal*. Su tiempo fue un tiempo apocalíptico y la *Ciudad de Dios* (escrita entre 413 y 426) es una gran respuesta a la ansiedad y tremenda perplejidad que la caída de Roma en 410 provocó en todo aquel mundo romano del cual San Agustín era una parte integrante y un representante excelso. Roma, que a sí misma se veía como “la ciudad eterna”, no lo era y para explicarlo San Agustín elabora su teoría de las dos ciudades, la mundana, *civitas terrena*, y la de Dios, *civitas Dei*: una perecible y la otra eterna; *una cuyo destino era parte del ciclo de auges y caídas propios de todo lo humano y la otra marcada por su historia progresiva, coherente y lineal, que la lleva a ese fin apoteósico de los tiempos establecido desde siempre en el logos divino*; una frente a la cual no se puede ser sino pesimista dada su condenación intrínseca, la otra iluminada por el optimismo de la promesa de una salvación dada por la gracia divina. Se trata de una dualidad que se basa en una división profunda, y profundamente antimoderna, del género o “linaje humano” en dos especies con destinos muy diversos: “el pueblo de Dios”, es decir los elegidos por la gracia divina, y el resto. He aquí algunas frases esclarecedoras al respecto tomadas del primer capítulo del libro XV de la *Ciudad de Dios* titulado “Principio de las dos ciudades en la Tierra” que hablan de la división del “linaje humano” “en dos géneros: el uno de los que viven según el hombre, y el otro, según Dios; y a esto llamamos también místicamente dos ciudades, es decir, dos sociedades o congregaciones de hombres de las cuales la una está predestinada para reinar eternamente con Dios, y la otra para padecer eterno tormento con el demonio”.<sup>26</sup> Es por ello que *es sólo en el seno del “pueblo de Dios” y su ciudad donde hay progreso*, un progreso que

---

<sup>24</sup> R. Nisbet, *La idea del progreso*, ibid., p. 7.

<sup>25</sup> Palabras de la Audiencia General del 20 de febrero de 2008.

<sup>26</sup> Citado de la versión de Internet en: [http://www.iglesiareformada.com/Agustin\\_Ciudad\\_15.html](http://www.iglesiareformada.com/Agustin_Ciudad_15.html)

eleva al ser humano de lo terrenal a lo celestial: “La educación del linaje humano, representado por el pueblo de Dios, ha avanzado como la de un individuo, a través de ciertas épocas, o, por decirlo así, edades, de modo que pudo elevarse gradualmente de las cosas terrenas a las celestiales, de lo visible a lo invisible”.<sup>27</sup>

## El otro cristianismo

El dualismo agustiniano hacía posible ser, simultáneamente, optimista y pesimista; *afirmar la existencia de una historia cíclica y, al mismo tiempo, negarla, postulando la existencia de una historia lineal y progresiva*; descartar la posibilidad de la realización del reino celestial en la tierra y a su vez rescatar su realidad constante, latente ya en la *civitas Dei* y plenamente realizada en el futuro reencuentro con Dios. El pensamiento de San Agustín permitía, además, vivir con y al mismo tiempo rechazar el mundo existente, cosa no sin importancia para una Iglesia ya incorporada a las estructuras fundamentales de poder de la época romana tardía. Ahora bien, este complejo de ideas y equilibrios tan genialmente articulado por San Agustín nunca dejará de ser cuestionado y, a veces, violentamente atacado por corrientes cristianas minoritarias que pasarán a la historia como “herejías”. Entre estas corrientes heterodoxas están aquellas que tratarán de mantener viva *la expectativa mesiánica*, plasmada en una inminente Segunda Venida de Cristo o “*parousia*”, que es el término griego usado en el *Nuevo Testamento* para designar este retorno redentor. Esta había sido la visión natural del futuro que había predominado entre las primeras comunidades cristianas en las que, para decirlo con las palabras de Paul Johnson, “todos esperaban una pronta *parousia*”<sup>28</sup>, pero que luego se transformó en una idea rechazada por la ortodoxia y relegada a las corrientes cristianas mesiánicas.

---

<sup>27</sup> Citado de Ibid.

<sup>28</sup> P. Johnson, *Historia del cristianismo*, Editorial Vergara, Barcelona 2007, p. 69.

Es en el seno de estas corrientes mesiánicas que surgirá una visión de la historia muy diferente a la de San Agustín y que *claramente anunciará la futura idea de progreso*. En este contexto cabe destacar una de las figuras más notables e influyentes de la Edad Media: el monje calabrés Joaquín de Fiore (1135-1202), “de espíritu profético dotado”, para usar las palabras que Dante le dedicó en *La divina comedia*.<sup>29</sup> Paul Johnson lo califica, con toda razón, como el más erudito, sistemático y “científico” de todos los creadores medievales de sistemas proféticos. Además, “no era un rebelde, sino un elegante abate calabrés, protegido por tres papas, un hombre cuya conversación complació a Ricardo Corazón de León en su viaje durante la Tercera Cruzada.”<sup>30</sup>

Joaquín es el creador de una interpretación de la historia que, al igual que la de San Agustín, debe ser considerada como una de las grandes novedades culturales de Occidente. Tal como Karl Löwith lo dice: “Joaquín abrió la puerta a una revisión fundamental de mil años de historia y teología cristiana (...) Su creencia en un último progreso providencial hacia la culminación de la historia de salvación *dentro de la estructura misma de la historia del mundo* es radicalmente nueva en comparación con el diseño de San Agustín.”<sup>31</sup> La esencia de la concepción del monje calabrés reside en su visión de la historia como *manifestación progresiva de la Trinidad, es decir, como un proceso dividido en tres grandes fases (“triádico”), a través de las cuales se pasa a niveles más altos de perfección, culminando en un estadio de plenitud y bienaventuranza* caracterizado por la libertad, la santidad, la inocencia, el amor y la armonía contemplativa que Joaquín, como buen monje que era, llamó “*ordo monachorum*”. Para él, la humanidad había superado ya la primera fase en esta evolución, la Época de Padre, y se encontraba al final de la segunda fase, la Época del Hijo, cuyo término pronosticaba, apoyándose en el pasaje 12:6 del *Apocalipsis*, para el año 1260. Joaquín se consideraba a sí mismo como el anunciador de la tercera y dichosa fase, el Juan

---

<sup>29</sup> En *Paraíso*: XII. El estudio clásico de Joaquín de Fiore es el de Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, The Clarendon Press, Oxford 1969. La obra más expresiva de Joaquín de Fiore es su *Liber Figurarum* (“Libro de las figuras”), cuyas imágenes dicen más que mil palabras sobre la cosmovisión del abate calabrés. Ver la edición de 1953, *Il Libro delle Figure dell’ Abate Gioacchino da Fiore*, volumen II, Società Editrice Internazionale, Milano.

<sup>30</sup> Johnson, *ibid.*, p. 348.

<sup>31</sup> K. Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949, p. 154.

Bautista de la Época del Espíritu Santo. El paso a esta tercera época estaría marcado por hechos de un dramatismo propiamente apocalíptico: enormes guerras y sufrimientos relacionados con la aparición del muy temido Anticristo, el cual sería finalmente derrotado, el pueblo judío convertido al cristianismo y el reino milenarista de Cristo o “*milenio*” abriría así sus ansiadas puertas.

La grandiosa visión histórica de Joaquín de Fiore conocería un destino singular. Algunos de sus discípulos radicalizarían su profecía, pasando en muchos casos a la preparación práctica de la *renovatio mundi* anunciada y la creación de esa especie de *hombre nuevo medieval* que es el “*homo bonus*” de Dolcino, uno de los seguidores más temidos de las profecías de Joaquín. Otros adoptarían las formas más radicales del movimiento franciscano, en cuyo seno tanto las profecías reales como las atribuidas a Joaquín tuvieron gran influencia. Ante el clima de cisma generalizado que dominaba a la cristiandad de entonces, la Iglesia respondió, por medio de la Inquisición, con una brutal represión de los disidentes más extremos. Las profecías del abate calabrés pasaron desde entonces a alimentar el submundo de la herejía y de la subversión, inspirando nuevas y nuevas generaciones de rebeldes durante los siglos venideros. Pero no sólo los Dolcino, los Müntzer o los Campanella recibirían inspiración de Joaquín. A través de la gran influencia de la obra del alemán G. E. Lessing *Sobre la educación de la especie humana* de 1780 se relanzará, desde el seno mismo de la Ilustración, el esquema triádico de Joaquín, preanunciando las formulaciones hegelianas y, por su conducto, las marxistas. En Francia, las ideas del abate calabrés serán reivindicadas por los discípulos de Saint Simon y Auguste Comte rendirá homenaje a Joaquín en quien verá uno de sus predecesores. Así, Joaquín de Fiore entrará de lleno al panteón de la modernidad y pondrá su sello distintivo en aquella visión del progreso que sería tan característica del mundo moderno.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Sobre la influencia de Gioacchino consúltese la obra de Löwith ya citada y la clásica exposición de Ernest Lee Tuveson, *Millennium and Utopia*, University of California Press, Berkeley 1949.

## II. Hacia la modernidad

### Primeros pasos

El surgimiento de aquello que llamamos modernidad puede ser definido de muchas formas y también ubicado en el tiempo de diferentes maneras. En nuestro contexto lo asociaremos a una concepción del hombre y de su historia que definitivamente revierte dos postulados esenciales de épocas anteriores: por una parte, la idea del hombre como un ser insignificante y limitado y, por otra, la idea de su historia como una historia subordinada a fuerzas que están fuera de él mismo y le imponen un cierto destino. *Frente a ello surge la idea del hombre sin límites en su progreso y creador de su historia.*

Ya a fines del siglo XV el más grande de los humanistas renacentistas, Giovanni Pico della Mirándola resumió esta nueva concepción del hombre que soberanamente decide sobre su destino y puede perfeccionar su existencia terrenal elevándose, si así lo quisiese, a la altura de lo divino. Estas son las palabras que según su célebre *Discurso sobre la dignidad del hombre* Dios, en el momento de la creación, le habría dirigido a Adán, su nueva criatura (las negritas son agregadas):

*“No te he dado una forma, ni una función específica, a ti, Adán. Por tal motivo, tú tendrás la forma y función que desees. La naturaleza de las demás criaturas, la he dado de acuerdo a mi deseo. **Pero tú no tendrás límites.** Tú definirás tus propios límites de acuerdo a tu libre albedrío. Te colocaré en el centro del universo, de manera que te sea más fácil observar lo que en él existe. No te he hecho ni mortal, ni inmortal. Ni de la tierra, ni del cielo. De tal manera, **tú podrás transformarte a ti mismo en lo que desees.** Podrás descender a la forma más baja de existencia como si fueras una bestia o podrás,*

*en cambio, ascender, según el juicio de tu propia alma, hasta los más altos espíritus, aquellos que son divinos.*<sup>33</sup>

Este cambio tan trascendental en la forma de concebir al ser humano no se da por cierto en un vacío histórico sino que refleja los notables avances que Europa estaba haciendo en todos los terrenos, desde la tecnología y la economía hasta la libertad civil y el desarrollo del pensamiento científico. Pronto esos avances formarían la poderosa plataforma desde la cual Europa se lanzaría a una expansión mundial sin precedentes que vendría a reafirmar aún más la confianza del hombre europeo en sí mismo. De hecho, la aventura colonial europea se hace parte integrante de una concepción de la historia que verá cada vez más a Europa como la punta de lanza del progreso y al resto del mundo como una colección de sociedades ya sobrepasadas por Europa y que ésta debe, con su fuerza o su ejemplo, “civilizar”.<sup>34</sup>

La nueva concepción del hombre a que Pico della Mirandola da expresión no se volcará, sin embargo, en una concepción articulada de la historia como progresión hacia la perfección terrenal hasta más tarde. Los grandes intelectuales de la modernidad temprana siguen viendo tanto la naturaleza como la historia como una expresión providencial y el mundo de la Antigüedad será para muchos de ellos un ideal difícilmente alcanzable y por cierto insuperable. Es sólo a partir del siglo XVII que la *fisis* de la historia se irá desprendiendo de su carácter trascendente y su fin se hará cada vez más mundano. La Providencia sería finalmente reemplazada por diversas *fuerzas inmanentes en la historia del hombre* y con el tiempo ya no se hablará de una voluntad divina que rige los destinos del mundo sino de las “leyes de la historia”, que con la certeza de las leyes de la naturaleza llevan al ser humano hacia un futuro luminoso inscrito desde un comienzo en la propia esencia o naturaleza humana. El progreso será visto como una acumulación de conocimientos, virtudes, fuerzas productivas o riquezas, que paulatinamente van desarrollando al hombre y acercándolo a un

---

<sup>33</sup> Existen muchas versiones castellanas de la célebre *Oratio de hominis dignitate* de 1486. En este caso, se trata de una traducción adaptada por el autor de las presentes notas. En Internet puede verse, entre otras: <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/pico.htm>

<sup>34</sup> La obra clásica sobre el impacto del descubrimiento del “Nuevo Mundo” en el “Viejo” es J. H. Elliott, *The Old World and the New 1492-1650*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.

estado de armonía y perfección. “Más” pasará a ser equivalente de “mejor” y el fin de la historia ya no estará en el más allá sino en este mundo, en aquellas utopías que pronto movilizarán tanto la fantasía como el frenesí del hombre moderno. La fe en el desarrollo y el progreso terminaría para muchos reemplazando la fe tradicional y un día Nietzsche resumiría la esencia de la modernidad en la idea de la muerte de Dios.<sup>35</sup>

El florecimiento de la matemática y las ciencias naturales será un elemento fundamental de este proceso de “engrandecimiento” del hombre, uno de cuyos momentos culminantes es la publicación, en 1687, de los *Principios matemáticos de la filosofía natural* de Isaac Newton.<sup>36</sup> Se hacía cada vez más evidente que el universo creado era plenamente comprensible para el hombre y con ello, en el fondo, el Creador o Dios mismo lo era. Todo lo creado seguía un plan lógico, matemático, cuya gran conceptualización sería obra de un célebre contemporáneo de Newton, Gottfried W. Leibniz.<sup>37</sup> Para Leibniz todo lo existente expresa un desarrollo progresivo en el sentido aristotélico de la palabra, donde todo lo que ha llegado a ser es una manifestación de lo que era potencialmente posible desde siempre.<sup>38</sup> Se forma así lo que Leibniz mismo llamó “una cadena” que une todo lo existente, desde lo más remoto e inanimado hasta la existencia superior del ser humano y la venidera Ciudad de Dios, en un gran desarrollo donde se busca que la plenitud de la potencia se transforme en la plenitud del acto, para decirlo con Aristóteles.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Esta idea fue formulada por vez primera en *La gaya ciencia* de 1882: “Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!” (¡Dios ha muerto! ¡Dios yace muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!).

<sup>36</sup> Que por lo demás era profundamente creyente, radicalmente anticatólico y antitrinitario, y que escribió más de teología que de ciencia.

<sup>37</sup> La idea de un “Dios matemático”, que luego asumirá la forma del “Gran Arquitecto”, está plenamente expresada en la famosa frase de Leibniz: “Cum Deus calculat, fiat mundus”.

<sup>38</sup> Esta es la esencia de la famosa “ley de la continuidad” de Leibniz, que dice que todo se despliega por etapas sucesivas ya que *Natura non facit saltum* (“la naturaleza no da saltos”).

<sup>39</sup> Sobre estos temas véase la notable obra de Arthur O. Lovejoy titulada *La gran cadena del ser*, Icaria, Barcelona 1983. Originalmente publicada en inglés ya en 1936.

## Antiguos y modernos

Desde el punto de vista de la concepción de la historia un paso decisivo hacia la idea moderna del progreso se da con la polémica desatada a fines del siglo XVII entre lo que ya por entonces se denominó los “antiguos” y los “modernos”. Auguste Comte fue uno de los primeros en resaltar la importancia de “esta discusión solemne que marca un hito en la historia de la razón humana, que por primera vez se atrevía a proclamar así su progreso.”<sup>40</sup> Este es el resumen de Robert Nisbet sobre esta controversia histórica:

*“Por un lado, estaban en el siglo XVII aquellos que creían que nada de lo que se había escrito o realizado intelectualmente en los tiempos modernos igualaba la calidad de las obras de la antigüedad clásica. Para los partidarios de los antiguos no había en los tiempos modernos nadie que pudiera compararse con Homero, Esquilo, Platón, Lucrecio o Séneca. Los partidarios de los modernos sostenían precisamente lo contrario. La obra de Fontenelle, Digresión sobre los antiguos y los modernos (1688), sería el más elocuente ensayo en favor de la superioridad de la modernidad sobre la antigüedad. Su premisa fundamental fue el principio de Descartes, enunciado en el Discurso del método medio siglo antes, sobre la invariabilidad de las leyes de la naturaleza. Podemos suponer, argumenta Fontenelle, que a la luz de tal invariabilidad, la mente humana de hoy tiene las mismas facultades, es decir, la razón y la imaginación, y la misma riqueza y potencia que en el pasado. No existe ninguna prueba que atestigüe la degeneración de la razón humana desde la época de los griegos, Y si los hombres de nuestro tiempo están tan bien constituidos física y mentalmente como lo estaban los hombres de la antigüedad, se desprende que ha habido y seguirá habiendo un definido avance tanto de las artes como de las ciencias, simplemente porque cada era tiene la posibilidad de desarrollar lo que le han legado las eras precedentes.”<sup>41</sup>*

---

<sup>40</sup> A. Comte, “Curso de filosofía positiva”, en *La filosofía positiva*, Ed. Porrúa, México 2006, p. 67.

<sup>41</sup> R. Nisbet, *La idea del progreso*, *ibid.*, p. 10.



Este argumento había recibido su expresión paradigmática varios siglos antes en las palabras del obispo Juan de Salisbury (probablemente citando a su maestro Bernardo de Chartres): “Somos como enanos montados sobre las espaldas de gigantes; nosotros vemos mejor y más lejos que ellos, no porque nuestra vista sea más aguda o nuestra talla más alta, sino porque ellos nos elevan en el aire y nos levantan sobre su gigantesca altura.” Aquí está ya captado lo que sería el núcleo central de la idea moderna del progreso: la de la acumulación sucesiva de conocimientos, artes o riquezas que nos permite ir desarrollándonos, progresando y siendo mejores no porque en sí seamos superiores sino porque tenemos a nuestra disposición esa herencia de los tiempos que le da continuidad a la historia y la convierte en una historia de progreso.

De esta manera se rompía el hechizo propio del Renacimiento que veía a la Antigüedad como el logro insuperable del progreso humano y que por ello mismo lo negaba condenándonos, en el mejor de los casos, a imitarlo. La misma palabra “moderno”, cuyo sentido original no es otro que el de “actual”, recibirá de allí en adelante un sentido que en sí incluye una visión del progreso donde *lo moderno es más avanzado y mejor que lo precedente*.<sup>42</sup> Se iba preparando así la irrupción definitiva de la idea moderna del progreso que encontrará en Francia y Alemania algunos sus exponentes más destacados e influyentes.

---

<sup>42</sup> El primer uso de “Edad Moderna” contrapuesta a la Antigua y la Media es de esta época (1685) y se debe al profesor alemán de historia y retórica Cristóbal Cellarius.

### III. Hacia la religión del progreso: el aporte francés

#### La historia como progreso: Turgot

Entre los estudiosos del tema hay bastante acuerdo en atribuirle a un joven de 23 años el lanzamiento de la primera versión plenamente articulada de la idea de progreso. Se trata del célebre discurso que A. R. J. Turgot pronunció el 11 de diciembre de 1750 en la Sorbona. Aquí aparece una historia conjunta y progresiva de la humanidad que se diferencia esencialmente de la historia meramente repetitiva de la naturaleza. *El hombre acumula porque recuerda y por ello mismo avanza, la naturaleza no hace sino repetirse.* Así comienza ese gran discurso:

*“Los fenómenos de la naturaleza, sometidos a leyes constantes, están encerrados en un círculo de revoluciones siempre iguales. En las sucesivas generaciones, por las que los vegetales o los animales se reproducen, el tiempo no hace sino restablecer a cada instante la imagen de lo que ha hecho desaparecer. La sucesión de los hombres, al contrario, ofrece de siglo en siglo un espectáculo siempre variado. La razón, las pasiones, la libertad producen sin cesar nuevos acontecimientos. Todas las edades están encadenadas las unas a las otras por una serie de causas y efectos, que enlazan el estado presente del mundo a todos los que le han precedido. Los signos arbitrarios del lenguaje y de la escritura, al dar a los hombres el medio de asegurar la posesión de sus ideas y de comunicarlas a los otros, han formado con todos los conocimientos particulares un tesoro común que una generación transmite a la otra, constituyendo así la herencia, siempre aumentada, de descubrimientos de cada siglo. El género humano, considerado desde su origen, parece a los ojos de un filósofo un todo inmenso que tiene, como cada individuo, su infancia y sus progresos (...) La masa total del género humano, con*

*alternativas de calma y agitación, de bienes y males, marcha siempre –aunque a paso lento– hacia una perfección mayor.”<sup>43</sup>*

Este progreso depende fundamentalmente de la expansión sucesiva de las “artes y ciencias” y del simultáneo desarrollo político y moral de las sociedades hacia una mayor libertad. A pesar de los vaivenes de la historia “el bien queda y la humanidad se perfecciona”, alejándose cada vez más de aquel estado de barbarie original que “igual a todos los hombres” y que, a su juicio, “todavía vemos en los indios americanos”.<sup>44</sup> Y así se llega a aquella Europa contemporánea que lideraba el progreso y, en particular, a la Francia regida por Luis XV a quien el joven Turgot se dirige al final de su célebre discurso con estas palabras: “¡Oh Luis! ¡Cuánta majestad te rodea! ¡Qué brillo ha repartido por todas las artes tu mano beneficosa! ¡Tu feliz pueblo se ha convertido en el centro de la civilización!”<sup>45</sup>

Estas ideas del joven Turgot se desarrollarían luego en otras obras de quien llegase a ser uno de los ministros de finanzas y economistas más célebres del siglo XVIII. En sus *Reflexiones sobre la formación y la distribución de la riqueza*, escrita en 1766 y publicada en 1769, elabora una concepción económica liberal que en gran medida anticipa lo que Adam Smith diría unos años más tarde, pero ya antes de ello había propuesto uno de los primeros esbozos “materialistas” de síntesis histórica, donde la humanidad va progresando de acuerdo a la expansión de lo que Marx llamaría fuerzas productivas,<sup>46</sup> pasando por tres etapas fundamentales: el estadio de cazador-pastor, el agrícola, y el comercial, manufacturero y urbano, caracterizado por una creciente libertad económica y que no es otro que la naciente sociedad liberal-capitalista de sus tiempos. Este es un paso trascendental hacia las formulaciones posteriores del desarrollo y el progreso como acumulación ilimitada de potencias productivas o económicas. Por ello que es posible

---

<sup>43</sup> A. R. J. Turgot, *Cuadro filosófico sobre los progresos sucesivos del espíritu humano*. Accesible en Internet en: <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/PDF/TurgotCuadrosFilos%F3ficosProgreso.pdf>, pp. 35-36.

<sup>44</sup> *Ibid.*, págs. 37, 39 y 40.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>46</sup> Quepa sí hacer notar que Turgot no trata de reducir el progreso al movimiento económico estando por ello lejos del determinismo económico-tecnológico propio del marxismo.

coincidir con Nisbet cuando dice que “podemos considerar a Turgot como el primero de los filósofos y defensores del crecimiento económico en el mundo moderno”.<sup>47</sup>

## La religión del progreso

Pocos años después de la muerte de Turgot Francia se vería conmovida por aquella gran revolución que cambiaría para siempre el mundo. El viejo orden fue no sólo derrocado sino llevado literalmente al patíbulo. Será condenado por muchas cosas, pero finalmente sucumbirá ante el Progreso encarnado por la Revolución. El Progreso, con mayúscula y sin complejos frente al pasado, se realizará con la instauración del Reino de la Virtud<sup>48</sup> y la virtud no es otra que la razón hecha sociedad, la salida definitiva de la ignorancia, la superstición y el engaño que han impedido la aplicación de aquellas formas racionales de gobierno y convivencia que han estado desde siempre, como potencia o posibilidad, inscritas en la naturaleza humana. Finalmente llegó el culto del Ser Supremo y el Terror, y los sumos sacerdotes de la virtud condenarían primero y serían condenados después en nombre de la razón-virtud. Entre las víctimas estaría un ferviente partidario de la revolución y uno de los más brillantes exponentes de la fe en el progreso y la razón como motores de la historia: Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marqués de Condorcet, quien, mientras se escondía de sus perseguidores jacobinos, escribiría su famoso *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Para Condorcet, el progreso humano recorrería diez etapas que elevarían a la especie de la oscuridad de la ignorancia a las luces del porvenir. La décima etapa, donde la razón se realizaría plenamente, estaba ya a las puertas de la Europa conmovida por la misma revolución que ahora lo perseguía. Su predicción del futuro no podía estar más inspirada por el racionalismo de la Ilustración ni ser más optimista:

---

<sup>47</sup> R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, ibid., p. 185.

<sup>48</sup> La palabra virtud es la palabra central del discurso revolucionario, especialmente en boca de sus líderes más extremos como ser Robespierre quien llegó a decir: “El terror sin virtud es desastroso, pero la virtud sin terror es impotente.”

*“Llegará así el momento en que en la tierra el sol ya no alumbrará más que sobre hombres libres que no reconocerán otro guía que no sea su razón; donde los tiranos y los esclavos, los curas y sus instrumentos estúpidos o hipócritas, ya no existirán más que en la historia y los teatros; donde (...) se mantendrá una útil vigilancia para descubrir y aplastar, bajo el peso de la razón, los primeros gérmenes de la superstición y la tiranía, si es que alguna vez osarán reaparecer.”<sup>49</sup>*

El aporte francés a la idea moderna del progreso culmina durante el siglo XIX con las obras de Claude-Henri de Rouvroy, Conde de Saint-Simon (1760-1825), y Auguste Comte (1798-1857) y el surgimiento de las doctrinas positivistas que tendrán un enorme impacto no sólo en Europa sino también en América Latina, donde surgieron, en la segunda mitad del siglo XIX, las así llamadas “dictaduras positivistas”. Para Comte, el progreso de la humanidad recorre tres grandes etapas: la teológica, la metafísica y la positiva, que corresponden al paso de lo que Comte ve como una evolución de la teocracia y la “teolatría” a la “sociocracia” y la “sociolatría”. Este progreso “es necesario e irresistible a manera de una ley física”.<sup>50</sup> Como es característico de muchos entusiastas del progreso, Comte y sus seguidores positivistas profetizan el paso inminente a la última fase del progreso humano, aquella dominada por la ciencia y la industria, donde los “científicos” guiarán la sociedad mientras que los “industriales” planificarán la organización productiva y ejecutarán sus portentosas obras. Esta es la llamada “sociedad positiva”, basada sistemáticamente en la sociología y en la que surge una nueva religión, la “religión de la humanidad” en la que se venerará al “Gran Ser”, que no es otra cosa que la representación mística de la humanidad y su progreso. En la cúspide de la sociedad positiva estarán el “gran sacerdote” y sus “sabios positivistas”: “El gobierno de la sociedad positiva se ejerce por el gran sacerdote de la humanidad, con su corporación de sacerdotes y sabios positivistas.”<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Condorcet (1794), *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrés de l'Esprit Humaine*, París: Agasse, pp. 338-339. En Internet en <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-101973&I=1&M=imageseule>

<sup>50</sup> A. Comte, “Sistema de política positiva o tratado de sociología que instituye la religión de la humanidad”, *ibid.*, p. 122.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 127.

## IV. Filósofos y revolucionarios: el aporte alemán

### Antecedentes

Diversos pensadores alemanes juegan un papel excepcional en el desarrollo de algunos de los sistemas de pensamiento o “visiones del mundo” más influyentes de la modernidad. Sin embargo, esa Alemania que vivía y se vivía como punta de lanza cultural-filosófica de Europa era un país que estaba lejos de liderar el desarrollo en términos económicos, sociales, políticos o militares. El país ni siquiera existía como un Estado unificado y estaba por ello marginado de la carrera colonialista emprendida por otras potencias europeas. Entre muchos intelectuales alemanes cundía por ello una mezcla de frustración y desesperación originada del sentimiento de vivir en una nación atrasada. Tal vez es esta condición, de testigos de la modernidad y los éxitos de otros más que de los propios, la que le da al pensamiento alemán su impulso a compensar, a fuerza de radicalismo y excelencia intelectual, el retraso muy real de su nación en muchos planos. Es por ello que tanto la idea del progreso como su crítica alcanzarán en Alemania una profundidad, coherencia y sofisticación del todo ausentes previamente.

Son muchos los intelectuales descollantes que Alemania produce en los cien años que van de la mitad del siglo XVIII a la mitad del XIX. Nosotros nos limitaremos en estos aparados a tres de ellos, Kant, Hegel y Marx, y a uno más, Herder, más adelante.

### El retorno de Aristóteles: Kant

Immanuel Kant es, sin duda, el filósofo más destacado de la Ilustración. Su abundante producción es determinante para comprender la evolución que seguirá la filosofía alemana

por décadas. La abrumadora mayoría de las obras de Kant tratan de problemas epistemológicos, es decir, acerca de la posibilidad misma de lograr diversos tipos de conocimiento. Sus incursiones en el terreno de la filosofía de la historia, y por ello en la problemática del progreso, son escasas pero no sin importantes consecuencias futuras. Su escrito más conocido al respecto es *Idea para una historia universal con propósito cosmopolita* de 1784<sup>52</sup> y con él empezaremos nuestra exposición.

La que hace distintiva la concepción histórica de Kant es el *estar plenamente inspirada por las ideas aristotélicas, pero transformadas en una teoría total de la evolución humana absolutamente ajena al pensamiento griego clásico*. Una ley inmanente del progreso, dada por la necesidad de la naturaleza de alcanzar sus fines, rige la historia aparentemente absurda y antojadiza de la especie humana, elevándola sucesivamente “desde el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel supremo de la humanidad.”<sup>53</sup> La tarea del filósofo es, justamente, “descubrir en ese absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza.”<sup>54</sup>

El hombre comparte, como especie, el destino teleológico o determinado por su fin (*telos*) que Aristóteles vio como la ley de desarrollo de todo lo natural: “Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin [...] En el hombre aquellas disposiciones naturales, que tienden al uso de la razón, deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo.”<sup>55</sup> Esta es la fuerza que actúa entre bastidores con el fin de desplegar todas las potencialidades humanas y los individuos o los pueblos no son más que sus instrumentos inconscientes: “Poco

---

<sup>52</sup> Este título ha sido vertido al castellano de diversas maneras. Por ejemplo, en la edición castellana que citaré se escribe “clave cosmopolita” en vez de “propósito” o “intención”, que son formas más correctas de traducir la palabra alemana *Absicht*.

<sup>53</sup> Immanuel Kant (2006). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos, p. 15.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 5-6.

imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo, como un hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma.”<sup>56</sup>

Esta idea de una fuerza oculta que actúa como motor e “hilo conductor” de una historia cuyo verdadero sentido no es comprendido por sus protagonistas directos no es sino una “naturalización aristotélica” de la idea de la Providencia y será central tanto en la teoría de la historia de Hegel como en la de Marx. Hegel reemplazará las leyes de la naturaleza de Kant por las de la lógica o la razón y Marx pondrá a las fuerzas productivas en su lugar, pero la estructura mental diseñada por Kant permanecerá intacta. Ahora bien, el parentesco entre estos tres pensadores va mucho más allá de esto. Kant concibe también la historia como *un proceso triádico* o de tres fases, que va desde el estado de animalidad, pasando por un largo desarrollo lleno de dolor, conflictos y luchas hasta llegar al fin de la historia, que será un estado de perfección que el mismo Kant define como “quiliasma”, que no es sino el sinónimo de raíz griega de milenio o Reino de Dios sobre la tierra: “Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y –a tal fin– exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad [...] Como se ve, la filosofía también puede tener su *quiliasma*”.<sup>57</sup>

Este fin de la historia sería “aquello que la Naturaleza alberga como intención suprema: un *Estado cosmopolita* universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana.”<sup>58</sup> En un pasaje de otra obra, Kant se expresa de una forma aún más cargada de simbolismo milenarista: “Cuando la especie humana haya alcanzado su pleno destino y su perfección más alta posible, se constituirá el Reino de Dios sobre la tierra”.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 4.

<sup>57</sup> Ibid., p. 17.

<sup>58</sup> Ibid., p. 20.

<sup>59</sup> Ibid., Estudio preliminar, p. XXI.



De lo hasta aquí dicho sería, sin embargo, un serio error sacar la conclusión de que el gran filósofo de Königsberg hubiese sido un pensador milenarista en el verdadero sentido militante y revolucionario de la palabra. Para ello le faltan muchos de los elementos más esenciales y dinámicos del pensamiento milenarista tal como se estructuraba en el pensamiento medioeval o se estructurará en el marxismo venidero. El anuncio del milenio es en Kant algo distante, casi teórico y, por ello, nada destinado a movilizar a sus contemporáneos. Siempre que proclama su fe en la necesidad de un estado venidero de perfección o quiliasma agrega frases como la siguiente: “si bien sólo cabe esperarlo tras el transcurso de muchos siglos”.<sup>60</sup> La adhesión a lo que el mismo Kant en otro escrito caracteriza como “la concepción quiliástica de la historia”<sup>61</sup> va unida a una sobria y a veces sombría descripción de la situación y posibilidades actuales de hombre y, más importante aún, sobre su naturaleza esencialmente imperfecta, tal como nos lo recuerda su famosa frase sobre el madero torcido del cual está hecho lo humano y del cual nada recto puede tallarse.<sup>62</sup> El de Kant no es por tanto sino un “utopismo *light*”, suave y lejano, una premisa metodológica más que otra cosa, y por ello incapaz de despertar las esperanzas y energías que los verdaderos profetas milenaristas o revolucionarios quieren despertar.

En el mismo sentido faltan en Kant los componentes esenciales de los mitos movilizados centrales del milenarismo en torno a una “Edad de Oro” perdida y a una especie de paraíso venidero. A la famosa Edad de Oro le dedica todo un ensayo, calificándola de un “espectro” que sólo sirve para alentar el “vano anhelo” de su restauración.<sup>63</sup> El comienzo de la historia es para Kant algo tan alejado de toda quimera como lo es la pura y bruta animalidad, tal como un Turgot o un Condorcet hubiesen dicho. La verdadera historia –la historia de la lenta y difícil humanización del hombre, es decir, de su auto constitución en un ser moral y libre– comienza con el primer paso desde esta animalidad hacia la moralidad o, lo que es lo mismo, con la irrupción de la libertad, que saca al hombre de la existencia meramente instintiva

---

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Se trata de un texto de 1797. Ibid., p. 82.

<sup>62</sup> La frase reza así: “a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto.” Ibid., p. 12.

<sup>63</sup> Este ensayo se titula *Probable inicio de la historia humana* y fue publicado en enero de 1786. Ibid., pp. 57-77.

propia del estado puro de naturaleza. Pero con la libertad llega no sólo el bien sino también el mal<sup>64</sup> y, según la enumeración de Kant, “la discordia”, “la propiedad del suelo”, “la desigualdad entre los hombres, el “constante peligro de guerra”, “la más abyecta esclavitud” y “los vicios”. Tan desolador es este panorama que Kant, en el mismo ensayo, debe hacer esfuerzos heroicos para combatir aquel “descontento con la Providencia” y la desesperanza a que toda esta evidencia puede llevar.<sup>65</sup> Finalmente está, si bien “en un horizonte muy lejano”, el “fin final” de la historia y de la naturaleza humana, el estado de perfección o el Reino de Dios sobre la tierra, pero la descripción de Kant del mismo es un verdadero anticlímax: *se trata de la moralidad y la legalidad, del hombre que vive de acuerdo al imperativo categórico y ata definitivamente su animalidad con las cadenas de una conducta moral voluntariamente asumida*. Esto está, obviamente, a años luz de los sueños mesiánicos de la mayoría de los partidarios más utópicos de la idea de progreso acerca del advenimiento de una sociedad de total libertad, hermandad y comunidad. Nada hay en Kant que de manera alguna se acerque al delirio de los “espíritus libres” del milenarismo medieval, al “hombre nuevo” del comunismo venidero o al sueño nazi del Tercer Reich como una comunidad superior en base a una “raza superior”.

Sin embargo, es menester reconocer que con el suave y lejano “milenarismo filosófico” de Kant se había plantado, en el corazón mismo de la Ilustración y del pensamiento filosófico alemanes, una concepción de la historia que albergaba, como bien lo sabemos, serios peligros. Llegaría un día en que todo lo que era suave y lejano en Kant se endurecería y actualizaría. La sobriedad se transformaría en soberbia y se llegaría a creer que del madero retorcido del que está hecho el ser humano sí se podía forjar algo absolutamente recto. En ese desdichado camino la figura de Hegel tendrá una importancia determinante.

---

<sup>64</sup> De allí las palabras de Kant acerca de que “la historia de la *libertad* comienza por el mal”. Ibid., p. 66.

<sup>65</sup> Ibid., pp. 70-73.

## El progreso como razón realizada: Hegel

La filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) constituye lo que tal vez sea el intento más ambicioso de crear un sistema total de comprensión de lo humano y lo divino. Hegel es por ello el arquetipo del *pensador totalizante* y su sistema total busca resolver las incertidumbres y los desgarramientos más profundos que la irrupción de la modernidad estaba produciendo en la existencia humana. Se trata, por una parte, de la pérdida de la certeza en la existencia de Dios y, con ello, del sentido no sólo de la historia sino de la vida misma. Esta incertidumbre fundamental es producto del conflicto abierto entre ciencia y creencia o, para decirlo con los términos de entonces, entre razón y fe. Por otra parte, se trata de los desgarramientos y conmociones del orden social tradicional, remecido por la irrupción de la democracia en Estados Unidos y, sobre todo, por la Revolución Francesa. Ante estos hechos, que lanzaban la existencia humana hacia una incertidumbre creciente, Hegel hace un intento sublime de restablecer la armonía y la certidumbre a través de un sistema filosófico que todo lo abarca, una cosmovisión completa que a partir de *un principio único* quiso llenar el vacío que dejaba la creencia religiosa en retirada y que terminó siendo la antesala de lo que para muchos sería una de las grandes religiones secularizadas del porvenir: el marxismo.

El sistema de Hegel se basa, para decirlo muy sumariamente, en lo que se puede llamar "*panlogismo*", donde una y la misma razón, un *logos* común, une a todo lo existente y encuentra su expresión sublime en la mente humana que, justamente por compartir la esencia de todo lo existente, lo puede comprender plenamente llevándolo a su nivel más alto de desarrollo o "autoconciencia". Este es el camino que pensadores como Leibniz habían iniciado y con ello desaparece toda distinción esencial entre conocimiento y realidad o entre lo lógico y lo ontológico, para decirlo de otra manera. La consecuencia de este

panlogismo, en cuya cumbre se sitúa a la razón humana, es la abolición definitiva de toda distancia entre lo sagrado y lo mundano o la secularización radical de Dios.<sup>66</sup>

Ahora bien, el pensamiento totalizador de Hegel encuentra su piedra de toque o su prueba decisiva en la historia misma del ser humano. En este sentido se puede decir que toda su obra lógica no es sino un prólogo a su visión de los avatares de la historia humana, en la cual el *logos* o “la Idea”, como él lo llama, se realiza plenamente y se autocomprende llegando así a asumir la forma del “Espíritu absoluto” según la terminología hegeliana. Este momento forma el famoso “fin de la historia”, que por cierto no es el fin de las contingencias o accidentes de la vida humana sino de su sentido esencial que no es otro que alcanzar la plenitud del desarrollo de todo aquello que en la Idea inicialmente estaba en potencia.

El camino por el cual se realiza esta potencialidad es la marcha de lo que para Hegel era la verdadera Historia, es decir, la esencia y lo único importante detrás de todas aquellas historias que pueblan las páginas de los libros de narrativa histórica y que, a su parecer, habitualmente no son más que un puro registrar datos sin ton ni son, sin entender su sentido oculto y verdadero. Los acontecimientos históricos no son para Hegel más que un gran teatro detrás del cual se desarrolla el verdadero drama de la historia, que no es ya el de los individuos o de los pueblos en particular sino el de la realización de la razón, que en su camino los usa como sus instrumentos. Por ello es que Hegel insiste todo el tiempo en la idea de que la razón rige la historia o, lo que es lo mismo, que la historia es racional:

*“Empezaré advirtiendo, sobre el concepto de la filosofía de la historia, que, como he dicho, a la filosofía se le hace en primer término el reproche de que se acerca y considera a la historia a partir de ciertas ideas preconcebidas. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige al mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente.”<sup>67</sup>*

---

<sup>66</sup> Esta tendencia también ha sido llamada panteísmo, en cuanto ve en todo lo que existe la existencia realizada de Dios. Así, la historia del mundo y del hombre no son sino una “teodicea” (la historia de Dios). En este desarrollo, filósofos como Spinoza (1632-1677) jugaron un papel decisivo.

<sup>67</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid 1980, p. 43.

La razón de que habla Hegel es, siguiendo a Aristóteles, la estructura lógica de todo lo potencialmente existente. Es por ello la suma de las posibilidades totales del desarrollo y de lo existente, cuya culminación en la especie humana está –como diríamos hoy– programada para alcanzar la realización plena de esas posibilidades. Estas posibilidades existen en forma latente desde un comienzo y no hacen sino manifestarse o realizarse en el curso de la historia. La “verdad” surge por ello sólo al final de un largo recorrido. Es sólo al final del viaje de la historia y del progreso que “el todo” se manifiesta plenamente y se hace comprensible, es decir, revela todo aquello que desde siempre estaba presente, como potencialidad, en su esencia. Esto es lo que se encierra, de manera críptica como todo aquello que Hegel dice, en aquella célebre frase del prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* (1807) que dice: “*Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.*” (“Lo verdadero es el todo. Pero el todo no es sino la esencia que se completa mediante su desarrollo.”)<sup>68</sup>

Esta forma de entender tanto el concepto de razón como el de desarrollo conecta a Hegel, y por su mediación a Marx, con la idea aristotélica –plenamente recuperada y puesta en clave historicista como ya lo vimos por Kant– de una *fisis*, una naturaleza de las cosas que en su manifestación o desarrollo conforma tanto la estructura como el sentido de la evolución. Es por ello que Karl Popper tiene tanta razón cuando dice que se puede demostrar cómo la teoría del desarrollo de Aristóteles “se presta de suyo a las interpretaciones historicistas y cómo contiene todos los elementos necesarios para elaborar una grandiosa filosofía historicista.”<sup>69</sup> También tiene razón al afirmar que “esta oportunidad no fue plenamente explotada antes de Hegel”. Así, las potencialidades historicistas “durmieron durante más de veinte siglos, ‘ocultas y latentes’ en el esencialismo de Aristóteles” hasta ser despertadas por Kant y llegar a su culminación filosófica con Hegel.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México 1971, p. 16.

<sup>69</sup> K. Popper, *ibid.*, pp. 204-205.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 205.

Este “programa de desarrollo” que es la razón está, según Hegel, estructurado de acuerdo a una lógica especial, que no es otra que la famosa *lógica dialéctica*. Esto implica que el desarrollo no se produce de una manera lineal sino a través de conflictos o “negaciones” que lo van acercando paulatinamente a su final pleno. Podemos acercarnos a esta forma de pensar considerando el famoso concepto de “*Aufhebung*”, que bien resume en núcleo mismo de la dialéctica. Este término, cuyo sentido literal es el de abrogación o abolición, fue transformado por Hegel en un concepto multifacético que implica la simultaneidad de la negación, la superación, el progreso y la conservación. Este fue el concepto mediante el cual Hegel construyó una concepción histórica en que se va progresando mediante la destrucción del estado preexistente de cosas pero sin que ello implique una pérdida de lo positivo ya alcanzado. Como Hegel dice, nada importante queda olvidado en la marcha del Espíritu: “Queda dicho con esto que el mundo y la forma presente del Espíritu y su actual conciencia de sí comprende todas las fases anteriores de la historia.”<sup>71</sup> La historia del progreso es así destrucción y acumulación, tragedia y epopeya, y nada se alcanza sin desgarramiento y dolor. Esta manera de ver las cosas, donde la tragedia y el dolor se hacen partes vitales del progreso, tiene una importancia trascendental no sólo para entender a Hegel sino, sobre todo, el marxismo venidero y su visión dialéctica de la historia y del progreso. Merece por ello la pena que nos detengamos un poco más en ella.

Partamos de una de las frases más conocidas del filósofo alemán: “La historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías.”<sup>72</sup> Detrás de esta afirmación está lo que ya se esbozó, es decir, el convencimiento de que el desarrollo y la realización de la razón es un proceso profundamente conflictivo y doloroso. La marcha del Espíritu hacia su autorrealización se da a través de una constante lucha consigo mismo. El Espíritu debe recorrer en la historia todas las fases del proceso lógico de desarrollo, creando expresiones históricas adecuadas para cada una de las mismas. Pero como cada una de esas fases no es más que una expresión incompleta e imperfecta de sí mismo el Espíritu debe constantemente destruir sus creaciones provisorias, negándolas y superándolas para

---

<sup>71</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *ibid.*, p. 149.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 88.

alcanzar niveles cada vez más altos y complejos de expresión. Así, cada avance en la marcha del Espíritu debe dar origen a una nueva lucha interna, un nuevo desgarramiento de la unidad alcanzada, en una dialéctica que busca la realización plena de todo lo que en un comienzo era sólo potencialidad indiferenciada.

Este es el verdadero núcleo concreto de la filosofía hegeliana de la historia y también lo será de la de Marx. La reconciliación final, el reino milenario de la razón plenamente realizada, sólo se alcanza mediante las luchas, el desgarramiento y el sufrimiento. El final feliz exige un largo camino por el valle de lágrimas de la historia: la realización paulatina de la razón en la historia –que Hegel también llama “el calvario del Espíritu absoluto”<sup>73</sup>– es trágica pero necesaria. Así, el pensamiento dialéctico incorpora un elemento central de la visión cristiana de la historia, la del sufrimiento necesario para alcanzar la redención, la de esa dura “peregrinación” del hombre, como dijese San Agustín, en este “exilio” que es la vida terrenal.

Ahora bien, en toda esta especulación histórico-filosófica no deja de estar presente aquel eurocentrismo que, a esas alturas, ya era un componente obvio de la idea del progreso. El progreso del Espíritu va pasando, según Hegel, por fases ascendentes escenificadas por diversos pueblos, que juegan así su papel en la historia aunque no tengan la menor idea de que lo están haciendo. Los individuos y los pueblos son sólo los instrumentos de los que el Espíritu se sirve para alcanzar sus propios fines y que luego de haber sido usados “semejant cáscaras vacías, que caen al suelo”.<sup>74</sup> En esto reside la famosa “astucia de la razón” (*List der Vernunft*). Cada pueblo elegido tiene un papel que jugar en el drama de la historia universal, pero sólo uno. Pasado su momento pierde todo interés y su historia cae fuera de la historia del Espíritu. Ahora bien, en su progresión el Espíritu se desplaza geográficamente de una manera curiosamente afortunada para Hegel y Europa: “La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio.”<sup>75</sup> Y dentro de Occidente es en Alemania, la Alemania del tiempo de Hegel para ser

---

<sup>73</sup> Esta expresión está contenida en las frases finales de la *Fenomenología del Espíritu*, *ibid.*, p. 473.

<sup>74</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *ibid.*, p. 93.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 201.

más concretos, donde encuentra su fin definitivo. Así, el “espíritu germánico” resulta siendo la forma más adecuada de existencia del Espíritu. Este es, sin duda, un final bastante paródico pero absolutamente consecuente y necesario del sistema de Hegel. De no postular esto Hegel no podría haber postulado que fuese justamente a él al que le hubiese tocado el privilegio extraordinario de darle a la razón su expresión adecuada en su filosofía absoluta, es decir, insuperable.

Pero el “fin de la historia” no tenía sólo que ver con la filosofía que se elevaba al peldaño final de su desarrollo sino con todo el orden social. Cada forma estatal de significación histórica ha encarnado una figura del desarrollo del Espíritu llegando, al final de la historia, a la forma superior de Estado que según Hegel estaría representado por el Estado prusiano de su tiempo. Este Estado era sin duda perfectible en sus detalles pero como estructura era, tal como la filosofía misma de Hegel, insuperable. Así se llega a la conclusión de que la monarquía prusiana, con sus rasgos fuertemente autoritarios, su iglesia estatal luterana y su organización estamental de la sociedad, era la forma finalmente elegida por la razón para manifestarse. ¡Con razón no pasó mucho tiempo antes de que apareciese toda una pléyade de jóvenes inspirados por el gran sistema de Hegel que no pudo sino horrorizarse ante este anticlímax en el que concluía la obra hegeliana! Entre ellos estaría Karl Marx.

### **Progreso, revolución y utopía: Marx**

Ningún pensador ha llevado la idea del progreso tan lejos como Karl Marx. Con su gran visión histórica y su anuncio de una culminación inminente del progreso humano con el paso a la sociedad comunista se cierra un largo ciclo intelectual y se abre otro ciclo, el de las revoluciones de la modernidad, que si bien había sido ya anunciado por la Revolución Francesa cobraría ahora una actualidad y una radicalidad inusitadas.



La filosofía de la historia de Marx es una continuación radical de la de Hegel. Se trata de una visión profundamente secularizada en la cual lo divino como tal desaparece completamente, pero en donde, y aquí reside uno de sus rasgos más singulares e importantes, el proceso histórico sigue siendo comprendido de una manera que estructuralmente y en cuanto a su mensaje esencial *retoma tanto la dialéctica de Hegel como la matriz histórica cristiana compuesta por el paraíso originario, la caída y la futura redención*. La historia para Marx es, en lo fundamental, una realización progresiva y dialéctica de las potencialidades de la humanidad, una larga preparación de una época venidera de perfección, armonía y reconciliación. Se trata, en suma, de la versión terrenalizada de la idea del fin de este mundo y del paso a “otro mundo”, donde al fin la humanidad se ve liberada de todo aquello que ha marcado negativamente su existencia.

Para Marx, sin embargo, no es la razón ni la Providencia lo que actúa como la fuerza motora de la marcha progresiva de la historia. Marx pone, a tono con el creciente optimismo tecnológico e industrial de su época, las *fuerzas productivas* de la humanidad en primer plano de una manera hasta entonces desconocida. Es el desarrollo de éstas que ahora pasa a ser concebido como el núcleo secreto de la historia, como aquel factor que, a fin de cuentas, explica los avances y las conmociones sociales, políticas o ideológicas que forman la superficie más visible y evidente del movimiento histórico. En Hegel, las diferentes formaciones sociales de importancia “histórico-universal” correspondían a las diversas fases de desarrollo del Espíritu, que no es otra cosa que la razón actuando en la historia. En Marx, esas formaciones sociales, que él llamará “modos de producción”, corresponden al grado de expansión alcanzado por las fuerzas productivas materiales, apareciendo formas sociales nuevas y superiores cuando así lo exige el incremento de esas capacidades productivas. Se trata, por lo tanto, del mismo tipo de dialéctica que Hegel le había atribuido al Espíritu pero en la cual la marcha de la lógica es reemplazada por la de la tecnología. El mismo Marx nos ha entregado, en 1859, el mejor resumen que de sus tesis se pueda hacer:

*“El resultado general al que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social (...) Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.”<sup>76</sup>*

Lo esencial para Marx, como para Hegel, Kant y otros filósofos del progreso, es que *el proceso histórico tiene un sentido que trasciende sus episodios concretos, una lógica general que conduce, independientemente de la conciencia que los hombres tengan de ello, a un estadio de perfección y plenitud*, concebido bajo la forma de “Estado racional” por Hegel y como comunismo por Marx. En el fondo de ambas visiones no es difícil reconocer el eco de la poderosa idea cristiana de la Providencia: esa fuerza rectora de los avatares de la vida humana que, aunque los hombres no la comprendan, va encaminando a la humanidad hacia el fin de la historia, que no es otro que la reconciliación del hombre con su Creador.

La dialéctica de Marx, al igual que toda dialéctica historicista, ordena la historia en un gran proceso triádico, es decir, compuesto de tres grandes momentos.<sup>77</sup> La progresión del género humano comienza para él con el comunismo primitivo o *Urkommunismus*, un estadio de

---

<sup>76</sup> K. Marx, *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. En Internet en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>

<sup>77</sup> Recordemos que la “teoría” de las tres fases había sido lanzada por Joaquín de Fiore en la Edad Media tardía para hacerse luego casi un lugar común de muchos de los grandes filósofos de la historia.

armonía simple, que es la versión marxista del mito tan difundido de una Edad de Oro perdida.<sup>78</sup> Este estado de prístina armonía fue inevitablemente superado en función de las necesidades mismas del desarrollo de las potencialidades humanas. En su lugar surgió un largo y penoso período caracterizado por la explotación, la lucha, la alienación y la división de la sociedad en clases antagónicas. Se trata del momento negativo de la triada dialéctica que, como tal, es al mismo tiempo el momento del desarrollo más intenso en el cual el dolor, la opresión, la miseria y las guerras se revelan como los agentes indispensables de un progreso que Marx mismo, en un famoso artículo sobre la dominación británica en la India de 1853, describe como un “horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado.”<sup>79</sup> Este período dramático, este enorme sacrificio de generaciones y generaciones es, sin embargo, la preparación de la futura felicidad, del tercer estadio de la evolución humana. El capitalismo o “período burgués” juega en esta evolución un papel notable, mostrándose como la culminación apoteósica del desarrollo bajo su forma contradictoria y la antesala del nuevo paraíso terrenal. Así, como Marx lo dice en el artículo recién citado, “el período burgués de la historia está llamado a crear las bases materiales de un nuevo mundo”.<sup>80</sup> El capitalismo lleva a un extremo la explotación y la polarización social pero al mismo tiempo desarrolla las fuerzas productivas de la humanidad más que ningún otro sistema. Justamente por ello es que Marx y Engels afirman en el *Manifiesto Comunista* que “la burguesía ha desempeñado en la historia un papel verdaderamente revolucionario”, dejándonos en la misma obra algunas de las descripciones más líricas y entusiastas del progreso suscitado por ese nuevo “modo de producción” y su clase dominante, la burguesía, que “no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de la producción, que tanto vale decir el sistema todo de la producción”.<sup>81</sup>

Esta visión de la historia implicaba *el eurocentrismo ya característico de la idea de progreso* que no es más que una consecuencia lógica de postular que el progreso sigue un camino

---

<sup>78</sup> Como se sabe, hay muchas versiones de esta Edad de Oro, desde el Jardín del Edén bíblico hasta la famosa Edad Áurea de las *Metamorfosis* de Ovidio, cuya descripción sigue siendo el arquetipo poético de la Edad de Oro.

<sup>79</sup> Cito del artículo de 1853, *Futuros resultados de la dominación británica en la India*, de acuerdo a la versión de Marxist Internet Archive : <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/1853-india.htm>

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Las citas provienen de de Marxist Internet Archive: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>

universal en el cual Europa ha llegado más lejos que el resto del mundo. Por ello que Europa es, con sus instituciones, tipo de sociedad, ciencias, artes y fuerzas productivas, el modelo que el mundo debe seguir, voluntaria o forzosamente, para acelerar su progreso que muchas veces se había quedado estancado en fases muy anteriores a las alcanzadas por Europa:

*“La burguesía, con el rápido perfeccionamiento de todos los medios de producción, con las facilidades increíbles de su red de comunicaciones, lleva la civilización hasta a las naciones más salvajes. El bajo precio de sus mercancías es la artillería pesada con la que derrumba todas las murallas de la China, con la que obliga a capitular a las tribus bárbaras más ariscas en su odio contra el extranjero. Obliga a todas las naciones a abrazar el régimen de producción de la burguesía o perecer (...) Y del mismo modo que somete el campo a la ciudad, somete los pueblos bárbaros y semibárbaros a las naciones civilizadas, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente.”<sup>82</sup>*

Por ello Marx celebra reiteradamente, pero siempre con críticas severas a sus formas e intereses inmediatos, la expansión mundial europea. El artículo sobre la India ya citado es un ejemplo de ello. La India es descrita como una sociedad totalmente estancada, incluso sin historia: “La sociedad hindú carece por completo de historia, o por lo menos de historia conocida. Lo que llamamos historia de la India no es más que la historia de los sucesivos invasores que fundaron sus imperios sobre la base de esta sociedad inmutable que no les ofrecía ninguna resistencia.”<sup>83</sup> Frente a ello está la misión histórica del imperialismo británico: “Inglaterra tiene que cumplir en la India una doble misión, destructora por un lado y regeneradora por otro. Tiene que destruir la vieja sociedad asiática y sentar las bases materiales de la sociedad occidental en Asia.”<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> K. Marx, *Futuros resultados de la dominación británica en la India*, ibid.

<sup>84</sup> Ibid.

La descripción de Marx del paso al estado superior de la existencia humana le da su carácter específicamente revolucionario, ya que une su enorme fe en el progreso con un momento decididamente tomado de la tradición apocalíptico-mesiánica medieval: antes de que llegue la nueva sociedad paradisiaca se pasará por el momento de mayor explotación, penuria, polarización y violentas luchas revolucionarias nunca antes conocido. Es por ello que Marx no duda en cerrar el Manifiesto Comunista con esta rotunda afirmación: “Los comunistas no tienen por qué esconder sus ideas e intenciones. Abiertamente declaran que sus objetivos sólo pueden alcanzarse derrocando por la violencia todo el orden social existente.”<sup>85</sup>

De ese momento apocalíptico, dónde interviene decisivamente la violencia revolucionaria, surge no sólo una sociedad nueva, la comunista, sino *los hombres nuevos* que la poblarán. Así lo expresa en *La ideología alemana* (1845-46), obra en la que por vez primera expone en forma plena su “teoría materialista de la historia”:

*“Tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una **revolución**, y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase **dominante** no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase **que derriba** salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.”<sup>86</sup>*

Se cierra así esta exposición sobre la historia de la idea de progreso-desarrollo. La hemos visto elevarse no sólo a la condición de gran idea-fuerza de la modernidad sino incluso transformarse en el motor ideológico de aquellas fuerzas que, en nombre del progreso, cuestionarían esa misma modernidad desde las barricadas de la revolución. Pero ya es hora de que volvamos nuestra mirada hacia los críticos de la fe moderna en el progreso.

---

<sup>85</sup> K. Marx, *Manifiesto Comunista*, ibid.

<sup>86</sup> K. Marx, *La ideología alemana*, cito (corregido) de <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/4.htm>.

## V. La crítica

### Esplendor y crítica de la idea de progreso

La idea de progreso o del desarrollo como progreso nunca fue tan fuerte y dominante como durante el siglo XIX. Las visiones grandiosas de un Comte o un Marx fueron simplemente la expresión de un optimismo europeo generalizado ante avances que parecían no tener límites. Su “misión civilizadora universal” se transformó en un credo tan compartido que incluso llevó a la formulación de una política colonial socialista en el seno de la Segunda Internacional. Fue el momento en que se leyeron, como un manifiesto de aquella misión mundial civilizadora, las palabras del famoso poema de Rudyard Kipling (1899) sobre “la carga del hombre blanco”:

*“Take up the White Man's burden  
Send forth the best ye breed  
Go bind your sons to exile  
To serve your captives' need;  
To wait in heavy harness,  
On fluttered folk and wild  
Your new-caught, sullen peoples,  
Half-devil and half-child.”<sup>87</sup>*

---

<sup>87</sup> Esta es la primera de las siete partes que componen este poema que fue escrito a propósito de la guerra entre Estados Unidos y España y el subsiguiente paso de Filipinas al control estadounidense. Su traducción es:

“Levantad la carga del Hombre Blanco  
Enviad adelante a los mejores de entre vosotros  
Condenad a vuestros hijos al exilio  
Para servir a las necesidades de vuestros cautivos;  
Para enfrentar equipados para el combate,  
A naciones resentidas y salvajes;  
Vuestros recién conquistados y descontentos pueblos,  
Mitad demonios y mitad niños.”

Entre las elites de América Latina la filosofía del progreso y, más en concreto, el positivismo de Comte se hizo en muchas partes ideología de gobierno. Civilizar era europeizar y para ello hacían falta desde guerras de expansión territorial interior y una inmigración europea masiva, como en Argentina o el sur de Brasil, hasta déspotas ilustrados, como Porfirio Díaz en México y una serie de otras dictaduras conocidas como “dictaduras de orden y progreso”, que a latigazos impusiesen la nueva ciencia del progreso. En Brasil, su bandera lleva hasta hoy lo que es una síntesis del lema de Comte: “Orden y progreso”.<sup>88</sup> En Estados Unidos, con su extraordinaria expansión territorial y su crecimiento económico vertiginoso, se afirmaba la creencia de que ese era el lugar elegido por Dios para realizar la utopía del progreso y el famoso “sueño americano” no es más que la formulación *vox populi* de la fe en el progreso, en la potencia creadora del hombre libre y en las bendiciones del crecimiento económico. Se constituyó así aquella nación donde la idea de progreso, por vez primera, traspasaba las elites cultivadas para hacerse el credo de todos:

*“En la segunda mitad del siglo diecinueve, el concepto de progreso se había transformado para los americanos de toda condición en algo prácticamente tan sagrado como cualquier precepto religioso. Lo que tendía a ser una sofisticada sabiduría filosófica en lo fundamental limitada a las clases cultas en, por ejemplo, Francia e Inglaterra, era el evangelio de todo hombre común de costa a costa de los Estados Unidos.”<sup>89</sup>*

Ahora bien, el triunfo de la idea de progreso trajo también consigo una pléyade de críticos que desde muy temprano formularon objeciones de gran calado a la misma que no dejarían de repetirse, sin bien cambiando de matices, hasta nuestros días. Con los tres críticos más paradigmáticos de la idea de progreso –Rousseau, Herder y Malthus– se cierra este trabajo. Cada uno de ellos apuntará su crítica a lo que son los *supuestos fundamentales y prácticamente axiomáticos* de la idea moderna de progreso: *que el progreso científico-productivo va acompañado de o conduce a un progreso general de la humanidad; que existe*

---

<sup>88</sup> Comte había dicho en su *Curso de filosofía positiva* y repetido en su *Catecismo positivista*: “El Amor por principio, el Orden por base y el Progreso por fin”. Ibid., p. 163.

<sup>89</sup> R. Nisbet, *The History of the Idea of Progress*, ibid., p. 204.

*un progreso, es decir, un fin único y universal de la aventura humana que hace medible y comparable el avance de toda nación hacia él mismo; y, finalmente, que existe la posibilidad ilimitada de crecer materialmente y crear una sociedad de caracterizada por una abundancia siempre en aumento para todos.*

### **El progreso como decadencia: Rousseau**

En agosto de 1750, pocos meses antes del célebre discurso de Turgot sobre el progreso universal, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) recibía la noticia de que había ganado el primer premio, es decir, una medalla de oro y la significativa suma de trescientos francos, por el ensayo que había presentado a la Academia de Dijon en respuesta a la pregunta de si “El progreso de las ciencias y de las artes había contribuido a purificar o a corromper las costumbres”. Fue el comienzo no sólo de una larga y exitosa carrera sino que en ese ensayo quedaría fundada una de las críticas más paradigmáticas a los fundamentos de la idea de progreso.

La respuesta de Rousseau a la pregunta de la Academia fue afirmar, lisa y llanamente, que el desarrollo de “las ciencias y las artes” corrompe las costumbres, dando una larga serie de ejemplos históricos para probar esta aserción. Con ello se invertía radicalmente el postulado básico de la idea del progreso, donde lo uno llevaba naturalmente a lo otro. Es decir, Rousseau no negaba el enorme progreso producido en cuanto a conocimientos, capacidades artísticas y productivas o riquezas pero *veía justamente en ese progreso la fuente de la decadencia tanto moral como espiritual del hombre*. Leamos algunos párrafos del célebre texto de Rousseau. Primero su elogio al progreso que las ciencias y las artes han experimentado en Europa durante los últimos trescientos años, es decir, desde la caída de Constantinopla en 1453:



*“Grande y bello espectáculo es ver al hombre salir de la nada por sus propios esfuerzos; con las luces de su razón disipar las tinieblas en las que la naturaleza le había envuelto; elevarse por encima de sí mismo; con la alas de su espíritu lanzarse hacia las regiones celestes; tal como hace el sol, recorrer con pasos de gigante la vasta extensión del universo; y, lo que es aún más grande y más difícil, concentrarse en sí mismo para estudiar y conocer su naturaleza, sus deberes y su razón de ser.”<sup>90</sup>*

Pero este tremendo progreso no es sino la explicación de la notoria decadencia y perversión del espíritu europeo. He aquí su tesis general respecto de la relación entre progreso de “las ciencias y las artes” y retroceso espiritual así como un par de ejemplos de ello (Rousseau da muchos más en su texto):

*“Allí donde no hay efecto no se puede buscar una causa: pero aquí el efecto es evidente, la depravación real; se han corrompido nuestras almas a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección. ¿Alguien dice que se trata de una desgracia particular de nuestra época? No, señores: los males provocados por nuestra vana curiosidad son tan viejos como el mundo. La subida y la bajada cotidianas de las aguas del océano no están tan regularmente sometidas a la trayectoria del astro que nos ilumina durante la noche como el destino de las costumbres y de la probidad al progreso de las ciencias y de las artes. Se ha visto huir a la virtud a medida que la luz de éstas se alzaba sobre nuestro horizonte y el mismo fenómeno se ha observado en todo tiempo y lugar (...) Ahí tenéis a Egipto (...) Ahí tenéis a Grecia, en otro tiempo poblada de héroes que vencieron dos veces a Asia, una ante Troya y otra en su propio hogar. Las letras recién nacidas todavía no habían llevado la corrupción a los corazones de sus habitantes; pero el progreso de las artes, la disolución de las costumbres y el yugo del Macedonio se sucedieron con poco intervalo; y Grecia, siempre sabia, siempre voluptuosa y siempre esclava, nunca volvió a experimentar en sus revoluciones más que*

---

<sup>90</sup> J.J. Rousseau, Discurso sobre las ciencias y las artes. Cito de la versión de Internet (corregida comparando con el original): [http://www.acanomas.com/Libros-Clasicos/28450/Discurso-sobre-las-ciencias-y-las-artes-\(Jean-Jacques-Rousseau\).htm](http://www.acanomas.com/Libros-Clasicos/28450/Discurso-sobre-las-ciencias-y-las-artes-(Jean-Jacques-Rousseau).htm), p. 1.

*cambios de dueño. Toda la elocuencia de Demóstenes no pudo ya reanimar un cuerpo que el lujo y las artes habían enervado.*<sup>91</sup>

Rousseau enumera luego sus ejemplos del hombre o las sociedades no corruptas, es decir, que se han mantenido cerca del estado de naturaleza. Menciona, refiriéndose al “buen salvaje” que Montaigne quiso ver en América, “esos pueblos felices que no conocen siquiera el nombre de nuestros vicios”, para luego seguir elogiando a “los persas primitivos”, a los escitas, a los germanos primitivos, conocidos por “su simplicidad, su inocencia y sus virtudes”, a los romanos “en sus tiempos de pobreza e ignorancia”, aquellos que “todo lo perdieron cuando comenzaron a estudiar”, a la viril Esparta, “tan célebre por su feliz ignorancia como por la sabiduría de sus leyes”, a la cual contraponen la Atenas afeminada, cortesana y envilecida por sus artistas, oradores y filósofos, prototipo de toda sociedad corrupta. Y así continúa hasta llegar al fin del ensayo donde resume todo su mensaje en unas pocas palabras: “¡Oh, virtud! Ciencia sublime de las almas sencillas.”<sup>92</sup>

Más allá de los detalles y de su tono extremo, el famoso ensayo de Rousseau plantea una objeción a la idea dominante del progreso que hasta el día de hoy será repetida con distintos matices: la acumulación de bienes (el “materialismo” o la insistencia en el crecimiento económico) y/o de saberes (la infatuación de la ciencia y los peligros del poderío que esta da) empobrecen al hombre, haciéndolo unilateral, soberbio o simplemente desviándolo de una buena vida, es decir, una vida “natural”, virtuosa, medida o piadosa (de acuerdo a la inclinación del crítico). El “más” (riquezas, conocimientos) deja de ser equivalente a “mejor” (ser humano, sociedad) y puede incluso convertirse en la causa de un estado social y humano “peor”. Así, el individuo o el país más “rico” (materialmente) del mundo puede ser el más pobre (espiritualmente), es decir, el que vive más alejado de la naturaleza, de la virtud o de Dios. Para estos críticos, la regla a qué atenerse sigue siendo la de San Agustín:

---

<sup>91</sup> Ibid., p. 4.

<sup>92</sup> Ibid., p. 20.

“Buscad lo suficiente, buscad lo que basta. Y no queráis más. Lo demás es agobio, no alivio; apesadumbra, no levanta.”<sup>93</sup>

## La crítica relativista: Herder

La crítica de Rousseau es sin duda importante y paradigmática, pero aún más significativa desde el punto de vista de los principios es la que formuló uno de los grandes contemporáneos de Kant: Johann Gottfried von Herder (1744-1803). La figura de Herder se alza en defensa de lo que él y muchos otros intelectuales alemanes sienten como una nación alemana amenazada de destrucción por el cosmopolitismo y el racionalismo ilustrado de matriz esencialmente francesa que quiere imponerle, en nombre de los supuestos principios universales de la razón, una forma de ser ajena. Ante ello, *reivindica lo único de cada pueblo* y llama a recobrarlo en su lengua, sus tradiciones y su folclore, en el sentimiento vivido (que Herder llama *Einfühlung*) de y por lo propio en todas sus expresiones, que es mucho más rico que la famosa razón. Por ello dice: “No se le puede infligir daño más grande a una nación que robarle su carácter nacional, las peculiaridades de su espíritu y de su idioma.”<sup>94</sup>

El padre del romanticismo moderno *cuestiona la posibilidad misma de hablar de progreso en los términos propios de la Ilustración, es decir, de un progreso universal válido para todos los pueblos o individuos que realizase una razón común a todos los seres humanos*. Para Herder lo determinante son los pueblos (*Volk*) o naciones, que les dan a los individuos que a ellos pertenecen el sentido de su vida y de los valores que deben regirla. Ahora bien, cada pueblo tiene su naturaleza, su “espíritu” o “alma” (*Volkgeist* o *Seele des Volkes*), sus expresiones sociales y culturales, su destino y su concepto de la felicidad. Los pueblos son como plantas diferenciadas del jardín de la creación y no pueden ni deben ser medidos por el rasero (llámeselo razón, religión, moral, leyes, ciencia o lo que sea) de otro pueblo. *Los pueblos y sus culturas son simplemente inconmensurables entre sí*. Como Herder mismo lo dice: “Al

---

<sup>93</sup> Citado en <http://www.conelpapa.com/cursojovenes/pobreza/index.htm>

<sup>94</sup> Citado de <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1784herder-mankind.html>

igual que cada esfera posee su centro de gravedad, cada nación tiene su centro de felicidad en sí misma.”<sup>95</sup>

Este es, según I. Berlin, el aporte más trascendental e innovador de Herder, a saber, el relativismo cultural: “La creencia no meramente en la multiplicidad, sino en la inconmensurabilidad de los valores de las diferentes culturas y sociedades; y, por añadidura, la creencia en la incompatibilidad de ideales igualmente válidos, junto con el corolario implícito de que las teorías clásicas de un hombre ideal y de una sociedad ideal son intrínsecamente incoherentes y erróneas.”<sup>96</sup> Esto venía a romper directamente con “el principio fundamental de la Ilustración”:

*“La teoría de que existen verdades, leyes y reglas de conducta eternas e inalterables, que suponen la existencia de principios vitales que cualquier hombre podría, en teoría, haber reconocido en cualquier tiempo o lugar, junto con el descubrimiento y persecución de lo que sería la meta única y suficiente de todo comportamiento humano, constituyen el principio fundamental de la Ilustración. El rechazo de dicho principio (...) marca un punto de inflexión en la historia del pensamiento occidental.”<sup>97</sup>*

El rechazo de un patrón único y universal del desarrollo o del bien en general cuestiona, sin embargo, no sólo el racionalismo de la Ilustración sino todo el universalismo de la tradición cristiano-occidental y la moral basada en la misma:

*“Si se acepta la teoría de Herder de la igual validez de las culturas inconmensurables, los conceptos del Estado ideal o del hombre ideal se vuelven incoherentes (...) Esto constituye, tal vez, el golpe más certero y deliberado contra la filosofía clásica*

---

<sup>95</sup> Citado en I. Berlin, *Vico y Herder*, Cátedra, Madrid 2000, p. 238. La principal obra de Herder al respecto, “Otra Filosofía de la historia para la educación de la humanidad” puede consultarse en *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid 1982.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 187 (texto modificado comparando con el original).

*occidental, para la que es fundamental la posibilidad, al menos en principio, de hallar soluciones universales y eternas para los problemas de los valores.*<sup>98</sup>

Desde el punto de vista de Herder Occidente no tiene nada que enseñar al mundo, tal como Francia no tiene nada que enseñarle a Alemania, ni la Edad Moderna al Medioevo. Por ello le repugna la expansión colonial europea y su desprecio por otras culturas: “Nuestra parte de la tierra debería ser llamada, no la más sabia, sino la más arrogante, agresiva y codiciosa; lo que ha dado este pueblo no es civilización, sino destrucción de los rudimentos de sus propias culturas donde quiera que pudiera conseguirlo.”<sup>99</sup>

## Los límites del progreso: Malthus

Abordemos ahora el último de los tres críticos paradigmáticos de la idea del progreso que hemos nombrado: Thomas Robert Malthus (1766-1834). Se trata de uno de los más famosos pensadores británicos, con una amplia influencia en el campo tanto de la economía como de la demografía. Su fama proviene fundamentalmente de una obra publicada en 1798 que en su primera edición llevaba un larguísimo título: *Un ensayo sobre el principio de la población y sus efectos sobre el mejoramiento futuro de la sociedad con referencias a las especulaciones del Sr. Godwin, del Sr. Condorcet y de otros autores.*<sup>100</sup> El título nos indica inmediatamente la intención última de la obra: criticar algunos de los exponentes más fervientes de la idea del progreso que avizoraban ya el paso a una sociedad de gran abundancia y perfección. Un ejemplo es justamente, como ya hemos visto, Condorcet.

El argumento de Malthus no tiene ni de cerca la sofisticación de un Rousseau o un Herder pero no por ello ha dejado de tener un impacto duradero en el debate sobre el progreso. Su esencia es que existe un límite natural a la acumulación de riquezas que no puede ser

---

<sup>98</sup> Ibid., pp. 264 y 267.

<sup>99</sup> Tomado de *Cartas para el fomento de la humanidad* (1793-1797). Citado en I. Berlin, *ibid.*, p. 208.

<sup>100</sup> Disponible en inglés en [http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk\\_files=1298259&pageno=2](http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=1298259&pageno=2)

sobrepasado y que este límite condena a la gran masa de los seres humanos a vivir siempre en una situación de escasez y alta vulnerabilidad. El límite de que habla Malthus está dado por la tendencia de la humanidad a reproducirse más allá de las posibilidades del sistema económico de producir alimentos a un ritmo que iguale la rapidez del crecimiento poblacional, debiendo éste, finalmente, ser estabilizado por períodos de aguda pobreza, enfermedades crecientes y otros males. En el primer capítulo de su *Ensayo* dice: “La población, cuando no tiene límites, aumenta de una manera geométrica. Las subsistencias aumentan sólo de manera aritmética.”<sup>101</sup> Esta es la simple base de su diagnóstico acerca de la imposibilidad de una “sociedad del bienestar” o de “la afluencia” como diríamos hoy:

*“Esta desigualdad natural entre el poder de la población y la producción de la tierra (...) forma la gran dificultad, a mi juicio insuperable, en el camino de la perfectibilidad de la sociedad (...) Como se ve, esta objeción es decisiva contra la posibilidad de que exista una sociedad en la que todos sus miembros pudiesen vivir acomodadamente, felices y sin trabajar demasiado, y en la que no sintiesen angustia acerca de la posibilidad de tener medios de subsistencia para ellos y sus familias.”<sup>102</sup>*

Lo importante en este contexto no es la validez del argumento exacto de Malthus, que pronto probaría su falsedad, sino la idea misma de la existencia de límites naturales al progreso económico, ya sea por el incremento de la población, el agotamiento de las materias primas, la polución ambiental o cualquier otro argumento similar. Como se sabe, la idea de una colisión catastrófica entre crecimiento económico y sus condiciones naturales/medioambientales no sólo ha estado sino que está hoy en el centro del debate sobre los “límites del crecimiento” (para tomar prestado el título de un famoso informe de 1972 que pronosticaba el agotamiento inminente de una serie de materias primas estratégicas).<sup>103</sup> El “más” (crecimiento económico o riqueza material) se convierte en esta

---

<sup>101</sup> Ibid., p. 4.

<sup>102</sup> Ibid., p. 5.

<sup>103</sup> Club de Roma, *Los límites del crecimiento*. Cuando se cumplió el plazo fatídico puesto por los autores del informe se pudo comprobar que la disponibilidad de materias primas había aumentado en vez de agotarse. Este es uno de los muchos ejemplos de profecías apocalípticas que desde la época de Malthus han dejado de cumplirse.

perspectiva en *un elemento destructivo que amenaza la propia sostenibilidad de la sociedad moderna* y nos aleja, indefectiblemente, de cualquier futuro idílico basado en la abundancia ilimitada de bienes para todos como aquel que Marx imaginó como “fase superior del comunismo” donde “corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva”.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> K. Marx, *Crítica del Programa de Gotha* (1875). En <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm>

## Epílogo: la idea de progreso y las contradicciones de la modernidad

A fines del siglo XIX la fe en el progreso alcanzaba sus momentos culminantes en el mundo occidental. Su hegemonía global era incontestada, los avances de la ciencia portentosos y varios decenios de paz entre las grandes potencias auguraban el advenimiento de un “*brave new world*”, para usar el título del famoso libro de Aldous Huxley. Las celebraciones del paso al siglo XX fueron apoteósicas en las capitales occidentales y el siglo XIX fue resumido en rúbricas como las siguientes: “el siglo del pueblo”, “el siglo maravilloso”, “el siglo científico”, “un siglo titánico”, “un punto de inversión en la historia del mundo”.<sup>105</sup> El filósofo, sociólogo y biólogo inglés Herbert Spencer (1820-1903) le había dado a las ideas gemelas de progreso y desarrollo su expresión más acabada en obras que tendrían una enorme influencia durante la segunda mitad del siglo XIX. Robert Nisbet resume así el significado y contenido de la obra de Spencer:

*“Herbert Spencer fue probablemente el más conocido de los filósofos del progreso del siglo XIX, cuya fama se extendió a todo el mundo, incluido el Lejano Oriente. Para Spencer, como para muchos otros pensadores de su tiempo, las palabras «desarrollo», «evolución» y «progreso» eran sinónimos (opinión compartida por Darwin en El origen de las especies). Spencer dedicó su vida a demostrar el funcionamiento de las leyes del progreso en la naturaleza y en la sociedad humana. Dicha demostración es el propósito manifiesto de su vasta obra en diez volúmenes, Filosofía sintética, pero en un libro anterior, titulado Estática social, Spencer expuso los principios rectores de su pensamiento: «El progreso no es, por lo tanto, un accidente, sino una necesidad. La civilización no es artificial: es una parte de la naturaleza, como lo es la formación del embrión, o el desarrollo de una flor.»<sup>106</sup>*

---

<sup>105</sup> Véase al respecto el artículo de *ABC News/US*, “1900’s New Century Hype Was Millennial”, diciembre 31, 2000 en <http://abcnews.go.com/US/1900s-century-hype-millennial/story?id=89978>

<sup>106</sup> R. Nisbet, *La idea de progreso*, *ibid.*, p.20.



Nadie se hubiese atrevido en esos momentos apoteósicos del desarrollo occidental y de la idea-fuerza de su cultura moderna, la idea de progreso, a augurar que pronto todo se desmoronaría de la forma más espectacular y lamentable que pueda imaginarse. En agosto de 1914 estallaba, sin embargo, la demencial violencia que con dos guerras mundiales y el surgimiento de los totalitarismos fascistas y comunistas azolaría, como nunca antes, la faz de la tierra. Como Gregor Samsa en *La Metamorfosis* de Kafka, el luminoso progreso despertó, de pronto, convertido en una horripilante cucaracha sangrienta. El impacto sobre el pensamiento occidental fue el paso, durante varios decenios, del optimismo ilimitado a un pesimismo profundo, que llegaba incluso a renegar de sus mejores logros. Lo que en todo caso resultaba evidente era la no correspondencia entre desarrollo técnico-material y desarrollo humano, en el sentido de un desarrollo de las virtudes morales y cívicas de los individuos. El progreso parecía generar, tal como Rousseau lo había planteado, seres materialmente ricos y técnicamente poderosos pero moralmente deleznable.

Este brusco cambio de escena mental engarzó y potenció una vertiente de reflexión crítica sobre la modernidad y el progreso que se había manifestado ya hacia finales del siglo XIX en las obras de los padres de la naciente sociología científica en Alemania (Ferdinand Tönnies y Max Weber) y Francia (Émile Durkheim). Lo que estos pensadores destacaron fue el carácter contradictorio de la modernización con sus procesos centrales de industrialización, urbanización y economía de mercado o capitalista. La “sociedad tradicional”, con sus fuertes lazos económicos, sociales y mentales, estaba dando paso a una multitudinaria sociedad urbana formada por entes que no estaban cohesionados por una historia, identidad, pertenencia, solidaridad y creencia compartidas. Se trata de la “masa solitaria” o “masa de extraños” (la expresión es de Tönnies) y la alienación de unos respecto de otros. Los individuos comparten así espacios sociales sin comunidad, que los aíslan y los convierten en potenciales seguidores de utopías colectivistas que prometen la restauración, por la fuerza, de la comunidad (de raza, de clase, de religión, de nación etc.). En su tesis doctoral de 1887, Ferdinand Tönnies articuló esta problemática en sus célebres categorías opuestas de

*Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad).<sup>107</sup> La primera forma de asociación, la comunidad, está articulada por una voluntad natural o esencial (“*Wesenwille*”), espontáneamente anclada en el parentesco y la cercanía, es decir, lazos y solidaridades sociales que no son utilitaristas sino “innatos”. La segunda forma de asociación, la sociedad, está fundada en una voluntad instrumental (“*Kürwille*”), cuya base no es otra que la utilidad mutua que permite (y de faltar, destruye) el intercambio y la convivencia entre extraños. Se trata de lazos frágiles y variables por definición, que definen los cimientos fácilmente quebradizos de las sociedades modernas.

Lo esencial de esta discusión estriba en dos aspectos de gran importancia. Primero, que el “progreso” no es un puro “mejorar” o “progresar”, sino que implica pérdidas, potenciales retrocesos y el surgimiento de problemas difíciles de resolver. Segundo, que el progreso, entendido como modernización, reposa sobre unas bases inestables y que, bajo condiciones adversas, puede dar origen a conductas y desarrollos de alta destructividad. Esta visión del carácter contradictorio del progreso, en que todo avance o solución puede dar origen a retrocesos y nuevos problemas, es profundamente ajena a la idea de progreso tal como aquí la hemos estudiado. Los costos y la sostenibilidad del progreso y el desarrollo son hoy los temas centrales de un mundo globalizado en el cual se están viviendo, con suma intensidad, las tensiones desgarradoras que Europa vivió, hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, con la irrupción de la modernidad a escala de toda la región. En el prólogo a su nuevo libro (aún por aparecer) *La civilización del espectáculo* Mario Vargas Llosa resume bien esta visión compleja y contradictoria del progreso:

*“La idea de progreso es engañosa. Quién, que no fuera un ciego o un fanático, podría negar que una época en la que los seres humanos pueden viajar a las estrellas, comunicarse al instante salvando todas las distancias gracias al Internet, clonar a los animales y a los humanos, fabricar armas capaces de volatilizar el planeta e ir destruyendo con nuestras prodigiosas invenciones industriales el aire que respiramos, el*

---

<sup>107</sup> *Gemeinschaft und Gesellschaft* es justamente el título de su tesis doctoral. En español publicada bajo el título de *Comunidad y asociación*, Ed. Comares, Albolote 2009.

*agua que bebemos y la tierra que nos alimenta, ha alcanzado un desarrollo sin precedentes en la historia de la humanidad. Al mismo tiempo, nunca ha estado menos segura la supervivencia de la especie por los riesgos de una confrontación atómica, la locura sanguinaria de los fanatismos religiosos y la erosión del medio ambiente, y acaso nunca haya habido, junto a las extraordinarias oportunidades y condiciones de vida de que gozan los privilegiados, el contraste de la pavorosa miseria y las atroces condiciones de vida que todavía padecen, en este mundo tan próspero, centenares de millones de seres humanos, y no sólo en el llamado Tercer Mundo, también en enclaves de horror y vergüenza en el seno mismo de las ciudades más opulentas del planeta.”<sup>108</sup>*

Esto no obsta para que el mismo autor constate lo obvio:

*“En este presente hay innumerables cosas mejores que las que vieron nuestros ancestros, desde luego: menos dictaduras, más democracias, una libertad que alcanza a más países y personas que nunca antes, una prosperidad y una educación que llegan a muchas más gentes que antaño y unas oportunidades para un gran número de seres humanos que jamás existieron antes, salvo para ínfimas minorías.”<sup>109</sup>*

Así podemos cerrar este repaso de una idea, la de progreso, y de su hermana gemela, la de desarrollo, que siguen marcando nuestro presente y que, sin duda, marcarán nuestro futuro. Podemos decir que han quedado atrás las creencias ingenuas en utopías venideras donde se resuelven todos los problemas ancestrales de la humanidad o en un mejoramiento de la condición humana que no tiene ningún revés o costo. Sin embargo, la esperanza en la perfectibilidad (no la perfección, que es una cosa completamente diferente) de la vida humana y la voluntad de alcanzarla siguen, más que nunca, inspirándonos como herencia perdurable de la modernidad y de la idea de progreso.

---

<sup>108</sup> M. Vargas Llosa, “La civilización del espectáculo”, *El País*, 22 de enero de 2011.

<sup>109</sup> *Ibid.*