

Historia, teleología y religión

Jesús ROGADO

LÖWITH, Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Ed. Katz, Buenos Aires, 2007.

NISBET, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1996.

KANT, Immanuel, *Ideas para una historia en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Ed. Tecnos, Madrid, 1994.

“Todo progreso en el dominio del hombre sobre el mundo tiene como consecuencia nuevas formas y nuevos grados de degradación; los medios del progreso son, en igual medida, medios de retroceso”¹.

“Porque es evidente que a lo largo de toda la historia, la idea de progreso ha estado siempre estrechamente vinculada a la religión o a teorías intelectuales derivadas de la religión”².

“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”³.

Hechos. La historia se compone de retales de hechos. Eventos y acontecimientos entrelazados para configurar un mapa del pasado en el que se agolpan fechas, nombres y gestos que ocurren en lo cotidiano del mundo sensible y se transfieren luego, transportados por la memoria, a los libros y al recuerdo. Allí anidan y prosperan, convirtiéndose en verdades eternas, en convenciones auto-evidentes, en parte de lo que todos aceptamos como pasado, el pasado; algo que está escrito y que, por tanto, no admite cambio, sino que ya ha ocurrido y, además, ha ocurrido *así*, del modo que la historia refiere. Si, por su experiencia necesariamente limitada en este mundo, el ser humano nace ciego respecto del pasado, la historia es, entonces, su lazarillo. Y como tal, su poder —y el de los que la escriben— es inmenso. De su mano los hombres se han arrojado a los abismos de Verdún o Auschwitz, aunque también han logrado las mayores conquistas tecnológicas y culturales.

Ahora bien, la importancia de la historia reside precisamente en que su influencia se deja sentir no sólo en el modo en el que interpretamos el pasado, sino también en la manera en la que encaramos el futuro. Los hechos históricos rara vez ocurren en el vacío. Por el contrario, los procesos que dan forma a nuestro mundo son moldeados continuamente por las acciones humanas y las ideas que inspiran éstas que, a su vez, están influidas por las condiciones materiales del mundo en una suerte de bucle complejo responsable de la génesis de la realidad social⁴. Las personas imaginan su existencia social y, en consecuencia, interactúan con los demás, generando con ello una serie de comportamientos estandarizados, costumbres, conocimientos y expectativas sociales y modos de vida a los que subyacen unas nociones normativas. Si dentro de esas expectativas sociales incluimos una idea determinada de cómo debería ser la historia, entonces lo más probable es que las acciones humanas se amolden a esa concepción de la historia imaginada a fin de transformar la realidad del mundo en lo que ésta debería ser idealmente. Veamos un ejemplo. Si, hipotéticamente, yo concibo el paso de los días en el mundo como una carrera de progreso constante en la que el ser humano avanza, escoltado por la tecnología moderna, hacia una utopía social definitiva en la que la guerra o el hambre habrán desaparecido, entonces, si me comporto de modo coherente y lógico, mis acciones se adecuarán a mi concepción del mundo para tratar de convertir en realidad aquello que creo verdadero en el plano deontológico.

En relaciones internacionales ocurre algo parecido al ejemplo anterior. La interpretación a la que los estados someten a la historia resulta extremadamente relevante para entender su comportamiento en la arena internacional. Si una comunidad política considera que la historia es un proceso en el que el ser humano ha progresado material y moralmente a través de sucesivas conquistas, desde el fuego a la democracia parlamentaria moderna; si considera que el reloj avanza a través de una única línea temporal en la que encontramos una serie de hitos que sirven para medir los logros respectivos de cada estado, entonces lo más probable es que, dentro de sus relaciones con otras comunidades sociales todo se juzgue conforme a ese patrón de la historia como historia-de-progreso. Es entonces cuando se acotan categorías como 'bárbaro' o 'civilizado', como 'desarrollado' o 'subdesarrollado', según un estado se encuentre más arriba o más abajo del curso temporal histórico adoptado como válido y verdadero. Es entonces también cuando se establece como evidente que el camino que han seguido algunos pocos ha de ser seguido necesariamente por todos los demás porque representa la virtud máxima, la modernidad y el progreso en sí mismos. Los ejemplos de esto último

son abundantes. Desde el énfasis en la generalización del principio de autodeterminación y el libre comercio de Woodrow Wilson tras la Gran Guerra hasta el discurso de la extensión de la democracia liberal de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, aprobados en el año 2000 por la Asamblea General de Naciones Unidas y apoyado por las intervenciones de Estados Unidos y Reino Unido en Oriente Medio a principios de este siglo, el discurso de la historia como progreso tanto en la disciplina de Relaciones Internacionales como en la práctica de las relaciones entre los estados se encuentra muy presente. Teniendo en cuenta esto último, lo que voy a tratar de hacer en esta reflexión es aportar algo de luz a la genealogía de la historia como historia-de-progreso a través del análisis de las obras de tres autores —Karl Löwith, Robert Nisbet e Immanuel Kant— que revelan la influencia del pensamiento religioso en el modo en que vemos e interpretamos la historia. Con ello mi intención no es sino mostrar el origen de un modo de pensar que muchas veces se acepta como algo natural y, con ello, ni siquiera se cree que pueda ser puesto en cuestión, pero cuyas raíces se hunden en un sistema de pensamiento humano, y como tal, necesariamente falible y susceptible de ser deconstruido.

Pero antes que nada precisemos, ¿qué es lo que entendemos por historia? Si sólo algunos hechos pasan al papel y, de ahí, a nuestra conciencia, ¿cómo saber cuáles son esos acontecimientos que quedan grabados de modo indeleble en la memoria social? Y, aún más, ¿cómo cabe interpretar aquellos hechos que han pasado a formar parte de la historia? ¿Se trata de una relación de cosas que han ocurrido una tras otra y sin orden ni concierto, o, por el contrario, existe algún sentido detrás del mapa del pasado que se abre ante nosotros, una fuerza detrás de las cosas que han jalonado el tiempo pretérito y de las que aún no acontecieron?

Respecto a la primera pregunta, su respuesta cae en el terreno de la historiografía; esto es, del arte de escribir la historia, del estudio bibliográfico y crítico de los documentos sobre la historia, de sus fuentes y de los autores que han tratado estas materias. Así, por ejemplo, en el caso de los conflictos humanos, es evidente que la historia no se escribe igual a ambos lados de las líneas de fractura⁵.

Por otro lado, la cuestión acerca de si la historia posee algún sentido o significado es materia para la filosofía de la historia, que Karl Löwith define como *“la interpretación sistemática de la historia del mundo según un principio rector, por el que se ponen en relación acontecimientos y consecuencias históricos, refiriéndolos a un sentido último”*⁶. La filosofía de la historia se ocupa, por tanto, de

buscar las regularidades presentes en la historia y de examinarlas a la luz de unos determinados valores con el fin de dotar a esa amalgama de hechos, nombres y fechas de un significado concreto. Sin embargo, este significado o sentido último no se refiere únicamente al pasado, sino que, si está de hecho presente en la historia, lo está de modo constante, proyectándose tanto hacia el pasado como hacia el futuro y marcando, por tanto, no ya únicamente el camino del ayer, sino también el del mañana. Lo que Löwith defiende es precisamente que, dentro de la visión occidental y moderna de la historia, los hechos históricos sólo tienen sentido si se refieren a un *telos* o fin más allá de lo fáctico. Esto se debe, y he aquí la base del pensamiento que Löwith expone en *Historia del Mundo y Salvación*, a la herencia judeocristiana en la filosofía de la historia moderna y el sentido histórico de nuestros días, de suerte que si “[l]a visión bíblica y cristiana de la historia es por principio futurista”⁷, lo mismo cabe afirmar del estado actual de las cosas.

Así, para Löwith, toda la filosofía de la historia está arraigada en la teología judeocristiana, en el concepto de salvación, y pese a que gradualmente sufren un proceso de secularización, las interpretaciones de la historia siguen todavía marcadas por la creencia en un *eschaton*⁸ futuro, en un progreso constante que, en el momento del fin de los días, cuando la historia llegue a su término, traerá al ser humano no sólo la paz y la prosperidad absolutas, sino también la redención moral y espiritual. Siguiendo a Löwith, ya sea a través de la fe en la figura de Cristo y la Providencia divina, como en San Agustín o en Jacques B. Bossuet, o por medio de la acción de la Naturaleza racional del ser humano o de la astucia de la razón, como en Immanuel Kant o Georg W. F. Hegel, en la filosofía de la historia occidental el tiempo histórico se dirige indefectiblemente a un final en el que la salvación humana se tornará realidad.

Sin embargo, resulta pertinente preguntarse cómo podría ser de otro modo. ¿Acaso resulta posible concebir la historia de manera distinta a un proceso lineal en el que existe un progreso desde lo peor hacia lo mejor que culmina en la felicidad humana? Al respecto de explicaciones alternativas, Löwith se refiere a la visión cíclica de la historia, de presencia dominante en la Grecia clásica. Para Tucídides, por ejemplo, la historia no es sino un conjunto de *“luchas políticas que son propias de la naturaleza humana”*⁹, pero precisamente porque se trata de una manifestación de la naturaleza humana, que en tanto esencial es necesariamente invariable, la historia está condenada a repetir el mismo patrón únicamente con

ligeras variaciones. Crecer y desaparecer de un modo cíclico es la naturaleza de las cosas según el pensamiento griego.

Al tiempo, los historiadores griegos no buscan un sentido más allá de los propios hechos históricos. Herodoto creía que la historia “*se trataba de contar hechos que habían sucedido*”¹⁰, sin mayor intención ulterior, sin vincularlos a un plan superior u oculto en el que los hechos encajen como en un rompecabezas para formar una figura con sentido general; algo que sí ocurre a partir de los escritos de los primeros pensadores cristianos. Estos últimos se basan en el Antiguo Testamento, donde el Señor revela el futuro a través de los profetas. Pero este futuro ya está determinado de antemano por Él, por lo que no puede ser deducido del pasado —tal y como creían los griegos— sino de la providencia divina, del plan revelado de Dios que está ya escrito y sólo tiene que consumarse en el tiempo; algo que necesariamente, si se asume como postulado dogmático la existencia de Dios, debe ocurrir.

Para Löwith, por tanto, existe un salto fundamental entre el pensamiento pagano precristiano y el de los historiadores —y en cierto modo simultáneamente teólogos— posteriores a Cristo. Sin embargo, en opinión de Robert Nisbet este extremo no está tan claro. Para él la filosofía de la historia cristiana recibe dos influencias muy relevantes. Por un lado, coincidiendo con Löwith, Nisbet señala al judaísmo, que contempla la historia como una sucesión de hechos guiada por Dios y, como tal, como un proceso *necesario*, proveniente de una revelación que, por fuerza, en tanto que profecía, está destinada a cumplirse en una futura edad de oro. La segunda influencia en los primeros historiadores cristianos es, para Nisbet, la del mundo griego, en el que Löwith veía únicamente pensamiento cíclico. Nisbet considera, por el contrario, que la cultura helenística presenta también una importante carga escatológica, pues existe, en los escritos de autores como Hesíodo, Tucídides o Aristóteles¹¹, una tendencia teleológica y una noción de crecimiento gradual en el curso del tiempo en el que el ser humano avanza desde un estado de primitivismo hacia un estado de civilización.

La doble herencia a la que alude Nisbet se aprecia en la obra de San Agustín de Hipona, un autor clave a la hora de comprender el pensamiento histórico moderno. Ello es así fundamentalmente por tres razones. Primero, es precisamente Agustín quien recoge y sintetiza, por un lado, la tradición judaica y, por otro, el pensamiento clásico precristiano basándose, en gran medida, en Aristóteles y en

sus ideas de crecimiento natural y del paso de la potencia al acto a través de una serie de etapas. De este modo, la vida humana consiste, para San Agustín, en un crecimiento constante a partir de una semilla tras la cual se encuentra Dios como responsable de su desarrollo, aunque únicamente de modo indirecto, poniendo en marcha el proceso y observando después su obra.

El papel que San Agustín atribuye a Dios nos lleva a encontrar la segunda de las razones por las que este autor es importante. Para Löwith es con San Agustín con quien hace su entrada en la historia el concepto de providencia, siendo así que *“Agustín no concibe la naturaleza como “physis”, sino como orden providencial, querido pues por Dios que ha creado la naturaleza y al hombre”*¹². Por medio de la providencia, Dios es en San Agustín —como en multitud de autores de los siglos venideros hasta el siglo XVIII— un soporte exterior para el progreso; el fin último de la escatología histórica que dota de sentido a los hechos cotidianos que componen la historia y lleva a esta última hacia un cauce determinado dejando que los hombres actúen libremente, pero imbuyendo cada acto humano de un destino que inevitablemente llevará a la consecución de los planes divinos. En este punto entra en juego la infinita sabiduría de Dios y la imperfección del ser humano, en el que las acciones no siempre desembocan en los fines deseados¹³. Así, en realidad cuando el hombre cree estar haciendo su voluntad, no puede sino estar realizando la voluntad de Dios. Este es el parecer no sólo de San Agustín, sino también de Bossuet, para quien todo el curso histórico está dominado por la providencia, aunque ésta no se encuentra en el primer vistazo a la historia. En esta última hay, en principio, un aparente desorden, pero para realizar un análisis histórico certero es necesario adoptar el punto de vista divino. Según Bossuet, frente a lo efímero del mundo, en el pensamiento cristiano Dios es eterno, por lo tanto el tiempo del que dispone para realizar su obra, el plan previsto en la revelación de Cristo, es también infinito. Desde un punto de vista general, lejano y *eterno*, si se mira con los ojos de la fe, para Bossuet se advierte que hay una justicia oculta que actúa como una *mano invisible*¹⁴ llevando a cabo los planes de Dios. Siguiendo a Löwith, Bossuet plantea que *“[m]ientras los planes de las potencias políticas mundiales chocan inevitablemente con la resistencia de otras potencias que persiguen fines distintos, el plan omnicomprendido de Dios no puede ser, en absoluto, estorbado”*¹⁵.

Si Bossuet y su contemporáneo Giambattista Vico¹⁶, a mediados del siglo XVII, recogen el testigo de la providencia religiosa que introduce Agustín de Hipona, no es otro que Hegel el encargado de, una vez transcurrido el siglo XVIII —

y con él Voltaire, Jean-Jacques Rousseau y Kant, secularizar la idea de providencia y revestirla de razón para dotar de sentido a la historia de un modo pretendidamente 'filosófico' y no ya puramente 'teológico'. Con todo, el residuo religioso es muy fuerte en Hegel, para quien la historia en Occidente es una historia del espíritu. El espíritu, como el resto de las cosas, se consume y está sujeto a cambios, pero a diferencia de ellas no retorna de un modo cíclico a su estadio anterior, sino que resurge más elevado y transfigurado. Sin embargo, ¿de qué modo ocurre esto? El pensamiento teleológico impregna a Hegel de un modo claro, pero él trata de conciliarlo con la libertad y la racionalidad del ser humano, con la historia aparente del mundo. Para hacer esto posible, Hegel recurre a la secularización de la fe cristiana en una teodicea —una teología basada en la razón— del espíritu de la historia, que se despliega en el propio tiempo histórico para lograr un reino de Dios en la tierra. Con esto, la historia pasa a justificarse en sí misma y no ya en el recurso a un Dios externo a ella.

Lo que hace Hegel es introducir a Dios en la historia por la puerta falsa transformándolo en el espíritu de la razón. Con ello, resulta posible llegar a la salvación humana en este mundo y ya no más allá de él. La providencia se convierte, entonces, en la *astucia de la razón*, por la cual se despliega el espíritu en la historia y que actúa, como apuntaba Bossuet, a través de las pasiones humanas, que si bien parecen libres y, a veces, inconexas, forman parte siempre de un plan de urdimbre anterior pero de efecto ulterior. Los individuos, en su libertad, obran siempre históricamente, lo quieran o no, pues no les queda otro remedio. Esta combinación de necesidad-en-la-historia y libre albedrío individual la anticipa ya San Agustín, que reconoce tanto la impronta de la providencia en la historia como la importancia de la acción del individuo en la conformación de los hechos que componen el mundo. La diferencia estriba en que Hegel *"interpreta la religión cristiana de manera especulativa, traduciendo la providencia por «astucia de la razón»"*¹⁷.

Sin embargo, la fe en la providencia y en la *astucia de la razón* presenta dos problemas evidentes: uno de índole teórica y otro práctico. Primero, si tanto en San Agustín como en Bossuet o Hegel se cumplen los planes de Dios o de la razón con independencia de lo que haga el ser humano, nos encontramos ante un argumento tautológico. Cualquier curso causal humano pretendidamente libre puede ser calificado a posteriori como *plan* de Dios o de la razón. Si la historia ya está escrita y el tiempo sólo transcurre para que se rellenen los huecos en el rompecabezas de

la salvación, todo lo que ocurra, sea lo que sea, puede ser calificado como necesario, porque no podría ser de otro modo si aceptamos la existencia de Dios o de la razón histórica. Con ello, sólo podemos estar de acuerdo con estos autores a través de un acto de fe, de una adhesión ideológica, no de un ejercicio de convencimiento teórico. El segundo de los problemas es, como decía, de naturaleza práctica. Y es que si asumimos que, pase lo que pase y hagamos lo que hagamos, existe en la historia una fuerza, sagrada o profana, que nos hace progresar inevitablemente hacia un futuro ya determinado, entonces, todo lo que hagamos en esta vida carece de valor, pues el final, hagamos lo que hagamos, será el mismo¹⁸. La fe en la providencia no sólo es la puerta trasera del nihilismo vital, sino que, históricamente, ha servido como escudo de soberanos que invocaban en sus declaraciones de guerra el curso inevitable de la necesidad histórica —desde las confrontaciones religiosas de la Europa del siglo XVII a la inquebrantable fe de Adolf Hitler en la providencia— y sembraban la resignación en un pueblo más pendiente de la salvación en un futuro glorificado que del presente tangible.

La tercera y última razón de la importancia de San Agustín en el terreno de la filosofía de la historia es su definición del sujeto del progreso. Siguiendo a Löwith, la concepción hebraica de la historia, escrita en los testimonios de los profetas como una historia de redención y salvación, se refiere sólo al pueblo judío como pueblo elegido. La historia pasada del pueblo judío, así como su esperanza en el futuro, presenta un destino propio, hebraico, exclusivo y excluyente. Lo que consigue la teología cristiana es universalizar la redención y ponerla al alcance de todos los individuos y pueblos, pues *"[l]a fe cristiana promete verdadera salvación y felicidad eternas a aquellos que aman a Dios"*¹⁹, sin mayor exigencia. Para Nisbet esta idea *"es exclusiva de la civilización occidental y no se encuentra antes del año 200 después de Cristo."*²⁰. Simultáneamente, Nisbet entiende que la aspiración universal del cristianismo, que abre sus brazos a todo aquél que desee convertirse, no es sino una estrategia de la Iglesia cristiana original para ensanchar sus límites más allá del Imperio Romano y extenderse proclamando la soberanía de Dios sobre todos los pueblos de la tierra. Sin embargo, lo cierto es que la influencia de la teología cristiana en el universalismo filosófico y político parece muy fuerte, y su impronta es visible en conceptos modernos como los derechos humanos o la democracia liberal. A decir verdad, si asumimos que *"[e]n su forma corriente, la idea de progreso se refiere en el mundo moderno no tanto a un pueblo o a una nación, sino al conjunto de lo que nosotros entendemos como humanidad"*²¹, debemos aceptar también que la teología cristiana tiene gran parte de

responsabilidad en cuanto a la enunciación de valores y máximas de tipo universalista.

Por tanto, atendiendo a las explicaciones de Löwith y Nisbet, parece que tanto detrás de la concepción moderna que entiende la historia como un proceso lineal dirigido hacia un fin escatológico de realización moral humana, como detrás de la idea de progreso, fuertemente vinculada al concepto de *eschaton*, se encuentra la influencia de la teología cristiana.

Con todo, existe una importante diferencia entre las ideas modernas sobre progreso e historia y el pensamiento cristiano original. En un principio, el cristianismo rompe con la visión cíclica dominante en la filosofía clásica de Grecia y Roma²², en la que el tiempo era eterno y siempre retornaba. Los teólogos cristianos, entre ellos San Agustín, diferencian luego entre Dios, inmutable y eterno, y el mundo que éste ha creado, que es un mundo temporal y sujeto a limitaciones, pues en el universo cristiano la eternidad es atributo exclusivo de Dios, que no tiene comienzo ni fin. Es entonces cuando se acota el tiempo en el mundo y se somete a éste a término con la culminación de la salvación. No obstante, con el paso de los siglos se produce una evolución en el pensamiento histórico que desemboca en un relativo alejamiento, a través de una progresiva secularización, de la moderna concepción de la historia y el progreso respecto de la visión cristiana original. Si bien persisten huellas de la doctrina bíblica del tiempo en el imaginario social actual y en el modo en el que los seres humanos se enfrentan a la vida y a la historia, la deriva secularizadora que inicia en el siglo XVII el amanecer del cientifismo de autores como Francis Bacon²³ va modificando paulatinamente la visión religiosa originaria. Poco después, ya en pleno siglo XVIII, Voltaire dará, antes que Hegel, el primer paso en la secularización del concepto de providencia. Aunque el residuo religioso en su pensamiento es muy importante, Voltaire realizará un esfuerzo notable e *“intentará reemplazar la providencia, pero dentro del horizonte heredado, secularizando la esperanza cristiana de la salvación hasta convertirla en la espera indefinida de un mundo mejor. La creencia en la providencia divina pasa a ser creencia en la capacidad del hombre para prevenir y procurar su propia felicidad en la tierra”*²⁴. Voltaire marca, de este modo, el paso — gradual y solapado— de la idea de providencia a la idea de progreso en tanto que figura que rige el funcionamiento de la historia humana.

Quiero subrayar esta circunstancia. Si en un principio, según los primeros teólogos cristianos, la historia está dirigida a un *eschaton* ultraterreno encarnado en la *Civitas Dei* agustiniana, que representa una salvación localizada más allá de este mundo, en el siglo XVIII, y por influjo de filósofos ilustrados como Voltaire o Kant, la salvación se convierte en una aspiración que el ser humano puede conquistar por sí mismo dentro de los límites de la historia del mundo sensible y con independencia de la voluntad divina, únicamente gracias al empuje de la ciencia y la razón. Siguiendo a Löwith, es en este punto en el que los seres humanos renuncian a la idea de creación y providencia divina, de juicio final y redención en su sentido religioso, pasando la perfectibilidad moral de las personas a ser un asunto más relacionado con el saber y las cosas del mundo que con la fe y las cosas de Dios. Esta tendencia toma forma en el siglo XVIII²⁵ y transforma la concepción de la historia cristiana como historia de salvación regida por la necesidad que marcan las disposiciones del plan divino, en una historia del progreso humano regida por la necesidad impuesta por las leyes de la naturaleza. Si para San Agustín en el siglo IV la historia cumple una función intermedia entre la revelación y el pináculo supramundano de la salvación religiosa, para Herbert Spencer la historia cumple también, en el siglo XIX, una función auxiliar o supletoria, llevando al ser humano desde el estado de la barbarie al de la civilización merced a la ley natural —y por tanto *necesaria*— del progreso, que en Spencer equivale, según Nisbet, a una ley de la evolución orgánica y biológica que sigue un curso natural de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo sencillo a lo complejo en todos los órdenes del mundo²⁶. Pese a lo que pueda parecer, el punto de vista de estos dos autores es parecido. Ambos creen en un futuro de redención humana, aunque si en un principio ésta se encuentra más allá de la puerta de lo terreno y la llave para acceder a ella está en la fe religiosa, con el tiempo la salvación del alma se convierte en una salvación del cuerpo, en una utopía científico-política al alcance del ser humano.

El paso de la creencia en un *paraíso* ultramundano a un *paraíso* terreno supone que el ser humano comience a creer en la posibilidad de progresar y mejorar en este mundo hasta convertirlo en un lugar en el que realizar los ideales de la vida buena, ya sea, por ejemplo, en Karl Marx²⁷, Auguste Comte²⁸ o Kant. Me detendré en el pensamiento de este último, pues resulta fundamental para comprender el cambio en la perspectiva histórica que se produce en el siglo XVIII y la apropiación del *eschaton* divino por el ser humano, quien puede, según Kant, conquistar su propio destino por medio de sus acciones y decisiones.

Kant entiende que la historia debe contemplar como máxima la mejora moral del ser humano a través del tiempo. Para la consecución de esta mejora o progreso moral entendido como obligación histórica, resulta esencial la forma que adoptan las comunidades políticas²⁹. Conforme al pensamiento político de Kant, el estado regido por una constitución republicana es la forma política idónea; la que responde por entero al derecho natural y al ideal racional de la constitución civil. En el momento en que un estado adopta esta forma, el progreso se torna, entiende Kant, inevitable, sin que sea posible el retroceso moral. El progreso político tiene su correlato moral, pues traerá paulatinamente el descenso de la violencia y el acatamiento de las leyes en el ámbito doméstico, lo que *“acabará por extenderse a las relaciones interestatales de los pueblos hasta llegar a la sociedad cosmopolita”*³⁰. El proyecto de Kant es, por tanto, internacionalista y global, algo que está en sintonía con el universalismo cristiano de San Agustín pero que en el siglo XVIII se justifica no por motivos religiosos, sino racionales. Así, para Kant, el ser humano posee un valor intrínseco que reside en su racionalidad, en su capacidad de pensar, cualidad que determina que sea un ente *“dotado de libertad, consciente de su privilegio respecto al animal privado de razón”*³¹ y que es compartida por todas y cada una de las personas, confiriéndoles esto igual valor e igual derecho natural a la libertad. El ser humano posee *“capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no está sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales”*³². Los hombres y mujeres poseen capacidades que les permiten superar sus inclinaciones instintivas, así como desarrollar —en una idea de origen aristotélico— sus diversas potencialidades y perfeccionar su identidad moral. Estas potencialidades, este margen de mejora del ser humano es lo que la historia, en tanto que progreso, debe conseguir para el ser humano. Pero además, Kant entiende que no puede ser de otro modo, que las disposiciones naturales del individuo están destinadas a desarrollarse de manera necesaria, puesto que si han sido creadas por la naturaleza, deben estar destinadas a cumplir por fuerza una función. La naturaleza no hace, para Kant, nada superfluo.

Ahora bien, para el desarrollo de esas potencialidades que permitan al ser humano alcanzar la perfección moral y completar su destino en la tierra, resulta indispensable la adopción de la forma política correcta. Según Kant, *“el mayor problema para la especie humana, a cuya solución fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho”*³³. La consecución de una constitución civil plenamente justa es la tarea más alta de la

naturaleza para con la especie humana y Kant cree que sólo en el marco plenamente justo de la moralidad liberal, donde idealmente cada individuo posee un máximo de libertad compatible con la libertad del resto, podrá desarrollar por completo cada uno de los ciudadanos todo su margen de perfeccionamiento.

Sin embargo, conforme a los cálculos kantianos, no sirve de nada lograr una constitución civil perfecta en un solo estado si después cada comunidad política sigue su propio rumbo y esgrime *“una libertad desenfrenada en sus relaciones exteriores, es decir, en cuanto a estado que se relaciona con otros estados”*³⁴. Esto sólo puede llevar a que en relaciones internacionales las diversas comunidades políticas sólo puedan esperar de sus pares actuaciones que les reporten perjuicios, *“justo aquellos perjuicios que empujaron y obligaron a los individuos a ingresar en un estado civil sujeto a reglas”*³⁵. Para Kant, sólo un proyecto que regule las relaciones interestatales y promueva simultáneamente la adopción de una constitución republicana por los distintos estados podrá procurar el marco pacífico idóneo para el progreso humano, que debe ser necesariamente global. Con el contexto político adecuado, la guerra desaparecerá y ello permitirá a los estados concentrarse en la educación e instrucción de sus habitantes y no en la preparación de futuros enfrentamientos bélicos. La elevación del nivel cultural de los seres humanos conllevará su perfeccionamiento moral y con ello *“se constituirá el reino de Dios sobre la tierra, imperando entonces la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna, y no por mor de autoridad pública ninguna”*³⁶.

Este último pasaje ilustra a la perfección la ambigüedad a la que me referí más arriba, la persistencia en el pensamiento racional de autores pertenecientes a la modernidad como Hegel o Kant de fórmulas teleológico-cristianas transmutadas en un determinismo lógico-naturalista. Las acciones humanas ya no están regidas por la providencia divina, sino por la providencia de la razón, materializada en unas leyes naturales que convierten a la moderna historia-en-tanto-que-progreso en algo tan sujeto a un plan previo como la antigua historia cristiana. En ambas, a su manera, el tiempo de los hombres en la tierra está destinado a culminar por fuerza en el desarrollo —hasta el límite— material y moral al que puede aspirar, de acuerdo con sus capacidades, el ser humano. Esto, como mostré más arriba, era apreciable en Spencer y su concepto de evolución de lo homogéneo a lo heterogéneo, y del mismo modo lo es en Kant que convierte su modelo de organización cosmopolita en una aspiración de la propia naturaleza que es, como en la voluntad divina de San Agustín o el espíritu hegeliano, una fuerza que posee

una intención racional propia. La historia no es *“un agregado rapsódico de acciones humanas”*³⁷, sino que existe una *“providencia que rige la marcha del mundo”*³⁸. Aunque en este caso se trata de una providencia secularizada – no teológica – y que se debe a la naturaleza, no a Dios, el esquema de pensamiento y la función que esta fuerza-detrás-de-la-historia cumple es la de conducir a los seres humanos hacia un *fatum* o destino insoslayable, igual que en la teología cristiana de la historia, penetrando en todos los órdenes de la vida, de modo que *“[l]as acciones humanas, se hallan determinadas conforme a leyes universales de la naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural”*³⁹. Al ser esto así, el ser humano no puede comportarse de modo distinto a como le dicta la naturaleza, que tiene sus propios objetivos para el mundo y, por tanto, los individuos se convierten, como en las profecías antiguas, en meros agentes del destino, resucitando el *adagio* estoico de *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*; esto es, el destino guía a quien se le somete, arrastra a quien se resiste. Los individuos y los pueblos cumplen los designios del plan racional y natural aunque en sus acciones cotidianas no lo crean así. Kant afirma que toda la historia está marcada por el hilo conductor de la *“intención de la Naturaleza”*⁴⁰. Incluso cuando los hombres y mujeres siguen su propio rumbo, no están sino ejecutando un plan preconcebido y como tal, con un principio y un final establecidos, como si se tratara de una ruta entre dos puntos, el del principio del ser humano, perteneciente a la barbarie y la violencia, y el del destino del mundo, perteneciente a la civilización, la cultura y la paz.

El perfeccionamiento moral del ser humano, y, con él, la paz perpetua y la abundancia material —encarnada en unas sólidas relaciones comerciales—, son en Kant y en su pensamiento liberal el corolario de una historia lanzada hacia el futuro por una fuerza providencial de la que no existe salida. El hombre no puede rebelarse contra su naturaleza y, por tanto, debe seguir el camino que esta le marca, un camino que desemboca por fuerza en *“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”*⁴¹. Esta moderna escatología de la naturaleza es tan fuerte como antigua la escatología cristiana.

La concepción cristiana de la historia, que presenta un itinerario marcado por la revelación y culminado por la salvación en el seno de la gracia de Dios, ha dejado una huella hasta ahora imborrable en el pensamiento occidental moderno. Como muestran Comte, Hegel o Kant, la influencia de los teólogos cristianos, con

Agustín de Hipona a la cabeza, es incalculable. La fe en la existencia de un curso histórico único y universal en el que se avanza desde lo menor hacia lo mayor hasta llegar a un punto de salvación moral que necesariamente ha de ocurrir en algún momento futuro, es una idea originalmente cristiana pero se ha convertido en la manera en la que miramos al mundo de manera natural. No se trata ya de la confianza en la futura redención ultraterrena dentro del reino de los cielos, sino de la convicción de que la tecnología nos permitirá conquistar los rasgos de salvajismo del ser humano, de que la abundancia nos hará mejores y de que, en suma, el progreso material de la ciencia se traducirá en progreso moral de la especie⁴². Pese a la fuerza de estas ideas, lo cierto es que desgraciadamente no existe ningún factor que nos permita establecer una relación de causalidad entre la satisfacción de las necesidades materiales y la mejora o perfeccionamiento moral del ser humano. Muy al contrario, al asumir un único curso temporal y una única manera de proceder históricamente conforme a un plan prefijado de la naturaleza, se cierra la puerta a todo aquello que no se ajuste al *plan de viaje*, a lo distinto, a lo heterodoxo⁴³, al tiempo que se establecen jerarquías que marcan las diferencias entre, por ejemplo, los ‘desarrollados’ y los ‘subdesarrollados’. Los primeros están más avanzados, más cerca del *final* de la historia —¿cuál es realmente ese *final*?—; son teleológicamente superiores a los segundos porque les sacan ventaja en la escalera del progreso material y, por tanto, moral. Conviene no olvidar, sin embargo, que la interpretación de la historia como historia de progreso y salvación, es sólo una visión —hegemónica— del mundo, no la realidad.

Jesús ROGADO es investigador en el área de Teoría de Relaciones Internacionales en el Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Autónoma de Madrid.

Notas

¹ LÖWITZ, Karl, *Historia del Mundo y Salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Ed. Katz, Buenos Aires, 2007, p. 112.

² NISBET, Robert, *Historia de la Idea de Progreso*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1996, p. 487.

³ KANT, Immanuel, *Ideas para una Historia en Clave Cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Ed. Tecnos, Madrid, 1994, p. 17.

⁴ Siguiendo esta idea, Charles Taylor considera que los procesos históricos son producto de la interacción entre lo material y lo ideal, pero afirma que determinar en qué medida es cada uno responsable de la sucesión de acontecimientos históricos es poco menos que imposible, dado que éstos son siempre contingentes y complejos en cuanto a sus causas. En palabras de Taylor: *“the only general rule in history is that there is no general rule identifying one*

order of motivation as always the driving force". TAYLOR, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, 2004, p. 33.

⁵ Conocida es la expresión de que la historia es tal y como los vencedores la escriben. Al respecto resulta interesante la siguiente reflexión del historiador y teólogo romano-cristiano Orosio (385-420), discípulo de Agustín de Hipona: "*pero también los bárbaros, a los pueblos que ahora turban con la guerra, si consiguieran dominarlos (lo cual no permite Dios), tratarán de reconstruirlos con sus costumbres y terminarán por ser llamados grandes reyes por los siglos venideros, quienes ahora son juzgados como crueles enemigos por nosotros [los romanos]*". Estas líneas que enfatizan el relativismo de la historia humana, se encuentran en LÖWITH, Karl, *Historia del Mundo y Salvación... op. cit.*, p. 217.

⁶ *Ibidem*, p. 13.

⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁸ *Eschaton* hace referencia a un fin de naturaleza escatológica. Utilizo escatológico a lo largo de todo el texto en el sentido de perteneciente o relativo a las creencias que se refieren a la vida de ultratumba.

⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹¹ Así, Hesíodo es, para Nisbet, pionero en la idea de progreso, puesto que contempla la posibilidad de mejorar la vida mediante los actos de los hombres y el respeto a la justicia, más allá de los cambios de la fortuna y el destino, y la repetición cíclica de las cosas. Esto es visible en su mito sobre las edades sucesivas del hombre o en el mito de Prometeo que marca el paso de la escasez a la abundancia, el progreso de la barbarie a la civilización. Tucídides, por su parte, pese al relato que Löwith hace de él, utiliza en su método histórico la fórmula comparativa, por la que pone en relación a los griegos y a los pueblos bárbaros, considerando a estos últimos como atrasados y como representativos de lo que en el pasado deberían haber sido los propios griegos. Esto, para Nisbet, muestra de modo claro que pese a todo Tucídides sí creía en la posibilidad de progresar más allá de la reiteración histórica. Aristóteles, pese a su creencia en los ciclos vitales de generación y corrupción, afirma en *Metafísica*: "[*los que ahora son famosos han tomado el testigo, como si se tratase de una carrera de relevos (...), de los muchísimos predecesores que supieron progresar en el pasado, haciendo así posible el progreso*". Por lo tanto, es posible afirmar, siguiendo a Nisbet, que en el pensamiento griego conviven ambas tendencias, la de la historia como ciclo estable y la de historia como progreso. Respecto de la cita de Aristóteles véase NISBET, Robert, *Historia de la Idea... op. cit.*, ps. 58-59.

¹² LÖWITH, Karl, *Historia del Mundo y Salvación... op. cit.*, ps. 200-201.

¹³ Este es un argumento que, con frecuencia, invoca Max Weber. En su escrito *La Política como Profesión*, Weber plantea la dicotomía entre la ética de las convicciones o los principios y la ética de la responsabilidad. Es en este contexto donde el sociólogo alemán habla de los resultados no deseados de las propias acciones. En concreto, Weber pone el ejemplo del sindicalista que, llevado por su ética de principios, actúa de modo desafiante con el estado que oprime a la clase trabajadora. La acción del sindicalista puede tener en realidad efectos negativos en su propia situación, puesto que ello puede llevar a que ese estado contra el que se protesta aumente la represión y la vida del sindicalista, en el fondo, empeore. Con todo, como apunta Weber, si ello ocurre así, aquél que acepta de modo implacable y extremo la ética de principios como guía omnipresente para regir sus acciones, no culpará a esas acciones de haber desencadenado la represión, sino al estado, al sistema o a la Providencia. Véase WEBER, Max, *La Ciencia como Profesión - La Política como Profesión*, Colección Austral, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1992, p. 153.

¹⁴ Es inevitable, cada vez que surge esta expresión, pensar en Adam Smith. Efectivamente, su trabajo permite establecer una conexión entre el pensamiento cristiano y el liberalismo a

través de la figura de la Providencia y de la armonía de intereses que propugna Smith en su obra. En ambos casos existe una mano invisible tras los acontecimientos aparentes. En la historia, pese a que puedan ocurrir desastres y guerras, existe un plan que se está cumpliendo y por el cual el ser humano llegará, en un futuro más o menos remoto, a su salvación. En la sociedad liberal, pese a las posibles muestras de egoísmo, existe también un progreso escondido que está actuando, de modo que, según Smith: “[b]uscando su propio interés, el hombre suele impulsar el de la sociedad mucho más eficazmente que cuando trata de fomentarlo”. En ambos casos el futuro es esperanzador y se encarna en un plan secreto que, sin embargo, exige un importante ejercicio de fe. La cita de Smith se encuentra en NISBET, Robert, *Historia de la Idea... op. cit.*, ps. 272-273. Para ver una crítica a la idea de la armonía de intereses liberal, véase CARR, E. H., *La Crisis de los Veinte Años (1919-1939)*, Ed. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004.

¹⁵ LÖWITZ, Karl, *Historia del Mundo y Salvación... op. cit.*, p. 170.

¹⁶ Para Vico la Providencia está también marcada por la necesidad histórica y los seres humanos sirven con sus acciones particulares a fines más amplios, produciéndose una “dialéctica de propósitos particulares y fines universales, de acciones humanas y resultados no intencionales”. *Ibidem*, p. 158.

¹⁷ *Ibid.*, p. 77.

¹⁸ De hecho, así ocurre en San Agustín, para quien la historia en el mundo no tiene valor en sí misma, sino que supone un trámite hacia la *civitas Dei* suprahistórica y ultrahistórica, que no se realiza en el mundo, sino más allá de él. Lo relevante es el juicio final y la resurrección, no los acontecimientos mundanos de la historia. Esta última se asemeja a una partida en las que las cartas ya se hubieran repartido, pues la verdad ya ha sido revelada y si Dios existe, la historia seguirá el curso único cristiano y no otro.

¹⁹ *Ibid.*, p. 199.

²⁰ NISBET, Robert, *Historia de la Idea... op. cit.*, p. 95.

²¹ *Ibidem*, p. 94.

²² Por ejemplo en Polibio (200 a.C. – 118 a.C.) que era de origen griego pero desarrolló gran parte de su obra en la propia Roma y cuyo pensamiento gira en torno a los ciclos históricos y la influencia de la fortuna en los mismos. Véase LÖWITZ, Karl, *Historia del Mundo y Salvación... op. cit.*

²³ Bacon (1561-1626) ve la historia sobre todo como un registro del principio pendular de ascenso y caída, pero lo más relevante de su pensamiento es el rechazo a toda forma de conocimiento anterior a su tiempo, que consideraba errada por haber procedido con una metodología no-científica y no-experimental y, por lo tanto, incorrecta. Véase NISBET, Robert, *Historia de la Idea... op. cit.*, ps. 165-169.

²⁴ LÖWITZ, Karl, *Historia del Mundo y Salvación... op. cit.*, p. 138.

²⁵ También en autores como el marqués de Condorcet o Anne Robert J. Turgot. Para el primero, el progreso humano, entendido como posibilidad de perfeccionamiento moral del individuo, no conoce límites y está estrechamente relacionado con el perfeccionamiento del saber y la ciencia. Por el contrario, las religiones son poco más que mera superstición. En Turgot, atendiendo a Löwith, “[l]a ley natural del progreso sustituye la voluntad sobrenatural de la Providencia”. *Ibidem*, p. 127.

²⁶ Herbert Spencer afirma: “[e]l cambio de lo homogéneo a lo heterogéneo aparece en el progreso de la civilización considerada como un todo, y también en el progreso de cada nación. Y este progreso sigue en marcha, y es cada vez más rápido”. Véase NISBET, Robert, *Historia de la Idea... op. cit.*, ps. 328-329.

²⁷ El pensamiento de Marx es claramente teleológico y su relación con la escatología cristiana y racionalista es muy fuerte. Con la revolución se abolirá, para Marx, el sistema capitalista y, con ello, se disuelve el poder opresor, se impone la liberación de todos y cada uno de los individuos, así como la historia se hará verdaderamente universal. Surge entonces el *hombre nuevo* cuya matriz es el proletario y cuya función es la de redimir al conjunto de la humanidad. Para Löwith: “[e]l materialismo histórico es una historia de salvación formulada en el lenguaje de la economía política”. Ver LÖWITH, Karl, *Historia del Mundo y Salvación... op. cit.*, p. 62.

²⁸ El proyecto utópico de Comte es interesante por su ambigüedad. Si por un lado ha superado el elemento teológico cristiano de la historia, algunos rasgos de su pensamiento son fuertemente religiosos y de inspiración claramente católica. Comte rechaza los ideales liberales e individualistas de la Ilustración por considerarlos dogmas metafísicos y basa su modelo de sociedad ideal en lo que él denomina la ‘Religión de la Humanidad’, fundada en la ciencia y, por ello, verdaderamente universal. Comte alaba también la organización católica medieval y los sentimientos de unión y fraternidad que inspira la Iglesia en los individuos, aunque en su discurso la Providencia es sustituida por el desarrollo progresivo y la previsión científica, siendo el estadio científico la fase última de la historia humana que culmina todo el proceso anterior. Para Löwith, “Comte cree en el sistema católico sin Cristo y en la fraternidad humana sin un Padre común”. *Ibidem*, p. 107.

²⁹ Ésta es una idea ligada al proyecto político de la *paz perpetua*, desarrollada originalmente por el abad Saint Pierre y revisada y extendida por el propio Kant en su escrito de 1795, *La Paz Perpetua*.

³⁰ KANT, Immanuel, *Ideas para una Historia... op. cit.*, p. 97.

³¹ *Ibidem*, p. 90.

³² *Ibid.*, p. 62.

³³ *Ibid.*, p. 10.

³⁴ *Ibid.*, p. 13.

³⁵ *Ibid.* La terminología que emplea Kant en este pasaje recuerda al lenguaje de autores contractualistas del siglo XVII como Thomas Hobbes o John Locke.

³⁶ RODRÍGUEZ, Roberto, “El Utopismo ucrónico de la reflexión kantiana sobre la historia” en KANT, Immanuel, *Ideas para una Historia... op. cit.*, p. XXI.

³⁷ *Ibidem*, p. 21.

³⁸ *Ibid.*, p. 73.

³⁹ *Ibid.*, ps. 3-4.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 4.

⁴¹ *Ibid.*, p. 20.

⁴² Sobre esta cuestión, John Gray trata de desmentir, con argumentos bastante convincentes, la relación entre progreso material y progreso moral. Mientras que en la ciencia es posible el saber acumulativo, Gray entiende que en los campos de la política y la moral las mejoras son siempre fragmentarias y reversibles. Véase al respecto GRAY, John, *Contra el progreso y otras ilusiones*, Ed. Paidós, Barcelona, 2006.

⁴³ Sobre los conceptos de *doxa*, *heterodoxia* y *ortodoxia* resulta muy útil BOURDIEU, Pierre, *Cuestiones de Sociología*, Ed. Istmo, Madrid, 2000.