



SOBRE LAS APORÍAS INTERNAS DE LA IDEA DE PROGRESO

Diego SANCHEZ MECA
Dpto de Filosofía. UNED

- 1.- La pregunta kantiana: *Si la humanidad se encuentra en un progreso constante hacia mejor.*

Ante todo, hay que determinar lo que se pregunta en ese pequeño ensayo del último Kant, titulado *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, que se publicó por primera vez en 1798 incluido en *Der Streit der Fakultäten*. Kant puntualiza que, lo que él pregunta, no es si se da un progreso evolutivo del hombre en sentido biológico -"si se originarán nuevas razas humanas"-, sino si el hombre mismo progresa, "... y no según el concepto de la especie (*singulorum*), sino según la totalidad de los hombres (*universorum*) reunidos socialmente sobre la tierra (*Ganzen der gesellschaftlich auf Orben vereinigten*), repartidos por pueblos"¹. La forma de saber esto no es averiguar si, de hecho, se ha producido o no un progreso de la humanidad a lo largo de su historia hasta el presente. El recurso a la historia empírica no resolvería la cuestión en la medida en que "nos las habemos con seres que actúan libremente, a los que se puede dictar de antemano lo que deben hacer, pero de los que no se puede esperar seguridad sobre qué harán"². Aunque en base a la historia empírica podamos concluir que ha existido, de hecho, en algunos aspectos,

¹ Las obras de Kant se citan según la edición *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, Walter de Gruyter, Berlin 1968, indicando título del escrito, tomo y página. Aquí *Der Streit der Fakultäten*, VII, p. 79.

² *Der Streit...*, p. 83.

Éndoxa: *Series Filosóficas*, nº 2, 1993, UNED, Madrid:

Diego Sánchez Meca: *Sobre las aporías internas de la idea de progreso.*
pp. 5-59

una marcha de la humanidad en su conjunto en una dirección progresiva hasta el presente, nadie podría asegurar que, en un futuro, no pudiese retroceder. Sería absurdo no admitir un progreso empírico en la historia como desarrollo, por una parte, de las ciencias y de su aplicación técnica y, por otra, como mejora paulatina de las condiciones político-sociales favorables a una convivencia cada vez mejor regulada. No se puede negar el aumento del dominio humano sobre la naturaleza externa, que ha proporcionado bienestar material y seguridad, y sobre la propia naturaleza del hombre, en el sentido de un mayor autodomínio necesario para organizarse socialmente de un modo más conveniente para todos. Pero Kant no se refiere en su pregunta a esta versión empírica del progreso como aumento de conocimientos y técnicas que redundan en una mejora de las condiciones de vida, sino que pregunta por un progreso como crecimiento de la humanidad misma. Y la forma de saber esto no puede ser sino averiguando si, en la humanidad como tal, se da la necesidad y la posibilidad de un progreso, o sea, si de la condición *hombre* es deducible a priori la condición *progreso*.

Veamos en esquema el razonamiento por el que Kant resuelve esta cuestión. En el hombre, en cuanto ser biológico, puede constatarse un desarrollo empírico en la dirección de una esencia orgánica: la esencia cuerpo humano³. La experiencia no nos ofrece, en cambio, objeto o estado alguno de hecho del que pudiésemos decir que es el hombre, como ser espiritual, al término de su desarrollo. Empíricamente, por tanto, el hombre como ser espiritual no finaliza su desarrollo en una meta concreta, sino que progresa sin que pueda descubrirse nunca la forma última a la que tiende. Esto significa que, como ser espiritual, el suyo es un desarrollo totalmente indeterminado, abierto, como corresponde a un ser -el espíritu- cuya condición esencial más característica es la libertad. Por lo tanto, podría definirse la condición humana

³ Esta demostración, mas detallada, en SACRISTAN, M., *Concepto kantiano de la historia*, en AA VV, *Hacia una nueva historia*, Akal, Madrid 1985, 85-108.

diciendo que, antes que nada, el hombre es un conjunto de disposiciones, una existencia en germen, potencialidad o dinamismo de razón y libertad. No es la esencia del hombre una esencia sustancial, ya en acto, sino siempre dinámica y nunca realizada. Por ello, a esta esencia del hombre como dinamismo racional y libre le conviene, como constitutivo propio, la esencia progreso: "La razón en una criatura significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos. Pero ella misma no actúa instintivamente, sino que necesita tanteos, ejercicio y aprendizaje, para poder progresar lenta de un peldaño a otro del conocimiento. Por eso cada hombre tendría que vivir un tiempo ilimitado para poder aprender cómo usar a la perfección de todas sus disposiciones naturales; o si la naturaleza ha fijado un breve plazo a su vida, como ocurre, necesita acaso de una serie incontable de generaciones que se transmiten una a otra sus conocimientos para que, por fin, el germen que lleva escondido la especie nuestra, llegue hasta aquella etapa de desarrollo que corresponde adecuadamente a su intención"⁴.

¿No es esta una respuesta netamente ambigua? En ese texto se habla, al mismo tiempo, de un progreso ilimitado y de un progreso hacia un final en el que el germen escondido llegaría al pleno desarrollo que corresponde a su intención. ¿Cómo fijar la posición más propiamente kantiana sobre la cuestión? ¿Progresar la humanidad indefinidamente hacia adelante -lo cual implica abrir el concepto mismo de humanidad rompiendo el cierre de la "historia universal"-, o se trata de un progreso dirigido a una meta final en el interior de una humanidad como totalidad cerrada entre un principio y un término de la historia?

"En los hombres -había dicho Kant previamente-, aquéllas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón pueden desarrollarse completamente sólo en la especie, no en los indivi-

⁴ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, VIII, p.18-19.

duos"⁵. Sin embargo, al formular su pregunta, Kant se refería a la humanidad como tal, no al progreso determinado en esferas concretas de la vida. ¿Cómo se compaginan ambas cosas? Lo que sucede es que el progreso, como realización de las potencialidades humanas, no puede concebirse sino referido a la sociedad. Sin la sociedad y su evolución a través de la historia, la categoría de progreso está completamente vacía. Necesita de la "intuición" del paso empírico de la humanidad a mejores condiciones de vida para ser una categoría significativa. Una idea pura de progreso, estrictamente a priori, fuera de la realidad del tiempo, no es más que una forma que necesita un contenido. Pero por eso tiene que haber ambigüedad. Pues, por una parte, una meta de perfecta realización de la humanidad, que sobrepasa todo límite de la experiencia, queda siempre más allá de todo progreso empírico, mientras, por otra, no puede pensarse en un progreso de la humanidad como tal sino como teleología dirigida hacia un final de plena y absoluta realización. Es decir, ni se puede hacer coincidir progreso e historia, ni se puede pensar en un progreso de la humanidad como tal sino en conexión con la historia.

Para Adorno, esta resistencia de la idea de progreso a no dejarse reducir totalmente, ni a lo que sucede como dinámica interna de la historia, ni a algo que pudiera deducirse estrictamente a priori como una esencia, pone de manifiesto la interna contradictoriedad de esta noción tan empleada en un sentido que anula su propio significado: "Todo progresa en el todo -escribe-. Sólo no lo hace hasta hoy el todo mismo. Los versos de Goethe: "Y todo urgir, todo bregar / Es eterna calma en Dios nuestro Señor", codifican esta experiencia. Y la doctrina hegeliana del proceso del espíritu del mundo, de la dinámica absoluta, como un volverse sobre si mismo o un juego consigo mismo, se proxima extraordinariamente a la sentencia de Goethe. Sólo habría que agregar una *nota bene* a la suma de ambas intuiciones: que aquel todo, en su movimiento, permanece inmóvil porque no conoce nada fuera de

⁵ Idee..., p. 18.

sí. No es lo absoluto divino, sino su contrario desfigurado por el pensamiento"⁶. Evidencia de esta contradicción es hoy para nosotros el que, lo que para Kant aparecía como condición de posibilidad de un progreso de la humanidad como tal, acaba por resultar, en cierto modo, antitético con él⁷.

La idea de una totalidad histórica de la humanidad en marcha hacia una meta fué una aportación de la fe cristiana sistematizada, de manera determinante, por San Agustín. Lo decisivo de *De Civitate Dei* reside en ofrecer, por primera vez, un concepto de la historia universal como proceso teleológico, aunque no lograrse estructurar con la suficiente coherencia teórica las exigencias antinómicas de su misma concepción. San Agustín trata de conjugar las ideas de progreso, redención y teleología histórica. Sin embargo, estas ideas no pueden asimilarse la una a la otra, fuera del contexto teológico agustiniano, sin anularse reciprocamente. Si se identifica progreso con redención -entendida como intervención divina en la historia-, entonces la idea de progreso, que necesita la temporalidad como contenido, pierde su significado racional para situarse en un contexto teológico. Y si hemos de creer que el progreso se produce como marcha de la historia hacia un final de plena autorrealización, entonces no es posible escapar a la canonización sancionadora de esta marcha tal como se produce de hecho, "entretejida -dice Kant- con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles"⁸. Además de que, en este caso, tanto en el plano

⁶ ADORNO, T.W., *Consignas*, trad. cast. Amorrortu, Buenos Aires s/f p. 33.

⁷ Lugar obligado de referencia para la cuestión es la crítica de Benjamin a la confusión "socialdemócrata" de progreso y humanidad que, en los últimos siglos, ha caracterizado, en general, a las doctrinas filosóficas sobre el progreso. La objeción de Benjamin era que, "si bien es cierto que la humanidad no progresa *tel quel*, según la fórmula publicitaria del *cada vez mejor*, tampoco existe una idea de progreso sin la de humanidad". ADORNO, T.W., o.c., p. 29. Es decir, si la historia universal es sinónimo de humanidad como totalidad cerrada, entonces no puede hablarse de progreso, pues la humanidad es lo que ya es en el interior de la totalidad que ella misma forma. Pero, por otra parte, sin la idea de humanidad tampoco es posible hablar de progreso.

⁸ KANT, I., *Idee...*, p. 18.

conceptual como empírico, la convicción de que la historia es ya por si misma progreso, lo anularía simplemente sin más. De este modo, la conciliación de la teleología inmanente a la historia y el concepto de humanidad como sujeto de todo progreso, por una parte, con la necesidad de una no limitación de la humanidad a su propia esfera -exigida por la idea de progreso-, por otra, que en San Agustín sólo es posible desde la clave de la fe, no consigue salir, en su kantiana traducción secularizada, de la paradoja, ni liberarse de la perplejidad consecuente a su propia contradicción.

El modelo agustiniano de la *civitas* humana era Roma y su historia, tal como los historiadores latinos la habían dejado escrita: "Civitas nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata"⁹. Esta concepción de la *civitas*, como cuerpo político y social, se ampliaba, ya en la Antigüedad, en la idea estoica de "ciudad del mundo", idea que fué bien aprovechada por el imperialismo romano para sus fines de dominio. Mas, para San Agustín, lo que progresa es la ciudad de Dios, el cuerpo de Cristo que es "tanclum irl uno quodam homine diffuso toto orbe terrarum et succrescente per volumina saeculorum"¹⁰. Al tratar de ofrecer una visión sintética del desarrollo completo de la humanidad a través de la historia, San Agustín advierte, no obstante, que éste no puede referirse a la sola noción del crecimiento cierto del cuerpo de Cristo, sino que ha de intervenir también de algún modo la *civitas* terrena. Presenta entonces la dialéctica de las dos ciudades como dinámica propia de la historia: "Hoc enim univsum tempus sive saeculum in quo cedunt morientes succeduntque nascentes istarum civitatum de quibus disputamus excursus est"¹¹. La *civitas Dei* tiende hacia el bien y hacia la perfección, mientras la *civitas* terrena tira hacia el mal y hacia la destrucción, porque hay como una dinámica del pecado que lleva, cada vez mas lejos, sus estragos.

⁹ *De Civitate Dei*, XV, 8, 2.

¹⁰ *Enarrationes in Psalmos*, CXVIII, 16, 6.

¹¹ *De Civitate Dei*, XV, 1, 1.

Al secularizarse esta visión agustiniana de la historia, el progreso ha de pensarse referido exclusivamente a la *civitas* terrena, y entonces aparece la sucesión de los hombres, a través de los siglos, "como un mismo hombre -dice Pascal que subsiste siempre y aprende continuamente"¹². La historia es la marcha armónica de la humanidad en su conjunto hacia su pleno desarrollo, aunque los hombres no se propongan conscientemente esta meta de universal perfección. Es decir, se identifica progreso con historia, mientras que la noción misma de progreso no se deja reducir por completo a lo que ocurre como dinámica interna de la historia. Lo que se sigue de esta identificación es la imposibilidad de escapar al asentimiento conformista de lo que sucede tal como sucede, conformismo que se disimula bajo la máscara de lo que exige ser comprendido como "astucia de la razón": "No se imaginan los hombres en particular -dice Kant-, ni tampoco los mismos pueblos, que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la naturaleza, que ellos ignoran"¹³.

Lo que en San Agustín era tensión y lucha entre lo terreno y lo celestial -la dinámica de la historia- debe traducirse ahora en antagonismo dialéctico, en el seno de la historia, entre fuerzas opuestas: "Una sociedad en la que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores, con el poder irresistible de una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la naturaleza ha asignado a la especie humana... La necesidad es la fuerza que empuja al hombre a entrar en esta coerción. Necesidad la mayor de todas, a saber, la que los hombres se inflingen entre sí, al no poder convivir en medio de su salvaje libertad. Pero sólo dentro del ámbito cerrado que es la sociedad civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor resultado"¹⁴.

¹² Citado por MARROU, H.I., *Teología de la historia*, trad. cast. Rialp, Madrid 1978, p. 76.

¹³ KANT, I., *Idee...*, p. 17.

¹⁴ KANT, I., *Idee...*, p. 22.

Sin embargo, el mismo Kant habrá de reconocer que del progreso económico y legal de la humanidad no se sigue necesariamente también un progreso moral. El avance de conocimientos y técnicas que elevan el nivel de vida y perfeccionan el control político no es capaz, como tal, de aportar una mejora óptica de la humanidad, porque el hombre, para Kant, es y será siempre lo que es. ¿Qué queda entonces como aportación del progreso? No un quantum creciente de la moralidad en el sentir, sino de los productos de la legalidad en las acciones debidas, al margen de las intenciones que los ocasionan.

San Agustín entendía la redención como hecho histórico, en virtud del cual la humanidad, ya redimida, se encamina, a través de la historia, hacia el reino de Dios. Al mismo tiempo, la redención tiene el sentido de progreso como renovación de la humanidad. La teología cristiana ofreció esta posibilidad de un concepto de progreso como salto cualitativo de la humanidad a un ser nuevo, más allá de la corrupción moral y la deformidad espiritual propias del hombre viejo. Lo nuevo sería la humanidad misma, pero en cuanto salvada y definitivamente liberada. Sólo en este contexto teológico es posible hablar de una redención que, siendo el *telos* de la historia, no implica que la historia se dirija directa e inmanentemente a ella aunque pueda estar, de alguna manera, mediatizada por la historia. Pues para el Cristianismo, la redención se inserta en la historia en virtud del plan divino, pero se contrapone a ella a causa del pecado cometido por el hombre:

*Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series huius calamitatis exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per gratiam Dei liberantur, miseriarum conexione perducit*¹⁵.

San Agustín puede reconocer así que redención e historia no son la una sin la otra, pero tampoco la una en la otra, sino que están en una tensión cuya energía acumulada no apunta a otra cosa que a la superación de la historia misma. Ahora bien, es

¹⁵ *De Civitate Dei*, XIII, 14.

imposible traducir a un plano filosófico esta idea cristiana de redención como salto cualitativo de la humanidad a un ser nuevo y, al mismo tiempo, como mediada por la historia. Sólo cabe aceptar la tensión interna como ineludible a la auténtica noción de progreso, como propone Benjamin en su fragmento político-teológico: "Si una flecha indicadora señala la meta hacia la cual opera la dynamis de lo profano, y otra señala la dirección de la intensidad mesiánica, es cierto que la pesquisa de felicidad de la humanidad libre se afana apartándose de la dirección mesiánica. Pero igual que una fuerza es capaz de favorecer en su trayectoria otra orientada en una trayectoria opuesta, así también el orden profano de lo profano puede favorecer la llegada del reino mesiánico"¹⁶.

Para Benjamin, la idea de progreso de la humanidad como tal no es separable de la idea de redención: "Sólo el Mesías mismo consume todo suceder histórico y en el sentido precisamente de crear, redimir y consumir su relación para con lo mesiánico"¹⁷. El progreso sería la regeneración de la humanidad. Pero habría que pensar esta regeneración no como meta, ni como finalidad inmanente de la historia, si no simplemente como su final, como horizonte abierto en virtud de la expiación. La regeneración no es, pues, algo sucedido ya históricamente, sino algo por realizar, lo que anula cualquier posibilidad de legitimación política para una teocracia al impedir la tentación de edificar "el orden de lo profano" sobre la idea del reino de Dios. Este concepto no excluiría *tout court* el de historia, sino que simplemente exigiría un concepto de humanidad como "lo que no excluye absolutamente nada"¹⁸. Así, la noción de progreso, que implica un concepto de humanidad como totalidad abierta, en vez de impedir el ejercicio crítico sobre el curso de los acontecimientos tal como se produce de hecho, lo

¹⁶ BENJAMIN, W., *Fragmento político-teológico*, en *Discursos interrumpidos*, trad. cast. J. Aguirre, Taurus, Madrid 1982, p. 193.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ ADORNÓ, T.W., o.c., p. 29.

exige, permitiendo que se realice, a través de él, la humanidad como aventura de la libertad. Esto no es viable desde el concepto kantiano de humanidad como totalidad delimitada, pues con su limitación sujeta a todo individuo y lo apresa mediante un vínculo dogmático de pertenencia. Desde este concepto es imposible abrirse a un final de la historia como utopía de un ser nuevo.

2. - *Explanación de la pregunta: Contenido del Concepto de un Progreso de la Humanidad como tal y valor, en este sentido, de la acción humana.*

2.1.- Platón: la liberación como necesidad cósmica y su efectividad en la vida contemplativa.

En el pensamiento de Platón no cabe hablar de un progreso de la humanidad como tal. El pensamiento griego no ha descubierto el concepto de historia como comprensión de un tiempo en el que la humanidad se encamina unitaria y armónicamente hacia un fin último. Esta es una idea característica del Cristianismo que también aporta, al pensamiento de Occidente, el concepto de libertad basada en la subjetividad individual, independiente de los condicionamientos naturales, como fundamento de la responsabilidad moral respecto a uno mismo y respecto a los demás. Como observa Hegel, en la *Sittlichkeit* griega, el punto de vista moral resulta inseparable de la realidad socio-política, de manera que cabe decir que, si bien los griegos fueron hombres éticos, no fueron, en cambio, hombres morales¹⁹. Y es que, mientras el hombre griego se concibe a sí mismo como una parte de la naturaleza -que es la totalidad eterna a la que todo ser individual retorna en cumplimiento de la universal justicia de la restitución-, el cristiano ve la naturaleza como una parte del hombre, como la

¹⁹ HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955, Bd. I, p. 249.

meditación que está ahí para su perfecto desarrollo, como la "cáscara" -dira luego Kant- que alberga en germen la humanidad autorrealizada. El tiempo no comienza ni acaba para un griego, pues no hay más que un tiempo cósmico que da vueltas incesantemente. Para un cristiano, en cambio, el tiempo tiene sentido porque, a lo largo de él, se desenvuelve lo que es esencialmente temporal: la existencia humana. El tiempo cristiano es un tiempo histórico.

Mas aunque en Platón no exista la posibilidad de una idea de progreso de la humanidad como tal, hay, en cambio, en su pensamiento, elementos conceptuales que serán decisivos en el planteamiento cristiano y postcristiano de esta cuestión. La idea de un desajuste turbador entre lo que el hombre es y lo que debiera ser, la necesidad de una transformación que libere al hombre de sus desgracias, la convicción de que esa transformación no es asunto exclusivo del individuo, sino que depende de un proceso más general en el que el esfuerzo individual ha de quedar inserto, la idea de un antagonismo entre fuerzas contrarias como dinámica del proceso de liberación, y la estimación del valor catártico del acceso cognoscitivo a la verdad de ese proceso como itinerario que compete al individuo en esta empresa, son aspectos cuyo significado conviene examinar en el platonismo previamente al posterior uso que se hará de ellos cuando se configure una teología o una filosofía de la historia.

El platonismo vió en la misma condición finita del hombre, origen de las desgracias de su existencia, la razón explicativa de su mutabilidad. El "progreso" del hombre -palabra que sólo es apropiada en este contexto si se la lee como equivalente a liberación y, por tanto, en el ámbito del platonismo sería más pertinente decir *regreso*- es concebido como paso del no-ser al ser. La imperfección humana se debe al carácter temporal de la existencia, consecuencia la vinculación del alma a un cuerpo material

corruptible²⁰. Por esta caída en la rueda del tiempo, la existencia del hombre mortal no se corresponde con su esencia inmortal. Hay, en consecuencia, un desajuste, una diferencia turbadora entre el verdadero ser humano, siempre idéntico a sí mismo, y su existencia empírica en el mundo. Vivir es estar desterrado, lejos de la patria que nos es propia, encarcelados y en deseo perpetuo de libertad y de retorno.

Y es que de los seres finitos no se puede decir, en rigor, que son, pues se desvanecen en cada momento de su ser²¹. La existencia temporal no se da sino en el puro instante que nunca es, entre un pasado fuera ya de todo alcance, y un futuro que aún no nos es dado. Para ser hay que estar libre del tiempo, nunca ya no-ser y nunca ser diferente, o sea, ser idéntico a sí mismo e inmutable.

Lo característico del platonismo estriba en que no aceptó la finitud como destino propio de la humanidad, sino que estimo el mal como algo inconsistente, una pura privación accidental, no-ser o apariencia que se disuelve en virtud del esfuerzo filosófico. La temporalidad y, por tanto, la finitud humana, se superan mediante el acceso a lo que es. A través del conocimiento inteligible de las esencias podemos acceder a lo no contingente intemporal. Toda la ocupación del sabio debe ser tratar de superar el impedimento de lo sensible, de lo temporal, para llegar al ser, lo que significa librarse del mal del cuerpo y del no-ser del tiempo. Es decir, la ocupación del sabio equivale a ejercitarse en morir: "Es posible que pase inadvertido a los demás que cuanto se dedican por ventura a la filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar muertos. ...Pues si alguan vez hemos de saber algo en puridad tenemos que desembarazarnos del cuerpo, y contemplar tan sólo con el alma de las cosas en sí mismas. Solo entonces tendremos aquello que deseamos y de lo

²⁰ *Gorgias* 493 a ss; *Fedón* 63 a ss; *Timeo* 41 a ss.

²¹ "Ser verdaderamente -dice Plotino- consiste en nunca jamás dejar de ser y en no ser de otro modo, esto es, en ser del mismo modo, esto es, indiversificadamente. No conlleva, por tanto, sucesión alguna de una cosa tras otra..., ni puedes tomar de ello un antes y un después". *Eneada* III, 7, 6.

que nos declaramos enamorados: la sabiduría. Tan sólo entonces, una vez muertos, y no en vida²².

En realidad, la existencia del mal no representa enigma alguno si no se admite la consistencia del tiempo, pues el problema del mal y el del tiempo tienen el mismo origen. En ambos casos, el hombre se encuentra ante la separación entre lo que es y lo que debería ser. El tiempo no es un hecho que lleve en sí su razón misma, por eso se le reconoce el derecho a ser. La muerte hace del tiempo algo inconsistente. De igual manera, el mal es la incomprendible existencia de lo que no tiene derecho a existir. ¿Cuál es la solución del pensamiento griego? Buscar el ser y rechazar al terreno de la mentira a todo lo demás. Aislar una perfección como fijación en el tiempo de duraciones, de consistencias que tienen con la eternidad una equivalencia de dignidad y de valor.

El objeto del conocimiento inteligible es el *noetón* inmutable, a diferencia del *aisthetón* o *doxastón* siempre cambiante. Mediante su conocimiento el alma se eleva hasta la contemplación de su fuente originaria, el Sumo Bien o Uno más allá de toda esencia definida²³. También para Aristóteles la *theoria* tiene un valor liberador, pues trata de alcanzar, mediante la demostración, una realidad en sí deducible por la razón, a partir de la observación de los seres finitos, como causa formal de la existencia. De este modo, el hombre alcanza la verdad, que es inmutable, y que le redime de su alienación al sustraerle de lo temporal y elevarle al plano de lo que siempre es.

No es extraño, pues, que ya en Platón, pero más abiertamente en Plotino, el problema metafísico del ser finito y el problema moral de la liberación del alma no sean sino las dos caras de un único problema. La aparición en el mundo de un ser se concibe como simple inversión o pura degradación de una esencia. Cada ser primero deja proceder fuera de sí un ser segundo que es su

²² Fedón 64 a - 66 b.

²³ República 508 a - 509 b.

compia degradada, y que, al quedarle dentro, siempre será su opuesto. Por tanto, si producción del ser equivale a degradación, bastará anular su efecto, o sea, rehacer en sentido inverso la trayectoria de su producción, para eliminarlo. De este modo, el universo recupera su eterna estabilidad. La liberación del hombre no es más que eso mismo: una procesión regresiva en la que se vuelve a unir lo que hay de divino en el hombre (su alma) con lo que hay de divino en el todo. Pues "no está en la naturaleza del alma alcanzar la nada extrema. El descenso mas bajo es el descenso al mal, al no-ser, pero nunca a la nada extrema... No hemos sido separados totalmente. No estamos separados ha pesar de que la naturaleza corporal nos ha forzado a ello"²⁴.

El ascenso cognoscitivo al ser inmutable, la contemplación de las Ideas a través de la que accedemos al Ser supremo, no tienen, en definitiva, en el platonismo, el único significado de un esfuerzo ascético individual. Ese ascenso trasciende los límites de la vida humana individual para situarse en el devenir mismo de la realidad entera, que pasa, a través de él, de un estado condicional a un estado absoluto. En otras palabras, mi ascenso a o que es y mi identificación con él es, al mismo tiempo, aspiración del mundo a una unidad perdida²⁵. Por eso la contemplación del sabio no es sino intento de identificación de los movimientos del alma con los del alma del mundo, en la que el alma individual tiene su origen: "Cuando un hombre ha cultivado en sí el amor a la ciencia y a los pensamientos verdaderos, cuando entre todas sus facultades ha ejercitado ejercitado principalmente la capacidad de pensar en las cosas inmortales y divinas, un hombre así, si llega a alcanzar la verdad, es necesario que, en la medida en que la naturaleza humana puede participar de la inmortalidad, goce ya eternamente

²⁴ *Eneada* VI, 9, 11. Cfr. INGE, W., *The Philosophy of Plotinus*, Longmans, Green, London 1948, vol. II, p.42.

²⁵ "La dialéctica es la parte más valiosa de la filosofía. Porque cierto es que no hay que pensar que sea éste un instrumento del filósofo, pues no consiste en meros teoremas y reglas, sino que versa sobre cosas reales y maneja los seres como material". *Eneada* I, 3, 5. Cfr. HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, trad. cast. W. Roces, F.C. E. México 1977, t.III, 31-53.

de ella. Él rinde culto incesante a la divinidad, porque conserva siempre en buen estado lo divino que hay en él. Es, pues necesario que sea feliz. Ahora bien, hay que hacer coincidir los movimientos del alma con los que le son propios. Y los movimientos que en nosotros tienen afinidad con el principio divino son los pensamientos del todo y sus revoluciones circulares²⁶.

Lo que debe animar al sabio es el sentimiento de que hay un orden en el mundo, la seguridad de que su sufrimiento particular sirve, de algún modo misterioso a la finalidad del todo: "Siendo tú desgraciado, una simple parte o unidad en el todo, tu papel es el de tender siempre a mirar el conjunto, por muy pequeña que sea esta unidad tuya. Lo que ocurre es que tú no tienes conciencia, en todo este drama, de que nada se hace sino en orden a este fin, el de asegurar a la vida del universo la permanencia y la felicidad, y que nada se hace para tí, antes tú mismo te haces en orden al universo"²⁷.

Era indispensable que el movimiento ascético individual hacia la liberación quedase inserto en un proceso mas general, por razón de la propia finitud humana que condiciona el alcance de toda acción individual. Lo característico del pensamiento platónico es que entiende este proceso como necesidad cósmica. Hombre y mundo se realizan por igual en un movimiento universal en el que

²⁶ *Timeo* 90 b-c. Por eso, el retorno del ser humano a lo Uno no significa un salto fuera de su condición natural a un estado sobrenatural. El griego es extraño a esta noción de lo sobrenatural. El retorno no es más que un proceso de interiorización a través de la propia alma: "Cuando el alma comienza a ascender, no llega a algo ajeno, sino a su propio yo. Separada, no está en la nada, sino en ella misma". *Eneida* VI, 9, 11. El camino hacia la unidad no significa, pues, búsqueda de algo externo al que busca, sino disolución de todos sus vínculos con lo externo, con el mundo físico e incluso con el de las ideas, de manera que el alma pueda encontrarse con su ser más íntimo.

²⁷ *Leyes* 903 b-d. "Los hombres queridos de Dios sobrellevan con paciencia lo que les viene del mundo si es que algo inevitable se les sigue del movimiento de todas las cosas (pues no hay que atender a lo que se acomode al gusto de cada cual, sino al conjunto), honran a cada cual según sus méritos y aspiran siempre a donde aspiran todos los seres que pueden (y son muchos en total los que aspiran allá: los que lo logran ~on bienaventurados; 108 que no, obtienen el destino que les corresponde según su capacidad), sin arrogarse para sí sólo esa capacidad". *Eneida* II, 9, 9; Cfr. INGE, W., o.c., vol. II, p.149.

la consumación de la unidad del ser constituye el sentido de la existencia. La aspiración del hombre a la realización de su propia humanidad no es sino la necesidad misma del mundo caminando hacia su perfección. Esta necesidad justifica el devenir entero de la evolución del mundo tal como se produce, en cuanto es a través de ella como lo divino se reintegra de nuevo en sí mismo.

La base metafísico-conceptual de la mística neoplatónica y de sus secuelas, y también, en buena medida, del Romanticismo y de la dialéctica hegeliano-marxista, tiene inmediata relación con este planteamiento. Es la metafísica que abre el sentido de un proceso en el que el hombre mortal se libera de su deficiencia y de su estrañamiento respecto a sí mismo y respecto al mundo, y se hace infinito. El proceso se explica desde la idea de enajenación enriquecedora de un absoluto que se desarrolla en virtud de un movimiento de descenso y reascensión. El universo es un absoluto, pero en potencia, que alcanza su completa actualidad desplegando una realidad contingente; un absoluto que crea un mundo finito y transitorio en el que poder contemplarse para, reabsorbiendo luego esa exteriorización de sí mismo llegar a ser más rico en virtud de la totalidad de su relación con el mundo. Sólo que para el platonismo -frente a la dialéctica hegeliano-marxista-, este proceso no es histórico, sino cósmico y, por consiguiente, eterno. El griego es todavía ajeno al concepto de historia como transcurso temporal entre un origen y un final del mundo. Por eso, aunque también para un griego suceden cosas en el tiempo, a través del tiempo no acontece nada. O mejor dicho, lo que acontece no es temporal, sino la eternidad misma. Y si el hombre se libra de su finitud en razón de la necesidad cósmica es porque, al ser naturaleza, retorna a la eternidad que es un continuo tiempo cíclico.

Falta por explicar todavía el mecanismo dinamizador de esa necesidad cósmica que es, a su vez, el proceso de liberación del hombre de su finitud. Para llegar a su descripción, tal como la encontramos en el *Timeo*, Platón ha tenido que modificar sustancialmente su anterior opinión que situaba, en un mismo nivel de negatividad, al mal, a la materia y al movimiento. En el *Fedón*,

Platón hablaba de la materia como del mal mismo. Si el hombre está sujeto a miserias físicas y morales, esto se debe a su vinculación con el cuerpo que, en cuanto materia, es un no-ser, aunque no una nada absoluta. Probablemente bajo la presión de los progresos de la astronomía ocurridos en el siglo IV a.C.²⁸, que mostraban la regularidad de un orden racional en el movimiento de los astros, Platón se vió obligado más adelante a dar una explicación nueva de la kinesis. Los planetas, que antes se tenían por astros errantes, aparecen ahora sujetos a un orden en virtud de la teoría de los movimientos de rotación en torno a un mismo centro pero según ejes diferentes. Esto quiere decir que hay una regularidad en el cosmos y que, por tanto, no se puede seguir considerando todo movimiento y todo cambio como una deficiencia congénita. Es decir, Platón no puede seguir contraponiendo, de un modo absoluto el cambio a lo inmutable como un no-ser frente a lo que es. O lo que es lo mismo, no puede seguir condenando al mundo como un mal absoluto, sino que se ve obligado a ver en él la existencia de un orden, aunque mezclado con cierto desorden. Esta mezcla es la que sugiere a Platón la idea de un conflicto o antagonismo existente en el seno de la naturaleza como motor dinamizador de la necesidad del ritmo cósmico.

¿Cual es ese orden del mundo, que se mantiene a pesar del desorden, y cómo se produce? Para contestar a esta pregunta hay que atender a la noción misma de mundo como pluralidad de objetos múltiples y desiguales que obran como fuerzas ciegas produciendo efectos diversos y opuestos²⁹. Tal movilidad es el efecto de la resistencia que opone la materia. Esta no es, en sí misma, un mal a modo de sustancia o cosa, sino simple límite al bien. Sin embargo, al mismo tiempo, es también la condición indispensable para que el bien exista. De modo que el orden existente en el universo implica necesariamente estos límites y esta resistencia. La acción del demiurgo o alma del mundo y la

²⁸ Cfr. FESTUGIERE, A.J., *Etudes de Philosophie grecque*, J.Vrin, París 1971, p. 24.

²⁹ *Timeo* 52 e ss.

reacción de la materia entablan una lucha de necesidades. La necesidad de la inteligencia lucha por introducir el orden y la finalidad en el universo para hacer de él un cosmos. Esta necesidad, para realizarse, ha de chocar contra la necesidad de las causas ciegas que, en virtud de su propio ser, le oponen resistencia: "El origen del mundo tiene lugar por una mezcla del orden de la necesidad y el orden de la inteligencia. No obstante, la inteligencia domina la necesidad, pues ha conseguido persuadirla para que oriente hacia lo mejor la mayoría de las cosas que son engendradas. Y así, por la acción de la necesidad, rendida a la fuerza persuasiva de la salbiduría, se ha formado este mundo desde su principio"³⁰.

He aquí la primera formulación, aunque referida a la naturaleza, de la idea de conflicto que luego será utilizada para dar razón del dinamismo histórico. Hay que destacar en ella un aspecto esencial: quien triunfa es la inteligencia, que vence la resistencia de la materia, del tiempo y del desorden, para llevar a la realidad entera a su propia reintegración. Esto equivale a decir que la actividad del alma es el itinerario propio de esa evolución del cosmos hacia su propia reintegración. El "progreso" hacia la liberación se produce como conocimiento del ser y conformación del mundo de acuerdo con él.

No es ningún misterio entender entonces por qué toda la atención del mundo antiguo se dirige al conocimiento del ser, por qué se hace de este conocimiento la actividad espiritual por excelencia, y por qué se concede la preeminencia, sobre cualquier otro tipo de actividad o modo de vida, a la contemplación. Incluso Aristóteles, refiriéndose a la vida contemplativa como vida conforme al *nous* dice: "No se vive ya como compuesto humano, sino poseyendo un carácter divino. Y en la medida en que este carácter divino aventaja a lo que es compuesto, en la misma medida esta actividad excederá a la que resulta de todas las demás virtudes. Si, pues, el *nous*, por lo que se refiere al hombre, es un

³⁰ *Timeo* 47 e - 48 a.

atributo divino, una existencia conforme al *nous* será, por relación a la vida humana, verdaderamente divina. No hay, pues, que prestar atención a las personas que nos aconsejan, con el pretexto de que somos hombres, no pensar más que en las cosas humanas y, con el pretexto de que somos mortales, renunciar a las cosas inmortales. Sino que, en la medida de lo posible debemos hacernos inmortales y hacerlo todo para vivir de conformidad con la parte más excelente de nosotros mismos, pues el principio divino, por muy débil que sea en sus dimensiones, aventaja con mucho a cualquier otra cosa por su poder y su valor³¹.

Es, pues, en el conocimiento del ser donde tiene lugar esa unión liberadora de lo que hay de divino en el hombre con lo que hay de divino en el todo. Es a través de la contemplación de las Ideas como el hombre accede al ser³². Esto condiciona el modo mismo de entender ese conocimiento, por ejemplo en cuanto que obliga a excluir de él cualquier intervención de la memoria. El conocimiento contemplativo es un conocimiento inmediato, o sea, no mediado por la distinción, en el objeto, entre lo ya sido y lo que será. Es un conocimiento de lo en sí, de un presente. Mientras el conocimiento sensible, ligado a las cambiantes apariencias fenoménicas, no puede producirse sino como aproximación en términos de recuerdo de algo ya pasado o de anticipación de lo todavía por venir, en el conocimiento inmediato, que es el conocimiento inteligible de las esencias, no puede intervenir la memoria porque no hay necesidad de desplazarse hacia atrás o hacia adelante en relación a algo que es inmutable y siempre idéntico a sí mismo. La memoria, como el tiempo, es una forma de desposesión de sí, que debe quedar fuera, eliminada en el paso al

³¹ ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, 1177 b 26 ss; Cfr. *República* 486 a ss; FESTUGIERE, A.J., *La esencia de la tragedia griega*, trad. cast. M. Morey Ariel, Barcelona 1985, p.104; De este mismo autor, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, J. Vrin, Paris 1975, p. 449-457.

³² "El que contempla se hace semejante al objeto de su contemplación, de acuerdo con la naturaleza originaria, y al hacerse así semejante a ella alcanza la realización perfecta de la vida que los dioses han propuesto a los hombres". *Timeo* 90 d.

ser. Ahora bien, anulada la memoria, el hombre mismo es anulado³³.

En el platonismo no hay, en definitiva, posibilidad de pensar en un progreso de la humanidad como tal, sino sólo en una liberación de la finitud y la degradación mediante el paso del no-ser al ser. Pero al enterder la consistencia de la finitud como temporalidad, el ser finalmente liberado ya no es el hombre, sino el absoluto -la naturaleza- en el que toda individualidad vuelve a sumergirse³⁴. - Por eso no hay culpabilidad, ni responsabilidad moral, según el significado que estas nociones tendran a partir de la irrupción del Cristianismo. Por otra parte, la negación del tiempo no permite a los griegos descubrir la historia como proceso con un significado, o, lo que es lo mismo, pensar en un progreso de la humanidad como tal. La doctrina del eterno retorno vuelve imposible la historia. Si no hay un antes y un después, entonces cualquier acontecimiento es, al mismo tiempo, pasado y futuro. Y como en el interior de cada ciclo, el tiempo histórico es un tiempo de disolución, no hay manera de establecer una relación estable entre el esfuerzo ascético del individuo y la vida de la ciudad. La salvación del alma excluye la acción social y el compromiso político. El Bien supremo hay que buscarlo en el mundo suprasensible, donde no hay ciudad. Si no en Platón, sí en el Neoplatonismo, esta doctrina, llevada a sus extremas consecuencias, es incompatible con cualquier proyecto político. Todo el esfuerzo del sabio debe tender a escapar, a cerrar los ojos, a morir. El Cristianismo abrió, en cierto modo, las puertas a un horizonte distinto, al

³³ En la tradición mística occidental de influencia platónica, la liberación del hombre seguirá siendo interpretada como autoaniquilación, y ésta, no en sentido moral, sino como transformación ontológica. Sólo cuando el alma alcanza la completa pobreza o desnudez interior deviene capaz, según Eckhardt, de unirse a Dios. Pues con ello anula su nada misma y supera la resistencia que ésta opone al ser. Esta unión se produce a través del conocimiento, aunque se consuma en un estado en el que se borra toda diferencia entre el que conoce y lo que es conocido.

³⁴ El hombre se libera, pero perdiendo lo que le caracteriza como ser individual. Para el Cristianismo, en cambio, cualquier cosa creada por Dios no puede dejar de ser, aunque puede cambiar de carácter. Con la resurrección de Cristo, el cuerpo no pierde su naturaleza, antes al contrario, es ennoblecido y divinizado.

introducir las ideas de progreso y de libertad, extrañas al mundo griego, pero sobre todo al anular la concepción cíclica del tiempo. Por otra parte, Con la doctrina de la encarnación de Dios, el Cristianismo introducía una rehabilitación del tiempo que los griegos no podían aceptar. Y con la vinculación de la salvación del alma a la evolución de la humanidad redimida estaba planteando la necesidad de pensar la realización individual en íntima relación con la vida conjunta de la sociedad.

2.2.- San Agustín: la salvación como redención dentro del plan divino y la interiorización del progreso en el *itinerarium mentis in Deum*

La obra de San Agustín constituye una de las aportaciones intelectuales de mayor influencia y trascendencia en la formación de la mentalidad y la historia de Occidente. Es una obra compleja que ha ocasionado muchos problemas de interpretación, grandes contradicciones y discusiones. San Agustín, que es un pensador original, no es, sin embargo, un pensador sistemático. Lo esencial de su obra está disperso en argumentaciones muchas veces inconclusas. Hay, eso sí, una continuidad en sus grandes temas que, al final de su vida, él mismo revisa y corrige en sus *Retractaciones*³⁵. Pues enfrentándose a corrientes de pensamiento y a doctrinas heréticas diversas, San Agustín fue adquiriendo una formación extraordinariamente rica. Al mismo tiempo, todas estas corrientes dejaron su impronta en su obra que resulta, por ello, con frecuencia ambigua y difícil de interpretar.

Cuando Agustín se convierte al cristianismo, el platonismo estaba en auge en el círculo milanés en el que él se movía. El propio San Agustín habla en las *Confesiones*, de la influencia que

³⁵ Cfr. JASPERS, K., *I grandi filosofi*, trad. it. F. Costa, Longanesi, Milán 1973, p. 481 ss; ARENDT, H., *La vie de l'esprit*, vol. II: *Le vouloir*, PUF, Paris 1983, p. 103 ss.

las doctrinas neoplatónicas tuvieron en la decisión misma de su conversión³⁶. Sus primeros escritos dejan entrever una gran fascinación por el platonismo, pero en diversos lugares él mismo advierte sobre el valor que hay que conceder, en su pensamiento, a la recepción de sus ideas platónicas. La asimilación de éstas se hace a través del tamiz de la fe revelada³⁷. También, antes que él, otros doctores de la Iglesia, sobre todo en sus disputas con los herejes, habían recurrido al platonismo el cual, en cierta medida, se había incorporado a la doctrina de la Iglesia. Por eso San Agustín puede confesar ya, sin empacho alguno, haber encontrado parte del mensaje cristiano en los libros de los platónicos:

"Procurasti mihi... quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinum veros, et ibi legi non cuidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus"³⁸.

No se puede negar, pues, la carga de platonismo existente en la obra de San Agustín. Pero en ella la preeminencia corresponde a la revelación judeo-cristiana, que origina rupturas tajantes con el platonismo en cuestiones esenciales. Porque también para San Agustín, el hombre se encuentra desterrado en esta vida, y su finitud se evidencia, sobre todo, en la condición temporal de su existencia³⁹. Pero aquí la revelación es determinante. El mal no es la separación producida por un ineluctable proceso de emanación, sino el pecado de desobediencia cometido por el hombre contra los preceptos divinos. La salvación no es un proceso cósmico operado a través de la razón y cuya consumación final significa el retorno de lo individual a lo Uno en donde desaparece toda diferencia, sino el fruto de la redención y la gracia de Cristo. La dicotomía básica no es, por tanto la del hombre consigo mismo y la del

³⁶ *Confesiones* V, 10, 19; V, 7, 1, 2.

³⁷ *Confesiones* VII, 9, 13 ss.

³⁸ *Confesiones* VII, 9, 13; Cfr. *De beata vita* I, 4.

³⁹ *De Civitate Dei* XIII, 10; *De vera religione* XXI, 41; *Enarrationes in Psalmos* XXXVIII, 7; *Confesiones* XI; Cfr. RICOEUR, P., *Les apories de l'expérience du temps: le livre XI des Confessions de saint Augustin*, en *Temps et récit*, Seuil, París 1983, vol. I, pp. 19-54.

hombre y el mundo, sino la que hay entre un Dios creador y sus criaturas, y entre la Bondad infinita y el hombre pecador.

En definitiva, para construir su original síntesis de pensamiento, San Agustín recurre a la concepción del platonismo, pero sólo como instrumental de trabajo. Como sus antecesores apologetas, a la vista de la no contradicción flagrante entre ciertas doctrinas platónicas y las verdades reveladas, lo que San Agustín valora en aquéllas es, sobre todo, sus posibilidades racionales para la explicación del dogma⁴⁰. Mas si también para San Agustín es preciso explicar la fe por la razón, lo característico de su posición es, más bien, lo contrario. No es tan determinante, en su caso, la comprensión racional de la fe cuanto la luz que la fe proyecta sobre la razón. Más que comprender para creer, hay que creer para comprender. Esto va a ser determinante en orden al carácter del planteamiento que podemos encontrar en la obra agustiniana del tema de un progreso de la humanidad como tal y sus condiciones. Porque si en relación a algún problema se pone especialmente de manifiesto el recurso a la fe para iluminar la razón, ese problema es el del sentido de la historia.

La totalidad del tiempo no podría ser objeto de conocimiento verdadero más que para un espíritu que lograra salir fuera de él mismo y pudiese así contemplar cómo los momentos del tiempo y sus épocas forman una marcha continua, se entremezclan y se completan como la secuencia de una melodía. El hombre, sin embargo, está circunscrito, aprisionado en los límites de su propia vida, inserto en una época determinada. Le es imposible comprender la totalidad de la historia y alcanzar su significado sin la fe, que le da una idea de este significado del tiempo y, por tanto, de su propia vida: "Aliud enim praecepit quod huic temporis aptum est, qui multo magis quam homo novit quid cuique temporis accommodare adhibeatur; quid quando impertiat, addat, auferat, detrahat, augeat, minuatve, immutabilis mutabilium, sicut creator

⁴⁰ *De Civitate Dei* VIII, 6; X, 23; Cfr. FERRATER MORA, J., *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza, Madrid 1982, p. 28.

ita moderatos, donec universi saeculi pulchritudo, cujus particulae sunt quae quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen ineffabilis moderatoris excurrat, atque inde transeant in aeternam contemplationem - speciei qui Deum rite colunt etiam cum est tempus fidei"⁴¹.

Este sentido que proporciona la fe puede ser verificado tratando de encontrar en el pasado las relaciones que unen a los momentos alejados en el tiempo, a la vez que permite interpretar el presente descifrando, en cualquier hecho actual, su valor por referencia al fin último de todas las cosas. Así "la fe nos da, simultáneamente, la sustancia del pasado y una orientación sobre el futuro"⁴².

Es, pues, la revelación la que nos descubre el misterio del plan divino sobre el hombre como desigio de salvación. La historia es un tríptico configurado por tres acontecimientos determinantes: la pérdida, por culpa del hombre, de su originaria perfección natural; la redención; y la escatología. Al fracaso del plan del Creador por el rechazo del hombre, la razón divina responde con la redención. De este desigio participa toda la humanidad, que forma así una unidad al compartir los acontecimientos fundamentales que constituyen la historia.

A la pregunta sobre el comienzo de la historia, el Cristianismo responde que fué el mal, introducido en el mundo por un acto de libre decisión humana, el que puso en marcha el transcurso de los tiempos. Es el pecado, como primer acto de la libertad humana, el que da inicio a la historia, que no es sino historia de salvación. A

⁴¹ *Epistula CXXXVIII*

⁴² GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Agustín*, J.Vrin, París 1959, p. 378. Es así como San Agustín puede interpretar la invasión de Roma por las huestes de Alarico, en el 410, como la ruptura de la antigua alianza que ligaba al alma a la ciudad terrestre, en favor de la nueva alianza entre el alma y su verdadera ciudad que es el reino de Dios "La catástrofe de 410 era, para los espíritus de entonces, el signo de un doble fracaso: por una parte, el de los políticos y los guerreros, el del buen orden social que no asegura los bienes temporales; y, por otra el de los filósofos y los místicos, que no aseguran los bienes eternos. Si no se hubiese ofrecido a los hombres la meditación de Cristo encarnado, habría sido inevitable la desesperación. Esta meditación introduce en un nuevo orden, temporal por su desarrollo, pero eterno por su final. Y así opera el imposible paso". GUITTON, J., o.c., p.333.

Platón, que consideraba al cuerpo, sometido al tiempo, como origen del mal del mundo, le era imposible hacer una distinción entre mal moral, dependiente de la libre decisión del individuo, y las modificaciones sensibles, emotivas y pasionales que sufre el alma por estar unida al cuerpo⁴³. El mal no es consecuencia de una determinación o acción del alma, sino de las interferencias del cuerpo. Esta es también la concepción del maniqueísmo y otras formas de paganismo contra las que San Agustín hubo de enfrentarse, negando la sustancialidad del mal como algo material, existente como algo susceptible de caer bajo la observación de un espectador situado fuera. Para San Agustín, en cambio, el mal no es ser, sino hacer. El mal estricto, el mal moral, procede del hombre y tiene su origen en el pecado.

No hay, por consiguiente, para San Agustín, correspondencia entre finitud y mal⁴⁴. La finitud es el destino del hombre como ser contingente. Que la existencia del hombre no sea idéntica con su esencia es natural, dada nuestra condición de seres creados. No hay lugar aquí para entender la caída como pérdida inexorable de la autoidentidad originaria del alma con lo absoluto. Si ha habido

⁴³ Fedón 66 a ss.

⁴⁴ No obstante, según Paul Ricoeur, San Agustín no consigue una idea clara sobre el origen del mal, pues combina dos conceptos incompatibles en la noción de pecado original: el de deuda y el de herencia; o sea, un concepto ético y otro biológico. San Agustín se habría esforzado por conceptualizar el simbolismo del mito adámico que indica una ruptura entre naturaleza e historia, entre perfección original de la criatura y la maldad radical del hombre, pero sin tener los elementos adecuados para ello. Por eso hubo de "retomar el *ex nihilo* de la doctrina de la creación, que había servido para combatir la idea de una materia increada, y hace de ella un *ad non esse*, un movimiento hacia la nada, para combatir la idea de una materia del mal. Mas esta nada de inclinación queda siempre mal distinguida en una teología de expresión neoplatónica de la nada de origen que designa sólo el carácter total de la creación". RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969, p. 271. Al no quedar claramente diferenciada la nada del mal del *ex nihilo* de la criatura, y, por tanto, la mala voluntad de la naturaleza mala, es difícil sostener sistemáticamente la visión ética del mal, propia del Cristianismo, según la cual el mal resulta ser nada en cuanto sustancia o naturaleza, pero sí algo como poder activo y eficaz. Para una discusión de la opinión de Ricoeur cfr. RIGBY, P., *Crítica a la interpretación de Paul Ricoeur sobre la doctrina agustiniana del pecado original*, en *Augustinus* 1986 (31), 245-252; Cfr. también RICOEUR, P., *Temps de l'âme et temps du monde: le débat entre Augustin et Aristote*, en *Temps et récit*, Seuil, Paris 1985, vol. III, pp. 19-36.

caída y pérdida de un estado anterior más perfecto ha sido resultado de la libertad humana que tiene sentido, como tal libertad, precisamente porque es capaz de realizar el mal.

Lo que el pecado original nos transmite como herencia es la pérdida de una inmortalidad y una felicidad sin trabas, inicialmente concedidas al hombre por Dios y que le hacían semejante a El. Ahora el hombre es libre tras su caída, aunque no puede evitar una inclinación perversa hacia lo malo⁴⁵. Para San Agustín, afirmar la libertad es imposible sin asumir para sí el origen del mal. Hay un nexo entre mal y libertad tan estrecho que ambas cosas se implican mutuamente, porque el mal no tiene sentido como mal sino en cuanto obra de la libertad, y la libertad no tiene sentido como tal si no es capaz de optar por el mal. Por eso el mal no es una sustancia, no hay un mal-materia, sino sólo el mal que el hombre hace⁴⁶. El origen del mal no es otro que la corrupción de la voluntad que se enfrenta a Dios y le desobedece. Pues el hombre es capaz de oponer su voluntad a la de Dios al estar dotado de una iniciativa creadora espontánea, aunque, tras el pecado, predispuesta al mal.

Desde el momento en que la historia se disocia así de la naturaleza y se liga a la libertad humana, la historia se convierte en algo que se puede hacer y cambiar. El hombre tiene una misión y una responsabilidad respecto a ella. Se puede comprender en adelante que el esfuerzo individual valga para algo, que la vida, aunque sea temporal, tiene interés puesto que nuestras obras nos siguen. El pensamiento queda libre del eterno retorno y se abre a las ideas de progreso y de libertad, extrañas al mundo griego. Lo

⁴⁵ *Contra Felicem* VIII. El mal es la corrupción de la perfección en la naturaleza creada, ruptura de la *species*, el *ordo*, o el *modus*. No corrompida esta naturaleza sería orden, forma y medida, o sea buena. Incluso corrompida es buena en cuanto naturaleza, pero mala en cuanto corrompida. Por lo que el mal puede definirse en términos de privación. Aplicada esta tesis al caso del mal voluntario, el pecado, tenemos que las acciones humanas no son lo que debieran ser. Cfr. MAUSBACH, J., *Die Etik des heiligen Augustinus*, Herder, Freiburg 1929, Bd. II, p. 174.

⁴⁶ *Contra Julianum* XLI.

que se juega, de una vez por todas se juega⁴⁷. Frente a la resignación del sabio griego y Su *fuga mundi*, el Cristianismo introduce, de este modo, por primera vez, la idea de una necesaria conexión entre la realización individual y un progreso *social*. Solo que esta conexión no puede comprenderse, según San Agustín, referida, sin más, a la humanidad como tal, a la sociedad empírica, porque es en virtud de la encarnación de Dios y de su gracia como el hombre supera las consecuencias de su pecado, y no en base a la acción humana. Es el sacrificio de Cristo lo que está en el centro moral de la humanidad, irradiando sus efectos sobre todos los siglos. El es la única mediación eficaz. Ningún individuo puede corregir, por sí mismo, las consecuencias del pecado mediante, por ejemplo, un ejercicio determinado de su inteligencia, de su voluntad o de su comportamiento. Todo hombre está inmerso desde el principio en un contexto colectivo de pecado que él no es capaz de resolver. Es Dios quien perdona y libra al hombre de sí mismo y de la historia pasada, elevándole a un nuevo ser. Si algo tiene realmente el poder de cambiar la historia y de salvar al hombre, es la encarnación de Cristo, que con su muerte y resurrección lo renueva todo.

Pero entonces, ¿cómo se armoniza el significado salvífico de la pasión de Cristo, único acontecimiento capaz de producir un hombre nuevo, con la libertad del hombre, con su capacidad y su responsabilidad de configurar una historia? Si se identifica, sin más, salvación del hombre y redención divina, ¿qué sentido tiene la libertad humana y qué valor hay que atribuir a la acción de los hombres en el mundo?

San Agustín armoniza ambas exigencias y diluye su aparente inconciliabilidad con su doctrina de las dos ciudades. Dios redime a la humanidad pero, a la vez, quiere que el hombre intervenga en la tarea de construir la sociedad celestial. ¿Qué sentido, si no, tiene que la historia, que es historia de la salvación, prosiga todavía después que Dios vino al mundo y nos salvó ya con su sacrificio? La historia acabará cuando la comunidad de los santos alcance su

⁴⁷ *De Civitate Dei* XII, 20.

plenitud⁴⁸. El tiempo es todavía necesario para permitir el pleno crecimiento del cuerpo místico de Cristo, la construcción de la ciudad de Dios. El cuerpo de Cristo es, por tanto, el verdadero sujeto de la historia. La culminación de su crecimiento es la razón de ser y la medida del tiempo que aún transcurre⁴⁹. Mas, por otra parte, el mal persiste, de hecho, todavía. La historia empírica, después de Cristo, no es evidentemente una marcha triunfante de la humanidad hacia la Jerusalén celestial. La idea de que Cristo, con su sacrificio, salva a la humanidad entera y reúne a todos al banquete celestial era la idea que predomina en todo el Nuevo Testamento, y que explica la actividad misionera desarrollada primero por los apóstoles, y luego por la Iglesia. Sólo queda fuera del amor de Dios el pecador que, al rechazar sus dones, deliberadamente comete un pecado irremisible. San Agustín no acepta esta idea, pues el ve que el mal continúa en el mundo como un poder activo: "Gratia liberat a totius massae damnatione quos liberat; quem vos negando, estis haeretici. Quantum enim pertinet ad originis meritum ex uno omnes in condemnationem, quantum autem ad gratiam quae nos secundum merita datur quicumque ab ista condemnatione liberantur, dicuntur vasa misericordiae: qui vero non liberantur, ira Dei manet supra eos, veniens de justo iudicio Dei"⁵⁰.

Por eso establece la existencia de dos ciudades superpuestas, cuyos límites no podemos distinguir. Por un lado, la ciudad de Dios, guiada por la ley divina, la gracia y el amor a Dios. Es la sociedad de los justos que construyen, en base a los méritos de Cristo, la Jerusalén celestial. Por otro lado, la ciudad terrena o *civitas diaboli*, en la que reina el caos y la maldad. Sus habitantes se aman, ante todo, a sí mismos y sólo viven para los bienes

⁴⁸ *Enarrationes in Psalmos* XXX, 1.

⁴⁹ *Enarrationes in Psalmos* CXVIII, 16.

⁵⁰ *Contra Julianum* I, 127.

terrenales. De manera que la historia transcurre a dos niveles, como la secuencia de una partitura musical⁵¹.

El nivel intrahistórico es el tiempo empírico de los imperios políticos, un tiempo de catástrofes, caídas y disolución, donde la paz es artificial y provisoria. El otro es el nivel metahistórico, el tiempo interior y místico del pueblo de Dios, tiempo de crecimiento espiritual y de salvación donde acontece verdaderamente la historia real. La historia transcurre, de modo misterioso, como un movimiento dialectico entre un nivel y otro, pues, en antagonismo con el progreso de la ciudad de Dios, tiene lugar la descomposición de la ciudad terrena o ciudad del mal. Esta es la sociedad humana inmediatamente accesible a nuestra experiencia, en la que el hombre, olvidado de su destino eterno, no va más allá de su *amor creaturae* y considera como única finalidad de sus acciones lo que debería ser sólo un medio⁵². El progreso de la ciudad de Dios ha de producirse, por eso, a través de una lucha continua, porque en todas las etapas de su desarrollo se opone a él la ciudad adversa.

En cierto modo, ¿no transpone aquí San Agustín, a la historia universal, el eje de su experiencia personal tal como nos la descubre en las *Confesiones*? En esta obra, la oposición entre el bien y el mal es una lucha del alma consigo misma⁵³. En *De Civitate Dei* la oposición pasa de tener lugar entre dos impulsos en el interior del alma, a convertirse en una lucha entre dos ciudades. Pero sigue siendo una lucha interior. El único progreso viable, dada la efectividad del mal triunfante, es el que tiene lugar como metamorfosis espiritual en el alma redimida por Dios. Por ello no es posible evitar la ambigüedad teórica que representa afirmar una redención al mismo tiempo histórica e invisible, que renueva por

⁵¹ *Epistula CXXXVIII*, 1; *Epistula CLXVI*, 5. En base a estos textos, Marrou ha visto en San Agustín una "idea musical del tiempo". Cfr. C.C., p.130 y ss.

⁵² *De Civitate Dei* XIV, 28; *Enrrationes in Psalmos* LXIV, 2.

⁵³ *Confesiones* VIII 5.

sí sola la creación la cual, sin embargo, sigue todavía presa del mal. La realidad del mal, presente en el mundo, no permite comprender, sin más, la historia como marcha triunfal hacia la tierra de promisión. Sólo al final se despejara el misterio y se abrirá el sentido de cómo se ha producido realmente el movimiento ascendente de la historia real⁵⁴.

En este sentido, es preciso insistir en la observación de Etienne Gilson: no se puede confundir la historia real, la de la ciudad de Dios, invisible en gran parte para nosotros, con lo que es accesible a nuestra experiencia como sociedad oficial de cristianos que forman la Iglesia. El límite entre ambas ciudades no se puede distinguir. Sólo en los designios de Dios está separado lo que ahora, para nosotros, evoluciona confundido. Hay que destacar el carácter *teológico* de la doctrina agustiniana. La ciudad de Dios es la ciudad de los elegidos, y la ciudad del diablo la de los reprobados. La ciudad de Dios no puede identificarse con la Iglesia, porque también dentro de la Iglesia hay hombres que son reprobados y que no pertenecen a la ciudad de Dios⁵⁵.

San Agustín lleva a cabo, pues, una contraposición entre ciudad de Dios y ciudad terrena dentro de una concepción que acentúa el carácter único de la historia y comprende el cosmos como escenario sobre el que se representa el drama de la historia. Un drama, y no una comedia en la que todo acaba bien⁵⁶. En él, la

⁵⁴ *De Civitate Dei* I, 35; XI, 1; XIX, 26; *De Genesi ad litteram* XI, 15.

⁵⁵ Errónea ha sido, por tanto, la identificación hecha, desde Orosio hasta Bosquet, de la historia empírica de la Iglesia con la historia de la ciudad de Dios. Si bien es cierto que la Iglesia es el pueblo de los elegidos y Dios la conduce y la asiste, también es cierto que, de hecho, la componen, en gran parte, hombres pecadores e ignorantes. Cfr. GILSON, E., *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, trad. cast. Rialp, Madrid 1965; también MARROU, H.I., o.c., p. 120.

⁵⁶ Sobre el concepto de *civitas*, hay que advertir que ya el judaísmo, en base a la idea de pueblo elegido, veía el devenir como proceso donde acontece el cumplimiento de la promesa divina. Al conectar el cristianismo con las aspiraciones universalistas del imperio romano -el estoicismo medio, remitiéndose a Aristóteles, creía encontrar en el imperio romano la imagen de una ciudad perfecta, universal e indestructible-, se rompe el carácter local y nacionalista del judaísmo, y se entiende la historia como historia universal. No obstante, ningún filósofo antiguo habría podido imaginar una ciudad espiritual abierta a todos, fundada sobre la

libertad del hombre interviene cuando ha de elegir entre los dos amores que dan lugar a las las ciudades, el amor a Dios y el amor a si mismo: "Amare itaque debemus per quem facta sunt tempora ut liberemur a tempore et figamur in aeternitate"⁵⁷. Pues no basta con contraponer las dos ciudades. Hay que determinar también la relación que existe entre ellas, es decir, lo que, en la acción humana, va dirigido a engrandecer el reino de Dios, frente a lo que lo retarda y le opone resistencia. Toda acción pertenece, o bien a la ciudad de Dios, o bien a la ciudad terrena. Nada queda fuera del juicio de Dios, que es quien distingue y valora lo que, en cada acción, hay de contribución o de obstaculo al progreso de la ciudad de Dios.

Para San Agustín, sólo en el nivel de la ciudad de Dios la salvación del individuo y el progreso de la humanidad coinciden. Ciudad de Dios y ciudad terrena son ciudades invisibles. Nadie puede determinar quién pertenece a una o a otra. Esto lo decide la elección de la gracia, el designio divino que gobierna la historia. Si tenemos constancia de la salvación y del progreso de la ciudad de Dios, es en la dimensión de la interioridad. El tiempo y el mundo valen como oportunidad para el crecimiento de los elejidos en santidad, mediante el amor a Dios y el deseo de poseerlo. La tarea fundamental del cristianismo es preparar la llegada del reino de Dios, construir la ciudad de Dios en el cumplimiento del principal mandato de Cristo, el del amor a Dios y al prójimo por amor de El⁵⁸. En esta empresa, no cualquier tipo de actuación, aunque inspirada por el amor a Dios, resulta igualmente efectiva. Tiene que haber una jerarquía en las acciones buenas que el

igualdad, y activa como cuerpo místico. Cfr. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, Bd. I, p. 330 ss.

⁵⁷ *Tractatus in Joannis Evangelium* XXXI, 5.

⁵⁸ *Tractatus in Joannis Evangelium* XVIII, 8; *De doctrina christiana* I, 22. Para la doctrina agustiniana del amor, cfr. BURNABY, J., *Amor Dei. A study of St Augustine's teaching on the Love of God as the motive of Christian Life*, Hodder and Stoughton, London 1960.

hombre puede desarrollar, y en ella debe ocupar el lugar preeminente la contemplación.

Es así como el progreso de la sociedad de los justos, del que habla el *De Civitate Dei*, viene a coincidir con el *itinerarium mentis in Deum* que el propio San Agustín describe en sus *Confesiones*. Esta obra es la historia de un elegido que realiza su ser, retornando -o ascendiendo-, a través del mal y a pesar de él, al Dios que lo ha creado. En ella comprendemos lo que, para, San Agustín, sería el progreso de la humanidad como tal, coincidente con el camino hacia su felicidad en la posesión de Dios -en la medida en que ésto es posible al hombre finito- a través del conocimiento como don de Dios mismo y de su gracia.

Sería erróneo ver en San Agustín un intelectualista de cuño platónico, como advierte Gilson⁵⁹. Aunque la sabiduría equivale a la felicidad, aquélla no es contemplación pura de lo inteligible, sino, más bien, el arte de llegar a la posesión del Bien supremo. Para alcanzar la felicidad, el hombre necesita un bien capaz de satisfacer todos sus deseos. Este bien no puede consistir -frente a lo que sostienen los platónicos- en un conocimiento, por elevado que sea. Ver la meta es alcanzarla únicamente si esta meta consiste en la simple visión de una verdad. Para San Agustín, el bien no es algo a conocer sino algo a *poseer*. He aquí la razón de esa exigencia tan propiamente suya como es la de anteponer el amor como impulso rector del pensamiento que busca la verdad. Pero si el conocimiento no representa para él la meta última, es condición para su consecución. No puede haber felicidad al margen de la verdad⁶⁰. Esta es la convicción desde la que rechaza el escepticismo y postula un descubrimiento de la verdad como itinerario para llegar a Dios. Hay verdades de carácter necesario e inmutable que ni los sentidos ni la razón misma pueden proporcionar⁶¹. Los

⁵⁹ GILSON, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, J. Vrin, Paris 1969 (4ª ed.), p. 7.

⁶⁰ *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, 35; *De vera religione* XXXIV, 72.

⁶¹ *De libero arbitrio* II, 3, 7; *Confesiones* V,10. 19.

sentidos no pueden ofrecer una verdad inmutable; la razón individual no puede producir una verdad universal; luego hay que postular, como origen de estas verdades, una especie de luz no humana sino divina. Al descubrir así la trascendencia de la verdad, el pensamiento descubre a Dios, pues lo eterno, lo inmutable, lo necesario no son sino los atributos de Dios mismo⁶².

La exigencia agustiniana de creer para comprender, cuya aplicación a la teología de la historia hemos visto antes, toma forma ahora, en el ámbito de la teoría del conocimiento, como doctrina de la iluminación. Así como el sol ilumina las cosas haciéndolas visibles, así Dios con su luz hace inteligibles las verdades en nuestra mente. No es que se conozcan las verdades por que Dios las ponga en nuestra mente, sino que las verdades encontradas por nuestro intelecto son inteligibles a causa de la luz divina. Es decir, no se confunde la potencia de ver con la luz que permite la visión, pero, para San Agustín, todo conocimiento verdadero es un don divino, y no algo que dependa estrictamente del esfuerzo individual. Hay que pedirlo con humildad, porque recibirlo es el modo propio de conquistarlo. En virtud de la iluminación divina, el hombre se hace capaz de ordenar su pensamiento y sus acciones hacia su fin propio y, juzgándolo todo desde este punto orientador, de alcanzar la sabiduría que es condición de la felicidad.

2.3. Kant: la autorrealización de la humanidad como meta de la naturaleza y su moralización como objetivo del proceso de ilustración.

El tema que nos interesaba era el del progreso de la humanidad como tal, y partíamos al plantearlo de la pregunta kantiana. El concepto de progreso, en Kant, resultaba ser contradictorio pues

⁶² *De libero arbitrio* II, 15, 39; *De Civitate Dei* X, 2; Gfr. PLOTINO, *Eneada* II, 3, 8; BOYER, Ch., *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Beauchesne, Paris 1920, p. 210 ss; IVANKA, E.V., *Plato christianus. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1964, p. 219 ss.

no lograba conciliar aspectos que, sin embargo, en un planteamiento teológico como el agustiniano, podían presentarse juntos. En cierto modo, la de Kant es una posición de transición que debe ser analizada sin perder de vista los intentos filosóficos que le sirven de referentes críticos. La visión agustiniana de la historia se había secularizado durante la Edad Moderna, pero habían seguido manteniéndose elementos como la fe -referida ahora al progreso, incluso a pesar de testimonios empíricos que hubiesen podido aducirse en contra- y el recurso a un estado de perfección final, a modo de presupuestos básicos de la comprensión del acontecer histórico. Los conceptos de providencia y escatología habían sido sustituidos por los de racionalidad intrahistórica y autorrealización de la humanidad, y lo que en San Agustín era conflicto entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena había quedado reducido a puros antagonismos entre instancias enfrentadas en el interior de la *civitas* terrena. Después de Vico, que propugnó la rehabilitación de la historia frente a la ciencia natural, Voltaire había opuesto a la concepción providencialista de Bossuet, directamente subsidiaria del pensamiento agustiniano, un concepto de historia universal como lucha del hombre por el progreso de la civilización. Pero sobre todo había sido Herder quien había dado forma y consistencia filosófica a la idea de historia como autodespliegue de la humanidad (*humanität*) hacia una perfección última, o como proceso de autoformación (*Bildung*) de la humanidad en cumplimiento de un plan superior. Este contexto explica por qué Kant, en su teoría de la historia, habla de un progreso creciente de la humanidad hacia mejor como despliegue inmanente de un designio que la naturaleza ha fijado a los hombres: "Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto -dice- como la ejecución de un secreto plan de la naturaleza para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta y, con este fin, también exteriormente como el único estado en que

aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad"⁶³.

Pero, ¿cómo es posible que Kant hable de planes de la naturaleza cuando él mismo había mostrado antes la absoluta carencia de base para semejante optimismo racionalista? Son esta y otras nociones, usadas ahora por Kant de un modo sorprendente, las que obligan, no sólo a no perder de vista el contexto polémico en el que se emplean, sino además a examinar la conexión entre la filosofía de la historia de Kant con los principios desarrollados en sus Críticas, con el fin de averiguar si las tesis de Kant en el ámbito de la filosofía de la historia pueden entenderse mejor si se reestructuran de acuerdo con un esquema metodológico más rigurosamente crítico⁶⁴.

Por ejemplo, esta noción de finalidad en la naturaleza, que sirve de eje a la filosofía kantiana de la historia, debe ponerse en relación con la temática de las ideas reguladoras desarrollada en la crítica del conocimiento, para ser comprendida como simple regla metódica para uso del historiador: "Si tenemos que suponer que la naturaleza, aun en el terreno de la libertad humana, no procede sin plan ni meta, esa idea *podría ser útil*. Y aunque seamos un poco miopes para calar el mecanismo secreto de su dispositivo, esa idea debería servirnos como hilo conductor para representarnos como sistema, por lo menos en conjunto, lo que de otro modo no sería más que un agregado sin plan alguno de acciones humanas"⁶⁵.

Habría que ver en esa referencia a un plan de la naturaleza la idea reguladora del conocimiento histórico. Para Kant, las ideas reguladoras no son verdades que deban ser enjuiciadas como

⁶³ KANT, I., *Idee...*, p. 27.

⁶⁴ Cfr. LANDGREBE, L., *La historia en el pensamiento de Kant*, en *Fonomenologia e Historia*, trad. cast. Monte Avila, Caracas 1975 p. 55; PHILONENKO, A. *L'idee de Progrès chez Kant*, en *Revue de Méthaphysique et Moral* 1974 (99), 433-56; DUSING, K., *Die Teleologie in Kant Weltbegriff*, Bouvier, Bonn 1968; DESPLAND, M., *Kant on History and Religion* Mc Gill Q.V.P., London 1973.

⁶⁵ *Idee...*, p. 29.

aseveraciones de un contenido, sino desde su función en el marco de la actividad reflexionante del sujeto trascendental. Lo que sucede es que, para poder cumplir la función de orientar unitariamente el conocimiento en un campo determinado, estas ideas tienen que expresar un contenido más o menos determinado de la esencia de su concepto. La idea de finalidad sería, en definitiva, para el conocimiento histórico lo que la idea de mundo es para el conocimiento físico o la de organismo para el conocimiento biológico. El historiador debe hacer uso de ella de modo que le sea posible comprender la sucesión de los hombres y sus instituciones como marcha racional unitaria y ascendente dirigida a una meta final. Por ello, al no tener esta idea de finalidad un valor metafísico, sino sólo orientador, resulta impensable el recurso a la historia empírica, como más arriba ha quedado ya apuntado.

En San Agustín, la finalidad, como plan divino universal, era un principio de la revelación al que se llegaba por la fe. Para Kant el significado de la historia no puede estar más que en ella misma, no puede depender de la revelación ni de la fe en una escatología final que diera sentido al recorrido histórico. Este sentido debe ser verificado en la historia empírica. Por eso, la filosofía de la historia no ha podido nacer antes de que la historia llevase ya un buen camino hecho. En la perspectiva del planteamiento agustiniano, en cambio, al ser la revelación quien ofrece el sentido de la historia, éste podría teóricamente ser comprendido en cualquier momento con la única condición de que los hombres estuviesen preparados para ello.

La idea de finalidad, reguladora del conocimiento histórico, equivaldría, pues, a la hipótesis de que la naturaleza ha puesto en el hombre un designio correspondiente a su ser espiritual, que vendría a añadirse en él a los fines que le son ya propios como ser animal⁶⁶. Ese designio propiamente humano tendría, a su vez, una dimensión externa, fenoménica, constatable como progreso legal, y una dimensión interna, nouménica, postulable como

⁶⁶ *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, VIII, p. 115.

progreso moral. Mediante esta separación entre legalidad y moralidad Kant distingue la actuación externa de los hombres, como tal, de su intención o motivo subjetivo, la conciencia moral, que no es fijable en categorías sociales o jurídicas, pero que constituye el fundamento último de la libertad. En resumen, el progreso histórico estaría compuesto por el progreso de las ciencias y las técnicas, mediante el que el hombre satisface sus necesidades supervivenciales y domina la naturaleza, el progreso legal y el progreso moral.

Sin embargo, desde este punto de partida, Kant sólo podrá responder a la pregunta por el sentido racional del desarrollo de la especie en la dimensión del dominio de la naturaleza externa y en la dimensión de la pura legalidad. No podrá justificar una necesidad conducente al progreso moral, que quedará desvinculado de la finalidad de la naturaleza. Con ello se crea una situación difícil, porque el progreso moral constituye la razón y el sentido del progreso externo. Sólo en una sociedad moralizada, y no únicamente regulada y ordenada por la coacción y el miedo, puede postularse la perfección de la humanidad. Por tanto, sólo en ella puede situarse la meta del plan de la naturaleza. Pero, ¿qué valor tiene la explicación del progreso hacia una meta que, sin embargo, no llega a alcanzarla? Kant no tendrá otra salida que recurrir a Dios para no admitir una irracionalidad esencial e insuperable en la naturaleza, lo cual echaría por tierra cualquier proyecto filosófico, dejando sin fundamento los mismos logros anteriores de Kant llevados a cabo en sus Críticas.

Veamos, en primer lugar, cómo da razón Kant del avance del progreso, es decir, de cuál es la estrategia de la que se sirve la naturaleza para llevar adelante su plan a través de, y a pesar de, la irracionalidad y el egoísmo que inspiran la mayoría de las acciones humanas. Para Kant, el impulso lo proporciona un antagonismo existente entre las mismas disposiciones humanas, que se manifiesta universalmente en la figura de la *ungesellige Geselligkeit*, la insociable sociabilidad: "Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su

inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla⁶⁷.

El hombre es sociable en la medida en que, uniéndose a otros hombres, puede desarrollar mejor sus disposiciones naturales. Pero es también insociable porque le gusta hacer lo que le place, y presiente la resistencia lógica por parte de los demás hombres que desean lo mismo que él. Esta resistencia es la que despierta, según Kant, todas las fuerzas del hombre, estimulándole a vencer su inercia y a buscar honores, poder o riqueza. Así aumenta el bienestar económico y, al mismo tiempo, el respeto a la legalidad. No hay ningún problema en explicar por qué el progreso meramente económico conduce, o implica a su vez, la creación de leyes más justas y provoca en los individuos un mayor respeto hacia sus dictados. Pues el mismo interés egoísta de cada hombre y de cada estado requiere, para su satisfacción, un cierto reconocimiento de la libertad del contrario. Una economía de libre mercado no es viable en la anarquía, en la inestabilidad social y política, sino que precisa de un equilibrio o de un consenso sobre determinadas reglas de juego que a todos conviene observar⁶⁸.

Ahora bien, una sociedad universal de este modo pacificada no es más que el entramado, mecánicamente forzado, de los egoísmos irracionales y de la competitividad, mantenido por una legalidad que se cumple externamente por pura conveniencia particular. ¿Qué hay de la dimensión del progreso moral que afecta a los motivos internos de las acciones, o sea, a la humanidad en su constitutivo más íntimo, y que debería coronar el progreso económico y legal mediante la creación de un auténtico todo moral? A juzgar por muchos textos de Kant, se diría que la meta racional de la sociedad pacificada en la que él piensa es la configuración de un todo legal solamente, que es el resultado del

⁶⁷ *Idee...*, p. 20.

⁶⁸ *Idee...*, p. 21; Cfr. BURG, P., *Kant and die französische Revolution*, Duncker und Humblot, Berlin 1974; MORI, M., *Il problema della guerra nella filosofia della storia di Kant*, en *Filosofia* 1979 (30), 209-30 y 413-38.

dinamismo antagónico de la insociable sociabilidad: "La constitución republicana es la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres. Pero es muy difícil de establecer, y más aún de conservar, hasta el punto de que muchos afirman que la república es un Estado de ángeles, y que los hombres, con sus tendencias egoístas, son incapaces de vivir en una constitución de forma tan sublime. Pero la naturaleza viene en ayuda de la voluntad general... aprovechando esas tendencias egoístas. De suerte que sólo de una buena organización del estado dependerá el que las fuerzas de esas tendencias malas choquen enfrentadas y detengan mutuamente sus destructores esfuerzos. El resultado, para la razón, es el mismo que si esas tendencias no existiesen, pues el hombre, aun siendo moralmente malo, queda obligado a ser un buen ciudadano"⁶⁹.

Parece como si Kant dijera que las tendencias egoístas, propias de todo hombre existente en el mundo, hacen impensable la posibilidad real de que la humanidad consiga algún día progresar más allá de la pura configuración externa de una constitución republicana universal. Sin embargo no sería esta la verdadera posición kantiana. En diversas obras, Kant ha tratado de terminar qué son esas tendencias egoístas propias de todo hombre las cuales, por una parte, dinamizan el progreso económico y legal de la humanidad, pero, por otra, constituyen el obstáculo insalvable para la realización del progreso moral. Porque le preocupaba saber si cabe de algún modo la superación de estas tendencias en el cumplimiento de lo que verdaderamente exige una república no sólo equitativamente regulada, sino también humanamente moralizada, Kant busca el origen del egoísmo y de la insociable sociabilidad, e intenta establecer su relación con la conciencia moral.

En *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), el egoísmo se le aparecía a Kant como el motivo de la corrupción moral del hombre. Como esto es algo universal, existente en todo ser humano, Kant puede decir que todo hombre está moralmente

⁶⁹ *Zum ewigen Frieden*, VIII, p.366.

corrompido "por naturaleza", sin que ninguno se libre de esta lacra. Puede hablar entonces de un "mal radical de la naturaleza humana" y de *Hange zum Bösen*, propensión al mal derivada de una disposición innata al hombre (*ursprüngliche menschliche Anlage*), si bien especificando que no se trata de una propensión de carácter fisiológico o psíquico que determine siempre al hombre a transgredir la ley moral⁷⁰.

El mal moral no sería imputable como tal sin la existencia de libertad de decisión. ¿Cómo se explica entonces que las acciones humanas sean moralmente malas?: "El fundamento del mal -dice Kant- no puede residir en ningún objeto que determine el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es, en una maxima"⁷¹. Si al imponerse categóricamente la ley moral al hombre como motivo (*Triebfeder*) de su actuación libre, éste, de acuerdo con su disposición moral, adoptase como maxima el respeto a la ley moral, entonces sería un hombre moralmente bueno. La experiencia histórica muestra suficientemente que el hombre no hace eso, sino que actúa contra la ley moral. Por lo que hay que suponer la existencia de otro motivo de actuación contrario al de la moralidad, también libremente asumido como máxima de una actuación libre. Este otro motivo es el amor propio, la búsqueda particular de felicidad en el ámbito de la experiencia sensible. Hay, pues, dos amores también para Kant, capaces ambos de determinar, cada uno por sí sólo, un comportamiento determinado: amor a la ley moral y amor a la felicidad privada. El hombre es moralmente malo porque subordina el motivo moral al motivo de la felicidad privada: "El hombre, incluso el mejor, el malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su maxima. Ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo. Pero dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de

⁷⁰ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, VI, p. 28.

⁷¹ *Die Religion...*, p. 21.

la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del libre albedrío⁷².

De todas formas, esto plantea una aporía análoga a la que planeaba en torno al planteamiento agustiniano, a saber, la de cómo armonizar la subordinación que el hombre hace de la ley moral al deseo egoísta de felicidad -que debe ser entendida como hecha libremente por el hombre para que pueda ser imputable como moralmente mala-, con la inclinación o propensión natural al mal propia de todo hombre y existente en él con anterioridad a todo uso concreto de su libertad ¿No caemos en un círculo vicioso entre propensión al mal y acción moralmente mala? Tampoco es casual que, para salir de ésta, Kant recurra a una especie de pecado original secularizado, es decir, introduzca la posibilidad racional de un primer acto imputable al hombre en general por el que, de un estado originario de inocencia moral, libremente se desplazase a un estado de culpa y de predisposición a lo malo. Y aquí es donde tiene su sitio la desmitologización del relato bíblico del Génesis, llevada a cabo por Kant en *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786). Teniendo delante el mito de la caída original, Kant se pregunta qué sentido racional podría darse al acontecimiento susceptible de ser considerado como comienzo temporal de la historia universal.

El tiempo histórico ha de comenzar con un acto de libertad humana que es, al mismo tiempo, el que desata la cadena de conflictos y egoísmos que dinamizan el progreso externo. Sin embargo, a pesar de ello, el hombre tiene que poder conservar la conciencia moral como instancia que le dicta aquella perfección que puede dar a la historia un sentido racional como proceso teleológico hacia ella. El progreso externo no garantiza, por sí sólo,

⁷² *Die Religion...*, p. 36.

la racionalidad de la historia, ni es suficiente para poder afirmar la existencia de un progreso de la humanidad como tal.

La historia humana habria comenzado, según Kant, en el momento en que un ser rechaza la estática felicidad natural del mundo animal porque ha descubierto en él una facultad que le permite superar su mecánica estereotipada. El tiempo histórico comienza cuando un ser puede dejar de oír la voz del instinto, a la que obedecen los demás animales, y se decide por otro modo de vida al que quiere dar forma y producirse para sí mismo: "La ocasión para esta apostasía de las inclinaciones naturales puede ser una nimiedad. Pero el éxito del primer intento, que significó cobrar conciencia de que la razón era una facultad que permitía traspasar los límites en que se mantienen todos los animales, fué muy importante y, para el genero de vida, decisivo... Pues descubrió en sí la capacidad de escoger por sí mismo una manera de vivir y de no quedar encerrado, como el resto de los animales, en una sola"⁷³.

Esta mutación con que da comienzo la historia universal significa la ruptura, por así decirlo, con la invariable coseidad del ser meramente natural, para abrirse al dinamismo indeterminado en que consiste la razón, a la libertad de autoproducirse que es también la responsabilidad de realizarse. Por eso, este paso es al mismo tiempo la pérdida de una inocencia infantil, de una seguridad instintiva, a cambio de la aventura de una empresa llena de riesgos y de peligros que no ofrece ya la posibilidad de volverse atrás⁷⁴. El deseo de felicidad primitiva, de vuelta atrás a la paz animal, significaría renuncia a la propia responsabilidad de desarrollarse, que no es, bajo ningún concepto, eludible ni enmascarable. De ahí que Kant diga: "El hombre no tiene derecho

⁷³ *Muthmasslicher...*, p. 112.

⁷⁴ Después, "la dureza de la vida le creará el espejismo de un paraíso donde poder soñar en constante paz. Pero ante este oasis de delicia se interpone la afanosa razón, que apremia al desarrollo de las capacidades en él depositadas y no permite que vuelva al estado de rudeza y sencillez de donde había salido". *Muthmasslicher...*, p. 115.

a colgar un pecado original a sus primeros padres por el cual la posteridad hubiera heredado una inclinación a transgresiones parecidas (puesto que las acciones del arbitrio nada de hereditario pueden traer consigo), sino que, por el contrario, tiene que reconocer como suyo, con pleno derecho, lo que aquellos hicieron e imputarse a sí mismo toda culpa de los males que se originaron del abuso de su razón, ya que puede cobrar conciencia plena de que, en las mismas circunstancias, se hubiera comportado del mismo modo⁷⁵.

¿Por qué dice Kant que todo hombre repetiría el uso antinatural de la razón? Responder a esto es establecer en qué consiste el egoísmo propio de todo hombre, origen del progrejo externo y obstáculo del progreso moral. Si todo hombre subordina la razón moral al disfrute de la felicidad privada -esto es lo que significa estar moralmente corrompido por naturaleza- se debe a que ésta es la primera consecuencia de la condición de un ser que se desliga de la mecánica natural que mantiene sometidos invariablemente a todos los seres naturales al orden de la naturaleza. La pérdida de la inocencia animal, en cuyo estado el ser natural no padece conflicto ni desgarramiento, es el inicio de la humanidad imputable al hombre mismo, primer acto de su libertad, comienzo de la razón, de la historia, del progreso externo, todo lo cual es inseparable de un dinamismo conflictivo y sangriento.

El argumento que más fuertemente pone de manifiesto la imposibilidad de extender esta racionalidad del progreso externo hasta cubrir, por sí sólo, el sentido de la historia, es el que se pregunta por el significado que habría que otorgar en ese caso a la acción individual. ¿Qué sentido tiene el sufrimiento de todas las generaciones y pueblos que han servido de escalones, soportando la injusticia y la barbarie, y han luchado por una humanidad mejor?: "Ciertamente es chocante -observa Kant- el hecho de que las generaciones más tempranas parezcan realizar su penosa tarea únicamente en provecho de las venideras, ...de modo que sólo las

⁷⁵ *Muthmasslicher...*, p. 123.

generaciones más tardías lleguen a poseer la dicha de vivir en el edificio en cuya construcción trabajaron una larga serie de generaciones anteriores que no pueden participar de la felicidad que ellas mismas prepararon, incluso sin proponérselo"⁷⁶.

Kant había ya insistido en que las disposiciones humanas orientadas al uso de la razón, por su propia naturaleza, no pueden llegar a desarrollarse en los individuos, sino sólo en la especie. Pero él mismo se da cuenta de que no basta con proponer un sentido racional para la humanidad en su conjunto si deja al individuo en la irracionalidad. No es un sentido racional para la humanidad como totalidad el que no es válido, al mismo tiempo, para cada individuo particular. ¿Cómo explicar entonces el valor de la acción individual? Pero antes aún, ¿cómo determinar la posibilidad de un salto cualitativo a la moralidad?

La disposición moral del hombre está corrompida, aunque no lo está totalmente, como hemos visto. No ha podido ser aniquilada porque es una disposición constitutiva del ser hombre. También ella es una *ursprüngliche Anlage* que funda, como tal, la potencialidad de una vuelta a la bondad moral⁷⁷. ¿Qué haría falta para que se produjese la conversión a la moralidad, teniendo en cuenta la corrupción moral insuperable del hombre, es decir, teniendo en cuenta la propensión natural del hombre a supeditar los imperativos de la ley moral al motivo de la propia satisfacción privada?: "Que alguien -dice Kant- llegue a ser, no solo un hombre legalmente bueno, sino un hombre moralmente bueno, esto es, virtuoso..., un hombre que, cuando conoce algo como deber, no necesita de otro motivo impulsor que esta representación del deber, eso no puede hacerse mediante reformas paulatinas, en tanto la base de las máximas permanece impresa, sino que tiene que producirse mediante una revolución en la intención del hombre..., una especie de renacimiento o nueva creación y un

⁷⁶ *Idee...*, p. 20.

⁷⁷ *Die Religion...*, p. 43.

cambio del corazón que dieran como resultado un hombre nuevo¹⁷⁸.

En definitiva, lo que haría falta para que se produjese esa conversión del hombre corrompido en un hombre nuevo moralmente bueno sería, según Kant, la ayuda de Dios, una intervención divina cuya consistencia no podemos determinar. Es imposible saber cómo Dios salvaría al hombre, pero es necesario contar con esta posibilidad si no se quiere falsear la racionalidad del proceso teleológico que rige la historia⁷⁹. Aunque impotente si se reduce a sus solas fuerzas, el hombre ha de creer en esta posibilidad de un salto cualitativo a la moralidad. Aunque no sepa en qué podría consistir la ayuda divina, debe confiar, a partir del cumplimiento de lo que a él le corresponde hacer, en que esta ayuda divina pueda tener lugar: "El hombre ha de hacerse digno de recibir y aceptar la ayuda sobrenatural acogiendo en su máxima el positivo aumento de fuerza mediante el cual únicamente se hace posible que el bien le sea imputado y que él sea reconocido como un hombre bueno"⁸⁰.

Lo que corresponde hacer al hombre, él lo puede saber puesto que se lo dicta la razón moral, que le es "innata". No depende de revelación sobrenatural alguna. Esto es lo que hace a la moral independiente de la religión. En definitiva, la conversión moral es, *también*, obra del hombre, meta de su libre actuación. El contenido de esta actuación no es la búsqueda de la felicidad privada, sino la dignidad de contribuir a que esa felicidad pueda convertirse en realidad absoluta para la humanidad en su conjunto. De este modo, la realización del individuo no queda ya supeditada y condicionada por el nivel de progreso material o por la situación histórica concreta en la que transcurre su vida, sino que puede

⁷⁸ *Die Religion...*, p. 47.

⁷⁹ "Las causas de la insociabilidad y de la resistencia constante de unos hombres contra otros, de las que se derivan tantos males..., revelan la disposición de un Creador sabio, y no la mano de un espíritu maligno que haya chapuceado en su obra majestuosa o la haya estropeado por envidia". *Idee...* p. 22.

⁸⁰ *Die Religion...*, p. 44.

lograrse por cualquier hombre y en cualquier época de la historia mediante la entrega a la tarea racional de la construcción de una sociedad plenamente humanizada, pues es así como el individuo se hace digno de ser feliz, aunque no pueda serlo plenamente todavía. Y además, se conjugan también, de este modo, el sentido general de la historia como progreso de la humanidad en su conjunto hacia la sociedad perfecta, con la respuesta a la cuestión de cómo la acción del individuo se integra en esa marcha de la historia universal⁸¹.

Esta tarea racional de transformación moral de la sociedad, en cuya implicación el individuo realiza su fin moral, no es otra cosa que el proceso de ilustración, pues, "mediante una continuada ilustración -piensa Kant-, se convierte el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo moral"⁸².

Si el mecanismo que impulsa el progreso económico y legal era la insociable sociabilidad de los hombres, la dinámica de la ilustración constituye el mecanismo propio del progreso moral. Mediante la ilustración va saliendo la humanidad de su minoría de edad, va creciendo el germen imborrable de la disposición moral (*moralische Anlage*) y desarrollándose cada vez con más fuerza en un número cada vez más grande de individuos: Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad.

⁸¹ Según Kant, el deber del filósofo es "tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna intención de la naturaleza para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la naturaleza". *Idee...*, p. 18. ¿Cuál es el único modo que queda de saber, en este caso, si la humanidad se encuentra en constante progreso hacia mejor?: "Como historia profética de lo que ha de acontecer en el tiempo venidero". Es decir, "como representación a priori de los hechos que han de venir". Y, ¿cómo es posible esta historia a priori?: "Respuesta: si el profeta, él mismo, hace y dispone los hechos que anuncia con anticipación". *Der Streit...*, p. 79-80.

⁸² *Idee...*, p.21.

Minoría de edad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro. Esa minoría de edad es culpable cuando la causa de ella no está en la incapacidad del propio entendimiento, sino en la falta de decisión y de ánimo para servirse de él sin la dirección de otro. *Sapere aude!* Ten el valor de servirse de tu propio entendimiento. Esta es la consigna de la ilustración⁸³.

3.- *Conclusión: La Paradoja de un Progreso que comienza donde el progreso acaba.*

En Platón no era posible encontrar respuesta a la pregunta por un progreso de la humanidad como tal. Esta cuestión es planteable sólo a partir del descubrimiento de la libertad del espíritu frente a la naturaleza y, en consecuencia, en relación al sentido de la historia. O sea, tiene sentido sólo después de la irrupción del Cristianismo, que introduce las nociones de libertad subjetiva y de historia de la humanidad. Sin embargo, ya en San Agustín, la cuestión del progreso de la humanidad no puede evitar la ambivalencia teórica que representa su identificación con la redención, ya cumplida, de un mundo en el que, sin embargo, todavía triunfa el mal. Pues, por una parte, la salvación es, para San Agustín, el acontecimiento histórico de la encarnación y el sacrificio de Dios y, por otra, algo que no es de este mundo, que es interior, espiritual, místico.

La posición de Kant en el proceso de secularización de lo que nació siendo una teología de la historia⁸⁴, no es fácil de determinar, dada la multiplicidad de elementos que la forman y su dispersión en planteamientos que deben ser conjugados por el intérprete. Pues, por una parte, Kant rechaza el optimismo que

⁸³ *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, VIII, p. 35.

⁸⁴ Cfr. LLEDO, E., *En los primeros pasos de la filosofía de la historia*, en *Lenguaje e Historia*, Ariel, Barcelona 1978, 135-156.

lleva a ver en la historia un progreso continuo de la humanidad hacia su total perfección. Para él la sociedad humana avanza hacia la constitución de un todo legalmente pacificado, en el que el resultado implica el triunfo de la razón a pesar de que los hombres no colaborasen conscientemente con este fin. La búsqueda egoísta y violenta de la propia felicidad privada, que hace inmediatamente imposible la paz y corrompe la voluntad moral del hombre, es el impulso que conduce a la configuración legal de la realidad sociopolítica. Sin embargo, una sociedad perfecta sólo puede levantarse sobre ciudadanos moralizados, Y aunque la dimensión de la pura legalidad puede ayudar a la moralización de la realidad socio-política, no la produce ni la garantiza directamente. El desarrollo de la racionalidad legal es, en todo caso, tan solo una preparación para el progreso moral. El establecimiento de un todo legal puede hacer crecer la moralidad, despertando en los individuos la disposición moral que duerme en cada hombre. Pero para que se produzca la realización total de la humanidad, es preciso que ello ocurra, que el hombre corrompido rehaga en su pureza la opción radical por el bien moral. Y esto no puede esperarse que suceda, ni a partir del mecanismo de la insociable sociabilidad, que impulsa el progreso económico y legal, ni tampoco del proceso de ilustración como tal.

Para Kant, el hombre no es básicamente bueno y, en consecuencia, capaz por sí mismo de convertirse a la realización del bien moral. No necesita sólo ser librado, mediante el proceso de ilustración, de la ignorancia y de otros obstáculos que le impiden comportarse de acuerdo con la ley moral. La ilustración sólo puede ayudar a esa transformación moral de la humanidad que implicaría una auténtica renovación política. Porque el hombre, aunque conserve en su interior la conciencia moral, está corrompido, predispuesto a la realización de lo malo, o sea, a subordinar la ley moral a la búsqueda de su disfrute privado. La inversión de esta inclinación no puede tener lugar más que como metamorfosis de su actitud interior, que él, por si solo no puede realizar. Por eso Kant recurre a Dios como único poder capaz de garantizar la

posibilidad de la conversión interior que supone una verdadera renovación de la humanidad. Lo que el hombre debe hacer es hacerse digno de la ayuda divina, y esperar de este modo que Dios complete su esfuerzo de un modo insondable para la razón humana.

Una primera diferencia entre este planteamiento kantiano y el esquema teológico agustiniano estriba en que, mientras para San Agustín no hay posibilidad de acuerdo entre las respectivas finalidades de las dos ciudades, en Kant el progreso externo, consecuencia de la dinámica antagónica de la ciudad terrena, es, si no causa directa, si condición del progreso moral, como acabamos de ver. Para San Agustín, el impulso que hace progresar la construcción mística de la ciudad de Dios coincide con el deseo del convertido de alcanzar la felicidad en la posesión de Dios, y éste es contrario a la búsqueda de los fines terrenos propia del hombre secular. En Kant, es una misma razón la que conduce a la humanidad, a través del conflicto de la insociable sociabilidad, a una república legalmente pacificada, y la que exige al hombre la tarea de construir la sociedad moralizada para hacerse digno de la felicidad con su entrega a esta tarea que es el proceso de ilustración.

Una segunda diferencia entre San Agustín y Kant, no menos significativa para render el tipo de idea de progreso que se difundirá a partir de la Ilustración, es que, mientras para San Agustín, la construcción de la ciudad de Dios, en lucha con las tendencias perversas de la ciudad terrena, se reduce, en último término, a un progreso interior en santidad, para Kant este progreso adopta un relieve comunitario no predominantemente místico. En realidad será Hegel quien tematice explícitamente el paso de la moral a la ética como tránsito de una realización concreta, pero subjetiva, de la libertad, a una realización concreta y objetiva de ésta en la historia. Hacer o evitar el mal no tienen el mismo sentido en ambos casos. Para la realización subjetiva de la libertad, tal vez baste la vida virtuosa, el amor a Dios en el cumplimiento de sus mandamientos y el *itinerarium mentis* como

búsqueda de la verdad. Para la realización ética de la libertad, ser bueno equivale, en cambio, a realizar la libertad en los objetos mediadores del mundo -el trabajo, la política, la cultura, etc.-, y ser malo equivale a sustraerse a este compromiso o atentar directa o indirectamente contra él. Pese al reproche del propio Hegel a Kant por haber separado éste la moralidad de la legalidad, lo cierto es que, también para Kant, la moralidad individual, aunque necesaria y fundamental, no es suficiente si no se realiza objetivamente en la vida social y política: "El resultado del esfuerzo del género humano en su avance hacia lo mejor sólo puede ponerse en las acciones (*Taten*) buenas de los hombres, que siempre han de tener lugar en mayor número y en mejor calidad o, dicho de otra manera, en los fenómenos de la constitución moral del género humano"⁸⁵.

La obligación moral de todo hombre es construir la comunidad perfecta. Los intentos estrictamente individuales -es decir, no conexiónados orgánicamente con los de los demás hombres- para superar el mal serían, en rigor, inútiles, ya que la causa última del mal no está en el individuo aislado, sino en el conjunto de los individuos en cuanto cuerpo social, como expresa el teologuema agustiniano del pecado original. Por otra parte, al estar el origen del mal moral en relación directa con la sociabilidad humana, su posible corrección no puede ir dirigida en otro sentido que en este mismo de la sociabilidad. Se trata, por eso, de algo que no depende en última instancia de la decisión individual, sino de una eventual decisión colectiva de toda la sociedad. De ahí que Kant afirme que sólo como pueblo de Dios (*Volke Gottes*) es posible la realización de la *ethisches gemeines Wesen o ethischbürgerliche Gesell-*

⁸⁵ *Der Streit...*, p. 85. Para una confrontación con interpretaciones distintas del significado que en San Agustín pueda tener el progreso de la ciudad de Dios, cfr. BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959, Bd. I, pp. 588-90; MARKUS, R.A., *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge Univ. Press, London 1970, pp. 182-185.

*schaft*⁸⁶. Pero esto no lo dice solo porque únicamente Dios puede, en último término, instaurar esa sociedad moralizada, sino porque, para él, la verdadera conversión moral de un individuo significaría la decisión de unirse a los demás hombres para la realización de una vida moral.

Por último, una tercera diferencia, en íntima dependencia de las anteriores se refiere al diverso modo de entender el papel a cumplir por el conocimiento en relación al perfeccionamiento de la humanidad como tal. En San Agustín, el conocimiento -mas un don de Dios que una acción humana-, se decanta en la dimensión de la interioridad, y culmina en la elevación del individuo hasta la contemplación de lo divino. Para Kant, el conocimiento, como dinámica humana de ilustración, es lo que más directamente debe contribuir al desarrollo de la moralización en la sociedad. Porque si la convivencia humana está dominada por la corrupción y la violencia aunque no esté del todo en la mano del hombre suprimir esta situación degradada, existe, no obstante, la esperanza de que algún cambio en las circunstancias políticas y sociales llegue a producirse si se emprende una decidida lucha contra la ignorancia, ya sea por medio de la educación o desde el poder. Este es el significado de la propia tarea kantiana de re conversión de la religión revelada en religión moral -emprendida en su obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*-, como del resto de su obra: "La moral, en cuanto está finalmente fundada sobre el concepto del hombre como ser libre y, por tanto, como ser que se somete mediante su razón a leyes incondicionales, no necesita la idea de otra esencia superior al hombre para que éste conozca su obligación, ni ningún otro motivo de actuación, distinto del de la misma ley, para cumplir con ésta última"⁸⁷. Y si, como se ve, no hace falta el dogma para que el hombre conozca el sentido de su vida, tampoco hay que buscar las causas del extravío de los

⁸⁶ *Die Religion...*, p. 98 ss.

⁸⁷ *Die Religion...*, p. 4.

hombres en ningún más allá de la historia, sino en las ilusiones, los prejuicios, las falsas justificaciones, y las ideologías que forman parte de las estrategias del dominio⁸⁸. La reflexión kantiana no intenta otra cosa que ser ella misma ilustración, esto es, corrección de la ignorancia, la indolencia, el despotismo que dificultan el progreso del hombre hacia su total emancipación y madura autorrealización. Pues se espera, en definitiva, de la reflexión sobre los males de la humanidad, que acelere su curación⁸⁹.

Hegel y Marx han dado testimonio, después de Kant, de que la fusión de progreso e historia necesita ser revisada. La ideologización del progreso ha fortalecido su unilateralidad, su limitación a la técnica. El hecho mismo de que hoy ya no se comparta la idea de un progreso creciente de la humanidad hacia mejor, se debe a que los momentos subjetivos de la libertad quedan cada vez más aprisionados a consecuencia del progreso mismo.

Sobre todo a partir de la polémica en Alemania de los creadores de la Teoría Crítica contra el Positivismo -y algo parecido sucedía al mismo tiempo en Francia con el debate sobre el Estructuralismo-, se ha consolidado la idea de que las sociedades del tardío capitalismo, fruto maduro del progreso económico y legal y del ideal de ilustración, han provocado una situación de burocratización, de control y de opresión tal que vuelven imposible la libertad y la autorrealización del ser humano. El triunfo de la mentalidad tecnológica y estructural está reñido con la espontaneidad, con la creatividad y la autonomía individual. Y es que, la

⁸⁸ La culpa no es solo un problema de moral individual sino, sobre todo, de política social, pues consiste en las contradicciones entre ser y deber en los procesos de socialización, tecnificación y dominio. Por tanto, mientras quepa pensar en una existencia no alienada, libre de las ofuscaciones ideológicas de la falsa conciencia, permanece viva la pregunta por los fundamentos de la diferencia entre el origen y el destino. Para la crítica de las ideologías, las estructuras de destrucción y de opresión, opuestas al destino del hombre, se fundan en la sociabilidad y no en la naturaleza. Por eso, la humanidad puede y debe autoconfrontarse críticamente con las exigencias y objetivos que ella misma se ha propuesto.

⁸⁹ Cfr. UREÑA, E.M., *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Tecnos, Madrid 1979, p. 23 ss.

historia de los esfuerzos del hombre destinados a subyugar la naturaleza, es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre⁹⁰ El intento de someter la naturaleza reduce, en último término, también al yo al sujeto humano, a la condición de "mero instrumento de represión"⁹¹. Supeditada la razón a la utilidad técnica y reducido el conocimiento a la racionalidad medio-fin, todo queda cosificado, maquinizado, convertido en instrumento de dominio tecnocrático. De este poder de la instrumentalidad apenas puede defenderse el hombre pues las estructuras de dominio se internalizan, se hacen fuertes en el sujeto en virtud de la interiorización y la transformación de las formas de coacción externa en sistemas de autocontrol y autorrepresión⁹². Urge, por eso, que el pensamiento revise críticamente las formas de vida contemporánea y desenmascare la sinrazón y deformidad que encierran, sacando a la luz la erosión de la vida humana y la pérdida de la autonomía que es característica de nuestra época. Por lo demás, esta reivindicación de la vida y del ser autónomo del individuo no se hace desde una consideración subjetivista del ser humano. Para Adorno, por ejemplo, de lo que se trata es de superar una subjetividad como simple ser-para-sí, instrumento de un sí mismo enajenado, para llegar a un nuevo sujeto en el que en-sí y para-sí puedan reconciliarse⁹³.

Vuelve a ponerse así de manifiesto que la idea de progreso no puede agregarse, sin más, a la de historia, ni confundirse con ella, porque la idea de progreso como tal, al mismo tiempo que articula el proceso histórico, lo contradice, exigiendo inexcusablemente el momento de la redención. Ni la simple ilustración de la "falsa conciencia", ni la lucha de clases, ni el esclarecimiento de las mo-

⁹⁰ HORKHEIMER, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer, Frankfurt a.M. 1967, p. 115; Cfr. ADORNO y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. cast. J. Muñoz, Grijalbo, Barcelona 1973.

⁹¹ HORKHEIMER, M., o.c., p. 171.

⁹² HORKHEIMER, M., *Autorität und Familie*, en *Kritische Theorie*, Fischer, Frankfurt a.M. 1968, Bd. I, p. 277 ss.; *The Family: its Function and Destiny*, Harper and Brothers, New York 1949.

⁹³ ADORNO, T.W., *Mínima Moralia*, trad. cast. Monte Avila, Caracas 1975, p. 10.

tivaciones instintivas del comportamiento social son capaces, por sí solas, de suprimir el "mal radical", implantar un hombre nuevo liberando al hombre de sí mismo y de su historia pasada. Por eso, cuando Kant señalaba la insociable sociabilidad como motor del progreso hacia un todo legal, estaba indicando ya la paradoja: las condiciones de posibilidad de un progreso de la humanidad como tal, son, precisamente, lo contrario de este, a saber, las de la libertad en la necesidad.

Sin embargo, a pesar de esto, la misma idea de un progreso de la humanidad como tal no puede ser desvinculada del progreso económico-legal y del proceso de ilustración. Porque a través de ellos el hombre ha alcanzado su autonomía respecto a la naturaleza, ha conquistado el concepto de humanidad que se eleva sobre la facticidad de todo lo mundano, y ha comprendido que progreso significa también ir siempre más allá de cualquier posición ya alcanzada.

Puede entonces decirse, en este contexto, que el progreso acontece allí donde termina, pues aquello de lo que pudiera decirse ahora que constituye un progreso superior a cualquier progreso está a contracorriente respecto del progreso que tiene lugar de hecho. Y es que "si de veras -dice Adorno- el progreso se adueña de la totalidad, cuyo concepto lleva la marca de su violencia, ya no sería totalitario. El progreso no es una categoría definitiva. Quiere figurar en el alarde del triunfo sobre lo que es radicalmente malo, pero no triunfar en sí mismo. Cabe imaginar un estado en el que la categoría pierda su sentido y que, sin embargo, no sea ese estado de regresión universal que hoy se asocia con el progreso. Entonces se transmutaría el progreso en la resistencia contra el perdurable peligro de la recaída. Progreso es esta resistencia en todos los grados, no el entregarse a la gradación misma"⁹⁴.

Esta es una concepción del progreso que, en lugar de exigir o de favorecer el asentimiento frente a lo que acontece tal como

⁹⁴ ADORNO, T.W., *Consignas* ed. cit., p. 47.

acontece, necesita de la crítica y de la revisión para producirse: "La decadencia es la *Fata Morgana* de aquel progreso que todavía no ha comenzado"⁹⁵. La crítica es el modo de intentar salvar la verdad de todo aquello que no puede progresar bajo el interés propio de la actividad dominadora, que sólo aspira a la máxima regularidad y previsibilidad de hechos y acontecimientos. He ahí el valor de la expectativa kantiana respecto al proceso de ilustración, que debe ser entendido como proceso crítico y desligado de todo planteamiento teleológico. Esa intencionalidad crítica no tiene por qué significar una pura reacción desesperada, ilusa, inoperantemente utópica. Los males de la sociedad no tienen por qué ser algo inapelable, sino, en la medida en que son obra de los hombres, deben poder ser sometidos a discusión por la razón. Lo cual nunca deberá estar inspirado por el intento de dar marcha atrás, en contra del movimiento progresivo de los avances técnicos y administrativos que ya ha tenido lugar, sino, por el contrario, presentarse como un nuevo avance de la razón que aprovecha ese impulso en otra dirección. Esto sólo es posible como reflexión de la razón sobre sí misma, "mito que desmitologiza al mito". La protesta del sujeto no sería ya puramente teórica o contemplativa, porque esta reflexión de la razón sobre sí misma tendría lugar autocomprendiéndose a sí misma como un modo de actuación. Así, el progreso, en lugar de identificarse con la historia para proporcionar un sentido a la totalidad de ésta en cuanto dialéctica, sería él, en sí mismo, dialéctica.

95 *Consignas*, p. 35.