

EL CONCEPTO DE PROGRESO: DE SAN AGUSTÍN A HERDER

Francisco J. CONTRERAS PELÁEZ
Universidad de Sevilla (España).

RESUMEN

La aparición del concepto de progreso suele ser asociada a la Ilustración o, como mucho, a la “querrela de los antiguos y los modernos” del siglo XVII. Sin embargo, la noción de progreso es bien anterior. En San Agustín están puestas las bases filosóficas para un posible progresismo cristiano, cuyas líneas explora este trabajo. Una inspiración cristiana cabe conjeturar también en la reacción de J. G. Herder frente a la noción de progreso propuesta por la Ilustración. Si el progresismo laico-ilustrado concibe a las culturas pasadas como peldaños superados de una escala ascendente, Herder sostendrá, en cambio, que cada una de ellas vino a ser una “esfera autocentrada” que poseyó valor por sí misma. El sentido de la existencia de las generaciones pasadas no puede estribar en preparar la plenitud futura, pues eso sería incompatible con el amor de Dios, que estima a cada una de sus criaturas por sí misma. Frente a la arrogancia ilustrada (valoración del presente; desprecio del pasado “oscurantista”), Herder propone una visión “democrática” de la Historia, en la que todas las épocas tienen el mismo valor.

SUMMARY

The emergence of the concept of progress is currently associated with the Enlightenment or, going somewhat further back, with the *querelle des anciens et des modernes* in the 17th century. Yet the notion of progress can be traced back to a significantly earlier period: the foundations of a possible Christian progressivism were, in my opinion, laid by St. Augustine; this essay explores its guidelines. J. G. Herder’s reaction against the notion of progress proposed by the Enlightenment possesses also a Christian inspiration. While Enlightened progressivism conceives past cultures as overcoming steps in a rising staircase, Herder, in turn, claims that each of them amounted to a “self-centered sphere” and was therefore valuable in its own right. The sense of the existence of past generations cannot lie in paving the way for future fulfillment as this would be incompatible with divine love, which estimates each of its creatures in its own right, as an unrepeatable individual. In contrast to Enlightened arrogance (contempt for the “oscurantist” past), Herder presents a “democratic” view of History within which all epochs have the same value.

Johann G. Herder pasa por ser, junto a G. Vico, el más destacado precursor del historicismo en el s. XVIII. El pensamiento histórico de Johann G. Herder puede, en mi opinión, ser interpretado como una reacción cristiana —aunque se trate de una versión muy subjetiva y posiblemente heterodoxa del cristianismo— frente a la

visión secularizada de la historia característica de la Ilustración¹. Podríamos resumir la cuestión, sin perjuicio de un examen posterior más detallado, de la siguiente forma: los ilustrados —vagamente deístas en su mayoría, cuando no abiertamente ateos²— habían reemplazado la providencia trascendente por el progreso prometeico. Como indicara, entre otros, P. Laín Entralgo, la Ilustración no abandona sin más las viejas categorías cristianas, sino que las seculariza, las retrotrae al *saeculum*, las sustituye por sucedáneos laicos (recordemos al respecto la sentencia de Chesterton: la modernidad no es sino un puñado de ideas cristianas “que se han vuelto locas”). La fe en la providencia trascendente es suplantada por la creencia en “leyes históricas” immanentes; la esperanza metahistórica³ del cristiano, basada en la confianza en la divinidad, es reemplazada por la esperanza prometeico-secular, por la esperanza en el progreso humano autónomo, autosostenido...⁴. Herder reaccionará en

1. Comparto, por tanto, la línea de interpretación encabezada por M. Rouché, quien ve en Vico y Herder a los dos grandes representantes del pensamiento histórico cristiano en el siglo XVIII: “El pensamiento de Herder [...] puede ser considerado como la culminación de la filosofía de la Historia cristiana [...] Herder es, con Vico, uno de los grandes representantes de la filosofía de la Historia cristiana en el siglo XVIII” (ROUCHÉ, M. (1992), p. 49). H. Stephan subrayó también la raíz religiosa de la visión herderiana de la Historia: “El concepto [herderiano] del desarrollo histórico surge de la contemplación religiosa de la Historia” (STEPHAN, H. (1906), p. XVII). I. Berlin está de acuerdo en considerar a Vico y Herder como pensadores cristianos, si bien encuentra en el “pluralismo” axiológico —con sus connotaciones relativistas, o rayanas en el relativismo— de ambos autores un obstáculo serio para poder catalogarlos como cristianos “ortodoxos”; “[Para Vico y Herder] [...] la vida permite una pluralidad de valores, de autenticidad similar, igual de definitivos, igual de objetivos [...] En la sede de la Historia humana hay muchas mansiones: ese punto de vista puede ser anticristiano; pero parece que lo sostuvieron, pese a ello, estos dos piadosos pensadores del siglo XVIII” (BERLIN, I. (2000a), p. 92).

2. Las relaciones de la Ilustración con la religión son más complejas y plurales de lo que quiere el tópico. Entre los pensadores importantes del siglo XVIII encontramos desde cristianos sinceros como Berkeley o Leibniz (+1716) hasta ateos impenitentes como Helvetius o D’Holbach, pasando por diversas modalidades de deístas (Voltaire, Lessing...). Con todo, está fuera de duda que la Ilustración fue un movimiento básicamente secularizador. Cf. al respecto CASSIRER, E. (1993), pp. 156 y ss.; HAZARD, P. (1991), pp. 49 y ss., 345 y ss.; HAZARD, P. (1988), pp. 212 y ss.

3. Calificar de “metahistórica” la esperanza cristiana no significa entender que el cristiano esté obligado a aplazar a la “post-historia” (la eternidad, la vida ultraterrena) el cumplimiento de todos sus sueños o expectativas, sino recordar que el garante de su esperanza, tanto en lo que se refiere a la vida terrena como a la ultraterrena, es una entidad trascendente, “exterior” a la Historia: la divinidad providente. Frente al tópico de la visión cristiana de la vida terrena como valle de lágrimas, autores como R. Nisbet (vid. *infra*) han sabido mostrar que en la obra de algunos de los más significados pensadores cristianos no son infrecuentes las previsiones optimistas respecto al futuro de la Humanidad (y no sólo en la eternidad *post mortem*, sino también en este mundo). La actitud cristiana ante la Historia, ha escrito E. Brunner, viene informada por la tensión entre el “ahora ya” y el “todavía no”, por la “duplicidad de posesión y expectativa”; los cumplimientos parciales, sin dejar de tener valor por sí mismos, funcionan al mismo tiempo como primicia, *prolepsis*, anticipación del *eschaton* definitivo (BRUNNER, E. (1953), pp. 65 y ss.).

4. “En ella [la secularización ilustrada] lo sagrado no desaparece, sino que se mundaniza. [...] Cree el cristiano que el curso entero de [...] la Historia se halla sometido a un designio divino más o menos escrutable por la mente humana, al cual llama “Providencia”. [...] Para el secularizado,

contra de esa trasposición secularizadora. Encuentra irritante que los ilustrados pretendan preservar la noción de “orden histórico”, pero expulsando al “ordenador”⁵. Para el cristiano, la historia tiene sentido porque Dios existe; Dios puso la historia en marcha, la espera en su punto final y la conduce de un modo misterioso en su transcurso. Los ilustrados, que jubilan al Dios cristiano, no están sin embargo preparados para admitir que la historia sea un caos estúpido, sin ley ni finalidad (*a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing*, según la inmortal expresión de Shakespeare). Eliminado el Dios providente, que confería orientación y significado a la historia “desde fuera”, sólo queda postular un sentido inmanente a la misma, inventar una economía de la salvación laica e intramundana. El siglo XVIII, que ya no cree en la providencia, ha encontrado en el progreso y en las “leyes históricas” un confortante *Ersatz*⁶.

Esta interpretación de las categorías filosófico-históricas modernas como el resultado de la secularización de categorías teológico-históricas judeo-cristianas no suscita una aprobación unánime. En la doctrina alemana, por ejemplo, se han perfilado dos posiciones sobre la cuestión, representadas respectivamente por H. Blumenberg y K. Löwith. Blumenberg ha enfatizado la “legitimidad de la modernidad”, entendiendo tal “legitimidad” en el sentido de novedad, autonomía, ruptura respecto a la cosmovisión cristiana. Para Blumenberg, las raíces de la modernidad filosófica se encuentran en el nominalismo del siglo XIV⁷. Guillermo de Ockham levanta acta del fracaso de la empresa escolástica (armonización de razón y fe). Dios es indemostrable; el de Ockham es un Dios inefable, imprevisible, totalmente Otro respecto a las categorías humanas. Y mientras Dios se repliega en la infinita alteridad, la realidad empírica sigue ahí, esperando a ser conocida y dominada. Así quedan puestas las bases para una ciencia experimental, emancipada de ataduras teológicas⁸. El hilo conductor de la modernidad, señala Blumenberg, va a ser, pues,

en cambio, el curso de la Historia tiene en sí mismo su propio sentido, el cual sería accesible a la razón humana bajo la forma de “ley”. La “ley histórica” es el equivalente secularizado de la “Providencia” [...] El ilustrado dieciochesco esperó que su esfuerzo y el de las generaciones subsiguientes irían acercando progresivamente a los hombres al goce definitivo de un “reino de Dios” terrenal y secularizado. [...] Una conclusión se impone con evidencia: el progresismo, la fe en el progreso, es el término a que llega la secularización de la esperanza cristiana en el mundo moderno”, LAÍN ENTRALGO, P. (1984), pp. 192 y 195.

5. Así como el descubrimiento de las leyes físico-naturales hace progresivamente superfluo al Dios-relojero (el astrónomo Laplace a Napoleón: “no tuve necesidad de esa hipótesis”), así la postulación de una supuesta legalidad inmanente a la Historia hace innecesario al Dios providente. Como observa F. Rapp, “en el momento en que las legalidades instituidas por Dios son comprensibles en forma puramente inmanente y aseguran por sí mismas el progreso, Dios ya no es necesario en cuanto garante del mismo” (RAPP, F. (1996), p. 151).

6. F. Rapp, en la línea de Löwith (*vid. infra*), interpreta la idea de progreso como un “sustituto funcional” que asume, en el mundo *desencantado* de la modernidad, funciones de provisión de “sentido y orientación” que antes correspondían al pensamiento mítico (cf. RAPP, F. (1996), p. 117).

7. Cf. BLUMENBERG, H. (1996), pp. 214 y ss.

8. “El hombre tardomedieval”, escribió Ortega, “empieza a sentir que “este mundo, bien que

la autoafirmación del hombre, la conquista de una autonomía noética y práctica. Lo terreno debe ser explicado a partir de sí mismo; el hombre ha sido abandonado a sus propias fuerzas. Esta pretensión de explicar la realidad empírica “partiendo de cero” constituye la “curiosidad autoconsciente” [*selbstbewußte Neugierde*], que Blumenberg contrapone a la “curiosidad ingenua” [*naive Neugierde*] de los antiguos, erigiéndola en uno de los puntales de la “legitimidad de la modernidad”⁹. El segundo emblema de la modernidad va a ser la idea de progreso. Frente a un mundo medieval “necesario” (regido por Dios, inmodificable), la modernidad postula un mundo “contingente” (aprovechable, mejorable). El progreso es el proceso mediante el cual el hombre moderno transforma conscientemente el mundo, en su propio beneficio. La idea de progreso, según Blumenberg, no es un trasunto laico de la idea cristiana de salvación¹⁰. Aquella presupone la autoafirmación humana, la confianza del hombre en sus propias capacidades; ésta presupone, por el contrario, la deficiencia humana, la Caída, de la cual sólo puede ser rescatado el hombre mediante la intervención sobrenatural.

Las afirmaciones de Blumenberg vinieron a ser una respuesta a las tesis que expusiera K. Löwith en su *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Para Löwith, las raíces de la filosofía de la historia moderna deben buscarse en los profetas del Antiguo Testamento¹¹. Es la experiencia del mal y del dolor lo que genera, según Löwith, la reflexión filosófico-histórica: el sufrimiento injusto debe tener algún sentido, debe tener un “para qué”¹². La visión judeo-cristiana de la historia es teleológica. Sentido y finalidad se identifican; los acontecimientos van a ser interpretados, no en función de los hechos antecedentes de los que derivan, sino más bien en función de la meta o *telos* hacia el que apuntan (causa final)¹³. Y se introduce la idea de una gran “causa final” salvífica, un “para qué” definitivo. Frente a la concepción griega de la historia como repetición, judíos y cristianos van a entender la historia como promesa, como expectación de un futuro absoluto, de un *eschaton* en el que las víctimas serán consoladas y el dolor justificado (Ap. 21, 4)¹⁴.

creado por Dios, es un hecho absoluto y desnudo con el que hay que habérselas” (ORTEGA y Gasset, J. (1982), p. 201).

9. Sobre la “curiosidad autoconsciente” cf. BLUMENBERG, H. (1996), pp. 263 y ss.

10. Cf. al respecto BLUMENBERG, H. (1996), pp. 46 y ss.

11. La filosofía de la Historia moderna, según Löwith, está informada por el *pathos* escatológico del judeo-cristianismo, si bien referido a una consumación intramundana, y no ya trascendente: “la creencia en el progreso ha sustituido a la creencia en la Providencia” (LÖWITH, K. (1983a), p. 12).

12. LÖWITH, K. (1983), p. 12. Una idea similar puede encontrarse en ELIADE, M. (2000), pp. 94 y ss.

13. “No es, desde luego, producto del azar el hecho de que nuestro lenguaje habitual confunda [...] las palabras “sentido” y “finalidad”; por regla general, es la finalidad la que determina el significado de “sentido” [...] De la misma forma, los hechos históricos sólo están dotados de sentido [*sinnvoll*] si remiten a una finalidad que se encuentra más allá de los sucesos empíricos” (LÖWITH, K. (1983a), p. 15).

14. “Según la concepción judía y cristiana de la Historia, el pasado es una promesa del futuro [*ist die Vergangenheit ein Versprechen der Zukunft*] [...]; el pasado es entendido como una “preparación” llena de sentido del futuro” (LÖWITH, K. (1983a), p. 16).

La Ilustración, según Löwith, hereda del cristianismo esta concepción esperanzada, pero seculariza el contenido del *telos*: lo que se espera no es ya el Reino de Dios trascendente, sino un “Reino del Hombre”, una sociedad justa, emancipada, “que progresa ilimitadamente en la dirección de la razón, de la libertad y de la felicidad”¹⁵. Löwith rastrea la raíz escatológica judeo-cristiana en el “progreso de la conciencia de la libertad” (Hegel), en el marxismo (la sociedad comunista futura es el Reino de Dios secularizado; el proletariado es el “siervo de Yahvé”, por cuyos padecimientos seremos redimidos, etc.) y en otras expresiones de la modernidad filosófica. La impresión final es que la modernidad es —al menos, en el plano filosófico-histórico— mucho más deudora del cristianismo de lo que ella misma está dispuesta a reconocer¹⁶.

Providencia y progreso no deberían, sin embargo, ser entendidos como nociones antitéticas, ambas coexistieron en el pensamiento occidental durante siglos. El progreso no es un invento del siglo XVIII. La novedad que introduce la Ilustración es la laicización del concepto. Existió un progresismo cristiano mucho antes que el progresismo ilustrado¹⁷. El optimismo histórico de los pensadores cristianos poseía

15. LÖWITH, K. (1983a), p. 69. Cf. también LÖWITH, K. (1983b), p. 397.

16. El tipo de análisis que proyecta Löwith sobre la filosofía de la Historia (interpretación de los conceptos modernos, supuestamente post-religiosos, como conceptos religiosos “invertidos”) lo aplica en cierto modo G. Bueno al conjunto de la cultura moderna, utilizando el esquema hermenéutico de la “inversión teológica”. Por “inversión teológica” entiende Bueno la “transmutación de las conexiones de los conceptos teológicos en virtud de la cual éstos dejan de ser aquello por medio de lo cual se habla sobre Dios (como entidad transmundana) para convertirse en aquello por medio de lo cual se habla sobre el Mundo. [...] La inversión teológica hace de Dios un “punto de vista” —el “punto de vista de Dios”— desde el cual contemplamos el propio orden del Mundo” (BUENO, G. (1972), pp. 133-134; puede encontrarse una sugestiva aplicación de este esquema a la evolución del concepto “ley” en VEGA, J. (2000), pp. 280 y ss.; cf. también VEGA, J. (1994), p. 14). Si el hombre medieval habla sobre Dios desde lo inmanente, o por analogía con lo inmanente (*analogia entis*), el hombre moderno va a hablar sobre lo inmanente (el cosmos físico, la economía, la Historia ...) desde “Dios”, entendiéndolo ahora por “Dios” un punto de vista que permite contemplar las cosas *sub specie aeternitatis*. El científico de la naturaleza, por ejemplo, asume en cierto modo la perspectiva del Dios creador-legislador al formular leyes físicas con pretensión de validez universal. El científico habla sobre el mundo, pero lo hace desde la perspectiva omniabarcante y “necesitarista” que antes se consideraba característica de la mente divina: se trata de la apelación a “Dios” como “un principio de conocimiento, [...] como una causa formal desde la cual se ven las cosas según una nueva “modalidad”, a saber, la necesidad” (BUENO, G. (1972), p. 136). Algo parecido cabría decir sobre el filósofo de la Historia que se atreve a formular “leyes históricas”, o al economista que proclama la secuencia ineluctable de ciertos modos de producción.

17. Comenta al respecto R. Nisbet: “Con la aparición del cristianismo, [...] la idea de progreso alcanzó la forma y el contenido que fueron transmitidos al mundo moderno: la visión del avance necesario de la humanidad en un proceso gradual, por etapas, [...] de acuerdo con el plan inicial trazado por la Providencia” (NISBET, R. (1981), p. 487). Respecto a la fórmula propuesta por Nisbet, convendría matizar que la aportación de la Ilustración reside, justamente, en la amputación de la referencia trascendente: el progreso cristiano era progreso deseado por Dios; el progreso ilustrado tendrá que ser progreso autofundado.

un fundamento teológico¹⁸ (Dios desea el perfeccionamiento progresivo de la Humanidad); los ilustrados asumen tal optimismo, pero despojándolo de sus bases religiosas: ya no es Dios quien garantiza el sentido y el final feliz de la historia, sino la Razón, la Naturaleza, el ingenio humano, las leyes históricas...

Dado que la expresión “progresismo cristiano” podría sonar como una contradicción en los términos¹⁹, interesa quizás examinar sumariamente las raíces cristianas de la idea de progreso. Investigadores como R. Nisbet o F. Rapp han puesto de manifiesto hasta qué punto el concepto “progreso”, lejos de ser un producto de la modernidad, es rastreable al menos a partir del siglo VI antes de Cristo²⁰. “A los mortales no les enseñaron los dioses todo desde el principio, sino que ellos, en su búsqueda a través del tiempo, van encontrando lo mejor” escribió ya Jenófanes²¹. Podríamos definir el progreso como la evolución *necesaria y gradual* del conjunto de la especie (no sólo de esta o aquella cultura o pueblo; otra cosa es que las distintas culturas o pueblos puedan progresar a ritmos diferentes) hacia algún tipo de perfección o plenitud. Variarán mucho las opiniones sobre el contenido de esa “perfección”. Cabría distinguir tres concepciones básicas: algunos piensan sobre todo en un perfeccionamiento técnico o cognoscitivo; otros, en un crecimiento ético; algunos, finalmente, entenderán el progreso como incremento de la “felicidad” de los seres humanos...²² Podríamos así hablar de una variante epistémica, una variante ética y una variante eudemónica del progresismo²³.

18. “Sólo porque en la base había una confianza en la existencia del poder divino pudo aparecer una fe en que el mundo y la Historia del mundo seguían un plan o un patrón preestablecidos” (NISBET, R. (1981), p. 491). Una tesis similar sostiene K. Löwith (LÖWITH, K. (1983a), pp. 21 y ss.).

19. Constatar que ha existido un “progresismo” cristiano no implica sostener que todos los pensadores cristianos hayan compartido esa visión de la Historia. En realidad, en el cristianismo han convivido al menos dos tradiciones al respecto. Comenta al respecto M. Reeves: “Desde sus orígenes, el pensamiento cristiano contiene una visión pesimista y también una visión optimista de la Historia, cuyo final se concibe a veces como un aumento progresivo del mal y otras como una edad de oro mesiánica [...]”. La “edad de oro” a la que se refiere Reeves no es la beatitud eterna de los bienaventurados en el cielo, sino un período final de plenitud *en este mundo*, profetizado por autores cristianos como Joaquín de Fiore: “La era mesiánica es una era que está dentro de la Historia, no después de ella”. Cf. REEVES, M. (1969).

20. Como señala V. Peña, podría ser que Nisbet, resuelto a situar lo más atrás posible las raíces históricas de la idea de progreso, esté dando por buena una concepción abusivamente amplia de la misma: “[...] la posición de Nisbet se mantiene a base de ampliar la Idea de Progreso y hacerla a la vez más laxa. [...] Con tal de que haya “mejora en el tiempo” (en un sentido lato y laxo) habría Idea de Progreso. Y así, Nisbet ve la Idea de Progreso por todas partes, o casi” (PEÑA, V. (1993), p. 6).

21. JENÓFANES, Fragmento 18 Diels.

22. La caracterización de la idea de progreso que ofrecemos es funcional y provisional. No parece que el concepto “progreso” se deje definir en forma nítida, analíticamente solvente: la de progreso no es una idea “clara y distinta”. V. Peña ha puesto de manifiesto en un meritorio trabajo (PEÑA, V. (1993)) las oscuridades y aporías con que tropezamos cuando intentamos someter el “progreso” a un escrutinio filosófico riguroso. Por ejemplo: ¿es el “verdadero” progreso necesario o contingente? En general, suele pensarse en el progreso como un proceso necesario. Ahora bien, Peña sugiere que sería más coherente esperar que el progreso implicase auténtica *novedad* histórica (irrupción de lo imprevisible, de lo “emergente”, y no mera actualización de lo potencial, de lo que desde

Los ingredientes de la idea de progreso que hemos enumerado —gradualismo (escalonamiento de etapas históricas, en secuencia ascendente), ecumenismo (toda la Humanidad, no algunos de sus fragmentos, es el sujeto del progreso histórico), necesidad histórica, tiempo lineal (y no cíclico)— se dan cita ya en forma muy madura en la obra de San Agustín. Analicemos con algún detalle sus aportaciones, pues en Herder resonará todavía más de un eco agustiniano. El de Tagaste ha sido descrito con frecuencia como el primer pensador que eleva la historia a objeto de reflexión filosófica sistemática²⁴. En efecto, el pensamiento griego había relegado el tiempo a la esfera de lo aparential, de lo irracional, de la *doxa*; la “verdadera” realidad es ajena al tiempo. El *apeiron* de Anaximandro, el ser de Parménides y sus discípulos eleáticos, los arquetipos de Platón, etc., son todos ellos atemporales²⁵. En contraste con esta querencia ucrónica de la filosofía griega, el cristianismo propondrá una visión del mundo esencialmente *histórica*. Todo el sentido del cristianismo gravita en torno a un acontecimiento, un concreto instante del tiempo; resulta revelador, en este aspecto, que en el “símbolo de la fe” cristiano —que, en principio, trata sobre lo eterno: la soberanía divina sobre el cosmos, la Trinidad, etc.— encontremos, inopinadamente, minuciosas precisiones cronológicas: “en tiempos de Poncio Pilato”²⁶.

un principio estaba ya presente como posibilidad): “Si “todo está previsto” (providencialmente en unos casos, según una lógica immanente inexorable en otros), ¿qué quiere decir que la realidad progresa o “mejore” sino, a lo sumo, un imperfecto conocimiento humano de esa misma realidad necesaria?” (PEÑA, V. (1993), p. 7). Sorprende a Peña, por ejemplo, que Nisbet interprete la noción aristotélica de “paso de la potencia al acto” como una manifestación de la idea de progreso: “más bien da la impresión de que la explicitación de lo potencial en lo actual es, como esquema de pensamiento, la expresión misma de la circularidad, de la ausencia de auténtica *novedad*” (*op. cit.*, p. 6). Ahora bien, si decidimos que la apertura al *novum* es consustancial a la idea de progreso, nos vemos obligados a excluir de la nómina progresista no sólo a Aristóteles, sino también a pensadores emblemáticos como Hegel (cf. *op. cit.*, p. 7): por más que entienda a la Historia como realización progresiva de la libertad, etc., lo cierto es que la dialéctica hegeliana no es sino explicitación o despliegue de lo que ya estaba contenido *in nuce* en el comienzo (de ahí que Bloch, el gran pensador de la *novedad*, llamase a Hegel “el gran anticuario”: cf. BLOCH, E. (1977), vol. 2, pp. 445 y ss. y 476 y ss.). Tendrían que ser excluidos todos los filósofos que conciben el fluir de la realidad como mera reiteración —bajo nuevas configuraciones— de lo que ya estaba dado en un principio.

23. En algunos autores, sin duda, se darán simultáneamente las tres: se trataría de aquellos que estiman que la progresiva ampliación de los conocimientos y habilidades conduce a la Humanidad a una elevación moral y unas cotas de felicidad cada vez mayores.

24. Por ejemplo, Löwith (sin dejar de reconocer la importancia de los precursores judíos): cf. LÖWITH, K. (1983a), p. 181.

25. La concepción griega, según la cual sólo lo eterno-necesario-inmutable (por ejemplo, los números y demás conceptos matemáticos) puede ser objeto de *episteme*, relega la Historia a un nivel ontológico y epistemológico inferior (lo mutable-contingente, lo que nace y muere, objeto de la *doxa*); cf. al respecto COLLINGWOOD, R. G. (1980), p. 20). En este sentido, la “filosofía de la Historia” entrañaría, desde la perspectiva griega, una *contradictio in terminis* (pues no puede haber filosofía de lo contingente, de lo fugaz), como señala Löwith (LÖWITH, K., (1983a), p. 14).

26. Ferrater Mora ha explicado muy bien en qué forma el cristianismo entraña una revalorización del tiempo, frente a la vocación ucrónica característica del pensamiento griego: “[...] el griego no

Es lógico, pues, que San Agustín vindique el tiempo en cuanto objeto de investigación filosófica (y de ello dan testimonio las famosas reflexiones del libro XI de las *Confesiones* o el libro XIV de la *Ciudad de Dios*). El tiempo es una dimensión imprescindible del plan de Dios para el mundo²⁷. Dios ha deseado una creación móvil y sucesiva, una creación que se despliega en el tiempo; una creación *in fieri*, más que *facta*²⁸. Se trata, además, de un tiempo lineal, el único compatible con la “seriedad” de la existencia humana. Cada momento adquiere así el peso y valor dramáticos de la irreversibilidad, de la irrecuperabilidad. El hombre se juega su destino eterno en un breve lapso temporal, y no hay segunda oportunidad²⁹. La circularidad histórica es una doctrina nefanda (y aquí alega Agustín la singularidad absoluta, la irrepitibilidad del hecho fundacional del cristianismo:

le encuentra sentido a la Historia, porque lo que para él cuenta son realidades tales como la Naturaleza, la Razón, el Mundo Inteligible, lo Uno —en suma: lo que no cambia [...] Para el cristiano, en cambio, hay un acontecimiento que divide y casi enemista los tiempos, por el cual los tiempos mismos adquieren inequívoca presencia: la llegada del Mesías, su rápido y decisivo paso por la tierra” (FERRATER MORA, J. (1984), p. 26).

27. El tiempo mismo es creación divina, por lo que no tiene sentido preguntar qué hacía Dios “antes” de la creación del mundo: “Si antes de la creación del cielo y de la tierra no existía el tiempo, ¿por qué alguien pregunta qué hacías entonces? En realidad, cuando no existía el tiempo no existía tampoco el entonces. [...] El tiempo mismo es obra tuya” (SAN AGUSTÍN (1986), pp. 296-297).

28. “El mundo no está todavía terminado”, escribirá F. ROSENZWEIG en su *Estrella de la redención* (*Der Stern der Erlösung*, II/3, 170). Moltmann señala por su parte: “La creación inicial es al mismo tiempo creación del tiempo. Por eso ha de concebirse como *creatio mutabilis*. No es una creación perfecta, sino perfectible” (MOLTMANN, J. (1979), p. 151). Frente a una visión platónica-plotiniana de la creación como emanación necesaria de lo Eterno e Inmóvil, San Agustín, al revalorizar filosóficamente el tiempo, estaría proponiendo una visión dinámica y “abierto” de la creación: una *creatio viatrix* o “en proceso”. La Historia es un “sistema abierto”, abierto al *novum*, a lo emergente, lo cualitativamente distinto, lo que no es mera recombinación de elementos presentes desde el comienzo. En las culturas precristianas, el polo magnético de la Historia es el Origen: el presente es rememoración del Origen, regeneración o restauración de lo Primordial (cf. al respecto ELIADE, M. (2000), pp. 13-21 y 56-93). El presente es reiteración del pasado, viene determinado por el pasado: no hay auténtica novedad. Judaísmo y cristianismo traen consigo una inversión de perspectiva: el futuro pasa a ser el centro de gravedad (cf. LÖWITH, K. (1983a), p. 16; en un sentido similar K. Rahner: “El cristianismo es una religión del futuro [...] un futuro que como absoluto sale al encuentro del individuo y de la humanidad entera”, RAHNER, K. (1968), p. 12); en la perspectiva judeocristiana, la Historia es proyecto, expectación, Promesa de un futuro *nuevo*. Un futuro que no es *futurum* (el futuro “predecible”, “calculable” por extrapolación de lo presente), sino *adventus* (*parusía* en griego): irrupción de lo imprevisible, de lo que no es mera prolongación o extrapolación de lo actual; continuación de la creación por un Dios que “hace nuevas todas las cosas” (Ap. 21,5). El *adventus* no es calculable, pero sí esperable: la esperanza es la actitud espiritual que reclama el *adventus* (cf. al respecto MOLTMANN, J. (1979), pp. 62 y ss. y 77 y ss.).

29. Ferrater llama la atención también sobre el “dramatismo” ínsito en la concepción agustiniana de la Historia: “El drama de la Historia consiste, para el cristiano, en que no ocurre más que una sola vez. Por eso la Historia es verdaderamente dramática y no cabe pedir, mientras se esté en ella, la paz y la tranquilidad que el estoico busca y alguna vez encuentra [...]” (FERRATER MORA, J. (1984), p. 37).

“*una vez* murió Jesucristo por nuestros pecados, y, habiendo resucitado de entre los muertos, ya no muere”, Rom. 6, 9-10)³⁰.

Pero además, en esa Historia lineal, abierta al *novum*, se da una progresión ascendente en lo que se refiere a las capacidades y realizaciones humanas. Se habla a menudo, no sin fundamento, del pesimismo antropológico de San Agustín, a causa de su posición en el problema de la relación entre la gracia y la libertad; tras la polémica con Pelagio, evolucionó hacia tesis rayanas en el predestinacionismo. A partir de la Caída, la Humanidad es una “masa condenada” que tiende de suyo al pecado y la perdición; sólo el auxilio sobrenatural de la gracia, que Dios derrama sobre algunos escogidos, puede rescatar a la persona de ese sino fatal³¹. San Agustín escoge una perspectiva radicalmente heterosoteriológica, que sitúa sólo en la misericordia divina, y no en los méritos o esfuerzos del hombre, las esperanzas de salvación: “Dios mismo es nuestra [única] posibilidad”³². Y, sin embargo, esta postura pesimista respecto a las capacidades del *individuo* en el terreno ético-salvífico se muestra paradójicamente compatible con una evaluación *optimista* de los logros de la *especie* en el terreno técnico y cultural. Nos referimos al “canto al progreso” contenido en el libro XXII de la *Ciudad de Dios*³³. J. B. Bury ha escrito que la idea de progreso es “una síntesis del pasado y una profecía del futuro”³⁴. Y, en efecto, el San Agustín “progresista” vuelve, de un lado, su mirada al pasado para celebrar el constante avance de la Humanidad en las ciencias, las artes, la economía, la filosofía (atreviéndose incluso a ponderar, en este último apartado, el ingenio derrochado por los herejes en la defensa intelectual de sus errores)³⁵; y, de

30. También hubiera podido servir al de Hipona a estos efectos la Epístola a los Hebreos, donde se dice que Cristo no ha padecido “muchas veces desde la creación del mundo”, sino que “ahora, *una sola vez*, se ha manifestado para destruir el pecado por el sacrificio de sí mismo” (Heb. 9, 26). Sobre la centralidad de la muerte y resurrección de Cristo en la concepción agustiniana de la Historia, vid. LÓWITZ, K. (1983a), p. 179.

31. Cf. SAN AGUSTÍN (1922), XIII, 14.

32. Cf. SAN AGUSTÍN, *De gratia Christi*, XXV.

33. Nisbet se basa en ese texto para presentar a San Agustín como una de las más importantes figuras en la Historia de la idea de progreso (NISBET, R. (1981), p. 87).

34. BURY, J. B. (1920), p. 7.

35. “[¡Cuán numerosas] [...] y estimables son las artes que ha inventado y ejercitado el ingenio humano [...]! [...] ¡A cuán maravillosas obras ha llegado la industria humana en materia de vestidos y edificios, cuánto han aprovechado y adelantado la agricultura, cuánto la navegación! ¡Qué proyectos ha inventado y experimentado felizmente en la fábrica y construcción de todo género de vasos, en la hermosa variedad de las estatuas y pinturas! ¡las cosas que ha maquinado para hacer y representar en los teatros [...]! [...] Y para conservar y reparar la salud de los mortales, ¡cuántos medicamentos y auxilios ha inventado [...]! Y para declarar y persuadir sus conceptos y pensamientos, ¡cuán gran multitud y variedad de señales, en las cuales tienen el primer lugar las palabras y las letras! [...] ¡Qué admirables reglas de dimensiones y números y con cuánta sagacidad ha comprendido los movimientos, orden y curso de los astros! ¡Cuán exacta noticia ha alcanzado acerca de las cosas más señaladas del mundo!” (SAN AGUSTÍN (1922), XXII, 24).

otro, da por supuesta la probable continuación de ese perfeccionamiento en el futuro³⁶.

Los restantes elementos de la idea de progreso que analizábamos *supra* aparecen también prefigurados en la obra de San Agustín. Tal ocurre, por ejemplo, con la vocación ecuménica del movimiento ascendente. Los judíos, los griegos —el estoicismo representaría una posible excepción— y las demás culturas precristianas habían profesado, en general, un burdo etnocentrismo³⁷, en el que no había lugar para el problema filosófico-histórico de la inserción de las plurales culturas y pueblos en un movimiento universal de ascenso o perfeccionamiento. La “filosofía de la historia” de los judíos, de los griegos y de los romanos —ha escrito Ferrater— “es la narración de las vicisitudes de un pueblo que existe sin preocuparse de los demás, excepto en la medida en que ello es requerido por la necesidad de la defensa y de la conservación de su independencia o dominio”³⁸. Desde la perspectiva universalista característica del cristianismo (“ya no hay judío ni griego, [...] porque todos vosotros [...] sois del Señor”, Gal. 3, 28-29), en cambio, el sujeto del progreso histórico no podía ser ya una sola colectividad. Deberá tratarse de un crecimiento polifónico, en el que a todos los pueblos corresponda algún papel³⁹. Y, en íntima conexión con esta noción de unidad de la especie humana⁴⁰, aparece otro de los elementos definitorios de la idea de progreso, el escalonamiento a través de una serie de etapas, a las que se suele atribuir un significado pedagógico. Tal es, en efecto, el caso de San Agustín, que en algún pasaje se refiere a la historia como un proceso gradual de aprendizaje que abarca al conjunto de la Humanidad, y que

36. Especula, por ejemplo, acerca del posible incremento futuro de los conocimientos sobre fisiología humana: quizás “la humana industria podrá investigar y conocer” los “números y las medidas con que toda esta fábrica [el cuerpo humano] está entre sí trabada y acomodada”. Si no se conoce aún “la grande combinación de las venas, arterias, nervios y entrañas”, es porque ha faltado audacia a los investigadores: “¿hace falta decir que nadie los ha podido hallar porque nadie se ha atrevido a buscarlos?” (SAN AGUSTÍN (1922), XXII, 24).

37. Collingwood llama la atención sobre el particularismo que impregna a la historiografía griega (incluso en sus más altas expresiones: Herodoto, Tucídides), y que sólo comenzará a atenuarse en el período helenístico (cf. COLLINGWOOD, R. G. (1980), p. 31).

38. La filosofía de la Historia agustiniana habría sido, pues, la primera con vocación ecuménica: “la imagen de la Historia bosquejada por San Agustín es a la vez un intento de comprender dentro de una unidad la variedad de las épocas y de los pueblos, el primer esfuerzo que se hizo en el mundo antiguo para no convertir la Historia universal en una crónica doméstica” (FERRATER MORA, J. (1984), p. 34).

39. Sobre el universalismo como rasgo diferencial del cristianismo frente a todas las demás religiones o filosofías de la Antigüedad, cf. VIDAL, C. (2000), pp. 59 y ss., así como NISBET, R. (1981), p. 95. Para Löwith, la perspectiva universal cristiana deriva tanto de la creencia en el Dios único, como de la proyección escatológica de la Historia hacia un *telos* único (LÖWITH, K. (1983a), p. 29).

40. Comenta al respecto Collingwood: “El cristiano no puede contentarse con una Historia romana o una Historia judía, o ninguna otra Historia parcial y particularista: exige una Historia del mundo, una Historia universal cuyo tema será el desarrollo de los propósitos de Dios para la vida humana” (COLLINGWOOD, R. G. (1980), p. 49).

recorre una serie de etapas: “la educación de la *raza humana* [...] ha avanzado, como la de un individuo, a lo largo de ciertas épocas o eras que le han permitido irse elevando de las cosas terrenales hacia las celestiales, y de lo visible a lo invisible”⁴¹. La fórmula agustiniana de la historia como proceso de “educación de la especie humana” será recuperada a finales del XVIII por Lessing (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780).

Vemos, pues, cómo las bases intelectuales de la idea de progreso estaban puestas, como mínimo, desde San Agustín. La aportación de la Ilustración, por tanto, estribará en la eliminación de la referencia trascendente. Como señala Nisbet, si la filosofía de la historia cristiana era condensable en la fórmula *la Providencia como progreso* (a saber, la soberanía divina sobre la historia es el fundamento de la esperanza en un perfeccionamiento progresivo de la especie), la filosofía de la historia ilustrada va a concebir *el progreso como Providencia*; si antes se confiaba en la tutela divina sobre la historia como garante del perfeccionamiento, ahora se confiará en el perfeccionamiento mismo, concebido ya como un proceso “natural”, autofundado. El progreso es en cierto modo divinizado, es erigido en uno de los *Ersätze* que intentan colmar el hueco del Dios perdido⁴².

La transmutación de la vieja noción cristiana de progreso, basada en la fe en la providencia, en el progreso ilustrado —secularizado, autosuficiente, cuasi-deificado— no acaeció abruptamente, sino que requirió una morosa evolución. En plena Ilustración, un clásico de la “filosofía del progreso” como A. R. J. Turgot sitúa todavía el primero de sus *Discursos sobre el progreso humano* en una perspectiva cristiana⁴³, relativamente afín a la de San Agustín o Bossuet (con un matiz no desprovisto de importancia: el motor del progreso ya no es identificado tanto con la tutela divina sobre la historia como con el influjo benéfico del cristianismo, en

41. SAN AGUSTÍN (1922), XIX, 25.

42. “[En el siglo XVIII tiene lugar] la secularización de la idea de progreso, que por fin se separa de Dios para convertirse en un proceso histórico movido y mantenido por causas puramente naturales” (NISBET, R. (1981), p. 244). En un sentido similar LÖWITH, K. (1983a), p. 12.

43. “El tiempo desentruva ante nuestros ojos los designios de la Providencia y no hace sino manifestar más y más los tesoros de su bondad. [...] ¿Por qué no queréis ver que esta religión toda celeste [el cristianismo] es todavía la fuente más pura de nuestra felicidad en esta vida, que, repartiéndose sobre la tierra el germen de eterna salvación, ha dado al mismo tiempo las luces, la paz y la felicidad?”. (TURGOT, A. R. J. (1991), pp. 4-5). La originalidad de Turgot en el seno de la Ilustración estriba en que, frente a la visión ilustrada convencional de la religión (o, más concretamente, del cristianismo, pues la “religión natural” de los chinos, los amerindios, etc. suscita todas las simpatías ...) como una fuerza oscurantista que se opone al progreso, el cristianismo es aquí vindicado como el principal motor del perfeccionamiento histórico (en virtud de sus efectos de humanización de las costumbres, limitación del poder despótico, dignificación de la mujer, estimulación de la reflexión, etc.). Como indica G. Mayos, el planteamiento de Turgot en la primera Sorbónica “reúne respeto por la tradición religiosa y profunda apuesta por la modernidad y las luces”. En Turgot todavía “la confianza en la religión ayuda decisivamente a formular la confianza en el progreso” (MAYOS, G. (1991), pp. XXIV y XXVI). Para una visión “turgotiana” *aggiornata* sobre el papel histórico del cristianismo, cf. VIDAL, C. (2000).

cuanto “religión positiva”, sobre la evolución de la Humanidad)⁴⁴, para girar en el segundo a una óptica secular mucho más próxima a la perspectiva ilustrada convencional⁴⁵. El paréntesis de seis meses que separa a sus dos Sorbónicas condensa así en forma simbólica un proceso que en el conjunto del pensamiento occidental abarca varias décadas, por no decir siglos (la “querrela de los antiguos y los modernos”, en la que ya apunta el progresismo a la manera ilustrada, tuvo lugar en el siglo XVII).

Por supuesto, hablar indistintamente de la “creencia ilustrada en el progreso”, sin mayores matizaciones, supone una simplificación. La *filosofía de la historia* —un neologismo acuñado por Voltaire, como alternativa consciente⁴⁶ a la *teología de la historia* que encarnarían Bossuet, San Agustín, etc.— ilustrada admitiría al menos dos versiones. La más optimista vendría representada por aquellos autores que ven el progreso como una fuerza histórica globalmente incontenible: la Humanidad asciende ineluctablemente de las tinieblas a la luz, de la esclavitud a la libertad, etc. Pueden darse estancamientos o retrocesos ocasionales, pero se ven compensados por avances posteriores más importantes; el rumbo global es siempre ascendente. Esa línea de pensamiento —a la que pertenecerían, por ejemplo, Iselin y el ya citado Turgot— encontrará su profeta más arrebatado y paradójico (pues terminaría sus días como una de las víctimas de la misma Revolución a la que celebra en su obra como un hito triunfal del progreso humano hacia la libertad)⁴⁷ en el marqués de Condorcet. Su *Boceto de un cuadro de los progresos históricos del espíritu humano* (1795) constituye sin duda la expresión más acabada del tipo

44. Como agudamente señala G. Mayos, esta perspectiva (la que informa al primer *Discurso*) implica ya un cierto grado de secularización filosófico-histórica: el acento no se pone tanto sobre el Dios providente como sobre los benéficos efectos del cristianismo, en cuanto fenómeno histórico, sobre el proceso de educación de la Humanidad: “Turgot está en el primer discurso secularizando y convirtiendo en ultracontemporáneo el tema tradicional del elogio de la religión. No la trata en ella misma, sino sólo en la medida en que ha provocado beneficios o progresos en la humanidad. En cierta medida se puede decir que la piensa —y la elogia— más como instrumento o medio que como fin en sí mismo” (MAYOS, G. (1991), p. XXX).

45. En la segunda Sorbónica el hilo conductor deja de ser el papel civilizador del cristianismo; las alusiones a Dios o al cristianismo son casi episódicas. Turgot propone ahora una versión secularizada del progreso, como un movimiento autónomo no necesitado de un tutor trascendente. Cf. TURGOT, A. R. J. (1991b), pp. 35 y ss.

46. En efecto, el neologismo “filosofía de la Historia” incorporaba, como explica M. Caparrós, connotaciones muy precisas: “Hacer *filosofía de la Historia* consistía para él [Voltaire] en considerar la Historia “en filósofo”, oponer las luces de la razón humana a las supersticiones y prejuicios del oscurantismo y adoptar una actitud crítica y escéptica con respecto a la religión y las verdades establecidas, una actitud “científica”” (CAPARRÓS, M. (1990), p. XXIV).

47. Condorcet fue detenido, en el momento del Terror jacobino, en calidad de “enemigo del pueblo” a causa de sus relaciones con los girondinos. Murió en prisión —según parece, por su propia mano— mientras esperaba un proceso en el que probablemente habría sido condenado a muerte. Su suicidio “ahorró a la República el crimen del parricidio”, comentaría Michelet (MICHELET, J. (1856), p. 85). Sobre Condorcet, cf. BADINTER, E. y R. (1988); BAKER, K. M. (1975); TORRES DEL MORAL, A. (1980).

de progresismo ingenuo que Herder satiriza tantas veces en su obra. El hilo conductor de la historia —que divide en nueve etapas— es para Condorcet el constante perfeccionamiento de los conocimientos, de las formas de organización social, de las facultades intelectuales y morales... Éste continuará en el futuro, el progreso es ilimitado (“la naturaleza no ha establecido límite alguno al perfeccionamiento de nuestras facultades”), indefectible e irreversible⁴⁸. Y un tal desarrollo optimizador no viene garantizado por ninguna instancia trascendente, sino por la lógica interna de la Historia, que resulta estar diseñada a la medida de las mejores esperanzas humanas (por un felicísimo azar, hay que pensar)⁴⁹.

La segunda versión, mucho más desencantada, sería la encarnada por Voltaire. También él ve la historia como un combate maniqueo entre luz y tiniebla, civilización y barbarie, etc. La diferencia es que, para Voltaire, ninguna divinidad trascendente ni ley histórica inmanente garantiza la victoria de la razón⁵⁰. Más bien al contrario, la razón es, por su propia naturaleza, tímida y vulnerable; como indica Ferrater, para Voltaire “la razón y la verdad pueden desaparecer violentamente, barridos por fuerzas elementales, a quienes poco importa la llama extremadamente sutil, pero extremadamente valiosa, del espíritu”⁵¹. Y, en efecto, en opinión del descreído Arouet la contemplación de la Historia pasada no depara la imagen de un ascenso triunfal, sino más bien la de la omnipresencia de la barbarie, sólo episódicamente interrumpida por oasis de civilización (en el famoso prólogo de *El siglo de Luis XIV*, Voltaire sólo rescata cuatro épocas brillantes: el “siglo” de Alejandro, el de César, el que sigue a la toma de Constantinopla y el de Luis XIV)⁵². Es cierto que en obras posteriores —el *Ensayo sobre las costumbres* o la *Filosofía de la historia*— Voltaire no vuelve a utilizar el esquema de los cuatro

48. “[...] la perfectibilidad del hombre es realmente infinita [*indéfinie*]; los progresos de esa perfectibilidad, a partir de ahora emancipados de cualquier poder que quisiera detenerlos, no tienen otro término que la duración del planeta en el que la naturaleza nos ha arrojado. Sin duda, estos progresos podrán seguir una marcha más o menos rápida; pero nunca retrocederán, al menos mientras la tierra ocupe el mismo lugar en el sistema del universo [...]” (CONDORCET (1970), p. 3).

49. En ausencia de un garante trascendente del perfeccionamiento, no se ve por qué la Humanidad tendría que encontrarse indefectiblemente “en constante progreso hacia lo mejor” (la expresión, como es sabido, rotula una de las secciones del *Conflicto de las Facultades* kantiano). Comentaba al respecto Ortega: “Nadie ha impuesto a la realidad intramundana la obligación de terminar bien, como es obligatorio en las películas norteamericanas” (ORTEGA y GASSET, J. (1960), p. 104). Y F. Savater: “La muerte de Dios es el final de la garantía de que todo va a acabar bien, de que todo *tiene* que acabar bien [...]; es el final de la ilusión de que la trama del universo [...] nos tiene por protagonistas” (SAVATER, F. (1990), p. 123).

50. El progreso sería, en el mejor de los casos, contingente y reversible. Cf. al respecto MAURER, M. (1987), p. 145.

51. FERRATER MORA, J. (1984), p. 73.

52. PARA Voltaire, esos cuatro “siglos” se caracterizan por el perfeccionamiento de “las artes”. Este término debe ser entendido en sentido amplio, abarcando no sólo las bellas artes, sino también la técnica, la ciencia, la política o arte de gobernar, etc.; la inusual concentración de talento registrada en ellos les permiten destacar sobre todos los demás, similares unos a otros en su oscuridad (cf. VOLTAIRE (1963), pp. 90 y 92).

“paréntesis”, inclinándose por una visión de la historia algo más afin a la concepción ilustrada convencional⁵³. Pero, en todo caso, sigue siendo evidente que para el de Ferney los progresos de la razón son precarios, y que sólo una delgada película separa los refinamientos de la civilización de la recaída en la bruticie⁵⁴. En Voltaire encontramos una aguda conciencia de la *fragilidad del progreso*, que representa una nota discordante respecto al optimismo histórico característico de la Ilustración⁵⁵.

En resumen, tras arrebatarse a Dios el cetro de la historia, los *philosophes* no tienen nada mejor que ofrecer que, bien una cándida doctrina del *progressus in infinitum*, bien la melancólica resignación frente a un destino ciego cuyo anárquico vaivén podría muy bien aniquilar la civilización, con la misma veleidad con que el mar devasta Lisboa (1755). Éste es el panorama filosófico-histórico que se encuentra Herder, y en disputa con el cual diseña su propia visión de la historia; Herder intentará ofrecer una suerte de tercera vía, distinta tanto del ingenuo optimismo a *la Condorcet* como del seco escepticismo a *la Voltaire*⁵⁶.

53. Como ha indicado M. Caparrós, el planteamiento de Voltaire en *El siglo de Luis XIV* parece excluir la idea misma de progreso, en la medida en que las consabidas cuatro etapas de esplendor son entendidas como paréntesis efímeros en una Historia presidida básicamente por la barbarie: “si esos momentos de la Historia de la Humanidad aparecen como picos aislados tras los cuales el relieve habrá de volver a la llanura, no habría en definitiva tal progreso, sino ciertos momentos de perfección que no tardarían en remitir, engullidos por las fuerzas oscuras del inmovilismo” (CAPARRÓS, M. (1990), p. LIV). Estaríamos ante un esquema de “devenir en espiral”, similar al de los *corsi e ricorsi* de Vico, y no ante el esquema histórico lineal característico del progresismo.

54. Esa conclusión extrae también R. Pomeau de las obras históricas de Voltaire: “Voltaire parece concebir la civilización como un equilibrio delicado, difícil de alcanzar, difícil de preservar” (POMEAU, R. (1990), p. XLIX). F. Savater, por su parte, comenta: “Voltaire no desespera de la condición humana, pero ni la beatifica ni se hace demasiadas ilusiones sobre ella. Hacer la vida soportable exige un esfuerzo constante de sensatez racionalista, nunca consolidada del todo y siempre en peligro de retroceder ante los desbordamientos del fanatismo, la intolerancia o la ambición”. Caracterizaría a Voltaire un progresismo falibilista y posibilista, “en el cual se reúnen la esperanza en logros parciales y la desesperanza en lo tocante a una regeneración total” (SAVATER, F. (1990), p. 115).

55. Resulta muy ilustrativo en este sentido el relato alegórico *Elogio histórico de la Razón*: tras siglos de reclusión en una caverna, la Razón y la Verdad se aventuran hacia 1775 a una prudente descubierta por Europa, y encuentran una serie de novedades alentadoras: el Papa Clemente XIV ha abolido la bula *In coena Domini* (“uno de los más grandes monumentos de la sinrazón humana”), la Compañía de Jesús ha sido expulsada de diversos países, son roturadas nuevas tierras y embellecidas las ciudades, las leyes penales están siendo suavizadas, la tortura ha sido erradicada... Pese a todo, la Razón y la Verdad, escaldadas por experiencias anteriores, no se hacen ilusiones sobre la irreversibilidad de tales avances: “disfrutemos de los bellos días mientras duren y, si retornan las tormentas, volvamos a nuestro agujero” (VOLTAIRE (1983), p. 229).

56. Tal es también la opinión de J. Heise: “su obra no es encuadrable ni en el escepticismo ni en el optimismo dieciochescos, sino que encarna una posición del todo independiente” (HEISE, J. (1998), p. 80). Para Dümpelmann, la “posición independiente” de Herder no es sin más una posición antiprogresista, sino más bien, una “variante autocrítica” del progresismo ilustrado (cf. DÜMPELMANN, M. (1996), p. 212).

Herder, en efecto, ataca resueltamente a la variante *condorcetiana* del progresismo ilustrado (que él, según parece, veía encarnada de manera emblemática en la obra de I. Iselin *Consideraciones filosóficas sobre la Historia de la Humanidad*, 1764)⁵⁷. A los creyentes en el “progreso continuo hacia una mayor virtud y felicidad” les recuerda que, para sustentar esas optimistas visiones de la historia,

“se han exagerado o inventado ciertos hechos y se han minimizado o silenciado los hechos que hablaban en contra [*dazu hat man Fakta erhöht oder verdichtet: Gegenfakta verkleinert oder verschwiegen*]; se han ocultado páginas enteras; se han confundido las palabras con los hechos, la ilustración con la felicidad, las ideas prolijas y refinadas con la virtud, y así se han fabulado historietas sobre el *perfeccionamiento progresivo del mundo*, novelas en las que nadie creía, o en las que, al menos, no podría creer el verdadero estudioso de la Historia y del corazón humano”⁵⁸.

Herder critica la arrogancia implícita en tales “confiados cálculos sobre el perfeccionamiento del mundo”, en los que el *philosophe* de turno se ve a sí mismo como la gloriosa culminación de la Historia de la Humanidad: “si todo avanzara en línea recta, [si] cada hombre, cada generación avanzara respecto a sus predecesoras, en una bella progresión” que el filósofo se encarga de medir “según su propio ideal”, “todo desembocaría en él, el último, el más elevado eslabón, en el que todo se consuma”⁵⁹. La conclusión de Herder es que “ese avance silencioso del espíritu

57. Isaak Iselin viene a ser el Condorcet alemán. Es, junto con Voltaire, el autor a quien Herder tiene en todo momento presente en cuanto prototipo del progresismo ilustrado. El punto de partida de filosofía de la Historia de Iselin es la noción de “hombre verdadero” (ISELIN, I. (1976), p. 81), o “naturaleza humana”. El conocimiento de la naturaleza humana sirve para reconstruir hipotéticamente aquellos períodos de la Historia de los que no se han conservado suficientes testimonios o fuentes documentales: la *cognitio philosophica* colma así las lagunas de la *cognitio historica*, esto es, de la indagación empírica de la Historia (sobre *cognitio philosophica* y *cognitio historica* en Iselin, cf. ADLER, H. (1990), p. 153). La “naturaleza humana” le sirve también a Iselin como criterio de valoración: divide a los individuos en dos “clases”, según predominen en ellos las “facultades cognoscitivas y apetitivas [*Erkenntnis- und Begehrungsvermögen*]” “superiores” o las “inferiores” (ISELIN, I. (1976), p. 74). Esta jerarquía es proyectable a los “pueblos en su conjunto” (*op.cit.*, p. 76). Equipado con ese raser, Iselin juzga con desventura diversas culturas y épocas. La época actual es la mejor: Europa se ha elevado al “estadio de la Ilustración”, y las facultades “superiores” prevalecen cada vez más sobre las “inferiores”. Este desarrollo optimizador continuará sin duda en el futuro: “Las bellas artes y ciencias han alcanzado una altura de la que con todo derecho podemos prometernos los más soberbios resultados. Sus plácidos influjos se extienden a todas las clases de la sociedad mucho más de cuanto hayan podido hacer en cualquiera de los siglos pasados [...]. La industria y el trabajo arrancan a innumerables hombres de la pobreza y la barbarie [...] ¿Acaso debemos pensar que estos felices gérmenes [*diese glücklichen Keime*], por débiles que puedan ser aún, no se van fortalecer, no se van a extender constantemente?” (ISELIN, I. (1976), pp. 378-380).

58. HERDER, J. G. (1997), p. 37.

59. HERDER, J. G. (1997), p. 82.

humano hacia el mejoramiento del mundo no es apenas otra cosa que un fantasma [surgido] de nuestras cabezas, y no el paso de Dios por la naturaleza”⁶⁰.

Pero tampoco acepta Herder la visión volteriana de una Historia errática, que no se encamina hacia objetivo alguno

“Otros, que comprendieron lo que aquella ensoñación [el Progreso invencible] tiene de inconsistente sin encontrar nada mejor, vieron a los vicios y virtudes alternarse como los climas, las perfecciones surgir y desaparecer, las costumbres e inclinaciones humanas volar y retorcerse como las hojas del destino [...] ¡Ningún plan! ¡Ninguna dirección! ¡Siempre la misma urdimbre que se teje y se desteje! Cayeron en el vértigo, en el escepticismo respecto a toda virtud, toda felicidad y todo destino del hombre, y lo introdujeron en la Historia, la religión y la Moral [...]. La última moda entre los filósofos franceses es la duda. La duda que adopta cien formas, pero siempre con el cegador subtítulo: *extraída de la Historia el mundo*”⁶¹.

Frente al escepticismo del último Voltaire, y en coherencia con su fe cristiana, Herder se aferra a la confianza en un gran propósito histórico-universal: “¡todo tiende visiblemente hacia un gran fin!”⁶². Existe un Plan, un guión grandioso “en el que los siglos no representan más que sílabas, las naciones más que letras o, quizás, signos de puntuación [*Interpunktionen*] que no significan nada por sí mismos, pero sí significan mucho en relación al sentido del conjunto”⁶³. Desgraciadamente, el texto histórico-universal está redactado con la caligrafía invisible de la divinidad, y los hombres sólo pueden atisbar o intuir algún que otro pasaje aislado. Pero el mero hecho de saber que el texto existe debe insuflarles esperanza⁶⁴.

El propósito último de la historia es, como vemos, inescrutable. No lo estiman así los ingenuos progresistas laicos à la *Condorcet*, para quienes todo está muy claro: el sentido de la historia estriba simplemente en el progresivo perfeccionamiento moral e intelectual de la especie, en la gradual actualización de las potencialidades humanas. Ya conocemos las ironías de Herder acerca de esta lectura cándidamente optimista de la historia. Además de su insatisfactoria base empírica (los hechos históricos reales no parecen abonar la tesis de un perfeccionamiento sostenido e indefectible), Herder tiene que reprocharle una deficiencia filosófica más profunda. La teoría “optimista” del progreso lineal abandona en cierto modo a su suerte a innumerables generaciones pasadas, al convertirlas en torpes anticipadoras o sufridas preparadoras de la plenitud final⁶⁵. El único sentido de la existencia de

60. HERDER, J. G. (1997), p. 56.

61. HERDER, J. G. (1997), p. 37.

62. “[...] sichtbarlich geht alles ins Grosse!”, HERDER, J. G. (1997), p. 103.

63. HERDER, J. G. (1997), p. 109.

64. Quizás cabría encontrar cierto paralelismo respecto a la posición de KOESTLER, A. (1974), pp. 74-75.

65. La protesta clásica contra la visión progresista convencional, que reduce el papel de las generaciones pasadas al de “peldaños” que permiten el ascenso hacia la plenitud final, es la que

millones de hombres durante siglos habría sido contribuir inconscientemente a la gestación de una perfección postrera que ellos mismos nunca conocerían⁶⁶. La lógica de la historia —la *astucia de la Razón*, dirá Hegel— habría de hecho engañado a todas esas generaciones sacrificadas; creyendo trabajar para sí mismas, en realidad estaban preparando el terreno a la posteridad (un peculiar caso de “heterogénesis de los fines”):

“Trastocar la meta de los esfuerzos de todo el género humano, que resulta así estafado [*verführt*], significa arrancar de sus manos la égida de su actividad, y mantenerle en el engaño”⁶⁷.

El cristianismo ofrecía la salvación a *cada uno* de los *individuos* (a los que se la ganaran); la nueva “religión” laica del progreso sólo ofrece la salvación a la *especie*. Para los creyentes en el progreso, ha escrito R. Mate, “el pasado, sobre todo el pasado doloroso, no es historia sino *Vor-Geschichte*, esto es, el *precio de la historia* [...]. Ahora bien, ¿puede haber universalidad sin el pasado que no está presente, es decir, el pasado de los vencidos?”⁶⁸. Al progresista laico no le importa excluir del banquete quiliástico a la inmensa porción de Humanidad que tuvo la desgracia de nacer antes de tiempo.

El Kant de *Idea para una Historia universal en sentido cosmopolita* es un buen ejemplo de lo anterior:

“Siempre resultará extraño que las viejas generaciones parezcan afanarse improbablemente sólo en pro de las generaciones posteriores, para preparar a éstas un nivel desde el que puedan seguir erigiendo el edificio que la naturaleza ha proyectado; en verdad, sorprende que sólo las generaciones posteriores deban tener la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (ciertamente sin albergar esa intención) han venido trabajando sin poder partici-

ofrecerá en su momento el gran historiador Leopold von Ranke: “Situación la plenitud de las cosas al final de los tiempos no sería una idea digna de la divinidad. El pensamiento según el cual cada generación anterior en general es superada por la posterior, siendo ésta última la favorecida, en tanto que las precedentes serían sólo las portadoras de las subsiguientes [*die Träger der folgenden*], equivaldría casi a una injusticia divina. Las generaciones significarían algo sólo en la medida en que representan peldaños [*Stufen*] por los que ascienden las siguientes; resultarían así instrumentalizadas [*mediatisiert*], por así decir. Pienso más bien que cada generación se encuentra en una relación inmediata con Dios: su valor reside en su propia existencia [*Ich denke vielmehr: jede steht zu Gott in einem unmittelbaren Verhältnis: ihr Wert liegt in ihrer eigenen Existenz*]” (RANKE, L. V. (1975), p. 260).

66. Marcuse descubrirá esas mismas implicaciones en el concepto de “astucia de la Razón”, que juega un papel crucial en la filosofía de la Historia hegeliana: “Los individuos llevan unas vidas infelices, se afanan y perecen, pero, aunque en realidad nunca alcanzan sus objetivos, sus desgracias y derrotas son precisamente los medios con los que proceden la verdad y la libertad. El hombre nunca cosecha los frutos de su labor; éstos siempre recaen sobre las generaciones futuras. [...] Los individuos fracasan y pasan; la idea triunfa y es eterna” (MARCUSE, H. (1971), p. 229).

67. HERDER, J. G. (1991), p. 129.

68. MATE, R. (1991), p. 23.

par ellos mismos en la dicha que propiciaban. Pero, por enigmático que sea esto, se hace al mismo tiempo imprescindible [...]”⁶⁹.

Frente a esta concepción de la historia como tensión hacia una perfección final siempre aplazada, Herder confiesa su esperanza en que “respecto al género humano pueda existir un mayor plan de Dios, en conjunto, que cabalmente *no desprecie a la criatura aislada*”⁷⁰. Herder no admite que la razón de ser de las generaciones y culturas pasadas se agote en la preparación de una hipotética bienaventuranza final. Busca una interpretación de la historia en la que encuentren un sentido —un sentido no instrumental, un sentido que vaya más allá del hecho de haber preparado el advenimiento de la perfección venidera— todos y cada uno de sus actores, empezando por los “perdedores”, los primitivos, los aparentemente menos desarrollados, los derrotados...

“¿Puede ser que millares sean hechos para uno? ¿Todas las generaciones que han pasado sólo para la última? ¿Cada individuo sólo para su especie, esto es, para la imagen de un nombre abstracto? La Suprema Sabiduría no juega de este modo: no inventa sueños brumosos [...], vive y siente en *cada uno* de sus hijos con afecto paternal, como si fuera la única criatura del mundo. Todos sus medios son fines; todos sus fines son medios para fines superiores en los que el Infinito, llenándolo todo, se revela a sí mismo”⁷¹.

Así pues, la sucesión temporal no se corresponde con una jerarquía de dignidad o perfección. Todas las etapas de la historia han sido igualmente necesarias y

69. KANT, I. (1987), p. 8; A. Carrit, comentando estas afirmaciones kantianas, indica que “la Historia no puede tener un sentido moral si reclama [como parece aceptar Kant] tantas víctimas inocentes en la consecución de su meta” (citado por W. H. WALSH (1991), p. 157); también T. W. Adorno —precisamente a propósito de la idea de esperanza en Kant— señalará en su *Dialéctica negativa* que ningún progreso o éxito final mundano bastaría para hacer retrospectivamente justicia a los muertos (ADORNO, T. W. (1975), p. 385); Benjamín hablará del recuerdo histórico como *memoria passionis* y de “solidaridad anamnética” con los vencidos (cf. BENJAMÍN, W. (1980), pp.702 y ss.). En un sentido similar, Horkheimer señalará que la deficiencia insuperable de cualquier progresismo laico estriba en la imposibilidad de redimir a las víctimas del pasado: “El anhelo de justicia [...] no puede ser realizado jamás en la Historia secular, pues, aun cuando una sociedad mejor haya superado la injusticia presente, la miseria pasada no será reparada”. El anhelo de justicia se convierte así en nostalgia teológica (pues sólo un Dios podría consolar —en un hipotético *más allá*— a las víctimas de la Historia): “Teología es [...] la esperanza de que la injusticia que atraviesa el mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra [...], anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente” (HORKHEIMER, M. (2000a), pp. 173 y 169).

70. Citado por MEINECKE, F. (1943), p. 341. Como indica M. Rouché, esta inquietud guarda relación con el aspecto cristiano del pensamiento de Herder: “Hay indudablemente algo de cristiano en esta preocupación por no sacrificar la salvación de los individuos y de las generaciones al progreso colectivo de la especie” (ROUCHÉ, M. (1992), p. 65). También M. Horkheimer reprochará a pensadores como Hegel o Marx el sacrificio de la “criatura aislada” en el altar de la Razón, del Progreso o de la Sociedad sin Clases: “Nosotros, por el contrario, no pasamos con ese gesto de autoseguridad sobre la muerte de la criatura, tan insignificante para pensadores de tanto peso” (HORKHEIMER, M. (2000b), p. 224).

71. HERDER, J. G.(1959), pp. 263-264.

valiosas⁷². La historia viene a ser para Herder, comenta I. Berlin, “una sinfonía cósmica, cada uno de cuyos movimientos tiene significado por sí mismo y que, en cualquier caso, no podemos escuchar en su totalidad, pues eso sólo está al alcance de Dios”⁷³. En una sinfonía no hay progreso acumulativo, las primeras notas son tan importantes como las últimas. Los antiguos no son abandonados en el limbo de la pasión inútil y el esfuerzo sin sentido: “no hay ninguna época abandonada por Dios”; “nadie está solo, cualquiera que sea su época”⁷⁴.

Herder está proponiendo así una original imagen de la historia, que difiere tanto del esquema cíclico característico de las culturas primitivas (“eterno retorno”) como del esquema lineal judeo-cristiano (“flecha del tiempo” irreversible lanzada hacia un *eschaton* consumidor; “drama” cósmico orientado hacia un desenlace). Esta última concepción —como también el perfeccionamiento acumulativo de los progresistas laicos— viene a corresponderse con lo que Hegel llamará más tarde “infinito malo o negativo” [*schlechte oder negative Unendlichkeit*]. El *infinito negativo* es el infinito de la sucesión, de la duración, del progreso: la interminable progresión asintótica hacia un punto omega. En cambio, el *infinito verdadero* es aquel que se realiza integralmente en cada momento finito, de manera que cada momento finito tiene el mismo valor que el infinito⁷⁵.

Así es, en efecto, para Herder; la historia universal vendría a ser un fractal, cada una de cuyas partes o momentos vale por la totalidad o contiene en sí de algún modo a la totalidad. El sentido de las sucesivas épocas y culturas no reside en su polarización teleológica hacia un *eschaton* plenificador, los momentos históricos no son peldaños de una escalera o eslabones de una cadena (al menos, no de una cadena cuya culminación o justificación se encuentre “al final”)⁷⁶. Cada momento histórico posee una justificación “interna”⁷⁷; todos los momentos y avatares

72. Comenta al respecto J. L. Villacañas: “Herder [...] hace de la Historia universal, que recorre el tiempo infinito, ese otro rostro o modo infinito de Dios. Pero para eso ninguna parte de la Historia tenía que brillar en virtud de las demás, sólo como un medio para ella. Tienen que brillar todas para que brille el todo” (VILLACAÑAS, J. L. (1994), p. 63).

73. BERLIN, I. (2000a), p. 245.

74. HERDER, J. G. (1997), p. 38.

75. HEGEL, G. W. F. (1969), pp. 112-115.

76. Así lo entiende también H. D. Irmscher: “[para Herder] la felicidad y la plenitud no se aglomeran, por tanto, al final del desarrollo histórico, como pensaban Iselin y otros filósofos de la Historia de su tiempo, sino que están ya en el individuo [histórico], son alcanzadas en cada punto de aquel desarrollo” (IRMSCHER, H. D. (1997), p. 148). La perfección o consumación no está “al final” de la Historia, sino que está como repartida a lo largo de todos sus momentos; cada etapa es “perfecta” a su manera.

77. E. Cassirer sintetiza con su clarividencia habitual esta inspiración “democrática” de la visión herderiana de la Historia: “[Para Herder], así como el contenido de la vida del niño no puede medirse por el del hombre adulto o el anciano, sino que posee en sí mismo, como el propio niño, el centro de su ser y de su valor, así acontece también con la vida histórica de los pueblos. La idea de la “perfectibilidad” intelectual y moral sin cesar progresiva del género humano no es otra cosa que una pretenciosa ficción en que se apoya la época que es en cada caso la última para creerse autorizada a mirar desdeñosamente a todas las fases anteriores de cultura como a épocas ya superadas y caducas”. CASSIRER, E. (1974), pp. 270-271.

históricos son iguales en valor, pues todos están misteriosamente incluidos en el designio divino. Algo parecido sostendrá más adelante L. v. Ranke: cada época “se encuentra en una relación inmediata con Dios: su valor reside en su propia existencia”⁷⁸.

Vemos que el factor religioso es decisivo en Herder, pues proporciona la clave de la “democratización”⁷⁹ o igualación de las épocas y culturas; ya no hay “edades de oro” ni edades oscuras, pueblos prósperos ni pueblos atrasados; cada avatar, cada recodo del camino es en cierto modo sagrado.

La filosofía herderiana conlleva, como estamos viendo, una decidida reivindicación de lo individual o singular en la historia. Cada “individuo” (esto es, cada pueblo, cada época..., Herder piensa en términos de “individuos colectivos”, *sit venia verbo*) posee sentido o valor por sí mismo, y no sólo en cuanto jalón en la evolución que conduce hacia una presunta plenitud final. Ello representa una diferencia fundamental, según vimos, respecto a la filosofía de la historia ilustrada, que parece reducir el papel histórico de “los antiguos” a la preparación abnegada del esplendor de “los modernos”. En este sentido, el progresismo laico desvaloriza en cierto modo aquello que de singular o irreplicable puedan haber tenido los pueblos y culturas del pasado. Ellos interesan sólo en la medida en que hayan anticipado o contribuido a forjar determinados aspectos de la perfección final; no son tratados como “individuos”, con valor y significado propios, sino como meras piezas del gran engranaje histórico-universal. Son “instrumentalizados”, reducidos a la condición de medios. Herder rechaza tal instrumentalización, y proclama que cada “individuo” histórico merece atención en lo que tiene de específico, de irreplicable⁸⁰:

“Mira al universo entero: ¿qué es medio?, ¿qué es fin? ¿No es todo medio para millones de fines? ¿Y, al mismo tiempo, fin para millones de medios? La cadena

78. Vid. nota 72. Ranke formula tesis similares en *Idea de la Historia universal*: “La Historiografía reconoce un infinito [*ein Uendliches*] en cada situación, en cada ser histórico; [en cada uno hay] algo eterno procedente de Dios, y que constituye su principio vital” (RANKE, L. v. (1975), p. 77). Compárese a este pasaje de Herder: “El fin de una cosa que no sea solamente un medio debe estar en ella misma. Si [...] hubiéramos sido creados con el fin de tender con afán siempre renovado e inútil a un punto de perfección que nos es extrínseco y para siempre inalcanzable, deberíamos sentir lástima no sólo de nosotros mismos en calidad de máquinas ciegas, sino hasta del ser que nos condenó a semejante destino de Tántalo [...]” (HERDER, J. G. (1959), p. 490).

79. “La naturaleza consiguió su fin perseguido en todas partes, o no lo obtuvo en ninguna”, HERDER, J. G. (1959), p. 239.

80. Comenta al respecto J. Simon: “La racionalidad de la Historia no es [en Herder] una racionalidad omniabarcante de la Historia considerada como un todo [*eine umfassende Rationalität der Geschichte als eines Ganzen*], sino una racionalidad particularista, propia de los *individuos* históricos” (SIMON, J. (1987), p. 4). En un sentido similar J. Heise: “sostiene Herder que la historicidad de la Historia se manifiesta como individualidad” (HEISE, J. (1998), p. 68), así como Cassirer: “La visión herderiana de la Historia [...] se funda sobre un nuevo entendimiento de la autolegalidad [*Selbstgesetzlichkeit*] y el valor propio de todo lo individual” (CASSIRER, E. (1994), p. 116).

de la bondad divina, omnipotente y omnisciente, está mil veces enlazada y entrelazada, pero cada eslabón de la cadena está *en su lugar*⁸¹.

Como vemos, Herder subvierte la jerarquía de medios y fines implícita en cualquier concepción progresista-lineal de la Historia. Las etapas y sujetos históricos no se dejan ya disponer jerárquicamente en un esquema teleológico unidireccional; para Herder, indicará Cassirer, cada momento tiene derecho a existir “por sí mismo [*um ihrer selbst willen*]”, como un fin en sí mismo⁸².

Es interesante, en este sentido, la intuición de M. Rouché, que presenta a Herder como un “nominalista de la historia”, “tiende a suprimir de la filosofía de la historia los universales, a concebir las civilizaciones como magnitudes absolutas, sin posibles jerarquías o comparaciones entre ellas”⁸³. Herder habría repetido, en el terreno de la filosofía de la historia, la reivindicación de lo individual frente a lo universal que habían operado los nominalistas del siglo XIV en el terreno de la metafísica. Duns Escoto y, sobre todo, Guillermo de Ockham, efectivamente, suprimieron la pantalla de “universales” (esencias, arquetipos) que se interponía entre Dios y la criatura singular, para dejar a ambos absolutos cara a cara. Y esa abolición de los universales se inspira en una mística de lo individual como objeto del amor divino. Dios no necesita de intermediarios —las *species*— para crear, conocer o amar a los *singuli*; la individualidad es la más alta forma de realidad: “la intención fundamental del Creador estuvo dirigida a la creación de individuos”⁸⁴.

Herder proyecta esta revalorización de lo individual al plano histórico. Cree que Dios se complace en la singularidad histórica; Dios se revela en lo exclusivo e irreplicable de cada civilización, de cada edad, de cada pueblo. La diversidad no es el residuo ininteligible que la razón debe “domesticar”, sujetar a norma; la variedad, la floración infinita de formas irrepetibles, está en el centro mismo del designio divino para el mundo:

“¿No se encuentra el Bien disperso sobre la tierra? Como una sola forma de humanidad y una sola región de la tierra no podían contenerlo, ha sido dispersado

81. HERDER, J. G. (1997), p. 84.

82. “El sistema del mundo y de los valores no culmina ya [en el pensamiento de Herder] en un solo vértice supremo, al cual permanece referido todo lo demás, y en virtud del cual está ahí [todo lo demás], sino que se manifiesta como un entrecruzamiento de fuerzas y tendencias [*ein Ineinander von Kräften und Tendenzen*], cada una de las cuales posee por sí misma un derecho al ser y al desarrollo” (CASSIRER, E. (1994), p.115). También I. Berlin descubre en Herder una suerte de “prohibición de la instrumentalización” (que compara a la formulación kantiana del imperativo categórico: “[Para Herder] una cultura nunca es simple medio para el surgimiento de otra [...]; cada uno de los estadios es un fin en sí mismo: los hombres nunca son fines para algo que se sitúe más allá de ellos mismos” (BERLIN, I. (2000a), pp. 241-242).

83. ROUCHÉ, M., *op. cit.*, p. 74.

84. DUNS ESCOTO, J., *Opus oxoniense*, II, d.1, qu.2.

bajo mil formas. Circula —¡un eterno Proteo!— a través de todas las partes del mundo y a través de todos los siglos”⁸⁵.

Junto a la del nominalismo ockhamista, cabría conjeturar también en Herder una posible inspiración leibniziana⁸⁶. Cabe apreciar, en efecto, notables analogías entre los “individuos históricos” (pueblos, culturas...) herderianos y las mónadas de Leibniz, esos “átomos espirituales”, puntos metafísicos inextensos e indivisibles, que son los constituyentes últimos de la realidad⁸⁷. Una de las características de la mónada es la absoluta singularidad. No existen dos mónadas iguales, en virtud del principio de “identidad de los indiscernibles”. Las mónadas, además, son constitutivamente activas⁸⁸, su movimiento y desarrollo obedece a un principio dinámico intrínseco a ellas, y no a relaciones de causa-efecto derivadas de la interacción con otras mónadas (las mónadas no interactúan, cada una de ellas viene a ser un microcosmos “sin ventanas”)⁸⁹. Las mónadas son sujetos perceptivos (cognoscentes o, al menos, proto-cognoscentes); cada una de ellas refleja o percibe en una manera específica el conjunto de la realidad: “cada una de esas sustancias —escribe Leibniz— representa exactamente, a su manera y según determinado punto de vista, el universo entero”⁹⁰.

85. HERDER, J. G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 186.

86. La posible inspiración leibniziana de la concepción de los pueblos como “individuos absolutos” en Herder ha sido apuntada por L. Dumont: “[Para Herder] cada cultura o sociedad expresa a su manera lo universal, como cada una de las mónadas de Leibniz” (DUMONT, L. (1983), p. 224) y por M. Serres (cf. SERRES, M. (1968), pp. 263-279); en realidad, la conexión Leibniz-Herder ya había sido percibida por Cassirer, quien señaló que la “metafísica de la Historia” de Herder “puede enlazarse con Leibniz y recurrir a sus conceptos fundamentales” (CASSIRER, E. (1993), p. 257). La *individualidad* viene a ser la clave tanto de la metafísica de Leibniz como de la filosofía de la Historia de Herder. La importancia de Leibniz estribaría en haber propuesto una concepción del mundo basada en la reivindicación de lo singular-irrepetible frente a lo general-universal: “[...] La teoría de Leibniz [...] es la primera que conquista para lo individual un derecho inalienable. Ya no funciona solamente como caso y ejemplo, sino que expresa algo esencial y valioso en sí mismo; pues no es sólo una parte o fragmento del universo, sino este universo mismo visto desde un determinado lugar y con un determinado punto de vista.” (CASSIRER, E. (1993), p. 49). Sobre la relación entre Leibniz y Herder, cf. también CASSIRER, E. (1994), pp. 115 y ss., así como STEPHAN H. (1906), p. VIII y ROUCHÉ, M. (1992), p. 103.

87. En opinión de Cassirer, las diversas atmósferas culturales —y eso incluye desde culturas completas, como el antiguo Egipto, hasta microcosmos literarios, como el mundo de Shakespeare— son tratadas por Herder como “mónadas”, pues cada una posee valor intrínseco y sólo puede ser juzgada desde sus propios criterios (CASSIRER, E. (1994), p. 123).

88. La mónada o sustancia puede ser definida como “un ser capaz de acción” (LEIBNIZ, G. W., *Los principios de la naturaleza y de la gracia*, 1).

89. “No hay medio de explicar cómo una mónada pudiera ser alterada, o cambiada en su interior por alguna otra criatura [...]. Las mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir en ellas” (LEIBNIZ, G. W. (1984), p. 27). “[...] los cambios de las mónadas vienen de un principio interno, puesto que una causa externa no puede influir en su interior” (LEIBNIZ, G. W. (1984), p. 29).

90. LEIBNIZ, G. W. (1981), p. 34; en *Monadología* encontramos afirmaciones similares: “[...] cada sustancia simple tiene relaciones que expresan todas las demás, y es, por consiguiente, un espejo

Cada mónada viene a constituir, por tanto, una perspectiva o punto de vista irreplicable sobre el mundo. Y, en esa medida, *es* en cierto modo el mundo, o vale tanto como el mundo:

“Al ser todo espíritu como un mundo aparte, autosuficiente, independiente de toda otra criatura, implicando el infinito y expresando el universo, es por lo mismo [...] tan subsistente y tan absoluto como el universo”⁹¹.

Al crear seres cognoscentes, Dios consigue múltiples mundos en uno⁹². Esta suerte de desdoblamiento cósmico expresa la sobrepujanza creadora de Dios. La proliferación de mónadas, la multiplicación calidoscópica de perspectivas y puntos de vista sobre lo real, representa para Dios, escribe Leibniz, “el medio de conseguir tanta *variedad* como es posible [...] es decir, el medio de obtener tanta *perfección* como posible sea”⁹³. Para Leibniz —como para Herder— variedad es sinónimo de perfección, de riqueza ontológica.

E. Cassirer rastreó la huella leibniziana en Herder con admirable penetración. La peculiar dialéctica entre individualidad y totalidad característica de la filosofía de Leibniz es proyectada por Herder al plano de la filosofía de la historia. En el lugar de los sujetos metafísicos que eran las mónadas encontraremos ahora a los sujetos históricos colectivos⁹⁴. No existen dos culturas iguales (“identidad de los indiscernibles” proyectada a la historia); la identidad étnico-cultural no depende sólo de la acción de factores ambientales externos —el suelo, el clima, etc.—, sino que es expresión de un principio vital interno [*Geist des Volkes*], que rige el desarrollo de cada sujeto histórico, informando todas sus manifestaciones. Los pueblos y culturas son, como las mónadas leibnizianas, “individuos absolutos”, irreductibles en su singularidad. Cada uno de ellos es un microcosmos, un mundo autárquico de significados y valores, dotado de su propia coherencia. No existe un “punto arquimédico”

viviente y perpetuo del universo” (*Monadología*, 56, *cit.*, p. 46); “[...]cada mónada creada representa al universo entero” (LEIBNIZ, G. W. (1984), p. 49).

91. LEIBNIZ, G. W. (1981), p. 36.

92. “Y como una misma ciudad contemplada desde diferentes lugares parece diferente por completo y se multiplica según las perspectivas, ocurre igualmente que, debido a la multitud infinita de sustancias simples, hay como otros tantos diferentes universos, que no son, empero, sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada mónada” (LEIBNIZ, G. W. (1984), p. 46).

93. LEIBNIZ, G. W. (1984), p. 48.

94. Como indica Cassirer, la trasposición operada por Herder en la concepción leibniziana estriba en que la singularidad [*Eigenheit*], la cualidad de sujeto irreplicable e infinitamente valioso que refleja en sí a la totalidad, ya no es predicada de un espíritu individual (la mónada), sino de una suerte de espíritu colectivo (el pueblo, la cultura): “La filosofía de la Historia de Herder se remite a las categorías leibnizianas de individualidad y totalidad; pero en estas categorías se expresa un nuevo contenido. [...] En Herder [...] la singularidad [*Eigenheit*] no es un atributo vinculado a la individualidad [*Einzelheit*], sino que se da en toda cultura autónoma, en cada totalidad cerrada de inclinaciones y costumbres, en cada determinación originaria de un pueblo y de su lenguaje” (CASSIRER, E. (1994), pp. 120-121).

suprahistórico o supracultural, desde el que puedan formularse comparaciones o jerarquías entre civilizaciones y pueblos. Como las mónadas, cada pueblo o cultura representa una perspectiva insustituible sobre el mundo, refleja la totalidad en una forma específica e irreplicable⁹⁵. De ahí el valor infinito de cada cultura; de ahí la mengua irreparable que representa para la Humanidad la destrucción de cualquiera de ellas. Finalmente, Herder, como Leibniz, intuye la mano de Dios tras la pluralidad histórico-cultural. Dios decretó que “la inteligencia práctica del hombre había de florecer en todas las variedades posibles y dar su fruto”⁹⁶.

Ahora bien, esta exaltación herderiana de “lo individual” se refiere, como ya indicamos, a esos paradójicos *individuos colectivos*⁹⁷ que serían los pueblos, las civilizaciones... (y no tanto, por consiguiente, a los seres humanos singulares):

“Desde cierto punto de vista, toda perfección humana es nacional, epocal [*säkular*], y, si lo consideramos con la mayor precisión, individual”⁹⁸.

Creo que la individualidad a la que se refiere Herder en éste y otros pasajes similares es la “individualidad colectiva”, la especificidad un pueblo, las señas de identidad de un grupo cultural⁹⁹. Se dice que Catón consiguió escribir una enciclopédica Historia de Roma —su *De originibus*— sin mencionar más que un nombre propio: ¡el de uno de los elefantes de Pirro!¹⁰⁰. Obviamente, quería transmitir con ello el mensaje de que la Historia no la hacen los individuos, sino los pueblos. Es revelador que en *También una filosofía de la Historia* no encontremos tampoco apenas nombres propios, y sí innumerables referencias a Egipto, Grecia o Roma como totalidades. Para Herder, el verdadero sujeto histórico parece ser la comunidad, el grupo humano aglutinado por ciertas señas de identidad culturales¹⁰¹. Ello se aprecia de manera especial en sus escritos sobre crítica literaria (el estudio *Sobre*

95. La idea herderiana según la cual cada cultura representa una perspectiva insustituible sobre el mundo reaparecerá más tarde en Dilthey: “las unidades que actúan unas sobre otras en el complejo de la Historia [...] son individuos, totalidades [...] cada una de las cuales es distinta de cualquier otra, cada una de las cuales es un mundo. Y el mundo no existe en ninguna parte más que en la representación de uno de estos individuos” (DILTHEY, W. (1986), p. 74).

96. HERDER, J. G. (1959), p. 239. Comenta Schneider: “[Para Herder] forma parte de los designios de la Providencia la promoción [...] de una plétora de fenómenos multiformes (y, entre ellos, de pueblos y naciones) tan rica como sea posible” (SCHNEIDER, J. (1996), pp. 217-218).

97. M. Heinz lo interpreta también así: “Los pueblos son entendidos por Herder como colectivos históricos unidos por la tradición y el idioma comunes, a los que se confiere el status de cuasi-individuos” (HEINZ, M. (1996), p. 141).

98. HERDER, J. G. (1997), p. 32.

99. Como señala Rouché, Herder anticipa el culto romántico de la originalidad: “Herder tiene el mismo ideal de originalidad que el *Sturm und Drang*, con la salvedad de que se trata, en su caso, de una originalidad colectiva, nacional, y no simplemente individual” (ROUCHÉ, M. (1992), p. 68).

100. Tomo el dato de ORTEGA Y GASSET, J. (1960), p. 174.

101. Así lo hace notar J. G. Pichler: “[...] Para Herder no es el individuo sino el grupo la unidad mínima de humanidad [*die kleinste Einheit von Menschheit*]” (PICHLER, J. G. (2001), p. 1).

Ossian y los cantos de los antiguos pueblos, las *Silvas críticas*, los *Fragmentos sobre literatura alemana* ...). Herder es un entusiasta de la poesía popular-anónima¹⁰², “primitiva”, ingenua, no sujeta a convenciones estilísticas ...; parece creer, con el Goethe de *Poesía y verdad*, que “la poesía es un don [...] de los pueblos [*eine Völkergabe*], y no el patrimonio privado de algunos hombres refinados e instruidos”¹⁰³. Contrapone, pues, la musa étnico-colectiva de los tiempos “primitivos”¹⁰⁴ (espontánea, vigorosa, viva) a la musa individual contemporánea (artificial, encorsetada por reglas y convenciones, “muerta”)¹⁰⁵. En realidad, la poesía fue la primera lengua de la Humanidad¹⁰⁶. El lenguaje no surgió, según Herder, por infusión divina, ni tampoco como respuesta adaptativa a las necesidades prácticas relacionadas con la supervivencia, sino como efusión lírica, como expresión del asombro que en la sensibilidad virginal del hombre primitivo suscita el espectáculo sublime de la naturaleza¹⁰⁷; el lenguaje fue, antes que cualquier otra cosa, “celebración poética del mundo”. En los “cantos nacionales” de los pueblos “salvajes e

102. IRMSCHER ha documentado la paternidad herderiana de la expresión *Volkslied* (canto popular), que parece haberle sido sugerida por la expresión inglesa *popular song*, utilizada por Thomas Percy en *Reliques of Ancient English Poetry* (1765), una obra conocida y admirada por Herder. El concepto de *Volkslied* connota para Herder algo más que la génesis popular-colectiva del canto o poema de que se trate: implica también la “necesidad del contenido (*Nothdrang des Inhalts*)”, que no obedece a la inspiración veleidosa de un poeta individual, sino que fluye necesariamente del alma nacional. Cf. al respecto IRMSCHER, H. D. (1994), p. 175. En este mismo sentido, J. Grimm llegará a afirmar que el canto popular “se compone a sí mismo”: germina y crece espontáneamente, en modo semejante a una planta (sobre la concepción del arte popular en el prerromanticismo y el romanticismo alemanes cf., entre otros muchos, SEBRELI, J. J. (1992), pp. 175 y ss.).

103. Se trata de un pasaje en el que, precisamente, Goethe reconoce que comenzó a interesarse por la poesía popular y por los “más antiguos documentos [poéticos] de la Humanidad” bajo la influencia de Herder, cuando ambos convivieron en Alsacia, y que llegó así a la convicción de que la empresa poética había de ser colectiva (GOETHE, J. W., (1970), p. 340). Goethe se refiere a la poesía como “un don del mundo y de los pueblos [*eine Welt- und Völkergabe*]”; podríamos entender que pretende decir que la capacidad lírica se manifiesta en todos los pueblos del mundo, en un sentido similar al de Lessing, cuando señala en una de sus *Cartas sobre la literatura reciente* (1759) que “en todas las latitudes nacen poetas, y los sentimientos vivaces no son un monopolio de los pueblos cultivados [*lebhaft empfindungen kein Vorrecht gesitteter Völker sind*]” (LESSING, G. E. (1992), p. 178).

104. La idealización de lo “primitivo” (que se contrapone al decadente refinamiento de lo “civilizado”) no es, naturalmente, un rasgo exclusivo de Herder: lo encontramos ya antes, entre otros, en Rousseau, y lo volveremos a encontrar en Carlyle, Nietzsche, Spengler, D. H. Lawrence...

105. “¡[...]cuanto más salvaje, esto es, cuanto más vivo, más libre es un pueblo, [...] tanto más salvajes, es decir, más vivos, más libres, más sensuales, más líricos deben ser también sus cantos [...]! Cuanto más alejados de la forma artificial, científica de pensamiento, lenguaje y letras [*Letternart*] está el pueblo, tanto menos estarán hechos para el papel sus cantos, tanto menos consistirán en versos muertos [hechos] de letras [...]” (HERDER, J. G. (1994a), pp. 12-13).

106. La ocurrencia es en realidad de J. G. Hamann: “Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts” (HAMANN, J. G., *Aesthetica in nuce*, 1759). Herder la recoge y desarrolla en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*.

107. Cf. HERDER, J. G. (1985), pp. 708 y ss.

incultos” se palpa todavía el asombro primigenio, el eco de la protolengua edénica. Tales “cantos nacionales” —cuyo prototipo encuentra Herder en los poemas ossiánicos— se caracterizan por su perfil compacto, por la “necesidad del contenido [*Nothdrang des Inhalts*]”. Al ser obra del genio colectivo, están exentos de las vacilaciones y la “arbitrariedad” características de la inspiración subjetiva; ellos destilan, según Herder, armonía (“simetría de las palabras, de las sílabas, a veces incluso de las letras”), “seguridad y firmeza expresivas”, “fuerza asombrosa”...¹⁰⁸. A medida que el genio lírico nacional-colectivo fue desplazado por la inspiración “artificiosa” de vates individuales, la calidad de las creaciones poéticas decreció irremisiblemente:

“[...] y finalmente todo llegó a ser falsedad, debilidad, amaneramiento [*Künstelei*]. Todo se perdió. La poesía, que hubiera debido ser la más avasalladora, la más segura hija del alma humana, se convirtió en la más incierta, coja y vacilante : los poemas [se degradaron en] en ejercicios escolares para muchachos, cuidadosamente corregidos”¹⁰⁹.

Vemos así cómo el “individualismo” filosófico-histórico de Herder, en el que descubriríamos raíces ockhamistas y leibnizianas, se muestra compatible con una concepción “comunitarista” de la vida cultural. La clave de esta aparente paradoja estriba, como ya se señaló, en que los “individuos” históricos herderianos no son las personas, sino las colectividades. La capacidad creativa del sujeto aislado no llega a ser negada, pero sí es relegada a un papel marginal frente a la pujanza creadora del grupo como tal.

Herder fue, por tanto, como indica acertadamente I. Berlin, el primer gran teórico de la “pertenencia”¹¹⁰ Para él, ser hombre significa básicamente comulgar

108. HERDER, J. G. (1994a), p. 13.

109. HERDER, J. G. (1994a), p. 36.

110. “Con mayor claridad que cualquier otro escritor, [Herder] captó la importancia crucial de la función social de la “pertenencia” y llamó la atención sobre ello —sobre lo que significa pertenecer a un grupo, a una cultura, a un movimiento, a una forma de vida. Fue su logro más original. [...] Para Herder ser miembro de un grupo significa pensar y actuar de una manera concreta, a la luz de metas, valores y representaciones particulares del mundo [...]” (BERLIN, I. (2000a), pp. 247-248). No se trataría simplemente de la superación del consabido “individualismo abstracto”, supuestamente característico de la Ilustración; Herder, en ocasiones, parece proponer un individuo, no ya condicionado o influido por su contexto comunitario, sino absolutamente “disuelto” en él; la pertenencia comunitaria informaría todos los aspectos de su identidad. Así lo hace notar L. Dumont: “En lugar de un individuo abstracto, representante de la especie humana, portador de razón, pero despojado de sus particularidades, el hombre de Herder es lo que es, en todos sus modos de ser, pensar y actuar, en virtud de la pertenencia a una comunidad cultural determinada” (DUMONT, L. (1983), p. 138). Por su parte, M. Heinz ve en Herder a un claro precursor de la moderna Antropología cultural, al haber entendido que la verdadera “naturaleza” del hombre es la cultura: “el hombre es [para Herder] sobre todo un miembro de una determinada cultura, por la cual es modelado e impregnado en cierta forma. No está, por tanto, fuera de lugar vindicar a Herder como precursor de Levi-Strauss: Herder abandona la concepción normativa de la cultura característica de la Ilustración en favor de una concepción según la cual la cultura determina la naturaleza del hombre como tal” (HEINZ, M. (1996), p. 141).

con significados culturales comunitarios¹¹¹. Es imposible —y, si fuera posible, resultaría indeseable— el cosmopolitismo (que Herder entiende siempre en sentido negativo, como sinónimo de apatridia histórico-cultural, de carencia de raíces comunitarias). Sólo es posible pensar, valorar, crear, desde un contexto histórico-nacional determinado, a través de los significados culturales de una determinada comunidad y una determinada época¹¹².

La filosofía de la historia de Herder, en conclusión, entronca, hacia el pasado, con el “individualismo cristiano” de Leibniz o de los nominalistas medievales, y, hacia el futuro, con el historicismo y el nacionalismo romántico. Viniendo a corrientes más recientes, puede muy bien ser visto como un lejano precursor de los actuales “comunitaristas” (Macintyre, Taylor, Sandel, etc.). Es un pensador agreste y asistemático, cuyo discurso a menudo deja que desear en cuanto a rigor analítico, pero cuya influencia sobre algunas tendencias filosóficas del siglo XIX es muy relevante. En este sentido, cabe lamentar que su figura no haya recibido una mayor atención en nuestro país.

BIBLIOGRAFÍA

- ADLER, H. (1990), *Die Prägnanz des Dunklen: Gnoseologie-Ästhetik- Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag.
- ADORNO, T. W. (1975), *Negative Dialektik*, Francfort del M., Suhrkamp.
- BADILLO, P., BOCARD, E. (1998), *Isaiah Berlin: la mirada despierta de la Historia*, Madrid, Tecnos.
- BADINTER, E. y R. (1988), *Condorcet: un intellectuel en politique*, París, Fayard.
- BAKER, K. M. (1975), *Condorcet: from natural Philosophy to social mathematics*, Chicago, Univ. of Chicago Press.
- BAUR, E. (1968), *Juan Godofredo Herder: su vida y su obra*, trad. de A. GARCÍA CALVO, Madrid, Tecnos.
- BÉJAR, H. (1992), “La necesidad de la elección”, en *Claves de Razón Práctica*, nº 22, mayo.
- BÉJAR, H. (1996), “Los pliegues de la apertura: pluralismo, relativismo y modernidad”, en GINER, S., SCARTEZZINI, R. (eds.), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza.
- BENJAMIN, W. (1980), “Über den Begriff der Geschichte”, en BENJAMIN, W., *Gesammelte Schriften*, Francfort del M., Suhrkamp.

111. E. Gellner ha visto en Herder al fundador del “colectivismo romántico”, que habría surgido como reacción al individualismo de Descartes, Hume o Kant; para Herder, según Gellner, “la vida intelectual y moral se desarrollaba en equipo, se producía sobre la base de colectividades enteras en marcha [...], la vida intelectual únicamente podía desarrollarse en virtud de una serie de ideas y prácticas compartidas y conservadas por una comunidad; dichas ideas y prácticas no eran excogitadas por espíritus individuales aislados” (GELLNER, E. (1997), p. 257).

112. “Herder sostiene que para ser plenamente humano, es decir, plenamente creativo, se debe pertenecer a una región concreta, a algún arroyo de la Historia o a un grupo determinado [...]” (BERLIN, I. (2000a), p. 251).

- BERLIN, I. (1995a), “El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII”, en BERLIN, I., *El fuste torcido de la Humanidad: capítulos de Historia de las ideas*, trad. de J. M. ÁLVAREZ, Barcelona, Península.
- BERLIN, I. (1995b), “La persecución del ideal”, en BERLIN, I., *El fuste torcido de la Humanidad*, Barcelona, Península.
- BERLIN, I. (2000a), *Vico y Herder: dos estudios en la Historia de las ideas*, ed. de H. HARDY, trad. de C. GONZÁLEZ, Madrid, Cátedra.
- BERLIN, I. (2000b), *Las raíces del romanticismo*, trad. de S. MARÍ, Madrid, Taurus.
- BLOCH, E. (1977), *El principio esperanza*, trad. de F. GONZÁLEZ VICÉN, Madrid, Aguilar.
- BLUMENBERG, H. (1996), *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort del M., Suhrkamp.
- BORGES, J. L. (1982), “Los teólogos”, en BORGES, J. L., *El Aleph*, Madrid, Alianza.
- BRUNNER, E. (1953), *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Munich, Siebenstern Taschenbuch Verlag.
- BUENO, G. (1972), *Ensayo sobre las categorías de la Economía política*, Barcelona, La Gaya Ciencia.
- BUENO, G. (1997), *El mito de la cultura: ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, Barcelona, Prensa Ibérica.
- BURY, J. B. (1920), *The Idea of Progress: an Inquiry into its Origin and Growth*, Londres, Macmillan.
- CAPARRÓS, M. (1990), “Estudio preliminar” de VOLTAIRE, *Filosofía de la Historia*, trad. de M. CAPARRÓS, Madrid, Tecnos.
- CONDORCET (1970), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, J. Vrin.
- CASSIRER, E. (1974), *Kant: vida y doctrina*, trad. de W. ROCES, México, FCE.
- CASSIRER, E. (1993), *Filosofía de la Ilustración*, trad. de E. IMAZ, México, FCE.
- CASSIRER, E. (1994), *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- COLLINGWOOD, R. G. (1980), *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press.
- CONTRERAS, F. J. (1998), “Tres versiones del relativismo ético-cultural”, en *Persona y Derecho*, vol. 38.
- DILTHEY, W. (1986), *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. de J. MARÍAS, Madrid, Alianza.
- DUMONT, L. (1983), *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París, Éditions du Seuil.
- DÜPELMANN, M. (1996), “Keiner Vollkommenheit fähig: Herder und die Verzeitlichung nationaler Identität”, en OTTO, R. (ed.), *Nationen und Kulturen: zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- ELIADE, M. (2000), *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, trad. de R. ANAYA, Madrid, Alianza.
- FERRATER MORA, J. (1984), *Cuatro visiones de la Historia universal*, Madrid Alianza.
- FINKIELKRAUT, A. (1990), *La derrota del pensamiento*, trad. de J. JORDÁ, Barcelona, Anagrama.
- GAIER, U. (1996), “Von nationaler Klassik zur Humanität: Konzepte der Vollendung bei Herder”, en OTTO, R.(ed.), *Nationen und Kulturen*, cit.
- Gellner, E. (1997), *Antropología y política: revoluciones en el bosque sagrado*, trad. de A. L. BIXIO, Barcelona, Gedisa.
- GOETHE, J. W. (1970), *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*, vol.1, Berlín, Preussische Akademie der Wissenschaften.

- GRAY, J. (1994), *Isaiah Berlin*, Londres, Harper Row.
- GRAY, J. (2001), *Las dos caras del liberalismo*, trad. de M. SALOMÓN, Barcelona, Paidós.
- HAZARD, P. (1988), *La crisis de la conciencia europea*, trad. de J. MARIAS, Madrid, Alianza.
- HAZARD, P. (1991), *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. de J. MARIAS, Madrid, Alianza.
- HEGEL, G. W. F. (1969), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburgo, Felix Meiner.
- HEINZ, M. (1996), “Kulturtheorien der Aufklärung: Herder und Kant”, en OTTO, R. (ed.), *Nationen und Kulturen*, cit.
- HEISE, J. (1998), *Johann Gottfried Herder zur Einführung*, Hamburgo, Junius.
- HERDER, J. G. (1959), *Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad*, trad. de R. ROVIRA, Buenos Aires, Losada.
- HERDER, J. G. (1967), *Denkmal Johann Winckelmanns*, en HERDER, J. G., *Sämtliche Werke*, vol. 8, edición de B. SUPHAN, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim [reproducción fotomecánica de la edición de 1892].
- HERDER, J. G. (1985), *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, en HERDER, J. G., *Werke*, vol.1, Francfort del M., Deutscher Klassiker Verlag.
- HERDER, J. G. (1991), *Briefe zur Beförderung der Humanität*, en HERDER, J. G., *Werke*, vol. 7, Deutscher Klassiker Verlag, Francfort del M.
- HERDER, J. G. (1994a), “Über Ossian und die Lieder alter Völker”, en HERDER, J. G.-GOETHE, J. W. et al., *Von deutscher Art und Kunst*, Stuttgart, Reclam.
- HERDER, J. G. (1994b), “Shakespear” (*sic*), en HERDER J. G.-GOETHE, J. W. et al., *Von deutscher Art und Kunst*, Stuttgart, Reclam.
- HERDER, J. G. (1997), *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Stuttgart, Reclam.
- HINRICHS, C. (1954), *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*, Munich, Chr. Kaiser Verlag.
- HORKHEIMER, M. (2000a), “El anhelo de lo totalmente Otro”, en HORKHEIMER, M., *Anhelo de justicia: teoría crítica y religión*, trad. de J. J. SÁNCHEZ, Madrid, Trotta.
- HORKHEIMER, M. (2000b), “Aforismos”, en HORKHEIMER, M., *Anhelo de justicia: teoría crítica y religión*, trad. de J. J. SÁNCHEZ, Madrid, Trotta.
- IRMSCHER, H. D. (1994), “Nachwort”, en HERDER J. G.-GOETHE, J. W. et al., *Von deutscher Art und Kunst*, Stuttgart, Reclam.
- IRMSCHER, H. D. (1997), “Nachwort”, en HERDER, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Stuttgart, Reclam.
- ISELIN, I. (1976), *Über die Geschichte der Menschheit*, vol.1, Hildesheim-Nueva York, Georg Olms Verlag, [reproducción de la edición de Johann Schweighauser, Basilea, 1786].
- JUARISTI, J. (2001), *El bosque originario: genealogías míticas de los pueblos de Europa*, Madrid, Santillana.
- KANT, I. (1987), *Idea para una Historia universal en clave cosmopolita*, trad. de R. RODRÍGUEZ ARAMAYO, Madrid, Tecnos.
- KOESTLER, A. (1974), *La escritura invisible*, trad. de A. L. BIXIO, Madrid, Alianza.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1984), *La espera y la esperanza*, Madrid, Alianza.
- LEIBNIZ, G. W. (1981), *Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, trad. de E. PAREJA, Buenos Aires, Aguilar.
- LEIBNIZ, G. W. (1984), *Monadología y discurso de metafísica*, trad. de M. FUENTES, Madrid, Sarpe.

- LESSING, G. E. (1962), *Laokoon, oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie*, Paderborn, Schöningh.
- LESSING, G. E. (1992), *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, Reclam, Stuttgart .
- LÉVI-STRAUSS, C. (1961), *Race et Histoire*, París, Gonthier.
- LÖWITH, K. (1983a), “Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie”, en LÖWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- LÖWITH, K. (1983b), “Das Verhängnis des Fortschritts”, en *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- LUKÁCS, G. (1962), *Die Zerstörung der Vernunft*, Luchterhand, Neuwied a. R.
- LYON, D. (1996), *Postmodernidad*, trad. de B. URRUTIA, Madrid, Alianza.
- MACPHERSON, J. (1996), *The Poems of Ossian and Related Works*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- MARCUSE, H. (1971), *Razón y revolución*, trad. de J. FOMBONA, Madrid, Alianza.
- MATE, R. (1991), *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos.
- MAURER, M. (1987), “Die Geschichtsphilosophie des jungen Herders in ihrem Verhältnis zur Aufklärung”, en SAUDER, G. (ed.), *Johann Gottfried Herder, 1744-1803*, Hamburgo, Junius.
- MAYOS, G. (1991), “Estudio Preliminar”, en TURGOT, A. R. J., *Discursos sobre el progreso humano*, trad. de G. MAYOS, Madrid, Tecnos.
- MEINECKE, F. (1943), *El historicismo y su génesis*, trad. de J. MINGARRO y T. MUÑOZ, México, FCE.
- MICHELET, J. (1856), *Les femmes de la Revolution*, París, Delabay.
- MODIGLIANI, D. (1996), “Herders Blick auf die Moderne”, en OTTO, R. (ed.), *Nationen und Kulturen*, cit.
- MOLTMANN, J. (1979), *El futuro de la creación*, trad. de J. REY, Salamanca, Sígueme.
- MOLTMANN, J. (1989), *Teología de la esperanza*, trad. de A. P. SÁNCHEZ, Salamanca, Sígueme.
- NISBET, R. (1981), *Historia de la idea de progreso*, trad. de E. HEGEWICZ, Barcelona, Gedisa.
- OROZ, J. (1989), *La última esperanza*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1960), *Una interpretación de la Historia universal (En torno a Toynbee)*, Madrid, Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1982), *En torno a Galileo*, Madrid, Alianza.
- PANEA, J. M. (2000), “El universalismo trágico de Isaiah Berlin”, *Leviatán*, verano.
- PAREKH, B. (1986), *Pensadores políticos contemporáneos*, trad. de V. BORDOY, Madrid, Alianza.
- PEÑA, V. (1993), “Algunas preguntas acerca de la Idea de Progreso”, *El Basilisco*, nº 15, invierno.
- POMEAU, R. (1990), “Introduction” en VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Garnier-Bordas, París.
- RAHNER, K. (1968), “Utopía marxista y futuro cristiano del hombre”, en GARAUDY, R. (ed.), *Del anatema al diálogo*, trad. de B. MIRA y M. FABER, Barcelona, Ariel.
- RANKE, L. v. (1975), “Idee der Universalhistorie”, en DOTTERWEICH, V., FUCHS, W. P. (eds.), *Aus Rankes Werk und Nachlass*, vol. 4, Munich, Vögel.
- RAPP, F. (1996), *Fortschritt: Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- REEVES, M. (1969), *The influence of prophecy in the later Middle Ages: a study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press.
- ROUCHÉ, M. (1992), "Introduction", en HERDER, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte – Une autre philosophie de l'Histoire*, ed. bilingüe franco-alemana, París, Aubier.
- SAN AGUSTÍN (1922), *La ciudad de Dios*, trad. de J. C. DÍAZ DE BEYRAL, Madrid, Librería de Perlado Páez.
- SAN AGUSTÍN (1986), *Las confesiones*, trad. de O. GARCÍA, Madrid, Akal.
- SAVATER, F. (1990), "El pesimismo ilustrado", en VATTIMO, G. et al., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos.
- SCHMITT, C. (1979), *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Munich, Duncker und Humblot.
- SCHNEIDER, J. (1996), "Den Deutschen die Krone? Herder über den kulturellen Wettstreit der Nationen", en OTTO, R. (ed.), *Nationen und Kulturen*, cit.
- SEBRELI, J. J. (1992), *El asedio a la modernidad: crítica del relativismo cultural*, Barcelona, Ariel.
- SERRES, M. (1968), *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, París, Presses Universitaires de France.
- SIMON, J. (1987), "Herder und Kant", en SAUDER, G. (ed.), *Johann Gottfried Herder, 1744-1803*, Hamburgo, Junius.
- STEPHAN, H. (1906), *Herders Philosophie*, Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung.
- TORRES DEL MORAL, A. (1980), "Estudio introductorio" a CONDORCET, M. J. A., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional.
- TURGOT, A. R. J. (1991a), "Discurso sobre las ventajas que el establecimiento del cristianismo ha procurado al género humano", en TURGOT, A. R. J., *Discursos sobre el progreso humano*, trad. de G. MAYOS, Madrid, Tecnos.
- TURGOT, A. R. J. (1991b), "Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano", en *Discursos sobre el progreso humano*, trad. de G. MAYOS, Madrid, Tecnos.
- VEGA, J. (1994), "Las 'ciencias normativas' y la 'ciencia del Derecho'", *El Basilisco*, nº 16, primavera.
- VEGA, J. (2000), *La idea de ciencia en el Derecho*, Oviedo, Pentalfa.
- VIDAL, C. (2000), *El legado del cristianismo en la cultura occidental*, Madrid, Espasa Calpe.
- VILLACAÑAS, J. L. (1994), *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Cincel.
- VOLTAIRE (1963), *Le Siècle de Louis XIV*, "Introduction", en POMEAU, R. (ed.), *La Politique de Voltaire*, París, Garnier.
- VOLTAIRE (1983), "Eloge historique de la raison", en VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme, La princesse de Babylone et autres contes*, París, Librairie Générale Française.
- WALSH, W. H. (1991), *Introducción a la filosofía de la Historia*, trad. de F. T. TORNER, Madrid, Siglo XXI.
- WINCKELMANN, J. J. (1967), *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke*, en WINCKELMANN, J. J., *Sämtliche Werke*, vol.1, Osnabrück, Votto Zeller.