

Progreso, eurocentrismo y escatología. Lecturas desde el pensamiento crítico

José Sarrión Andaluz
Doctor en Filosofía

RESUMEN

En este artículo se examina cómo la noción occidental de progreso puede rastrearse en la concepción lineal del tiempo propia de la escatología judeocristiana, el proceso de laicización de dicha noción a través de la Ilustración y su reducción al progreso científico-técnico mediante la operación de “formalización de la razón” denunciada por Horkheimer. Además, dicha noción de progreso, asentada en una concepción universalista eurocéntrica, ha servido históricamente de legitimación ideológica de la política imperialista occidental. En este aspecto, en este artículo se reclama una noción de universalidad que sea compatible con la interculturalidad, como plantean varias autoras de la teoría crítica feminista. Por otro lado, el pensamiento de la izquierda clásica no está ausente de elementos escatológicos y eurocéntricos, como muestran ciertos aspectos del pensamiento de Marx. En este sentido, se recoge la crítica de Manuel Sacristán a los aspectos escatológicos del pensamiento emancipatorio.

PALABRAS CLAVE: Progreso; Escatología; Eurocentrismo; Universalismo; Multiculturalismo; Teoría crítica feminista.

ABSTRACT

Progress, Eurocentrism and Eschatology. Readings from Critical Thinking

This paper examines how Western notion of progress can be traced in the conception of linear time typical from Judeo-Christian eschatology, the process of secularization of this concept through the Enlightenment and its reduction to scientific and technical progress by the “formalization of reason” operation, as denounced by Horkheimer. Moreover, this notion of progress, when seated on an Eurocentric universalist conception, has historically served as an ideological legitimization of Western imperialist policy. In this regard, this paper calls for a notion of universality that supports multiculturalism, as some authors from feminist critical theory claim it. On the other hand, the thought of the classical left is not free of eschatological and Eurocentric elements, as shown by certain aspects of Marx’s thought. In this sense, we collect the criticism of Manuel Sacristán to eschatological aspects of emancipatory thought.

KEYWORDS: Progress; Eschatology; Eurocentrism; Universalism; Multiculturalism; Feminist critical theory.

 Artículo recibido el 10 de junio y aceptado el 2 de julio de 2014.

La tecnología no cesa de avanzar y las causas de las mayorías en la lucha de clases no cesan de retroceder. Por eso la respuesta de los de arriba a la cuestión del progreso es un sí rotundo: progreso total hasta la destrucción del mundo.

(Jorge Riechmann, *Poemas lisiados*)

El origen de la idea de Progreso

La noción de progreso puede leerse en relación con la concepción lineal del tiempo, cuyo origen podríamos encontrar en la tradición cultural judeocristiana. Esclavizados por la nación egipcia, los hebreos crearon hacia el s. XIII a.C. uno de sus relatos fundacionales, recogido en el Libro del Éxodo, según el cual Dios guía a los hombres, mujeres y niños a escapar de la esclavitud. Tras cuarenta años de vagar por el desierto¹, el pueblo hebreo hallaría la Tierra Prometida. En términos generales, podemos ver dibujada, en el marco de esta concepción lineal del tiempo, una cierta noción de progreso en la idea de un largo camino que se dirige desde la esclavitud hacia la libertad.

La concepción lineal del tiempo de la tradición judeo-cristiana (la "flecha del tiempo", empleando el término de Eddington) fundamenta una noción original de progreso a través de la escatología que se encuentra presente en el conjunto de la tradición judeo-cristiana, donde se encuentra la idea de una creación que da inicio al tiempo, y un fin de los tiempos o *eschatón*. Dicha concepción del tiempo contrasta con la de otras tradiciones culturales relacionadas con una concepción cíclica o circular, como ha estudiado Mircea Eliade. La escatología hebrea se universaliza a través del cristianismo, reforzando así esta concepción.

Por su parte, Adorno (1962) ha observado en su artículo *Progress* cómo el origen

del concepto de progreso se encuentra en la noción cosmopolita inserta en la idea de humanidad de la teoría del estado universal del estoicismo griego², que se reconcilió rápidamente con el ideal imperialista romano. Dicha reconciliación, según Adorno, se realiza a través de una noción de progreso concebido como el incremento del conocimiento y la técnica. En palabras de Adorno, «la humanidad existente es reemplazada por las generaciones no nacidas y la historia inmediatamente se convierte en historia de salvación» (*op. cit.*, p. 146)³.

Adorno observa también cómo San Agustín conecta esta idea de la historia salvífica con la idea de redención de Cristo: la historia sería necesariamente exitosa gracias a la gracia de Dios. Así, San Agustín introduce el progreso en la historia como un constante ascenso hacia el Reino de Dios. Esta teleología influye más tarde en la idea de la humanidad como sujeto de progreso, si bien es una idea pasada por los filtros de secularización propios del concepto de historia de la Ilustración, que sitúa el progreso en manos del pueblo, como algo que debe ser realizado por este.

La modernidad, y especialmente la etapa de la Ilustración, contempla un proceso parcial de laicización del concepto de progreso, donde el esquema lineal del tiempo se mantiene, pero sus factores son alterados. En la escatología tradicional cristiana la línea del tiempo se iniciaba con el pecado o con la creación, y caminaba hacia la virtud o el fin de los tiempos mediante Dios (y con el acontecimiento de la venida de Jesús como hecho único y fijo en el tiempo, prueba definitiva contra la circularidad del tiempo). En la nueva escatología ilustrada, la línea del tiempo arranca de la oscuridad del mito, que logra superar gracias a la razón.

¹ El número 40 presenta un valor simbólico en la tradición hebrea como representación de un cambio, apareciendo en diversos relatos como el diluvio universal, la estancia de Moisés en el Sinaí, la peregrinación de Elías, etc.

² Aunque, de acuerdo con el estoicismo, es una de las concepciones filosóficas que se caracterizan por sostener una concepción cíclica del tiempo, a través de su noción de *ecpírosis*.

³ La traducción de la cita es propia, al igual que en el resto de citas de obras en lenguas extranjeras presentes en este artículo.

Durante el proceso de ilustración, paulatinamente se va a ir produciendo una confusión entre el progreso de la humanidad y el progreso científico-tecnológico. Horkheimer (2005) observó en su *Crítica de la razón instrumental* cómo esta confusión se debe a la subjetivización o formalización de la razón, es decir, a la reducción de la razón al mero análisis de los datos positivos, en relación con una idea científicista de progreso.

El concepto de progreso como la habilidad de desarrollo infinito de la mente humana, tal como se deduce de las nociones de autores del siglo XVIII como Turgot o Condorcet⁴, fue asumido por la sociedad del siglo XIX, en el marco del gran desarrollo del capitalismo. El progreso en este marco es entendido como un desarrollo rítmico, lineal y evolucionista. Así, para autores como el darwinista social Spencer o el positivista Comte, la lucha obrera no era más que un obstáculo para el progreso de la humanidad.

El componente eurocéntrico del ideal de progreso

El ideal de progreso inserto en la cultura europea tiene una consecuencia de interés. En el marco de las expansiones de los Estados-Nación durante el siglo XIX, dicho ideal de progreso va a servir como recurso de legitimación ideológica de los procesos de colonización. El ideal de progreso occidental, en cuyo centro anida la concepción del progreso científico-técnico, unido a una ideología universalista y a unas teorías antropológicas fuertemente racistas (Marvin Harris, 1996), es una fuente legitimadora del colonialismo e imperialismo cultural.

Un escrito muy indicativo de este fenómeno es el poema de Rudyard Kipling *La carga del hombre blanco*, considerado uno de los textos que mejor expresan la ideología de la clase media inglesa ligada a la administración colonial. El verso "vuestr

conquistados y descontentos pueblos, mitad demonios y mitad niños" es muy expresivo: los pueblos conquistados son intelectualmente atrasados y moralmente malos. El poema mantiene una actitud por la que la conquista colonial es en realidad una actitud de servidumbre ("no el gobierno de hierro de los reyes, sino el trabajo del siervo y el barrendero"), pues es en el fondo un acto de amor hacia pueblos incivilizados a los que se va a encaminar hacia el progreso, a pesar de que los pueblos conquistados no parecían comprenderlo: "contemplad a la pereza e ignorancia salvaje llevar toda vuestra esperanza hacia la nada". Hay incluso una referencia de enorme claridad hacia el relato del Éxodo, que señalábamos antes como origen de la concepción lineal del tiempo, base arcaica de la noción de progreso occidental: "¿Por qué nos librasteis de la esclavitud, nuestra amada noche egipcia?".

La carga del hombre blanco representa la responsabilidad histórica de provocar el progreso en los pueblos del mundo. Dicho sea de paso, esta concepción no se encuentra desterrada de la cultura occidental: se encuentra aún presente en la ideología de la derecha estadounidense, en los modelos de justificación de las intervenciones imperialistas. Así lo defendió de manera literal el canadiense Michael Ignatieff (2003), referencia explícita del gobierno de Bush durante la invasión de Iraq, y lo han denunciado Paul Sweezy, Harry Magdoff, John Bellamy Foster y Robert W. McChesney, autores de gran relevancia en el pensamiento crítico estadounidense (Foster *et al.*, 2003).

Tras la II Guerra Mundial y la constatación de la catástrofe del Holocausto, se realiza una gran operación de crítica en el marco de las ciencias sociales. En el campo antropológico, se va instaurando de manera dominante el paradigma del relativismo cultural. El relativismo cultural plantea las culturas como conjuntos con una lógica interna. No existen por tanto culturas superiores o más

⁴ No está de más recordar el bellissimo *pathos* revolucionario profetizado por Condorcet: «Llegará entonces el momento en que el sol brillará sólo sobre los hombres libres que no conocen otro dueño más que su razón; en que los tiranos y los esclavos, los sacerdotes y sus instrumentos estúpidos o hipócritas sólo existirán en las obras de historia y de teatro» (Condorcet, 1980, p. 230).

avanzadas que otras, ni culturas incivilizadas o salvajes. Uno de los autores más sugerentes es el materialista cultural Marvin Harris (1984), que explica fenómenos culturales desde la doble perspectiva *Emic* y *Etic*. El ejemplo archiconocido de la vaca sagrada de la India es muy revelador: la vaca sagrada cumple un papel económico en esa sociedad como ahorro energético. El relativismo cultural plantea así una respuesta al racismo y culturalismo tradicionales de Occidente.

Simultáneamente a esto, se produce el debate de la multiculturalidad en la ciencia política, la filosofía política y la teoría del derecho. Hablamos del enfrentamiento entre el paradigma universalista frente al paradigma comunitarista. Recordemos que Adorno señalaba que el origen del concepto del progreso se encontraba enraizado en el cosmopolitismo del estoicismo helenístico griego. Pues bien, durante la segunda mitad del siglo XX el cosmopolitismo se va poniendo en duda en diversos ámbitos de las ciencias sociales, donde el paradigma del universalismo va cediendo hacia paradigmas más centrados en defender el derecho a la diferencia cultural.

Sin embargo, el relativismo cultural y el multiculturalismo también plantean problemas. Si toda cultura es un conjunto lógicamente fundamentado de prácticas racionales y, como planteó Lévi-Strauss, no se discuten las reglas de la tribu (Amorós, 2009), ¿cómo podemos legitimar una lucha contra una injusticia, o un cambio cultural? La pregunta guarda relación con el debate acerca del universalismo de los derechos humanos. ¿Son los derechos humanos una construcción occidental cuya aplicación a culturas no occidentales supone un acto de imperialismo cultural? Pero, en ese caso, ¿es válida moralmente toda práctica cultural por el hecho de que pertenezca a una tradición dada? A mi juicio, esto guarda relación con la observación de Horkheimer acerca del paso de la razón objetiva a la razón subjetiva: ¿cómo legitimar un fin dado de la humanidad cuando sólo podemos razonar acerca de medios?

La posición conservadora de “la carga” a la que aludíamos arriba sería muy clara: el imperio tiene obligación de garantizar un

orden de derechos humanos en el mundo. En un giro de tuerca del pensamiento imperialista, S. Huntington (1997) planteó una posición similar insertada en un marco aparentemente multiculturalista: las diversas civilizaciones son reducibles a sus núcleos religiosos, inconmensurables entre sí, y sólo la civilización occidental o judeocristiana es la garante de los derechos humanos y la democracia.

La teoría crítica feminista es seguramente quien ha planteado el debate de manera más interesante, cuando trata acerca de la problemática de legitimar la lucha feminista en sociedades tradicionalmente patriarcales. Una pertinente respuesta a este debate viene de la mano del principio de apelación intercultural. Uno de los ejemplos más claros se puede leer en la obra *El harén en occidente*, de la feminista marroquí Fatema Mernissi (2006). Al final de dicha obra, la autora ofrece una reflexión crítica acerca de las condiciones de opresión patriarcal de Occidente vistas desde la perspectiva de la mujer islámica. Así, se plantea un terreno para la crítica simétrica entre culturas. En esta línea, la teoría crítica feminista ha dado lugar a reflexiones muy agudas acerca de la necesidad de reivindicar una nueva forma de universalismo (Valcárcel, 2002) o de construir una Ilustración multicultural (Amorós, 2009).

En mi opinión, estas reflexiones constituyen un esfuerzo muy poderoso que nos permite pensar un nuevo universalismo practicado desde la interculturalidad, que puede ser una de las vías para reconstruir una noción de universalidad democrática como base de una nueva noción de progreso no limitada a lo científico-técnico y que no se encuentre inviscerado en una ideología imperialista.

La necesidad de revisar la noción de progreso presente en el seno del pensamiento crítico

La idea de progreso se encuentra en el centro de la izquierda clásica, derivada del progresismo de la filosofía ilustrada, pasado por el tamiz de Hegel. La presencia de eu-

rocentrismo en la obra de Marx es bastante clara en algunos ámbitos de su obra. Así lo muestra por ejemplo al final de su artículo *La dominación británica en la India* (Marx, 1853), donde puede leerse un ejemplo de la concepción del progreso que se encuentra inserta en su modo de comprender la historia, al menos en la etapa en la que lo escribe. Dicho texto muestra una noción del progreso histórico como algo necesario, en el sentido de inevitable. Es el desarrollo del capitalismo -concretamente en Inglaterra- lo que ha causado el fenómeno de la colonización y la instauración del capitalismo en la India, que a su vez ha transformado la realidad social y económica de dicho territorio. Pero además, junto a la constatación del sufrimiento causado por la colonización británica y la introducción del capitalismo en la India, podemos observar un juicio de valor moralmente positivo desde el punto de vista del progreso histórico. Esto no evita que Marx sienta lástima por la pérdida de una cultura milenaria, algo que considera «lamentable desde un punto de vista humano» (*op. cit.*, p. 56), y por las personas sumidas en un mar de dolor debido a la implantación del capitalismo en la India.

Ya en el *Manifiesto comunista*, Marx presenta una filosofía de la historia donde puede leerse una escatología caracterizada por dos elementos. El capitalismo, en primer lugar, crea de manera inevitable crisis de sobreproducción. Esto revela que los límites de la propiedad en el capitalismo son demasiado estrechos para su capacidad productiva. Esta idea será desarrollada durante toda su vida, hasta formular la tesis acerca del choque tendencial entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el marco de relaciones de producción que ocupa una parte importante de su obra de madurez *El Capital*. En esta descripción va de suyo que, para que el proletariado logre crecer y organizarse para dirigir la revolución, es preciso un alto grado de desarrollo del capitalismo. Por tanto, podríamos decir que en Marx puede respirarse una concepción progresista de la historia, según la cual el capitalismo es una

etapa necesaria para la humanidad, cuyos sufrimientos generados son la antesala de la emancipación verdadera del hombre.

En este aspecto, podemos también ver una resonancia de la dialéctica hegeliana, en el sentido de la confianza en las leyes objetivas del desarrollo histórico. Esta raíz hegeliana en Marx podría ser un antecedente de la confianza que deposita el filósofo de Tréveris en el desarrollo de las fuerzas productivas como garantía de la emancipación de la humanidad (Sacristán, 1979). Tampoco es deseñable que esta idea se encuentre presente, en cierta medida, en algunos ámbitos de la cultura alemana. Los versos de Goethe que cierran el texto marxiano así lo atestiguan: «¿Quién lamenta los estragos / Si los frutos son placeres? / ¿No aplastó miles de seres / Tamerlán en su reinado?». También podríamos señalar otros poetas alemanes que formulan ideas por el estilo, por ejemplo, estos versos de Hölderlin que Manuel Sacristán citó críticamente en varias ocasiones: “Donde nace el peligro, también florece la salvación”.

Para ser justos, es preciso señalar que hay algunos momentos del Marx maduro en los que parece negarse una interpretación radical de su filosofía de la historia. Así por ejemplo, en su carta de 1877 al director del periódico ruso *Otiechéstvennie Zapiski* (*Notas sobre la patria*). En ella, Marx responde a un periodista ruso que, tras leer *El Capital*, critica dicha obra por creer que en ella se encuentra una defensa implícita del desarrollo del capitalismo en Rusia, sosteniendo frente a Marx que en Rusia el capitalismo puede superarse por la vía de la comuna agraria tradicional rusa (el argumento central del llamado movimiento *populista* ruso). En su respuesta, Marx acusa a su crítico de:

«metamorfosar mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin de que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre» (Marx, 1877⁵).

⁵ No se señala la página porque la cita está tomada de un recurso electrónico, como se indica en la bibliografía.

Marx niega tal pretensión, y arguye que:

«sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica» (op. cit.).

A pesar de la anterior puntualización, es cierto que puede leerse una concepción escatológica del progreso en el corazón del pensamiento marxiano. En esa perspectiva, Manuel Sacristán planteó la necesidad de revisar dicha concepción del progreso del seno de la izquierda, que él identificó como el “progresismo ingenuo de las fuerzas productivas” o “avance por el lado malo” (Sacristán, 1979b).

Sacristán documenta en diversos escritos su crítica a la confianza de la izquierda en el choque tendencial entre las fuerzas productivas y el marco de relaciones de producción como motor de un cambio social en dirección al socialismo. Si bien considera que dicho esquema es correcto como explicación teórica de la realidad, considera fatal la cultura política derivada del mismo. La novedad para Sacristán es que, dado el grado actual de desarrollo del factor productivo “ciencia”, ya no hay motivos para creer que la transformación de las relaciones de producción se vaya a desarrollar en un sentido emancipatorio, en el sentido del socialismo (cfr. Sacristán, 1983, pp. 199-204). En palabras de Sacristán:

«De lo que ya no hay, creo yo, garantía nada suficiente –garantía nunca la hubo, pero ahora ni siquiera psicológica– es de que el proceso social se pueda adelantar al socio-físico de destrucción de nuestro marco vital por las fuerzas productivas en curso» (Sacristán, 1979a, p. 67).

A mi juicio, este planteamiento crítico de revisión de la noción de progreso en el seno de la izquierda puede relacionarse con la crítica de determinados marxistas a la concepción positivista de la historia que se incardinó en el pensamiento socialdemócrata durante el periodo de la II Internacional. En este sentido, las críticas de Benja-

min (Lowy, 2012), o del joven Gramsci (Sacristán, 1998) a dicha concepción presentan mucho interés.

Conclusión

La noción de progreso aparece ligada a dos fenómenos en la cultura occidental: la pretensión de universalidad y la escatología. Desde el punto de vista del pensamiento crítico, parece clara la necesidad de revisar la escatología presente en el corazón de la izquierda clásica, como elemento heredado de la concepción progresista ilustrada y el pensamiento hegeliano. Sin embargo, la pretensión de universalidad no parece que pueda ser desterrada, como muestran las críticas de la teoría crítica feminista comentadas en este artículo. Parece una tarea necesaria la reconstrucción de una noción de universalidad intercultural, como herramienta racional capaz de sustentar una idea de progreso que no esté al servicio del imperialismo eurocéntrico, sino que sea una base de un proyecto progresista universal.

REFERENCIAS

- ADORNO, T. (1962). Progress. In Adorno, T. (1998). *Critical Models. Interventions and catchworks*. New York: Columbia University Press, pp. 143-160.
- AMORÓS, C. (2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.
- COMTE, A. (1848). A general view of positivism. In Lenzer, G. (ed.) (1975). *Auguste Comte and Positivism. The essential writings*. New York: Harper & Row, pp. 317-381.
- CONDORCET, A. N. (1980). *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Editora Nacional.
- FOSTER, J. B. et al. (2004). El nuevo imperialismo recupera a Kipling cien años después. En Amin, S. et al. *Neoliberalismo en la era de la globalización*. Madrid: Hacer Editorial, pp. 97-108.
- HARRIS, M. (1984). *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.
- HARRIS, M. (1996). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.

- HORKHEIMER, M. (2005). *Eclipse of Reason*. New York: Continuum International Publishing Group.
- HUNGTINGTON, S. P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Paidós.
- IGNATIEFF, M. (2003, 5 de enero). The American Empire; the Burden. *The New York Times*. En: <http://www.nytimes.com/2003/01/05/magazine/the-american-empire-the-burden.html>. (Consultado el 15 de junio de 2014).
- LOWY, M. (2012). *Walter Benjamin: Aviso de incendio*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- MARX, K. (1853). La dominación británica en la India. En Marx, K. y Engels, F. *Sobre el sistema colonial del capitalismo*. Buenos Aires: Ediciones Estudio, pp.51-58.
- MARX, K. (1877). *Al director de Otiéchéstvennie Zapiski*. En: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m1877.htm>. (Consultado el 15 de junio de 2014).
- MERNISSI, F. (2006). *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa Libros.
- SACRISTÁN, M. (1979). Comunicación a las jornadas de ecología y política. En Sacristán, M. (1987). *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona: Icaria.
- SACRISTÁN, M. (1979). Reflexión sobre una política socialista de la ciencia. En Sacristán, M. (2005). *Seis conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*. Barcelona: El Viejo Topo, pp. 55-82.
- SACRISTÁN, M. (1983). Entrevista con Manuel Sacristán (por G. Vargas Lozano). En López Arnal, S. y De la Fuente, P., (1996). *Acerca de Manuel Sacristán*. Barcelona: Destino, pp. 191-227.
- SACRISTÁN, M. (1998). *El Orden y el Tiempo. Introducción a la obra de Antonio Gramsci (1891-1937)*. Madrid: Trotta.
- VALCÁRCEL, A. (2002). *Ética para un mundo global: una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*. Madrid: Temas de hoy.