

EL VERDADERO SENTIDO DEL PROGRESO

P. GEORGES COTTIER, O.P.

I. *Introducción*

El futuro tiene "cada vez menos porvenir". La afirmación refleja perfectamente el sentimiento difuso que embarga a muchos de nuestros contemporáneos de las sociedades industriales. La caída del mito del progreso constituye, indudablemente, uno de los principales fenómenos de nuestra época. Puesto que se trata de la declinación de un mito, el hecho es positivo. Pero resta preguntarnos si el éxito secular de este mito no estaba relacionado en parte con la percepción de algunas valiosas verdades y, en consecuencia, sería importante impedir que ellas se hundieran en el naufragio. Además, si bien la muerte de un mito permite disipar ilusiones, puede enfrentarnos con un vacío terrible. Así las experiencias amargas, las decepciones, los problemas imprevistos y gigantescos han detenido en cierto modo el avance que incluía el esfuerzo de muchos; un resorte se ha roto y el cansancio, el escepticismo y el cinismo están al acecho. ¿No estaré exagerando? La angustia y el tedio son, sin embargo, elementos muy reales de nuestras sociedades.

El crepúsculo del mito del progreso no debe apartarnos del análisis del progreso como dimensión de la historicidad del hombre. A este tema estarán consagradas las reflexiones que les propongo a continuación.

El término progreso ya nos proporciona algunas valiosas indicaciones. Según el Diccionario Littré, el sentido más amplio es: movimiento hacia adelante. El progreso se dice de "aquello que avanza en el tiempo, de aquellos que se desarrolla". De aquí que significará "todo tipo de argumentación, de avance positivo". Así, nos referiremos al progreso de las ciencias. Pero también podemos tomar el término en su sentido negativo y entonces designa a "aquello que empeora". Por lo tanto, nos referimos al progreso de la enfermedad. Es necesario observar que en estos ejemplos, para bien o para mal, el progreso no está calificado por sí mismo, sino por aquello que progresa: la ciencia o la enfermedad. Pero el término también se emplea en sentido absoluto, sin genitivo. Entonces designa el movimiento propulsivo de la civilización o de la humanidad. Se convierte, por así decirlo, en su propio sujeto o en el equivalente de una ley metafísica necesaria que gobierna el porvenir de la

El P. GEORGES COTTIER, O.P., es Director de la Revista "Nova et Vetera" y es profesor de la Universidad de Ginebra.

humanidad. A propósito de la expresión *El Progreso*, en el vocabulario de Lalande aparece la siguiente observación: "A menudo lo convertimos en una especie de necesidad histórica o cósmica, algunas veces, incluso, en una fuerza real que actúa sobre los individuos con una finalidad colectiva que se manifiesta a través de las transformaciones de las sociedades. Pero la dificultad consiste en darle un contenido preciso a esta fórmula, en otras palabras, en determinar la dirección y el sentido de este movimiento". ¿No es esta una manera elegante de reconocer que el *Progreso*, en este sentido absoluto, no está bien ubicado en un vocabulario "técnico y crítico"? Y esto se debe a que el término corresponde al registro de aquello que yo he llamado el mito. Es cierto que este mito fue elaborado en gran parte por filósofos y, paradójicamente, por filósofos que pertenecen a la corriente racionalista.

No podría dejar de citar aquí la obra *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, en la que Condorcet se propone "demostrar, mediante el razonamiento y los hechos, que no se le ha fijado ningún término al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida; que los progresos de esa perfectibilidad son independientes por lo demás, de toda fuerza que intentara detenerlos y que no tienen otro término que la duración de este globo, donde la naturaleza nos ha puesto". La marcha de este progreso será "más o menos rápida" pero "nunca constituirá un retroceso". Esta obra pretende ser "verdaderamente histórica", "sin tomar nada de las combinaciones hipotéticas", sin tener otra guía que las "observaciones del desarrollo de nuestras facultades". A decir verdad, este cuadro representa una serie de cuadros, cuyo sentido sólo se comprende al observar el último, "el de nuestras esperanzas, de los progresos reservados a las generaciones futuras y asegurados, en apariencia, por la constancia de las leyes de la naturaleza". Condorcet desarrolla este punto: "En él debería aparecer la forma gradual en que lo que hoy nos parece una esperanza quimérica debe volverse sucesivamente posible e incluso fácil". Los prejuicios, que se apoyan en la corrupción de los gobiernos y de los pueblos, pueden obtener éxitos pasajeros, pero vamos a demostrar por qué "sólo la verdad debe obtener un triunfo duradero; con qué vínculos la naturaleza ha unido indisolublemente el progreso de las capacidades intelectuales y el de la libertad, la virtud y el respeto por los derechos naturales del hombre; cómo éstos, que son los únicos bienes reales y que a menudo han estado tan distanciados que los creemos incompatibles, deben, por el contrario, volverse inseparables". Esta conjunción se producirá en un gran pueblo, cuya lengua se habrá difundido universalmente y cuyas relaciones se habrán extendido al mundo entero. Evidentemente, esta es una referencia a la Francia revolucionaria, para confirmar su misión histórica en cuanto a la propagación de las capacidades intelectuales (*L'Esquisse* data de 1794). La historia descrita de este modo corresponde a la "marcha de la razón" y es por esto que la previsión de los progresos de la especie humana constituye el objeto de una "ciencia". Por cier-

to que Condorcet trazará paralelamente la historia de los "errores generales", los prejuicios, que la razón se ve obligada a combatir, porque antes de ser finalmente vencidos pueden retardar o suspender su marcha.

En estas líneas de Condorcet encontramos todos los elementos que, en conjunto, constituyen el mito del Progreso necesario. La historia es historia de la razón o de las capacidades intelectuales. La victoria de la razón sobre los prejuicios es necesaria, porque corresponde a una ley de la "naturaleza". Los progresos de las capacidades intelectuales conllevan necesariamente los progresos de la libertad, de la virtud, del respeto de los derechos naturales, únicos "bienes reales", es decir, constitutivos de la felicidad. La carrera del progreso es indefinida debido a "la perfectibilidad indefinida de la especie humana". Estas ideas, que forman un conjunto, sufrirán modificaciones y desplazamientos. Condorcet concibe una marcha del Progreso por medio de la educación y del cambio de las instituciones. Para Hegel y Marx, el devenir del Espíritu o de la Humanidad se realiza a través de las peripecias escandidas dialécticamente, del porvenir político o económico de las sociedades, y en este movimiento general la dialéctica integra el momento del mal. En Auguste Comte y otros autores, el Progreso es progreso del Orden; la humanidad, sometida a su ley, pasa por las etapas o edades cualitativamente diferenciadas. Baste para nuestro propósito con haber recordado algunas variantes y metamorfosis del Progreso.

El mito del progreso, cuyas características acabo de señalar esquemáticamente, se encuentra en la actualidad sobre la pendiente de la declinación. Ha dejado de ejercer su fascinación.

Al mismo tiempo que fascina, un mito así enseguece. Cuando desaparece, da lugar al desconcierto, porque el espíritu toma conciencia de haber estado sometido a una ilusión. Muchos factores explican esta declinación. Aunque la "ciencia" debe ser el motor del progreso humano, repentinamente nos damos cuenta que la aventura científica con su prolongación técnica tiene un aspecto temible: se alteran equilibrios esenciales en la naturaleza y surgen nuevas amenazas, de entre las cuales la guerra termonuclear es la más grave. Además, los cuestionamientos y las angustias inherentes a la condición humana no han perdido nada de su agudeza. Finalmente, en una sociedad segura de sí misma, guiada por el optimismo inseparable de nuestro mito, la humanidad ha conocido experiencias del mal que se cuentan entre las más atemorizadoras de su historia, como las sociedades totalitarias, los regímenes de los campos de concentración y los gulags.

Un mito no se reduce a una constelación de imágenes y de ideas consideradas según su estructura y su alcance puramente eidéticos. Las imágenes que lo componen son portadoras de una carga afectiva, que puede expresarse a través de ellas, y son estas potencialidades afectivas las que dan vida al mito. Son ellas igualmente las que lo mantienen a pesar de la vaguedad, del irrealismo, de las contradicciones que encierra o del mentís que recibe, hasta que estos últimos se manifiestan en una forma demasiado severa y masiva. Pero es significativo que lo que produce entonces no es una refutación intelectual en primer

lugar, que se había producido hacía tiempo y a la cual la mayoría de los espíritus permanecían cerrados, sino un aumento de la angustia, cuyas expresiones "apocalípticas" corresponden en el registro de la desgracia, a las expresiones utópicas del mito.

De aquí la importancia de preguntarse cuáles son los factores, próximos o lejanos, que han permitido y favorecido el éxito de un mito. El mito del progreso nació de la conjunción entre la toma de conciencia de las posibilidades aparentemente inagotables que ofrecían las ciencias para dominar la naturaleza y la concepción judeo-cristiana de la historia, de la que reteníamos la estructura y el dinamismo teológicos. Por lo tanto, debemos considerarlo como una secularización del mesianismo bíblico y de un encorvamiento de la esperanza escatológica hacia una felicidad terrestre. Es una religión secular: la religión secular de la razón.

II. *Elaboración de una concepción filosófica del progreso*

Como ya lo expuse anteriormente, la ideología del progreso no habría podido ejercer su fascinación y su influencia si no hubiera incluido algunas intuiciones justas. La esperanza mesiánica, aunque confiscada y apartada del objeto que le es propio, constituye un primer ejemplo. Para continuar con nuestro análisis tendremos que considerar las potencialidades del hombre propiamente tal. En efecto, por una parte, el mito del progreso constituye la repercusión ideológica de una toma de conciencia de estas potencialidades, aunque no carece de deformaciones.

Por lo tanto, ya podemos precisar las preguntas. ¿Existe un auténtico concepto del progreso? ¿Se puede dilucidar y elaborar filosóficamente su contenido? Los problemas que se plantean son múltiples y complejos. Conciernen principalmente a la antropología filosófica, a la filosofía moral, a la filosofía de la cultura y a la filosofía de la historia.

1. Cuando decimos, para retomar la primera definición del Diccionario Littré, que el progreso es un movimiento hacia adelante, no estamos designando la simple proposición lineal en el tiempo. El término *adelante* es portador de carga cualitativa. El propio Condorcet se refiere a la noción de perfectibilidad. El progreso es movimiento hacia la perfección. La noción de perfección hacia la que tendemos está incluida en la de progreso. En efecto, ¿qué podría significar una perfectibilidad *indefinida* del hombre, si no la remisión a una metamorfosis en la que el hombre perdería su identidad, su naturaleza, de modo que ya no sería un sujeto, entre cuyas propiedades se cuenta la perfectibilidad, sino un avatar de un Progreso que sería su propio sujeto? Por lo demás, esta es la ilusión que oculta el mito del Progreso: la divinización, bajo el nombre de progreso, del desarrollo mismo de la Historia, cuya inmanencia sólo puede plantearse mediante la hipóstasis de una abstracción.

En otras palabras, la idea de progreso como una marcha hacia la perfección nos remite al problema del fin o de los fines y al problema de la identidad del sujeto que tiende a su perfección mediante el mismo movimiento con el que se esfuerza por alcanzar este fin o estos fines. Es necesario destacar que esta relación entre el sujeto y sus fines implica la idea de una proporción en el fin, de una *medida*. El concepto de medida me parece esencial para toda reflexión sobre la idea de progreso.

1.2. La idea de progreso concebida de esta forma incluye una connotación relacionada con la experiencia de este movimiento hacia la perfección. Quiero hablar de la esperanza, tomada no en el sentido de la virtud teológica de la esperanza, sino en el sentido más general de una actitud existencial del sujeto frente al porvenir. Esta actitud es la de una confianza positiva, que implica la convicción de que los proyectos con los que enfrentamos el futuro deben obtener resultados beneficiosos que se aproximarán a la perfección esperada. Esto implica, además, que los proyectos particulares se inscriben en un propósito global que abarca "el porvenir".

2. El progreso como movimiento del sujeto hacia su perfección o hacia su fin o sus fines, lo encontramos en diversos niveles: en el de la persona que vive su destino, en el del desarrollo de un grupo, de una sociedad determinada, de un conjunto cultural de una civilización, en el de la humanidad considerada en la totalidad de su devenir. No es cierto que el progreso conserva siempre el mismo significado si se pasa de un individuo a otro. Aquellos que, como Condorcet, desarrollaron la teoría de lo que he denominado el mito del progreso, en general pasan sin transición del individuo al colectivo, hablando de "el hombre" o de "la especie humana", como si se tratara de términos equivalentes.

2.1. Sin embargo, el asunto es esencial. ¿Cuál es la articulación del destino de las personas y del destino de las sociedades o de la humanidad considerada en forma colectiva? Si ocultamos este asunto, subordinamos el destino de la persona a los destinos colectivos, ya sea en el sentido del colectivismo totalitario o en el de un materialismo que transforma el porvenir de la humanidad, a pesar de algunas particularidades específicas, en un porvenir semejante al de otras especies animales.

Aquí nos encontramos con el concepto de historia como calificador del devenir específicamente humano, en el que la vida colectiva de los hombres tiene como focos de origen las libres iniciativas de las personas y como finalidad última el desarrollo espiritual de esas mismas personas; este es el significado de la cultura. Los conceptos de cultura y de historia están ligados porque el elemento cultural es determinante para la historia. Pero en el sentido inverso, no hay cultura sin tradición viviente, es decir sin la memoria que con *pietas* y, a la vez, con sentido crítico, trae a la actualidad del presente la herencia del pasado. Así el progreso designaría la dirección de una historia, en el que el presente

encuentra recurso y apoyo en la conciencia de la herencia cultural y de sus potencialidades creadoras y se lanza, con confianza, a la conquista de los fines que encuentran continuidad con esta herencia espiritual.

2.2. Basta para nuestro propósito el habernos referido al concepto de historia, que requeriría un desarrollo aparte. En la perspectiva de una filosofía cristiana de la historia, conviene igualmente mencionar un problema que también es esencial: ¿cuáles son las relaciones entre historia temporal o historia profana e historia santa o historia de la salvación?

La pregunta, que está inscrita en la realidad misma de la gracia como distinta de una naturaleza que no obstante rectificar, conforta, aclara y estimula, debe plantearse en dos sentidos. Los historiadores y los filósofos de la cultura saben que las civilizaciones son mortales y que la memoria del pasado es también memoria de la temporalidad de la historia, precisamente en el sentido de que aquello que está en el tiempo está sometido al deterioro y a la muerte.

Por lo demás resulta paradójico que esta toma de conciencia melancólica no haya bastado por sí misma para enjuiciar el mito del progreso. La segunda razón que nos lleva a plantear la pregunta explica en parte la paradoja. Las filosofías de la historia heredadas del *Siglo de las luces* eran en realidad teologías de la historia secularizadas, que atribuían a la historia de la iglesia un contenido y un objeto profano. Este es el caso de Kant y Hegel.

Por lo tanto, conviene tener en cuenta lo que la revelación y la teología nos enseñan sobre el peregrinaje en el tiempo de la Iglesia, que es el Reino en estado incoativo, sobre sus progresos, sobre su influjo en la civilización humana. En este punto, siempre tendremos que volver a las grandes intuiciones de San Agustín.

2.3. Pero el marco en el que debemos considerar la idea de progreso, sin dejar de tener en cuenta las luces de la revelación, es el de la historia temporal de la humanidad tomada en su totalidad. ¿Cuáles son los elementos comunes que fundamentan la unidad de esta historia? Y, antes que nada, ¿existe ésta última a pesar de la pluralidad y de la caducidad de las culturas y de las historias? La conciencia de una historia de la humanidad como una familia única de hombres aparece tardíamente, en efecto. Y aún se la pone en duda. Ella remite la reflexión a la consideración de la identidad del hombre en cuanto ha sido atestiguada y verificada a través de la pluralidad de las culturas.

Progreso, crecimiento y temporalidad

Teniendo en mente lo que precede, avanzaremos en nuestro análisis.

3. Tendencia a, movimiento hacia la perfección califican la manera como se vive la temporalidad. La experiencia y el conocimiento de nuestro tiempo humano implican aspectos diferenciados si consideramos lo

biológico o lo espiritual en el hombre. Esto debe comprenderse bien. Porque el hombre constituye una unidad de manera tal que lo biológico en él es siempre un aspecto biológico humano, es decir, que se inscribe en el destino de la persona. Y ésta, cuya raíz ontológica se encuentra en el espíritu, incluye el cuerpo. Una vez realizada esta precisión, es necesario considerar primero cómo vive el hombre la temporalidad propia del orden biológico. Se trata de una temporalidad marcada por el nacimiento y la muerte, es decir limitada, y que obedece a una curva de crecimiento y luego de declinación: progreso positivo hasta la edad adulta, luego progreso inverso hacia la muerte.

3.1. ¿Por qué detenemos en una consideración que en apariencia es tan banal? Primero, porque el proceso de maduración y luego de envejecimiento que marca al organismo, no dicta su ley en el proceso de maduración humana y espiritual de la persona. La experiencia de los años, las conquistas del saber, el crecimiento de las virtudes permiten alcanzar la sabiduría, que completa a la persona, a pesar del deterioro del cuerpo.

3.2. Además, el hombre no acepta como un hecho la ley biológica de la declinación y la mortalidad inscrita en su ser. Lo hace rebelarse, lo escandaliza. Condorcet, émulo de Descartes, esperaba vislumbrar el día en que el progreso de la ciencia permitiría vencer la muerte. En el sueño utópico que forma parte del mito del progreso, debemos ver un eco de la aspiración a la inmortalidad, que es propia del espíritu. Allí donde lo espiritual se desconoce o se niega, esta aspiración alimenta la utopía de una victoria sobre las leyes biológicas gracias a la ciencia.

3.3. Las especies animales se perpetúan a través del proceso de generación y de corrupción, que supone el sacrificio de individuos. Es por esto que el sueño utópico de la victoria sobre la muerte a través de la ciencia implica la subordinación de los individuos a la especie. El sueño se dirige a "la especie humana". En espera de que la ciencia alcance un nivel que le permita dominar la muerte, los individuos siguen sometidos a la ley de la mortalidad. La promesa, por lo tanto, no les concierne en su personalidad propia.

3.4. Cualquiera sea el resultado de este sueño escatológico, una consideración del devenir humano bajo el ángulo exclusivamente biológico implica necesariamente la primacía de la especie. La idea de un progreso que se completaría con la dominación del hombre sobre los mecanismos de la vida, debería conducir a identificar progreso con eugenismo. La ciencia permitiría mejorar sin cesar la especie, y tal vez llevarla más allá de sus propios límites. Así, un cierto prometeísmo conjuga el positivismo y el tema nietzscheano del "superhombre".

3.5. El esquema biológico del nacimiento, crecimiento, la declinación y la muerte es aplicado por algunos al devenir del espíritu: vida de las culturas, vida de los pueblos, de las naciones o de las clases so-

ciales. Esta extensión permite, en la tradición hegel-marxista, su conjunción con la ideología del progreso.

Cada época de la historia recorre el ciclo de los seres vivos, pero la época más reciente es cualitativamente superior a aquella que la precede, la declinación de una época es simultáneamente la aurora de una nueva época, y la una y la otra están ligadas por la contradicción, motor que pone en movimiento a la dialéctica. La muerte es así un "momento" del proceso de ascensión de la historia.

El modelo de los seres vivos ha sido aplicado también al devenir de las civilizaciones en una forma más directa. Las civilizaciones nacen y mueren como los organismos.

Un total relativismo de los valores marca la concepción de la historia. Aparte de las eclosiones culturales, prestamos atención a las fases de decadencia. Pensemos en Oswald Spengler.

Recordemos que en sí, la aplicación del modelo biológico a la historia de las civilizaciones conduce lógicamente a una concepción cíclica de la historia, que es incompatible con la idea de progreso, porque los ciclos se suceden en forma repetitiva. Esta es en realidad una utilización exagerada de una metáfora. Pero es diferente tener en cuenta la dimensión biológica del hombre dentro de una consideración filosófica del progreso. Es así que el desarrollo de las sociedades está condicionado según su base demográfica. La mortalidad de los seres vivos introduce en las obras humanas el deterioro de aquello que está en el tiempo y hasta en los productos del espíritu este deterioro tiene sus repercusiones. Es cierto que las actividades propiamente espirituales no se ven intrínsecamente afectadas, pero sí lo están debido a la mediación de los sujetos, individuos y sociedades, en los que el aspecto biológico con sus límites y sus caducidades es un componente esencial.

4. El impulso hacia la perfección, y por ello el dinamismo del progreso, están inscritos en el espíritu, considerado como la actividad del conocimiento o la actividad de la voluntad. Aquí me referiré en primer lugar a la vocación metafísica de la inteligencia. Santo Tomás demostró admirablemente cómo la inteligencia, abierta a toda la amplitud del ser, sólo podía ser apaciguada en su búsqueda del conocimiento *de lo que son* las cosas, por el conocimiento exhaustivo, intuitivo, de la causa primera en sí misma. Así existe, en el centro de nuestra inteligencia, un "deseo natural de ver a Dios". No pretendo entrar aquí en la explicitación de esta doctrina, sino solamente retener este dato esencial para nuestro tema: la actividad de nuestro espíritu está polarizada por la búsqueda, deberíamos decir la sed ontológica de lo absoluto. Al elaborar esta doctrina, Santo Tomás no sólo le hace justicia a la herencia más importante del pensamiento griego, desde Platón y Aristóteles a Plotino, sino que además pone en evidencia aquello que constituye la esencia del eros metafísico. Este eros está presente, aunque sea bajo formas discutibles, en un Spinoza, un Schelling e incluso en un Hegel. En otras palabras, nuestro espíritu alcanzará su perfección en la unión cognitiva con Dios. No me voy a detener ahora en el hecho de que esta unión sólo sea

posible en la eternidad y por el don de la gracia. Conviene, sin embargo, recalcar que, sin duda, es en esa orientación de nuestro espíritu hacia lo absoluto donde se encuentra la raíz de la idea de perfectibilidad infinita. Hemos realizado una especie de proyección en la línea del tiempo de la percepción porque nuestro espíritu tiende hacia el Ser infinito. ¿No deberíamos decir que, por una parte, el mito del progreso es como una lejana reminiscencia en la razón secularizada de su vocación metafísica?

4.1. La búsqueda de un conocimiento de lo absoluto por la vía conceptual anima el movimiento de la metafísica. Es siempre la búsqueda de lo absoluto, alcanzada en forma finita por la vía de la ciencia o por la vía del amor, la que está presente en las diversas formas de mística, por muy irreductibles que resulten unas u otras. Y por la fe sabemos que Dios, en el misterio de su deidad, se da a conocer y a amar directamente en la vida teológica y que se dejará ver cara a cara en la visión beatífica. ¿Y acaso no es el irresistible atractivo de la Belleza lo que provoca todo el esfuerzo del arte y de la poesía? Así, es la vida del espíritu en su totalidad, en sus aventuras más elevadas y nobles, la que se halla polarizada por la búsqueda de una perfección dada por y en el encuentro, más o menos próximo, con lo absoluto. En este sentido, diríamos que el progreso es la marca del espíritu, a condición de que lo entendamos como ese impulso impetuoso que no deja de lanzarlo a los caminos de la Transcendencia.

4.2. La cultura viviente existe primero, en aquellos que bajo diversas formas continúan con la búsqueda de lo espiritual. Pero esta búsqueda, que es propia de la persona, también es objeto de comunicación. La cultura, por lo tanto, es también las tradiciones vivientes mediante las cuales las generaciones sucesivas tienen acceso a las riquezas del saber, de las experiencias, de los frutos de la creatividad espiritual. La cultura es también el conjunto de obras producidas por hombres para consignar o expresar su búsqueda de lo verdadero y hermoso. Mediante la memoria y la asimilación de las obras del espíritu, asimilación por la que estas almas reciben por así decirlo una nueva vida y pueden desplegar todas sus potencialidades, una cultura se mantendría verdaderamente viva. Por lo tanto, la aspiración de lo absoluto no deja de traspasar esta cultura y de impulsarla hacia el progreso en el sentido vertical que hemos mencionado.

4.3. Nos hemos referido a la mística y al arte. Hemos insistido en la vocación metafísica de la inteligencia. Pero todo conocimiento, en la jerarquía del saber, no es sólo de tipo metafísico, ni reductible a la metafísica ni, por lo tanto, al tipo de "progreso" del que es portadora. El edificio del saber halla su completación en la sabiduría metafísica (para no mencionar las sabidurías superiores cuya fuente es sobrenatural). Por esto diremos que, si en cierto modo la totalidad del saber está como marcado, en contraposición, por el impulso metafísico, a cada tipo de saber le corresponde un tipo específico de progreso. Es el caso, principalmente, de las ciencias naturales. Y, en efecto, la idea moderna de

progreso nació con el desarrollo de estas ciencias, después de Galileo y Descartes que vislumbraron la carrera ilimitada que se abría ante ellas. Metódicamente, es decir según una progresión de avance determinado y controlado, la naturaleza, cuyos mecanismos el hombre iba a reconstruir, debía revelar sus secretos. Lo que se percibía así, era un progreso indefinido. En este punto, el espíritu ya no está animado primero por la búsqueda del conocimiento, de tipo matemático, del mundo de la materia. Pero la inteligencia, como ya lo hemos dicho, está hecha para toda la amplitud universal del ser. Ahora bien, esta amplitud se refiere a una doble polaridad. La inteligencia está orientada hacia la causa del ser, hacia lo absoluto, primero comprendido de lejos, en forma analógica e imperfecta, a partir de las criaturas. Pero, y aquí se encuentra el segundo polo, puesto que está hecha para lo absoluto, está también, como consecuencia, abierta a la totalidad de los seres. No existe, en derecho, un límite para su deseo de conocer. Cuando se trate pues, del conocimiento de fenómenos del mundo material, tenderá normal y legítimamente hacia una progresión indefinida. Indefinida, porque en el orden que le es propio no existen límites *a priori* que deban fijarse según la cantidad de objetos de su búsqueda. Indefinida igualmente, y este sí que es un límite cualitativo, pero rara vez se lo percibe a causa de la indeterminación de la materia.

Lo que me parece importante destacar, es la doble referencia que implica la amplitud universal de la inteligencia. El error de los ideólogos del progreso no estuvo en aspirar a un conocimiento indefinido de la multiplicidad casi inagotable del universo físico: consistió en haberse dado cuenta que las capacidades de nuestra razón para tal conocimiento, tenían su raíz última y más profunda en la capacidad de absoluto de esa misma razón. Si es este el caso, entonces era en esa capacidad de absoluto y su exigencia de progreso "vertical" donde la búsqueda indefinida del conocimiento de los seres de la naturaleza debían encontrar su medida. El drama consiste en que el desarrollo de las ciencias se logró al precio del eclipse, si no del rechazo, de la sabiduría, comenzando por la sabiduría metafísica. Podríamos decir que el mito del progreso es el resultado de un progreso de las ciencias que se ha llevado a cabo en el marco de una razón secularizada, es decir, radicalmente mortificada en cuanto a su tendencia natural hacia lo absoluto. Y es por esto que hoy la aventura es presa del vértigo de la duda, incapaz de darse sentido a sí misma.

4.4. Cuando Descartes y después de él Condorcet, vislumbran la carrera ilimitada del progreso de las ciencias, su consideración no se limita al puro saber. Procede del adagio "saber es poder", se trata de convertirse en "amos y poseedores de la naturaleza". Dicho de otra manera, y este punto es decisivo, Descartes le asigna a la nueva ciencia una finalidad práctica. ¿Acaso no alaba su superioridad sobre la metafísica al destacar primero su "utilidad" para el bienestar del hombre? Es una palabra, la idea de progreso está ligada a la conciencia de las posibilidades técnicas que dependían de la ciencia física. Sería necio condenar el

desarrollo de las actividades útiles. No se trata de eso. Se trata de la primacía que se le otorga a la utilidad, y a la subordinación de todo el edificio del saber a la razón práctica bajo su fórmula técnica.

4.5. El saber científico progresa por el aumento cuantitativo de los conocimientos. Requiere la regulación de la metafísica en cuanto a su significación misma. En cuanto al progreso técnico, por una parte, condiciona los progresos de las ciencias; por otra parte, en la proliferación de los objetos técnicos que lo caracterizan, puede conducir al caos. Porque, en sí misma, la acumulación técnica no es orgánica, ni ordenada. Además, esta acumulación crea nuevos problemas y está llena de amenazas. El saber científico no es capaz, por sí sólo de regular este crecimiento que puede conducir a la anarquía. Aquí es donde se manifiesta la necesidad de la ética.

5. Todo lo anterior resulta, en mayor o menor medida, del impulso metafísico de la inteligencia hacia lo absoluto. Nuestras consideraciones estarían incompletas si no mencionáramos aquello que se relaciona con la voluntad. Puesto que nuestra voluntad también está hecha para lo absoluto, no estará completa hasta que no alcance la posesión del bien supremo. No podemos desarrollar todas las consecuencias de esta afirmación. Retendremos ésta: el hecho de que el fin último de la voluntad sea el bien en toda su amplitud, confiere al deseo humano una especie de infinidad. Sólo Dios, que es *el* Bien, calmará esa sed infinita (cuando lo alcancemos de un modo perfecto). Y con respecto a todos los bienes que no son el Bien absoluto, nuestra voluntad experimenta una insatisfacción, porque no están a la altura de su capacidad de infinito.

5.1. Esto es cierto en cuanto a la voluntad de la persona. Pero, puesto que la sociedad es sociedad de personas, el deseo de infinito no puede dejar de repercutir sobre las obras de la cultura y sobre las empresas de las sociedades políticas. Aquí, debemos tener en consideración el fenómeno de la secularización y el espíritu de las sociedades industriales. En efecto, no es de ningún modo indiferente el hecho de que el desarrollo conjunto de las ciencias, de las técnicas y de la sociedad industrial se haya producido por así decirlo bajo la égida de ideologías de la felicidad terrenal. La consecuencia ha sido que la atracción por lo absoluto, que está inscrita en el deseo humano y que estaba privada de su objetivo, se vio llevada a buscar objetos de sustitución. El mito del progreso es, por lo demás, un reflejo de este proceso. La exigencia de lo absoluto se transformó en una búsqueda cuantitativamente indefinida de la multiplicidad, en apariencia inagotable, de los bienes terrenales, que son bienes limitados. Se creyó encontrar un equivalente cualitativo en las producciones de la sociedad industrial de la abundancia, para el absoluto que se había rechazado. Aquí se sitúa la idolatría que transmite el materialismo práctico de nuestras sociedades. Se pensó, y ésta era la idea que se tenía del progreso, que la multiplicación casi indefinida de los bienes que la sociedad industrial iba a producir, aseguraría la felici-

dad, y esta felicidad era concebida como fin último, es decir, como felicidad saturadora o dicha. Pero era una trampa, una ilusión: no existe un sustituto cuantitativo del absoluto. De aquí provienen la constante insatisfacción, el sentimiento de frustración y la inquietud que encontramos profunda en la civilización industrial.

5.2. A lo anterior se agrega un segundo aspecto del problema. En efecto, si a pesar de las crisis y las rupturas que marcan la historia de las ciencias, el progreso del saber se realiza mediante la acumulación de conocimientos, no ocurre lo mismo con el progreso técnico. Sin duda, en todos los campos de la técnica no se deja de perfeccionar y de innovar en las máquinas y los instrumentos. Pero con la técnica, nos encontramos en el orden de la razón práctica que tiende a la realización de objetos concretos y singulares (aun si la producción se realiza en serie). A causa de esto, la producción de los objetos técnicos no obedece a algo así como una ley inmanente que coordinaría espontáneamente esta producción en un conjunto orgánico. La regla aquí es la pluralidad de los proyectos. En este sentido, parece inevitable una cierta anarquía en las producciones técnicas.

5.3. Además, la producción de los objetos técnicos depende de un cierto número de condiciones. Primero están los recursos naturales: recursos naturales que no son inagotables, recursos en saber, recursos en medios financieros. Más todavía: la producción de los objetos técnicos, actividad de la razón práctica aplicada a realizaciones singulares, depende de la elección. Estas elecciones no son todas de naturaleza técnica o científica. Son, en último término, elecciones económicas y políticas. La técnica se desarrolla en función de las elecciones económicas o políticas y ésta es una de las razones por las que estos desarrollos, que son reales, no solamente toman formas anárquicas, sino que además no constituyen el equivalente de un progreso, si por progreso hay que entender aquello que se produce en el sentido del bien del hombre. Así, se invierte mucho más, intelectual y materialmente, en el desarrollo de las técnicas de guerra que en desarrollar inventos que permitirían vencer el hambre.

5.4. Observemos a este respecto, que la idea de que el progreso humano sería asimilable a un progreso de tipo técnico es una de las caras del mito del progreso. Este caracteriza, por ejemplo, las tendencias saint-simonianas del socialismo marxista. La sociedad es concebida como una máquina que sólo funcionará bien cuando el movimiento de todas las partes sean coordinadas por un cerebro central.

6. Las relaciones entre el arte y el progreso merecerían una consideración independiente. Por una parte, porque el artista vive en una sociedad y una época determinadas, podemos encontrar en las obras de arte los ecos y la traducción de las características y las preguntas de una cultura particular. Pero, por otra parte, en tanto que la obra de arte capta un rayo de belleza, trasciende su tiempo y adquiere, si se trata de una gran obra, una especie de perennidad (la percepción de este hecho

inquietaba a Marx). Existe una historia del arte, que no es la historia del progreso del arte. Es cierto que hay un progreso en las técnicas utilizadas por los artistas, pero éstas son instrumentos, no son ellas quienes constituyen la esencia del arte.

6.1. Estas breves observaciones nos proporcionan la oportunidad de revelar un hecho del todo esencial. Según los campos del espíritu que consideremos, la naturaleza y el ritmo del progreso no son idénticos. Una de las ilusiones del mito del progreso es haber creído en tal desarrollo homogéneo en todos los campos de la actividad humana. La intensidad de la penetración en el conocimiento metafísico, la generalidad de una poética, para dar algunos ejemplos, son relativamente independientes de la progresión en el tiempo. Simplemente, cuando los espíritus geniales han alcanzado las cimas, su obra se ha conservado en la memoria cultural de los hombres, que de este modo se va enriqueciendo. Por el contrario, los saberes que progresan por medio de la acumulación corresponden a la idea de un progreso lineal en el tiempo. Ya hemos visto que este modelo no podía aplicarse al progreso técnico. ¿Qué ocurre con la ética?

7. En efecto, el mito del progreso transportaba la idea de que la humanidad se volvía *mejor*, moralmente mejor, a medida que avanzaba en el tiempo. ¿Acaso la opinión de nuestros contemporáneos no condena en forma casi unánime ciertas prácticas (pensemos en la tortura y en la hoguera) que aparentemente no les chocaban demasiado a nuestros ancestros? Aquí abordamos un capítulo particularmente difícil puesto que, por lo demás, las quejas que oímos sobre la declinación del sentido moral no son del todo injustificadas tampoco. Me parece que podemos aportar las siguientes precisiones.

7.1. Conviene disipar antes que nada una confusión frecuente entre conciencia moral y moralidad. Todos estarán de acuerdo en que el nivel medio de la moralidad es relativamente bajo, y en que se deben emprender esfuerzos constantes de renovación para mejorar este nivel. Las dificultades comienzan cuando intentamos comparar la moralidad media de un pueblo con la de otro, o la de nuestra época con la de otro período. Ciertamente, encontraremos diferencias, avances y retrocesos, pero nuestras comparaciones seguirán siendo extremadamente aleatorias.

7.2. Pero no ocurre lo mismo con la conciencia moral, es decir, con la capacidad de discernir el bien y el mal, de juzgar si una acción es buena o mala. Es cierto que, si bien la razón práctica aclara las elecciones prácticas, debido precisamente al hecho de que esta razón es práctica, el juicio puede estar influido o sesgado en función de un comportamiento moral que no se rectifica. Para Santo Tomás, el conocimiento de la ley natural, que es la fe que notifica las exigencias fundamentales de nuestra naturaleza, es un conocimiento por connaturalidad. Progresivamente, los principios de esta ley llegan a la conciencia, a partir del primero de ellos que se comprende de inmediato (*hay que hacer el bien*,

hay que evitar el mal), y, más tarde aún, franquean el umbral a partir del cual la razón se formula a sí misma esta ley sobre el registro conceptual. Poco a poco, a medida que sus experiencias y los desafíos que se presentan durante el curso de su historia, la humanidad explicitará el contenido de esta ley y descubrirá campos desconocidos hasta aquí para su aplicación. Pensemos actualmente en los problemas que nos plantean las técnicas de intervención en la genética humana o las perspectivas de la guerra termonuclear.

7.3. Santo Tomás sostiene que, en lo que concierne a los principios primarios (preceptos comunes), el hombre tiene un conocimiento infalible e inmediato de ellos. Pero admite que debido a la condición pecadora de la humanidad se pueden producir errores en cuanto a los principios secundarios, cuya comprensión ya supone una cierta inferencia. Sin duda, debemos entender esta afirmación si tomamos en cuenta lo que sabemos de la inmensidad de la historia humana y de las aberraciones en las que han caído sociedades enteras. Además, Santo Tomás nos recuerda que si los imperativos de la ley natural pueden ser comprendidos *de derecho* por nuestra razón, *de hecho*, a causa de nuestra condición existencial por el pecado original y del debilitamiento del conocimiento provocado por esta condición, existía una necesidad moral de que estos imperativos constituyeran el objeto de la Revelación.

7.4. Si prestamos atención ahora al conocimiento de la ley moral, tal como se desarrolla en las culturas donde ha encontrado su tematización conceptual, esta ley va a constituir ahora el objeto de reflexiones filosóficas. Ellas nos van a permitir profundizar en su conocimiento y su asimilación, y tomar más conciencia de sus repercusiones. Pero, simultáneamente, desde el momento en que se desarrolla una cierta actividad del pensamiento, se multiplican los riesgos de error. Las teorías éticas que deforman la ley natural, negándola totalmente o en parte, pueden extenderse e integrarse por lo tanto a una herencia cultural y minar las justificaciones racionales que esta ley requiere junto con el desarrollo de la cultura. Así, la adhesión de los espíritus a la ley moral se resentirá con mayor o menor profundidad. Pensemos, en la sociedad contemporánea, en la influencia ejercida por las teorías relativistas que niegan la especificidad de la ética, en la que sólo reconocen tal vez opresiones de origen social. Por lo tanto, si bien hay un progreso en la toma de conciencia de la ley moral, ésta no se halla exenta de los retrasos, los retrocesos, las desviaciones o las negaciones. Progreso, ciertamente, pero que jamás se logrará como si dependiera de un proceso autónomo. Debe ser reconquistado incesantemente.

7.5. No son solamente la reflexión y las obras de los moralistas, de los filósofos y de los teólogos las que permiten este progreso de la conciencia moral. También se debe al aporte institucional. Porque las obras del derecho y de las instituciones son portadoras, a su manera, de moralidad, en el sentido de que los imperativos éticos guían su edificación y constituyen la finalidad última de su funcionamiento. En este

sentido, la conciencia moral se desarrolla en favor de la reforma y de la invención de instituciones. Pensemos en el debate reciente sobre la legitimidad de la pena de muerte.

7.6. Lo anterior se refiere a las instituciones, pero también están las costumbres, que son reglas prácticas en vigor en un grupo social, sin estar necesariamente codificadas. En la medida en que una sociedad está marcada por tales costumbres y tales instituciones su nivel de moralidad se verá afectado por ellas. Por ejemplo, una legislación del matrimonio monogámico, que reconoce plenamente los derechos de la mujer como persona, significa un grado más avanzado de la conciencia moral y ofrece mayores oportunidades para una moralidad más refinada. Aquí debemos mencionar la influencia civilizadora del cristianismo y de la Iglesia. Porque la naturaleza humana, herida por el pecado, recibe de la gracia y de la luz de la Revelación, confortación y energías renovadas.

7.7. Hemos mencionado los casos en que la conciencia moral sufre retrocesos o regresiones. Tomemos dos ejemplos, que nos permitirán poner en evidencia dos factores que pueden intervenir en el progreso de la conciencia moral. En los países industrializados, la práctica del aborto tiende a convertirse en algo común. Desde el punto de vista que nos preocupa, el problema no está tanto en el creciente número de estas prácticas (que en sí es una tragedia, es cierto), sino en el hecho de que muchos de nuestros contemporáneos ya no conciben el aborto como una falta moral. Y piensan que, al deshacerse del sentimiento de culpabilidad, se han emancipado y liberado. En realidad, por lo que concierne a la conciencia moral, esta liberalización es una regresión. En semejantes condiciones y en virtud de la situación existencial del hombre pecador y que necesita recurrir a la gracia incluso para vivir a la altura de su humanidad, no debe sorprendernos que sea el Magisterio de la Iglesia el que, contra la corriente, deba recordar el imperativo esencial del respeto a la vida.

7.8. El otro ejemplo es el de la masacre de millares de judíos por el régimen hitleriano. Es significativo que el Estado que cometía este crimen monstruoso lo haya hecho en secreto. Lo mismo ocurre en todos los lugares en que se perpetrán crímenes contra la humanidad a una cierta escala: hay que ocultarlos cerrando las fronteras o el acceso a la información. En realidad, las oleadas de tinieblas pueden ofuscar la conciencia de grupos humanos más o menos extensos. Pero tal desviación es inimaginable a nivel de toda la humanidad. Y es por esto que el reconocimiento público y oficial, por medio de las Naciones Unidas, de una carta de los derechos del hombre, constituye, a pesar de sus imperfecciones, un factor de progreso de la conciencia moral.

Conclusión

8. Si hemos considerado la idea del progreso desde el punto de vista del conocimiento y desde el punto de vista de la voluntad y de la

búsqueda del bien, es porque estos dos puntos de vista no se pueden fundir en uno solo. La falta de moral no se puede reducir al error. Es más, debemos inspirarnos en aquello que San Pablo (*Gálatas y Romanos*) dice de la ley que se nos dio en vista del conocimiento del pecado. Diremos entonces que cuanto más progresa y se refina la conciencia moral, mayores son las posibilidades de faltar a la ley moral. Existen prácticas bárbaras que se explican por la ignorancia y el hecho de que la luz de la conciencia no ha iluminado aún ciertos campos de la actividad humana. Existen acciones perversas que sólo son posibles con un cierto refinamiento de la cultura. Si bien en todo pecado hay un enajenamiento voluntario, el pecado no es una simple consecuencia del error. Es por esto que, cuanto mayor sea la claridad de una conciencia, mayor será la culpabilidad de la elección por la cual la persona se desvía de la ley, porque en este caso ya no existe la excusa de la ignorancia.

8.1. El error que se halla en la raíz del mito del progreso y de su optimismo consiste en haber creído, después de haber percibido que la inteligencia tiende al conocimiento de la verdad y que la voluntad está orientada hacia el bien, que esta tendencia y esta orientación eran portadoras por sí mismas de la garantía de la realización infalible de su finalidad. Por lo tanto, el error o el pecado eran considerados como accidentes que ocurrían en el trayecto, extrínsecos y despreciables. No se pensó en la falibilidad de la razón y de la voluntad humana, que sin embargo era una consideración esencial. Es como si las representaciones del mal, de las que el Tableau de Condorcet presenta un espécimen particularmente significativo, necesitaran ser la réplica de una historia del mal para adquirir cierta verosimilitud. La consideración filosófica del progreso se debe a la ponderación de toda la amplitud del mal en la historia.

8.2. Es cierto que un filósofo cristiano de la historia sabe que Dios, según la gran intuición de San Agustín, no permitiría el mal si no fuera para obtener de él un bien mayor. Por lo tanto, ante el misterio de la historia, sabemos que la suma del bien lo excede con mucho finalmente.

8.3. ¿Debemos hablar de progreso? Sí, con la condición de que nos preguntemos a qué dimensión (religiosa, ética, metafísica, estética, científica, técnica) del hombre nos referimos. Es esencial que las actividades más elevadas de la persona, de orden trascendental, aporten su cuota a los desarrollos relacionados con el conocimiento y la posesión de la materia. Al realizar progresos científicos y técnicos, lo esencial y el foco de todo progreso humano, la ideología del progreso, nos ha conducido a la crisis actual.

8.4. Maritain, meditando sobre la parábola evangélica de la semilla buena y la cizaña (Mt 13, 24-30) postuló "la ley del doble progreso contrastante", según la cual la historia progresa a la vez en el sentido del bien y en el sentido del mal. El hombre, un ser compuesto, avanza en el tiempo; si bien su corporeidad lo somete a la ley de la caducidad, su

espíritu, congénitamente orientado hacia la verdad y el bien, convierte esta marcha en una progresión. Aquí se encuentra el fundamento de la idea de progreso. Pero es libre y falible. Puede equivocarse, puede elegir el mal. Es por esto que su progresión se produce en una doble dirección. La tensión entre el bien y el mal se vuelve más intensa a medida que la historia progresa. Así la historia humana es ambivalente. Y lo será hasta el día en que todo se transfigurará, cuando la historia de la salvación, historia de la maduración del Reino, haya llegado a su término bienaventurado.