

El Dios del Progreso *

Se habla de crisis, y corremos el riesgo de contentarnos con la idea de que, como estamos en crisis, sólo tenemos que esperar a que aparezca una solución. Sin embargo, en el origen de la palabra —en la raíz indoeuropea—, además de la idea de «corte» y de «herida», también está la de «división» que, en la forma más cercana al vocablo tal y como lo usamos nosotros, se convierte en «cribar», «discernir» y, por último, «juzgar» y «decidir».

Naturalmente, si se trata de especular en torno a una nueva religión, o de programar una sociedad que funcione a la perfección, estas son cuestiones que deben dejarse a los especialistas de lo futurible, y a esas excéntricas congregaciones de expertos autorizados que en Estados Unidos llaman *Think Tanks*: tanques de pensamientos. Pero en realidad aquí estamos hablando de escuchar, percibir, observar y reflexionar sobre lo que sucede a nuestro alrededor y sobre los argumentos que se suelen esgrimir, para después, eventualmente, dar nuestra opinión sin prestar atención a los ídolos de la tribu.

Ahora bien, en los argumentos que oímos a nuestro alrededor, así como en el lenguaje cotidiano —por no hablar del lenguaje de la radio y la televisión—, hay un hecho que impresiona mucho más que esa conocida y ficticia diferencia entre progreso material y progreso espiritual, y más aún que esa aparente separación entre las llamadas «dos culturas», la humanista y la científica. Este hecho es que nosotros —todos nosotros, desde el intelectual refinado hasta el lector corriente de periódicos y revistas— seguimos hablando el lenguaje del progreso, cuando en el progreso ya no creemos. Y no creemos en él por la simple razón de que no existe. Lo único que existe son los éxitos sensacionalistas de la técnica científica, biológica o física, las empresas espectaculares de la astronomía, los resultados portentosos de la cirugía. Pero el progreso, tal y como fue concebido por Bacon y Descartes y, con determinación creciente, en los siglos posteriores hasta el comienzo del nuestro (hasta 1914, para ser exactos), ya no resulta creíble porque ya no tiene lugar.

El progreso ya no tiene lugar porque, concebido con seriedad, en el origen éste comportaba que el progreso científico y el progreso intelectual y moral avanzaban a la par y, creciendo la confianza en uno, crecía de forma natural la confianza en el otro. Es más, para ser precisos, el progreso científico y material se concebía como el instrumento del progreso moral e intelectual de la humanidad, y, por tanto, eran inseparables. En cabeza de este movimiento se encontraba la civilización occidental. Pero de manera explícita se entendía que, a través del progreso de la civilización occidental, se habría rescatado al resto de la humanidad de su milenaria infelicidad y miseria.

En lugar de eso, hace tiempo que nos hemos vuelto pesimistas sobre qué nos traerá el día de mañana; si no pesimistas, ansiosos; si no ansiosos, indiferentes; desde luego, entusiastas no. El entusiasmo, si hay, es falso y de boquilla. Tratamos de convencernos, por ejemplo, de que ir a la Luna es una gran victoria de la humanidad, cuando resulta evidente que esta extraordinaria empresa no hará avanzar ni un ápice la felicidad de un solo individuo sobre la faz de la Tierra. Y por otra parte sabemos que, además de vehículos y de satélites espaciales, el firmamento empieza a estar poblado por lunas artificiales cargadas no con aparatos científicos, sino con bombas atómicas, listas para caer con gran precisión en lugares prestablecidos del planeta. De qué progreso hacia algo mejor y de qué felicidad para el género humano se está hablando, en condiciones tan precarias, resulta muy poco claro.

* *Credere e non credere*, Bompiani, 1971, Milán. Traducción de Salvador Cobo.

Y, sin embargo, era de felicidad de lo que se trataba, en los siglos XVIII y XIX: de mitigar la infelicidad humana, la precariedad y la sumisión de la existencia humana. Difundir en el mundo la alegría de una humanidad hermanada fue el sueño que cantó Mozart en *La flauta mágica* y Beethoven en el último movimiento de la Novena Sinfonía; por no hablar de Voltaire, de Diderot, de Rousseau, de Condorcet, de Shelley, de Stuart Mill, de los pensadores y los apóstoles del socialismo.

Le plus grand bonheur du plus grand nombre: este era el ideal del progreso. Y es precisamente la creencia en este ideal lo que ha entrado en decadencia desde el momento en que no es que se haya descubierto de forma teórica, sino que lo han sufrido masas cada vez más numerosas y más organizadas de hombres, de naciones y de continentes enteros, que «la máxima felicidad para el mayor número» no podía sino significar, en la práctica, la máxima servidumbre para el mayor número. Es inevitable, dado que, con el fin de garantizar no digamos ya la felicidad (que, en verdad, nadie sabe qué es, y no está claro que sea un ideal), sino el bienestar al menos aparente del mayor número posible de individuos, evidentemente hace falta que todos sirvan a esta causa y se sometan a las condiciones necesarias para alcanzar este objetivo. El objetivo, de hecho, incumbe a todo el mundo; y si es el único y supremo fin que el hombre puede concebir, exige una subordinación unánime. La sociedad ocupa el puesto de Dios, como Rousseau, por otra parte, ya había previsto con gran lucidez: el contrato social significa que cada individuo se vuelve siervo de los demás, y los demás de cada individuo.

Esto, evidentemente, es válido para cualquier tipo de sociedad y de organización política que tengan como ideal supremo la idea de progreso, o que en la práctica no tenga otro ideal superior. En ese sentido, la diferencia entre el régimen capitalista y el régimen socialista se vuelve realmente minúscula: lo único que importa son las exigencias de la estructura tecnológica e industrial, con los medios y los fines que la caracterizan. En cuanto a la «sociedad de consumo», ¿qué es este «monstrum» del que tanto se habla y contra el que tanto se ensañan, sino precisamente el resultado de la noción según la cual el objetivo de la sociedad civil es procurar bienestar al mayor número posible de individuos a través de la producción y la distribución de bienes materiales y morales? Sobre el significado de «bien moral», concebido como algo que se puede producir y distribuir, no entraremos en detalles. Pero, en cualquier caso, resulta evidente que la única cuestión de importancia sería si, en la actualidad, se le propone al individuo otro ideal u otro objetivo que no sea la casi total satisfacción de sus exigencias materiales, de los impulsos de su «eros», así como del uso enormemente placentero que hacen de su «tiempo libre».

Sin embargo, el factor que probablemente haya destruido la fe en el progreso ha sido el redescubrimiento de la razón de Estado a manos de los mismos que con más pasión se habían dedicado a la causa de la realización de la justicia en la tierra y del tránsito del reino de la servidumbre al de la libertad universal. Estamos hablando de los revolucionarios, y más concretamente de los bolcheviques, herederos de aquel Saint-Just quien, por primera vez, había apuntado *cette idée de bonheur, si neuve en Europe* como un fin político que debía alcanzarse a toda costa; es decir, a costa de cortar cabezas sin descanso.

Por otra parte, las dos guerras mundiales, más la amenaza inminente de una tercera, ¿qué consecuencia fundamental han tenido, en lo relativo a la convivencia política, sino la de instaurar una razón de Estado mucho más terrible que la monárquica? En verdad, la razón de Estado moderna, ya sea democrática, comunista o simplemente autoritaria, no está fundada en derecho divino alguno, sino únicamente en la utilidad y la eficacia. El único principio que se le puede atribuir (o, más bien, que aquélla dice representar) es el interés general, es decir, la igualdad de todos los individuos frente a las necesidades

comunes de la vida colectiva. No hay en esto, de por sí, nada perverso: es el principio de la democracia moderna identificado por Tocqueville hace un siglo y medio. Pero, cuando desde el principio se desciende a su aplicación, es decir, a la puesta en práctica de la razón de Estado, se revela un hecho más bien inquietante: que una razón de Estado semejante puede dar en todo momento una justificación técnica y racional de su propia necesidad. Bajo su imperio, las libertades tradicionales tienen valor (si lo tienen) para los días de fiesta, por decirlo de alguna manera. Pero todo el mundo sabe que una crisis política grave, o una catástrofe causada por la guerra, las aboliría de golpe.

Ahora bien, fue precisamente contra la preminencia indiscutible de la razón de Estado como, en Europa y en Norteamérica, ganó terreno la democracia; y entre razón de Estado y la idea de progreso hay una contradicción absoluta, como entre razón y fuerza bruta.

La verdad, en este asunto, es quizá que nosotros, habitantes del siglo XX, a través de guerras y revoluciones, hemos tocado el fondo de la realidad social: esto es, hemos descubierto la fatalidad connatural al hecho mismo de la convivencia humana; fatalidad que cada uno de nosotros, viviendo junto a sus semejantes y teniendo con ellos vínculos necesarios, produce al mismo tiempo que está sometido por ellos. Basta con pensar en la servidumbre que crea el mero hecho de la coexistencia de masas de millones de individuos en las enormes megalópolis, y en cuánto hay en ellas de irracional, de oscuro, de violento y de primitivo, acumulándose y amenazando con explotar de un momento a otro, para ser conscientes de que esa existencia organizada racionalmente que se creyó haber fundado, como mínimo, necesita ser pensada y recreada nuevamente de cero.

La verdad, en definitiva, reside tal vez en que la felicidad no puede ser ni el objetivo de la convivencia humana, ni el fin de la sociedad civil. Existe, además, en el mismo pensamiento democrático y socialista un equívoco entre felicidad y sociedad civil disciplinada. La «alienación» de la que tanto se habla, ¿qué es sino el símbolo y la consecuencia de la sumisión de cada uno de nosotros al imperativo social y al ideal del *bonheur*? Aquí, probablemente, se halle el punto crucial de la crisis.

«No es la pereza, ni la mala voluntad, ni la torpeza, lo que me hacen fracasar en todo — escribía Kafka en sus *Diarios*—, sino la falta de tierra bajo los pies, de aire, de ley». Y añadía: «Dotarme de estas cosas es mi tarea».

Nosotros sabemos que, si hablamos de literatura, Kafka no fracasó. Pero también sabemos —o deberíamos saber— que, para un verdadero escritor, es decir, para un hombre al que no le basta con las ficciones, ningún éxito literario puede sustituir «la falta de tierra bajo los pies, de aire, de ley». Puesto que todo esto no tiene que ver con la existencia cotidiana, ni con las virtudes, los vicios, la buena o la mala suerte ocasional del individuo, sino con la relación entre el mundo y la conciencia individual y, en último término, la pregunta de si lo que se hace y se piensa día tras día carece o no de sentido.

Por lo que respecta a esta cuestión, también sabemos —deberíamos saber— que «la tierra bajo los pies», «el aire», «la ley», tal y como las concebía Kafka, como principios últimos de la existencia, no son cosas que el individuo pueda crearse por sí solo. Dependen de todos nosotros en general y de nadie en particular, del estado actual de las cosas, de lo que ocurrió en el pasado, de lo que está ocurriendo hoy sin que nosotros seamos conscientes de ello y, a fin de cuentas, de otras cosas que ignoramos: no desde luego de lo que suele llamarse Historia, suponiendo que se sepa qué es, cuáles son sus leyes, en qué punto se encuentra y a dónde conduce.

Franz Kafka era, por tanto, un ingenuo, y claudicaba ante un temor reverencial frente a un deber inexistente e imposible, cuando se proponía la tarea de «dotarse» por sí mismo

de las realidades morales cuya carencia sentía en su interior y a su alrededor. Toda su obra literaria, por lo demás, nos dice que, por más que lo atormentase, no conseguía creer en un deber y en una tarea semejante. Lo único que podía hacer era constatar una y otra vez «la falta de tierra bajo los pies». Naturalmente, en su sufrimiento se encarnaba, más que implícita, la aspiración a una condición de estabilidad y de paz; el deseo, en definitiva, de que se le permitiera cruzar la puerta de la que habla en uno de sus apólogos más bellos, ante la cual un extranjero languidece hasta la extrema vejez creyendo que le está prohibido el paso, hasta que, a punto de morir, el impassible guardián le revela que siempre le había estado permitido, es más: le estaba reservado precisamente a él.

En 1929, pocos años después de la muerte de Kafka y de la publicación de *El castillo*, un filósofo compatriota suyo y también de origen judío, Edmund Husserl, comenzaba una de sus obras más importantes, *Lógica Formal y Lógica Trascendental*, con las siguientes consideraciones:

La situación actual de las ciencias europeas obliga a reflexiones radicales. En el fondo, han perdido la gran fe en sí mismas, en su significación absoluta. El hombre moderno de hoy día no ve en la ciencia y en la nueva cultura formada por ella, como el hombre «moderno» de la Ilustración, la autoobjetivación de la razón humana ni la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida satisfactoria, una vida individual y social basada en la razón práctica.

Esa gran fe, sustituto otrora de la fe religiosa, esa fe en que la ciencia conduce a la sabiduría —un conocimiento efectivamente racional de sí mismo, del mundo y de Dios y, mediante aquel, a una vida de «dicha», satisfacción y bienestar, verdaderamente digna de ser vivida, aunque siempre susceptible de adquirir formas más perfectas—, ha perdido su fuerza, en amplios círculos al menos. Vivimos, pues, por lo general, en un mundo que se ha vuelto incomprensible; preguntamos en vano por su «finalidad», por su sentido, otrora tan indudable porque era reconocido por el entendimiento y por la voluntad.

No comentaremos en detalle las palabras de Husserl. Limitémonos a señalar que, formuladas desde dos puntos de vista muy diferentes (subjetivo el de Kafka, objetivo el de Husserl), ambas observaciones se encuentran entre las más claras y sosegadas sobre esa «crisis de la conciencia europea» de la que se habla desde hace al menos cincuenta años, y sobre la que no se ha terminado de discutir, por la simple y llana razón de que, lejos de resolverse, la crisis no ha hecho más que ahondarse y extenderse. Señalemos también, por lo que respecta a Husserl, que su filosofía desde 1900 a 1938 fue una colosal y escrupulosa tentativa de afianzar el valor de la verdad, en una cultura minada por el relativismo, sobre dos ejes principales: 1) que la verdad puede estar relacionada con la psicología, esto es, en último término, por estados de ánimo individuales; 2) que la verdad puede hallarse en el terreno de la Historia y de la acción histórica, es decir, ser *filia temporis*, hija de su tiempo, y variar bajo distintas circunstancias.

Señalemos por último que, tanto en la reflexión de Kafka como en las consideraciones de Husserl, no se trata de política, sino de algo que está antes de la política; es más, de algo que no tiene que ver con el *hacer* sino con el *pensar*: la cuestión de la verdad y del sentido de la vida.

Ahora bien, si pensamos en lo que ha ocurrido tanto en el ámbito de la cultura como en el de la sociedad desde los años veinte hasta la actualidad, pero de modo especial después de la Segunda Guerra Mundial, vemos que, mientras que esta cuestión corre de manera visible —con la duda y la negación que implica— tanto las obras como el comportamiento de los individuos, asume al mismo tiempo una forma, más aberrante que paradójica, que podría definirse como «fanatismo relativista», «incredulidad fanática» o «falsa religión», como se prefiera. En otras palabras: la duda toma forma de aserción violenta. La duda tiene que ver con el significado de la existencia; el fanatismo,

el dogmatismo, la violencia (intelectual antes que física), la acción política. Ya no hay absolutos de ningún tipo, pero la política es un absoluto irrefutable.

Un ejemplo ilustre de una paradoja semejante —y, digámoslo también así, de una disociación mental semejante— lo encontramos en uno de los más eminentes *maîtres à penser* de nuestro tiempo, Jean-Paul Sartre, quien, en su obra filosófica, así como en su ensayo autobiográfico *Las palabras*, insiste en una moral del ateísmo absoluto, que es fundamentalmente una moral del *glissement*, del deslizarse libremente de proyecto en proyecto, de aserción en aserción, de acción en acción, sin atención alguna de cualquier tipo de continuidad (porque eso significaría restaurar en algún sentido un Dios trascendente y juez, una verdad por encima de las circunstancias cambiantes). Sin embargo, en sus pronunciamientos ideológicos y políticos, Sartre se revela en cambio como un fanático extremista e intolerante a toda crítica, como si él, por sí solo, constituyese una especie de partido político ultratotalitario fundado sobre la sentencia: «El marxismo es la filosofía insuperable de nuestro tiempo».

Axioma bastante singular, y que se autodestruye como una de esas curiosas estructuras mecánicas creadas por el escultor Jean Tinguely. Hacer del marxismo —el cual, independientemente del juicio que se tenga sobre él, pertenece al orden del pensamiento— un objeto compacto e inmóvil, un muro, un umbral más allá del cual (como en el apólogo de Kafka) está prohibido aventurarse, significa hacer del marxismo no sólo lo contrario de una filosofía —esto es, un dogma— sino además arrebatarle todo valor. No es Marx, de hecho quien, en una afirmación semejante, se transforma en un ídolo, sino la política: la acción política, que se convierte en un imperativo categórico. Puesto que ya no se trata de política ni de filosofía, sino de moral: no se es un hombre moral si no se pone en práctica una línea política que pueda considerarse «marxista», esto es, antiburguesa, anticapitalista, antiimperialista, etcétera.

La consecuencia es absurda, pero el fanatismo permanece; y es, como se ha explicado, un fanatismo relativista, en el que se cree mientras se trate de «combatir» al adversario —presunto o verdadero—, pero que *per se* carece de base y —si se tiene que hablar de ello— también de eficacia. Dado que aquí no se está sosteniendo un pensamiento político, sino que se trata más bien de una forma extrema de moralismo. El cual, a su vez, se traduce (aunque no decimos que Sartre lo lleve hasta ese extremo: él no hace sino representar de modo ejemplar una mentalidad bastante extendida) en una suerte de requerimiento totalitario según el cual si no se pone en práctica el absoluto, no hay nada *de facto*, y quien no se declare absolutamente a favor de un objetivo semejante es un réprobo; o, por usar una palabra más popular, un «reaccionario».

De este modo, del ateísmo integral se pasa a una religión furiosamente sectaria, al menos en teoría: la religión progresista. Es como si, en nuestro tiempo, para el hombre consciente la realidad suprema, más allá y por encima de la cual no hay otra, fuese la acción política; y como si, además, la cuestión política residiese en elegir ante todo un Dios propio, y no un bien secundario como un buen gobierno. Habrá buenos gobiernos en abundancia, consecuencia lógica de la naturaleza caritativa del Dios elegido. Y el rasgo principal del Dios tolerable para el hombre de la civilización industrial es el Dios del «progreso». De ello se deriva que sólo es verdaderamente progresista el movimiento político que lleve la idea de progreso hasta el extremo y el absoluto. Este movimiento, por tanto, comporta una idea que aspira a ser universal, esto es: indudablemente moral. La democracia, por ejemplo, no es auténticamente progresista, dado que no contiene en primer lugar la idea de la justicia absoluta y de la realización absoluta del kantiano reino de los fines. Al Dios progresista sólo se le puede satisfacer con una voluntad de progreso llevada hasta su límite más extremo: totalitaria.

En otras palabras: dado que el hombre de la civilización industrial es totalmente impasible a los beneficios de un Dios trascendente; dado que no puede concebir el bien sino como una mejora de sus condiciones reales, o, mejor aún, como un cambio radical de las mismas, a través del cual (en términos marxistas) se salte del reino de la necesidad al reino de la libertad, o también (en el lenguaje de la utopía tecnológica), totalmente emancipada de toda servidumbre material, y la especie humana se convierta en el dueño del universo hasta sus límites más extremos y pueda hacer con él lo que le plazca; dadas todas estas premisas, en consecuencia, el único Dios tolerable y digno de culto es el que promete la máxima eficacia en la empresa de transformar materialmente las condiciones materiales de la existencia: el Dios del conocimiento pragmático y de la fuerza.

Este es el Dios moderno, el único al que hoy se le reconoce de forma universal, reverenciado y temido por la mayoría de aquellos que aún creen ser fieles al Dios antiguo o a los ideales tradicionales del Humanismo. Por necesidad práctica, y no por un arrebató místico, se ha creado un Dios. Desde el mismísimo centro de las condiciones históricas, desde el compromiso del hombre de forjar él mismo su propia historia, desde las contradicciones de la realidad y de sus dramas, desde la exigencia de una acción eficaz, se ha constituido un Ser Supremo hecho de la misma sustancia de los esfuerzos humanos, aunque situado por encima de ellos como su juez supremo. En este aspecto es un Ser parecido al Dios de los teólogos: su relación con el mundo de las contingencias y de los individuos aislados, con el mundo de la casualidad, del error, de las emociones, de las debilidades y las inseguridades humanas, es idéntica: las supera infinitamente, justificándolo todo, salvo el hecho de que cada cosa es la que es. Es un Dios de hechos, de fuerza eficaz, de poder: el Dios del ateísmo integral.