

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

La fe en el progreso matizada por el escepticismo [The belief in progress tempered by skepticism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Ureña, Enrique M.
Publisher	Ediciones Encuentro
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-10 17:09:36
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/213890

confrontación

La fe en el progreso matizada por el escepticismo

por
Enrique M. Ureña

Hacia finales del siglo XVIII escribía Condorcet en su *Equisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*: «Podemos resumir en tres grandes puntos todo aquello que esperamos ver realizado en el futuro estado de la humanidad: la superación de la desigualdad entre las naciones; los progresos en la igualdad dentro mismo de cada uno de los pueblos; finalmente, el auténtico perfeccionamiento del hombre»¹. Pero ¿es realista esta esperanza? Condorcet no duda en la respuesta a esta pregunta: «Si buscamos una respuesta a esta triple esperanza, encontraremos los motivos más poderosos para apuntalar la convicción de que la Naturaleza no ha puesto ningún límite a nuestras esperanzas. Esos motivos los encontramos en la experiencia que ha hecho la humanidad en el pasado, en la observación de los progresos que han alcanzado hasta ahora las ciencias y la civilización, en el análisis del curso del espíritu humano, del desarrollo de sus capacidades»². Esta fe en el progreso de la humanidad encuentra una expresión cumbre y hasta poética unas páginas más adelante, en el mismo Esbozo: «Llegará un día en el que el sol ya no brillará sino sobre hombres plenamente libres, sobre hombres que ya no reconocen sobre sí mismos más que a su propia razón»³.

Esta fe en el progreso continuó viviendo con fuerza nada despreciable, bajo diversos ropajes, durante todo el siglo XIX. Sin embargo las nubes de la duda comenzaron ya entonces a cernirse en el horizonte de algunos grandes pensadores. Como bien recordaba a sus alumnos de Edimburgo Rudolf

¹ W. Alff (ed.), *Condorcet. Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt, 1976, p. 193.

² *Ibidem*, p. 194 s.

³ *Ibidem*, p. 198.

Bultmann, «la idea de un progreso sin límites permaneció ciertamente viva en el siglo XIX e incluso parecía confirmada por el desarrollo de la ciencia y de la técnica. Pero las voces del *escepticismo* pronto se dejaron oír»⁴. En estas pocas páginas vamos a acercarnos a un determinado tipo de pensamiento que propició y propicia esa fe en el progreso de la humanidad, pero que a la vez lleva sin saberlo en sus entrañas las raíces del escepticismo, e incluso del pesimismo, con respecto al futuro de la humanidad.

La idea de progreso está íntimamente asociada a una determinada concepción del hombre como un ser social e histórico. A una concepción del ser humano que, más que comportar una definición del hombre, nos ofrece una visión de su *humanización*. Este término posee una connotación dinámica, procesual. Alude al *fieri*, no al *factum*. Apunta hacia la historia de la especie más que hacia las vidas aisladas de los individuos concretos. Vamos a considerar brevemente esta concepción filosófico-histórica del ser humano, guiados de la mano por tres figuras sobresalientes de los tres últimos siglos: Kant, Marx y Freud.

Contrastando las diferencias sustanciales que separan al hombre de todo tipo de animales irracionales, Kant observa cómo las capacidades naturales del ser humano «solamente pueden llegar a desarrollarse en la especie y no en los individuos particulares»⁵, mientras que en el caso de las especies animales cada ejemplar puede llegar a alcanzar en su corta vida el desarrollo pleno de todas ellas, esta peculiaridad de la naturaleza humana es debida, continúa apuntando Kant, a que sus capacidades específicas «están orientadas al uso de la razón»⁶, al uso de una razón constitutivamente ilimitada y dinámica, de una razón «que no conoce fronteras en sus proyectos»⁷. Los logros y las objetivaciones de la razón humana, realizados por unas determinadas generaciones, sirven como nuevos puntos de partida para que las generaciones siguientes continúen ensanchando y llevando a término nuevos proyectos de esa razón universal del hombre genérico.

Pero esta concepción kantiana del hombre no se queda en puras consideraciones teóricas y especulativas acerca de la razón humana y de su carácter ilimitado y dinámicamente creador. Kant media el concepto abstracto de razón con la realidad histórica y concreta de la humanidad. De esa humanidad que, en el siglo XVIII en el que estaba viviendo el filósofo de Königsberg, abarca ya incontables generaciones de carne y hueso que se habían ido levantando unas sobre los hombros de las otras.

⁴ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1964², p. 85.

⁵ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, pp. 389 y 398.

⁶ *Ibidem*, p. 389.

⁷ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 389 s.

Kant relee entonces esa historia concreta y pasada de la humanidad como la historia de una especie que ha ido *progresando* en tres grandes frentes, y descubre así cuáles son concretamente aquellas capacidades naturales del ser humano, «orientadas al uso de la razón», que le diferencian específicamente de la opacidad y estaticidad de la vida animal. Esas capacidades son, según Kant, aquellas que permiten al hombre progresar *técnicamente* (capacidades técnicas, entre las que destaca la maravillosa configuración anatómica de la mano humana), progresar en la organización de la *convivencia* con sus semejantes (capacidades pragmáticas) y progresar en un comportamiento guiado por y basado exclusivamente en el cumplimiento de los principios *morales* (capacidades morales)⁸.

Juntando entonces bajo un mismo epígrafe los dos últimos tipos de capacidades naturales del hombre, el proceso histórico de humanización podría comprenderse como un doble proceso de liberación, realizada lentamente por la humanidad, de las dos grandes clases de servidumbres impuestas por la naturaleza externa y de las servidumbres impuestas por la propia naturaleza. La hostilidad de la naturaleza externa se manifiesta por Kant en las pestes, en el hambre, en los naufragios, en el frío, en los ataques de toda clase de animales grandes y pequeños. La hostilidad de la propia naturaleza se experimenta abiertamente en la represión y el despotismo de unos hombres sobre otros, en la barbarie de las guerras, en todo lo que el hombre hace en orden a destruir su propia especie⁹.

Conquistar la naturaleza externa, liberarse de sus servidumbres, significa ponerla cada vez más al servicio del hombre mediante el desarrollo de la ciencia y de la técnica, mediante el trabajo, incrementando así el bienestar material. Conquistar la naturaleza interna, liberarse de sus servidumbres, significa avanzar, mediante el perfeccionamiento de las instituciones políticas y económicas que regulan la convivencia humana, y mediante la conversión moral paulatina de los individuos, hacia un estado de paz social en el que la guerra y la represión hayan dado paso definitivamente a la concordia, a la libertad, a la justicia.

Karl Marx interpreta el desarrollo histórico de la humanidad sobre un esquema general muy semejante al de Kant. También para Marx el proceso histórico de humanización discurre sobre los dos carriles del progreso en la liberación de las ataduras que la naturaleza externa impone al hombre y de abolición sucesiva de todas aquellas relaciones e instituciones sociales que le esclavizan.

Pero la interpretación marxiana de la historia, desarrollada desde la con-

⁸ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, pp. 312-319.

⁹ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 389 s.

vicción profunda del papel crucial que en ella corresponde a la actividad económica, acentúa con un marcado toque reduccionista la importancia decisiva de la dimensión de la relación del hombre con la naturaleza externa. En *La ideología alemana* escribe Marx el conocido pasaje: «se puede diferenciar al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por todo lo que se quiera. De hecho los hombres comienzan a diferenciarse de los animales tan pronto como comienzan a producir sus medios de vida, cosa que está posibilitada por su organización corporal»¹⁰. Consecuentemente la historia de la humanidad, el progreso en las dos dimensiones apuntadas, ha de leerse para Marx en estrecha dependencia de la historia de la actividad económica: «la historia de la humanidad ha de estudiarse y elaborarse continuamente en relación con la historia de la industria y del comercio», escribe unas páginas más adelante en la misma obra¹¹.

El progreso humano en las dos dimensiones, de relación de los hombres entre sí y de relación del conjunto social con la naturaleza externa, aparece entonces estudiado en Marx muy especialmente en su encaje dentro de la esfera económica; aparece estudiado como progreso en el desarrollo de las *fuerzas productivas* y como progreso en la transformación de las *relaciones de producción* hacia una estructuración en la que haya desaparecido por fin toda explotación del hombre por el hombre. Pero, en definitiva, es el desarrollo de las fuerzas productivas el que posibilitará tanto la liberación de las servidumbres de la naturaleza externa, como la de los antagonismos sociales de las relaciones entre los hombres y entre los grupos por ellos formados: «en la producción social de su vida los hombres entran en determinadas relaciones de producción, relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones que se corresponden con un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, su base real, sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas sociales de la conciencia... Las relaciones de producción burguesas constituyen la última forma histórica antagonica del proceso social de producción... en su seno se desarrollan las fuerzas productivas que crean las condiciones materiales para la solución de todo antagonismo. Con la sociedad burguesa se cierra, por lo tanto, el período de la prehistoria de la sociedad humana»¹².

En sus escritos socioculturales Sigmund Freud entiende por cultura «todo aquello por lo que la humanidad se ha levantado sobre sus condicionamientos

¹⁰ Marx-Engels-Werke (MEW), 3, p. 21.

¹¹ MEW 3, 30.

¹² Prefacio a la Contribución a la Crítica de la Economía Política, MEW 13, p. 8 s.

animales por lo que se diferencia de la vida de las bestias». Y al especificar ese «todo aquello», Freud recoge una vez más el mismo esquema que hemos señalado ya en Kant y en Marx, acentuando también la importancia de la actividad económica con formulaciones de claro sabor marxiano: la cultura, escribe, «comprende, por un lado, todo el saber y el poder que han adquirido los hombres para dominar las fuerzas de la naturaleza y para arrancarle los bienes necesarios para la satisfacción de sus necesidades, y, por otro lado, todas las instituciones que son necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí, especialmente el reparto de los bienes producibles»¹³.

Aun cuando Freud critica duramente el economicismo de Marx, situando el problema de la explotación del hombre por el hombre en algo mucho más profundo y mucho más enraizado en la naturaleza humana de lo que puede significar una determinada forma de organización económica basada en la propiedad privada¹⁴, otorga también una determinada primacía a la dimensión de la relación del hombre con la naturaleza externa sobre la dimensión de las relaciones de los hombres entre sí, aunque lo hace en un contexto teórico muy distinto del de Marx. Con una formulación un tanto agresiva podríamos decir que la dimensión social surge en este enfoque de Freud¹⁵ como un «subproducto» de la dimensión relacional del hombre con la naturaleza externa: «precisamente por causa de estos peligros, con los que nos amenaza la naturaleza, nos hemos unido los hombres y creado la cultura, que, entre otras cosas, ha de hacer también posible nuestra vida social. El problema principal de la cultura, su misma razón de ser, consiste precisamente en defendernos contra la naturaleza»¹⁶.

Freud sabía sin embargo mejor que nadie que el problema principal de la cultura no es el de la defensa contra la naturaleza externa, sino el de la defensa contra la propia naturaleza agresiva y destructora del hombre, contra esa naturaleza que es culpable de que el ser humano constituya para su semejante «una tentación incesante a satisfacer en él su agresión»¹⁷. Freud sabía muy bien, a pesar de no haber vivido Hiroshima, que un dominio creciente de la naturaleza externa por el hombre, por muy espectacular que ese dominio llegara a ser, nunca sería garante por sí mismo de un *progreso* en el proceso histórico de *humanización*.

¹³ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Freud-Gesammelte-Werke (FGW), XIV, p. 326.

¹⁴ Véase: Enrique M. Ureña, *La Teoría de la Sociedad de Freud*, Madrid, Tecnos, 1977, pp. 80 ss.

¹⁵ En la obra de Freud se encuentra también un enfoque distinto, que privilegia la dimensión de las relaciones de los hombres entre sí frente a la otra dimensión. Véase mi estudio citado sobre Freud, pp. 117 ss.

¹⁶ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, FGW XIV, p. 336.

¹⁷ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, FGW XIV, p. 470.

Habíamos dicho que esta corriente de pensamiento filosófico-histórico a la que pertenecen Kant, Marx y Freud, aunque propiciadora de una visión optimista de la futura humanidad al concebir una historia universal como progreso, llevaba ya ocultamente en su misma entraña las raíces del escepticismo e incluso del pesimismo. Ahora podemos preguntarnos: ¿dónde están esas raíces? En primer lugar, en la primacía natural que adquiere la dimensión del desarrollo científico-técnico como materializadora del progreso. En segundo lugar, en la idealización ilusoria que tiñe a la visión del progreso en la dimensión de las relaciones de los hombres entre sí. En tercer lugar, en la tendencia a reprimir el sentido de las vidas individuales, el sentido de las pequeñas historias, para privilegiar intelectual y afectivamente el sentido de una supuesta gran historia universal de la humanidad. Detengámonos a considerar brevemente cada uno de estos puntos.

Que la idea del progreso ha encontrado su realización material bien palpable en el desarrollo de las ciencias naturales y de la técnica, y en el de su aplicación económica y productiva, es evidente. Aquí el progreso entra por los ojos, se toca con las manos. Pero esta evidencia de lo presente y de lo palpable no se reduce a los logros ya obtenidos, sino que se extiende también a los posibles logros futuros. El método exacto y férreo propio de las ciencias naturales y técnicas fundamenta objetivamente en este campo un progreso material seguro e ilimitado. El optimismo progresista encuentra así aquí un terreno abonado y firme.

Pero precisamente en esta firmeza del progreso científico-técnico, y de su aplicación económica, está la raíz de su debilidad. Ese progreso no garantiza por sí mismo el avance en la *humanización* del hombre histórico. Como Husserl señalaba en su apasionada *Crisis de las ciencias europeas*, la ciencia y la técnica «no tienen nada que decirnos sobre nuestra situación vital angustiada», no pueden dar respuestas a los problemas «que son los decisivos para llegar a una humanidad auténtica»¹⁸. Y así el hombre que se dejó deslumbrar por ese avance espectacular científico-técnico y económico, y que esperó de él la felicidad, ha de experimentar desilusión y pesimismo cuando llega a palpar con la misma evidencia de los hechos que ese avance no da respuesta suficiente a sus anhelos y que incluso se vuelve parcialmente en contra de ellos.

Kant, a fines del siglo XVIII, podía todavía estar convencido de que el progreso económico acabaría con las discordias y las luchas entre los pueblos: es el *espíritu del comercio* el que es incompatible con la guerra, y el que tarde o

¹⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Band VI, Haag, 1962, p. 3 s. Véase: Enrique M. Ureña, *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos, 1978, pp. 76-81.

temprano se apodera de todos los pueblos»¹⁹. Marx podía soñar todavía a mediados del XIX con un mundo de abundancia y de desarrollo tecnológico, que fuera el fundamento seguro de una sociedad hermanada²⁰. Pero Freud, ya hacia el final del primer tercio de nuestro siglo, se sintió obligado a escribir algo mucho más sombrío: «los hombres han logrado un dominio tan desconocido sobre las fuerzas de la naturaleza, que con su ayuda les es muy fácil exterminar hasta el último hombre. Ellos saben muy bien que de ahí se deriva su inquietud actual, su infelicidad, sus sentimientos de angustia»²¹.

Por lo que toca a la dimensión de las relaciones de los hombres entre sí, las visiones progresistas de la historia han procedido de una manera demasiado idealista. Han creído demasiado ingenuamente en la libertad y en la racionalidad del hombre, olvidándose de la brutal aspereza de la realidad. Han constatado certeramente el avance hecho por la sociedad humana en la concientización pública de los grandes valores morales de libertad, de justicia, de cooperación y de concordia, así como en su institucionalización política y económica. Pero no han recogido con igual fuerza las experiencias que constatan que la agresividad y la crueldad del hombre continúan viviendo muy enraizadas en su naturaleza, y que pueden explotar y explotan en el siglo XX igual que en las épocas más remotas.

Kant podía pensar en el siglo XVIII que la razón humana, dejada en plena libertad, llegaría irremediamente a consolidar una sociedad verdaderamente pacificada y humanizada²². Marx podía creer en el siglo XIX en la inmediata realización de la sociedad comunista. Freud, a pesar de compartir con Kant y con Marx la concepción filosófico-histórica progresista, no puede menos de introducir en su obra, tras la primera guerra mundial, el dualismo instintual eros-muerte²³ y de plasmar en ella no pocas expresiones tan crudas como éstas: «en realidad no hay ninguna “exterminación” posible del mal²⁴, «la fe en la “bondad” de la naturaleza humana es una de las peores ilusiones»²⁵.

La modernidad elevó a conciencia pública el valor supremo del individuo en cuanto individuo, a la vez que descubrió la importancia decisiva que tienen las estructuras políticas y económicas como posibilitadoras o dificultadoras de

¹⁹ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, p. 65 s.

²⁰ Véase p. ej., *El Capital*, tomo III, MEW 25, p. 828.

²¹ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, FGW XIV, p. 506.

²² Véase: Enrique M. Ureña, *La Crítica Kantiana de la Sociedad y de la Religión*, Tecnos, Madrid, 1979, cap. II.

²³ Véase mi estudio ya citado sobre Freud, pp. 110-122.

²⁴ S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, FGW X, p. 331.

²⁵ S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, FGW XV, p. 110.

la realización humana individual²⁶. Pero el hombre moderno y contemporáneo ha tendido a dejarse seducir más por esta última idea que por la del reconocimiento de la individualidad, tendencia que ha sido especialmente reforzada por las corrientes de pensamiento progresista que hemos considerado. Las pequeñas historias de los individuos concretos, como decíamos antes, han sido comidas por la gran historia universal de la especie. Y esto tiene su precio. A la larga el individuo no encuentra el sentido de su vida en el sentido de la historia *de la humanidad*. Y mucho menos, claro está, cuando ese supuesto sentido de una historia universal de la humanidad aparece ennegrecido y dolorosamente resquebrajado por una experiencia mundial frustrante.

Los hombres nos hemos acostumbrado lamentablemente a vivir preocupados con las macroproblemas que aquejan a la sociedad mundial y a repetir incansablemente, de una manera estremecedoramente vaga e inoperante, que «hay que acabar con la opresión y la explotación», que «hay que crear una sociedad verdaderamente libre y justa», que «hemos de solidarizarnos con los pueblos oprimidos», etc., etc. A mi modesto entender, la falsa pasión con que repetimos una y otra vez estas ideas constituye una forma *inconsciente* de expresión del *escepticismo* que la historia de los dos últimos siglos de «progreso» nos impone, respecto al cumplimiento de aquella triple esperanza que Condorcet proclamaba entusiasmado.

Quizás es ya hora de que dejemos de engañarnos con los sueños de la ilustración, de que abandonemos el espíritu que empapó los siglos XVIII y XIX. Bultmann tenía quizás toda la razón cuando aconsejaba a sus alumnos de Edimburgo gritar lo siguiente a todo aquel que se debatiera en la desesperanza, al no poder encontrar ningún sentido en la historia universal en la que está entretejida su vida: «no te fijes en la historia universal que te rodea; mira más bien a tu propia historia personal; en tu presente está el sentido de la historia»²⁷.

Tamizar la fe en el progreso por un sano escepticismo no es algo oscurantista. Tampoco significa desconfianza respecto al hombre, ni llorosa quejumbre masoquista. Al contrario, significa restablecer al hombre en toda su grandeza moral, en una grandeza moral que se levanta por encima del tiempo y de la máquina. Jakob Burckhardt, uno de los «escépticos» del siglo XIX, escribía esta preciosa frase: «no se ha podido ir ya más lejos, desde el momento en que un hombre entregó su vida por otro allá en los tiempos más remotos»²⁸. Vivimos ahora una época llena de cábalas sobre un futuro in-

²⁶ Véase mi estudio *La Crítica Kantiana de la Sociedad y de la Religión*, ob. cit., pp. 90-98.

²⁷ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, ob. cit., p. 184.

²⁸ Citado por Bultmann: *Ob. cit.*, p. 86.

cierto, sobre un futuro de microprocesadores de cilicio y de supertécnica electrónica. Podemos cerrar este artículo con unas frases de Cristóbal Sarrias, en su comentario a *La Tercera Ola* de Alvin Toffler: «En este mundo del año 2000, que está ya a muy pocas horas de distancia, habrá que darle una vez más al hombre algo que le siga respondiendo a los interrogantes que se puso a sí mismo en el primer despertar racional, y que le inquietan también hoy, cuando parece que no necesite pensar, porque todo ya ha sido descubierto por él»²⁹.

Nota biográfica

Enrique Menéndez Ureña nació en Gijón en 1939. Es Doctor en Teología, Filosofía y Economía. Entre sus publicaciones hay que reseñar: *Karl Marx Economista*, Tecnos, Madrid, 1977; *La Teoría de la Sociedad de Freud*, Tecnos, Madrid, 1977; *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas (La crisis de la sociedad industrializada)*, Tecnos, Madrid, 1978; *La Crítica Kantiana de la Sociedad y de la Religión*, Tecnos, Madrid, 1979; *El mito del cristianismo socialista (Crítica económica de una controversia ideológica)*, Unión Editorial, Madrid, 1981. Actualmente es Profesor Agregado en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

²⁹ Cristóbal Sarrias, «¿Llegaremos a superar la tercera ola? A propósito de Alvin Toffler», *Razón y Fe*, 203 (abril, 1981), p. 419.