

QUÉ SIGNIFICA PROGRESO HUMANO EN LA HISTORIA

JESÚS CONILL

Catedrático emérito de ética (Universidad de Valencia)

En la presentación del Aula de este año sobre «La historia, entre el naufragio y la redención» Luis Ferreiro preguntaba «si la historia tiene sentido». Por tanto, no hay más remedio que comenzar por preguntarse, a su vez, por qué nos preocupa la cuestión del sentido, dado que constituye un presupuesto ineludible del tema que se propone tratar el Aula en diversos aspectos. ¿Es el sentido algo que nos viene dado, algo que ponemos, o bien algo que pretendemos lograr? De entrada, parece que se trata de una «pretensión» humana, de una voluntad de sentido.

José Luis Caballero nos ofreció una sugerente respuesta en su intervención «El hilo de la historia». Además de hechos fácticos, hay «hilos», que sirven para interpretar valorativamente las potenciales conexiones entre los hechos e intentar comprender el «para qué» de la acción humana.

En este contexto y en interlocución con Luis Ferreiro acordamos que convendría prestar atención a la cuestión del posible «progreso humano» en la historia. En principio, es habitual considerar que hay progreso en el conocimiento a través de las ciencias y de las técnicas, hasta llegar a la formulación actual de tecnociencias. Por otra parte, hay que evitar confundir progreso y aprendizaje. El aprendizaje consiste en la adquisición de conocimientos o habilidades, mientras que el progreso implica un avance, una mejora, por la que se alcance un nivel superior en el camino hacia una meta o ideal. Por eso tampoco han de confundirse el progreso y la evolución. Pues la categoría de progreso se considera histórica y la evolución se entiende como un proceso natural, aunque ciertamente se han podido usar indistintamente. Ahora bien, al menos resulta chocante preguntarse si la naturaleza progresa, si hay progreso en la naturaleza. En cambio, es



bastante normal plantearse la cuestión del progreso en la historia.

Aunque, en general, el progreso en la historia ha sido una cuestión moderna, tiene raíces en el cristianismo e incluso en algunas expresiones como la de *epídoxis eîs auto* (progreso hacia sí mismo), que se encuentra en Aristóteles y ha sido recuperada por Ortega y Gasset en el contexto de la razón vital e histórica, una razón no meramente natural, que sirve para orientar y mejorar la vida humana.

El sentido más propio del progreso se encuentra en el nivel histórico, cultural y moral, es decir, en el ámbito de la libertad humana, más allá de la naturaleza. Por ejemplo, un salto histórico-cultural de gran envergadura se produjo en la denominada «era axial»¹. En esta etapa hay, entre otros posibles,

1. Jaspers, Karl, *Origen y meta de la historia*, Acantilado, Barcelona, 2017.

dos modelos para progresar: uno es el de la Paideia en la tradición griega clásica y el otro, el de la «conversión» (*metánoia*) del corazón en la tradición bíblica, judía y cristiana (Juan el Bautista y Jesús de Nazaret). Pero el sentido más acusado de progreso se ha vivido en la Modernidad, hasta el punto de convertirse en una tendencia denominada «progresismo», a partir de la Ilustración.

CRÍTICA DEL PROGRESISMO MODERNO

Críticas paradigmáticas del progresismo moderno se encuentran en el pensamiento de Nietzsche y en el de Ortega y Gasset. Lo que está en juego es la concepción del progreso, una concepción no progresista de progreso. Porque el progresismo moderno es una patología social y una actitud dogmática, dado que cree haber logrado instalarse en el punto de vista definitivo y haberse convertido en un positivismo incapaz de comprender el auténtico dinamismo histórico. Con su desprecio del pasado, su futurismo viene a ser un utopismo. No hay que confundir el sentido crítico de las Utopías, por ejemplo, del Renacimiento (por ejemplo, de Tomás Moro) y el utopismo, que, en vez de analizar y atenerse a la realidad, suplanta lo real con abstracciones presuntamente deseables, pero irrealizables. A estos inconvenientes se une que el progresismo con sus ideales modernos es un culturalismo, una especie de idolatría. Pues en realidad la historia humana no es solo dramática, sino trágica.

Una de las consecuencias del progresismo en la vida social ha sido su creciente politización. Y aunque es cierto que la vida nos obliga a la acción política, eso no quiere decir que lo que significa la política tenga que invadir «por completo el espíritu». Pues, como la política consiste en «la supeditación de la teoría a la utilidad», esa invasión de la vida humana por la política es lo que constituirá el «politicismo».

«El politicismo integral, la absorción de todas las cosas y de todo el hombre por la política, es una y misma cosa con el fenómeno de rebelión de las masas»². La masa «no puede tener dentro más que política», porque pretende suplantarlo todo por la política, cuando en realidad la política vacía al hombre de su intimidad. Precisamente, ya a mediados

de los años treinta Zubiri advirtió —como buen discípulo de Ortega— que «nuestra época [...] es también la época de la crisis de la intimidad»³. De hecho, hoy en día el creciente apogeo de la «extimidad» está asfixiando la intimidad personal.

Más allá del progresismo y su derivación social en el politicismo, lo que hay que hacer es situar la política en el lugar apropiado, porque si la política invade la vida entera, convertirá la verdad en utilidad y el imperio de la política acabará siendo «el imperio de la mentira»⁴, con la ayuda de la «opinión pública». Porque los políticos son gentes que solo están dispuestas a ver el mundo «como les conviene»⁵.

NUEVA IDEA DE PROGRESO

La noción de progreso (*epídoxis*, *progressus*) como tal se remonta a la Antigüedad, pero adquiere relevancia en la época moderna, especialmente a partir de las Ilustraciones del siglo XVIII⁶. No obstante, igual que Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos* rechaza el modo moderno de entender el progreso, porque no responde a sus exigencias de lo que entiende por «libertad» y «justicia», también Ortega propone una nueva idea de progreso, que va más allá del progresismo moderno y que no se deja atrapar por la estrechez del politicismo integral, que al final viene a equivaler al decisivo fenómeno histórico de la «rebelión de las masas».

La nueva idea de progreso que proponen Nietzsche y Ortega no consiste en aniquilar el ayer, sino en «conservar» lo que «tuvo la virtud de crear ese hoy mejor»⁷ y satisfacer los ideales vitales contando con la técnica, que consiste en adaptar el medio al sujeto. Este sentido de la técnica es crucial para comprender el sentido del progreso humano, porque incide en la grave cuestión de las necesidades humanas, que incluyen lo superfluo. Los humanos

2. Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, tomo IV, Taurus, Madrid, 2005, pág. 346.

3. Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987, 9.ª ed., pág. 452.

4. Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, tomo II, Taurus, Madrid, 2004, pág. 160.

5. *Ibidem*.

6. Ritter, Joachim, *Fortschritt*, en J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2 (Schwabe & Co., Basel/Stuttgart, 1972) 1032-1059.

7. Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, tomo II, Taurus, Madrid, 2004, pág. 544.

no se conforman con sobrevivir, sino que quieren vivir bien, pretenden estar bien, «bienestar». Pero en qué consiste vivir bien no está dado, ni es fijo, sino que es una cuestión abierta, que complica el sentido de lo que significan tanto la noción de «necesidad» como la de «progreso humano». Hay una diferencia entre el mero vivir biológico —sobrevivir— y el vivir bien humanamente. Y para comprenderlo la técnica es decisiva, por cuanto la creatividad tecnológica transforma continuamente la vida humana y sirve para descubrir nuevas posibilidades que permiten progresar en libertad creando diversas formas culturales. Los humanos son bioculturales.

Lo decisivo en la cultura es el «progreso moral», cuya misión consiste en educar los corazones en los ideales morales universalizables, como la libertad y la justicia. Pero, a diferencia del progresismo, hay que tener en cuenta que la vida humana es dramática y hasta trágica, donde reina el azar, la lotería natural y social. Precisamente en la línea nietzscheana de crítica del progresismo moderno, Ortega ofrece otra vía de «progreso», que considera más profunda, la de la reforma del tipo de hombre que ha producido el proceso modernizador y que de hecho ha sido la imperante hasta ahora.

¿POR UN HOMBRE NUEVO?

El tipo humano que hoy predomina es «el hombre-masa». ¿Es posible reformarlo? Parece incorregible, cerrado herméticamente a cualquier «instancia superior»⁸. A las masas se las ha «escolarizado» y tal vez instruido, pero las meras técnicas no educan los corazones; son enseñanzas instrumentales, pero les falta el «espíritu» liberador, ínsito incluso en la propia técnica.

El hombre-masa se caracteriza por la libre expansión de sus deseos vitales y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible las facilidades de su existencia, dos rasgos que componen la psicología del «niño mimado». Entendiendo por «mimar» lo siguiente: «no limitar los deseos, dar la impresión a un ser de que todo le está permitido y a nada está obligado»⁹.

Ortega contrapone a las figuras del «hombre-masa» y del «niño mimado» el hombre excelente. La excelencia humana está constituida por la «íntima necesidad» de apelar a una norma superior, a un ideal de vida que cada uno se exige a sí mismo. Impele a una forma de vida exigente, basada primordialmente en obligaciones. La vida esforzada pretende autosuperarse, por eso está continuamente en tensión y como en un «entrenamiento» (*áskesis*) permanente. Por eso los humanos están siempre en riesgo de no serlo. La vida es un drama, una aventura azarosa, una vital incertidumbre. «Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse». Esto le pasa a cada uno de los humanos, está en peligro de no ser el *sí mismo*. La condición humana está hecha de incertidumbre y de ahí la importancia vital de la ética expresada en el imperativo de Píndaro: «*llega a ser el que eres*»¹⁰. La vida de los humanos tiene un carácter progresivo, consiste en progresar hacia sí mismo, a diferencia de la «improgresividad de la naturaleza»¹¹.

El posible «hombre nuevo» no sobrevendrá mediante la naturalización de la vida humana, sustentada en las ciencias físico-matemáticas y biológicas, es decir, la «razón naturalista»¹². La naturaleza es una dimensión de la vida humana, que conlleva necesariamente cultura. Somos bioculturales, como ya hemos visto. El progresismo cientificista de carácter naturalista puede entontecer a los humanos y desorientarlos con respecto a la necesidad de buscar su enraizamiento en la realidad vital de carácter biocultural¹³.

La vida humana está radicada en la naturaleza, pero, a su vez, la rebasa, de ahí que sea insuficiente pensar que el fin de la vida humana sea su conservación, es decir, la supervivencia biológica, y haya llevado a pensar si su fin no será su potenciación y crecimiento, la *pleonexía*, el «hinchamiento», «ser más» y mejor. Pues «vivir no es conservarse, perseverar en el ser [...], sino que vivir es vivir

8. Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, tomo IV, Taurus, Madrid, 2005, pág. 365.

9. *Ibidem*, pág. 408.

10. Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, tomo V, Taurus, Madrid, 2006, pág. 541.

11. Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, tomo VI, Taurus, Madrid, 2006, pág. 73.

12. *Ibidem*, pág. 54.

13. Conill, Jesús, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid, 2019.

más, tender a la plenitud, voluntad de potencia —así Nietzsche»¹⁴. No es lo mismo el fin biológico que el propiamente humano, el ético, que constituye «el más grande problema del hombre»¹⁵.

Lo que llama la atención es la pérdida de vigor de los proyectos de reforma del hombre. No es fácil en estos tiempos creer que puede reformarse el tipo de hombre sometido a los cánones de la mentalidad imperante. Hemos caído en un nuevo hermetismo, que no permite estar abierto a ninguna instancia correctora, sea ética, política o religiosa. Hasta los socialistas y los cristianos se han olvidado del «hombre nuevo». No se esperan novedades. ¿Quién se cree hoy en día, de verdad, que es posible cambiar la realidad humana, de manera tal que se note en nuestra vida cotidiana? ¿No se ha impuesto la convicción de que el ser humano ha sido, es y será siempre así (como está siendo)? ¿Dónde ha quedado aquel bello propósito o don de la conversión (*metánoia*) en cualquiera de las versiones humanistas, aquella fuerza para superar las alienaciones y la inautenticidad de la vida?

Este es, a mi juicio, el problema antropológico, ético y metafísico más importante en la actualidad y que late en el fondo de todo proyecto educativo, que, en último término, consiste en una determinada reforma del hombre¹⁶. El gran fracaso de nuestra cultura, híbrida de tendencias modernizadoras y posmodernizadoras, se cifra en que ya no creemos con el vigor suficiente que sea posible un hombre nuevo, capaz de vivir de otra manera que no se someta a los valores imperantes, a las vigencias sociales de cada momento y contexto.

Nuestro tiempo —bajo la bandera del progresismo— se sentía muy ufano de haber abierto un horizonte de infinitas posibilidades. Todo era posible. Pero la dinámica histórica se ha encargado de desmentir semejante ficción y ahora parece haberse

obturado el futuro. Familia, escuela, economía, política, derecho, religión son incapaces de alumbrar el hombre nuevo que en otros tiempos se esperaba conseguir. Si nuestro mundo ha renunciado a sus ideales, no será por falta de «conocimientos» y «tecnologías», sino por otras causas.

En el fondo seguimos teniendo el mismo problema que en versión religiosa encontramos en san Pablo, en versión científico-social en Marx, o en versión poético-filosófica en Nietzsche; un problema que nadie ha resuelto hasta la actualidad: el de si la «naturaleza humana» es modificable y perfectible, si es posible el progreso humano en la historia. ¿En virtud de qué pueden realmente cambiar (transformarse, transfigurarse) los humanos?

Muchos piensan que no hay más cera que la que arde y que solo puede arder el interés propio. Nuestro único horizonte sería el de un «pueblo de demonios»¹⁷. No habría ningún otro componente de la vida humana, que pudiera convertirse en resorte operativo. Si la pretensión de rebasarlo sonó primero a utopía y luego se quiso convertir en ciencia, tal vez en este momento histórico fuera conveniente ir a la raíz moral del ser humano para ver si es posible revitalizarlo y transformar su realidad histórica.

Tal transformación presupone que la realidad no es estática, ni cerrada, sino dinámica, que puede *dar de sí* mucho más de lo que habitualmente se considera posible, pero para eso hace falta que intervenga la voluntad humana —que es una estructura determinada por la inteligencia— y, en perspectiva teologal, la gracia. Que la realidad pueda dar de sí quiere decir que hay un margen de *posibilidades* de las que la inteligencia tiene que percatarse¹⁸. Pero sin la «conversión del corazón», al estilo del propuesto en el ámbito religioso por Jesús de Nazaret y/o en el filosófico por Kant¹⁹, no habrá un auténtico progreso humano en la historia. 

14. Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, tomo II, Taurus, Madrid, 2004, págs. 583 y 584.

15. *Ibidem*, pág. 589.

16. Díaz, Carlos y Grande, Pedro José, *Antropología filosófica*, Bookman, 2025 (2.ª ed.).

17. Cortina, Adela, *Hasta un pueblo de demonios*, Taurus, Madrid, 1998.

18. Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989.

19. Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969.