

# Técnica, progreso y civilización: el aporte de E. Mounier al debate contemporáneo sobre las implicaciones ecológicas de un progreso indefinido

Technique, progress and civilization: the contribution  
of E. Mounier to the contemporary debate on ecological  
implications of an undefined progress

Técnico, progresso e civilização: a contribuição  
de E. Mounier ao debate contemporâneo sobre as implicações  
ecológicas de um progresso indefinido

*Fecha de entrega: 15 de diciembre de 2013*

*Fecha de evaluación: 15 de abril de 2014*

*Fecha de aprobación: 13 de junio de 2014*

*Alfonso Camargo Muñoz\**

## Resumen

La reflexión sobre la historia humana abre horizontes insospechados. Indaga por los fundamentos y aclara contextos. La historia remite permanentemente a los recursos con los que el hombre ha contado

---

\* Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Santo Tomás, con Estudios de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de Tunja. Magister en Filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma. Doctor en Filosofía por la Universidad Ramón Llull de Barcelona. Se ha desempeñado como profesor titular de Humanidades de la Universidad Santo Tomás, sede Tunja, y director de la revista *Quaestiones Disputatae*. Actualmente dirige la Maestría en Pedagogía de esta universidad. Correo electrónico: [acamargo@ustatunja.edu.co](mailto:acamargo@ustatunja.edu.co) [alfonso.camargo@usantoto.edu.co](mailto:alfonso.camargo@usantoto.edu.co) [alfonso@hotmail.com](mailto:alfonso@hotmail.com)

para su supervivencia, así como al escenario en el que debe interactuar. Comprender el tiempo y el espacio en que la humanidad ha vivido la sitúa en el presente y la prepara para planear su futuro. La reflexión sobre la historia humana debe mostrar las obligaciones éticas que tienen que ver con la responsabilidad, de compromiso común, de tareas urgentes. Reconocer la responsabilidad histórica implica necesariamente replantear el puesto del hombre en el planeta. Es posible que reconocer la responsabilidad ecológica le puede resultar difícil a un pequeño comerciante de aldea, pero menos complicado a un estudioso de los sistemas climáticos hoy, que inevitablemente debe remitirse con frecuencia a las causas de los fenómenos y de los cambios. Mucho menos difícil le será a un estudioso de la historia de la especie humana que comprende cómo la humanidad apenas vive su adolescencia y que, sin embargo, el planeta en el que se habita pareciera estar deteriorándose a un ritmo acelerado. Todo análisis sobre el sentido de la humanidad ha de desembocar necesariamente en una reflexión responsable sobre el destino del planeta, más aún, sobre su sostenibilidad.

**Palabras clave:** Progreso, técnica, civilización, historia, Mounier.

## Abstract

The reflection on human history opens unsuspected horizons. It inquires about the fundamentals and clarifies contexts. History refers constantly to the resources man has had for his survival, as well as the scene in which he should interact. Understanding the time and space in which humanity has lived places it in the present and prepares it for planning its future. The reflection on human history must show the ethical obligations that have to do with the responsibility, of common commitment, of urgent tasks. Recognizing historical responsibility necessarily involves rethinking the place of man in the planet. It is possible that recognizing the ecological responsibility may result difficult for a small businessmen from a village, but less complicated for a scholar of weather systems today, who inevitably must frequently refer to the causes of the phenomena and the changes. Much less difficult will be for a scholar of the history of the human species who understands how

humanity is just living its adolescence and that, however, the planet in which he lives in seems to be deteriorating at a rapid pace. Every analysis on the meaning of humanity must necessarily lead to a responsible reflection on the fate of the planet, moreover, on its sustainability.

**Keywords:** Progress, technique, civilization, history, Mounier

## Resumo

A reflexão sobre a história humana abre horizontes insuspeitos. Pesquisa pelos fundamentos e esclarece contextos. A história remete constantemente para os recursos com os quais o homem tem tido para sua supervivência, assim como ao cenário no qual tem que interagir. Compreender o tempo e o espaço em que a humanidade tem vivido situa-la no presente e prepara-a para planejar seu futuro. A reflexão sobre a história humana deve mostrar as obrigações éticas que têm a ver com responsabilidade, de compromisso comum, de tarefas urgentes. Reconhecer a responsabilidade histórica necessariamente envolve repensar o lugar do homem no planeta. É possível que reconhecer a responsabilidade ecológica pode ser difícil para um pequeno comerciante de vila, mas menos complicado para um estudioso de sistemas meteorológicos hoje, que deve inevitavelmente se referir com frequência para as causas dos fenômenos e das mudanças. Bem menos difícil será para um estudioso da história da espécie humana, que compreende como a humanidade vive apenas sua adolescência e que, no entanto, o planeta em que se vive parece estar se deteriorando em um ritmo acelerado. Qualquer análise sobre o sentido da humanidade tem que desembocar necessariamente numa reflexão responsável sobre o destino do planeta, ainda mais sobre sua sustentabilidade.

**Palavras-chave:** Progresso, técnica, civilização, história, Mounier.

*No hay paz sin vida. Nuestro pacifismo es ecodúlico, más que ecologista, pues tiende a fructificar la tierra allí donde la sociedad industrial la asola, y a dejar a las generaciones futuras en heredad un mundo renovadamente limpio y embellecido. Tal ecopacifismo no se reduce a una actitud regresiva y bucólica, sino que acepta el reto de humanizar la civilización tecnológica sin tener que renunciar por ello a sus éxitos. Tiene además una visión integral de la realidad, por lo que asume como propias todas las causas justas de la humanidad. Cualquier forma de terracentrismo o de zoologismo nada nos dice no hay ecologismo sin personacentrismo, lo cual no concede al hombre derecho a la devastación.*

CARLOS DÍAZ

## Introducción

Un justo análisis sobre la historia de la humanidad hace pensar en la necesidad que tenemos los humanos de reconocer que la historia es una construcción humana, y un juicio realista acerca del proceso histórico nos ayuda a comprender que la humanidad está viviendo apenas en los albores de su historia. Dentro de un proceso normal de lo que se denomina evolución humana, podríamos afirmar que somos los primeros hombres.

Este dato sugiere un giro importante en la manera en que se han venido administrando los recursos de la tierra. Si la hipótesis de que somos los últimos hombres fuera más acertada, podríamos pensar que se ha hecho lo justo: agotar los recursos de la tierra proporcionalmente al tiempo que el hombre ha estado aquí. No hace falta su racionalización ni su administración responsable y, mucho menos, pensar en su sostenibilidad. Pero, si en cambio, un análisis concienzudo acerca de las edades de la humanidad con respecto de las demás especies nos sugiere que somos los primeros hombres, podemos tener la sensación e incluso, la certidumbre de que una cierta consciencia ecológica ha merecido existir desde hace mucho tiempo. Entonces desde este punto de vista sí vale la pena pensar de nuevo en aquel eslogan que la Universidad Santo Tomás usó para una campaña ecológica ya hace varios años: “la tierra no es la herencia que nos dejaron nuestros padres, sino el préstamo que nos hicieron nuestros hijos”.

Este texto intenta ser un modesto aporte al debate sobre nuestra responsabilidad ecológica. Es un análisis que parte, como se ha dicho más arriba, de la necesidad que tiene el hombre de hoy de pensar en su historia y su destino sobre la tierra. Este tema (tal vez es uno de los que más) necesita ser contextualizado en una visión muy amplia, tanto en el tiempo como en el espacio. No se puede pensar que un enfoque moralista de los asuntos del medio ambiente sea capaz de resolver los problemas que se suscitan en este campo. Tampoco el enfoque meramente altruista, que algunos individuos e incluso organizaciones adoptan, es capaz de resolver los problemas en torno a la sostenibilidad de los recursos de la tierra. Los retos que el mantenimiento de la tierra plantea, en este sentido, exigen la conscientización de todos los seres humanos, no solo a través de campañas ecológicas esporádicas como se venía haciendo con buena voluntad, sino a partir de la educación del hombre contemporáneo. Esto se debería hacer a partir de procesos de formación basados en la comprensión de las diversas problemáticas que enfrenta el planeta, que sea capaz de generar convicciones y comportamientos responsables y coherentes.

Emmanuel Mounier, uno de los mayores teóricos del personalismo contemporáneo, nos plantea temas, como la historia, el desarrollo, el progreso, la civilización, la técnica, vistos desde un punto de vista diverso respecto a como se suelen plantear desde la óptica del capitalismo liberal (definido por las ideas de provecho, usufructo individual, ganancia). Uno de sus propósitos fue superar el denominado antropocentrismo moderno, paradigma de dominación y señorío, y presentar la forma en que se deberían entender los asuntos humanos desde la más honda aspiración de las personas, la de que se le reconozca como persona, esto es como un ser espiritual abierto a la comunión con sus semejantes y con el medio. Esto significaría ser multidimensional, inagotable en su comprensión, abierto a la trascendencia y deseoso de construir un mundo acogedor, solidario, de oportunidades para todos. Por eso, la divisa del personalismo la podemos sintetizar en estas palabras: tratar al otro como cada uno desea ser tratado y a nuestro entorno como la extensión de nuestros propios cuerpos.

## Historia y progreso

Mounier dirige su pensamiento hacia el tema de la historia, particularmente en torno a la idea de progreso. Según el filósofo de Grenoble, la idea de progreso representa la expresión más directa de un posible sentido en la historia. Si la historia tiene un

sentido, es decir, una dirección, un final y una significación para el hombre, ha de hablarse de la posibilidad de que haya un progreso en ella. La manera en que este progreso se realiza es algo que la filosofía de la historia debe precisar. La noción de progreso suele tener un significado muy amplio, según el punto de vista desde donde se aborde. No es posible, por ejemplo, valorar un determinado progreso de la humanidad en un periodo amplio de tiempo con los mismos criterios con que se valoraría el progreso de un pueblo o de una comunidad determinados y en un periodo corto de tiempo. Es probable que allí reconozcamos progresos, mientras aquí retrocesos. Se nos sugiere desde ahora la distinción entre una mirada parcial de la historia y una mirada más amplia, capaz de abarcar siglos y civilizaciones.

La idea de progreso no es una idea por la que Mounier apueste sin más. ¿Cómo negar, se pregunta hacia 1947, “[...] que nosotros podamos dudar en saber, si la ley de la historia es el fracaso o el progreso?” (Mounier, 1947, p. 210), ¿cómo saberlo, dado que la condición humana es dramática y compleja y “[...] en todo se mezcla la angustia con la alegría, la malicia con la buena voluntad, la nada con el ser?” (Mounier, 1947, p. 210). Este sentimiento dramático, sin embargo, sostiene Mounier, debe llevar al hombre a evitar dos vías equivocadas: por un lado, las soluciones totalitarias, y por el otro, las utopías idealistas. Las primeras arrojan al hombre a la desesperanza y al menosprecio de sí mismo, mientras que las segundas desembocan en la alienación y en la irresponsabilidad histórica (Mounier, 1947, pp. 188-189, 210-211). Con el rechazo de tales soluciones, Mounier se distancia al mismo tiempo del pesimismo histórico, no solo porque cree que es contrario al mensaje central del cristianismo, sino también porque con una actitud tal ante la historia, el hombre mismo se estaría cerrando a su propia realización. Pero también se aleja, como iremos viendo, de una concepción ingenua del progreso, que suele cederle el paso al fanatismo.

Mounier desarrolla fundamentalmente tres aspectos de la noción de progreso: una posible dirección de la historia, la significación del conjunto de la aventura humana, y la meta del proceso histórico (Mounier, 1947, p. 395). Antes de abordar estos temas, conviene, sin embargo, analizar brevemente el concepto de progreso tal y como se ha comprendido desde su gestación hasta nuestros días, para luego determinar sus alcances y sus límites, con miras a la comprensión del proceso histórico.

## Breve historia de la noción de progreso

Dado que la noción de progreso suele prestarse para equívocos, conviene delimitar los términos de su comprensión. Mientras en algunos campos no se duda de los innumerables progresos, en otros, en cambio, se habla de retrocesos o incluso de fracasos. La complejidad de dicho concepto aumenta, si tenemos en cuenta que con el término *progreso* podemos referirnos a ámbitos muy diferentes. Aunque ya desde el siglo XVIII se creía que el género humano progresaba cada vez más hacia lo mejor, la humanidad entera ha venido asistiendo a tantas vicisitudes, que el hombre contemporáneo comenzó a dudar seriamente de esta tesis. Las dos grandes guerras del siglo XX demostraron que Occidente no solamente poseía una gran capacidad científica y tecnológica, sino que también el progreso mismo se convertía en una realidad frágil y peligrosa, capaz de amenazar la supervivencia del hombre sobre la tierra. Tras las guerras se habló de progresos técnicos y al mismo tiempo de retroceso ético y moral.

Por estas razones, la ciencia histórica prefiere hoy hacer un uso muy discreto del término *progreso* e indicar zonas bien definidas, para hablar de progreso tecnológico, artístico, económico, político, industrial, etc. (Melchiorre, 1970, p. 66). Así como también evita valorar las distintas culturas con los mismos criterios, conscientes de que no existen sistemas de valor uniformes y definitivos: lo que para una determinada cultura o etnia puede significar progreso, para otra puede representar peligro o amenaza. Lo que sí es claro es que la idea de progreso se ha de examinar siempre en referencia al hombre, esto es, en referencia al objetivo mismo de su ser, que es su propia realización. Podemos ir descubriendo dos niveles de la realización del proyecto humano: el nivel propiamente histórico, marcado por las vicisitudes del tiempo y del espacio, y el nivel suprahistórico, señalado solo por la fe y definido como el pleno cumplimiento de todas las aspiraciones espirituales del hombre.

La creación de la teoría del progreso se suele situar hacia el siglo XVIII. Sin embargo, sus orígenes más cercanos se remontan a los albores del Renacimiento. Ya en el siglo XVI encontramos muchos de los elementos que conforman esta teoría. La crítica a los clásicos y la independencia frente a los antiguos, así como el deseo de mejorar las condiciones de vida y de convivencia y, sobre todo, una cierta afirmación de la experiencia y de la razón como instrumentos seguros de conocimiento anuncian una nueva manera de ver el mundo y de comprender la historia. No obstante, en el

siglo XVI no se conocía aún una formulación explícita de la tesis sobre el progreso en la historia, como sí sucedió en el Siglo de las Luces. El vocablo *progreso* comenzó por expresar tan solo “[...] la idea de una marcha, sin sentido valorativo, que tanto puede estimarse positiva como negativa” (Maravall, 1986, p. 582). Una marcha o movimiento, empero, que tenía una orientación definida, aunque no tanto hacia una meta de llegada como de alejamiento respecto de un principio u origen. Este concepto de movimiento connota ya, sin embargo, la condición dinámica del tiempo, de las cosas y del mundo en general.

Como se deduce de la referencia al Renacimiento, el concepto de progreso está íntimamente ligado al de cultura. En los siglos XVI y XVII ya existe la convicción de que la humanidad se encamina hacia un mejoramiento, expresado principalmente en el arte y las letras. El tiempo actúa en este proceso como un aliado imprescindible, pues el progreso no sería “[...] un mejoramiento brusco y sin continuidad, sino que exige la idea de unos pasos sucesivos, de unos avances graduales que van con el curso del tiempo y siguen la dirección con que este transcurre” (Maravall, 1986, p. 585). El tiempo posee una función perfeccionadora y, gracias a este, el mundo se perfecciona.

En el Renacimiento se retoma la imagen de los enanos en hombros de gigantes, que ya se conocía desde el siglo XII y que postulaba el culto a los antiguos y al mismo tiempo expresaba una cierta confianza en los modernos. Esta vez, sin embargo, surgen críticas contra esta forma particular de concebir las civilizaciones. Juan Luis Vives, en España, por ejemplo, se distancia de esta visión y postula “[...] un criterio general progresivo sobre la naturaleza humana y el curso de la historia” (Maravall, 1986, p. 593). Según Vives, todo cuanto hace parte de la vida humana tiene posibilidades ilimitadas de desarrollo que el hombre mismo desconoce. O, “[...] ¿quién podría decir hasta dónde puede avanzar el ingenio humano sino solo Dios que autor como es de nuestra naturaleza, conoce las fronteras y las limitaciones de nuestro ingenio?” (Vives, 1948, p. 481). Se acentúa aquí no el desconocimiento de las capacidades humanas, sino el hecho de que tales capacidades son ilimitadas, tanto que solo Dios puede conocer sus límites.

Hacia el siglo XVII, al ser superada, en parte, la disputa tradicional entre antiguos y modernos y al dirigirse la mirada ahora más hacia el futuro que hacia el pasado, se postula el mañana como el reino del progreso. Tras Bacon, Galileo, Descartes y Newton, la cosmovisión moderna se impone. La fe en la ciencia y en la razón comienza



a dominar el panorama del mundo occidental. Tres ideas-eje se articulan en la nueva visión del mundo: movimiento, tiempo, progreso. Se cree entonces que la humanidad se encamina definitivamente hacia la felicidad. El hombre moderno sueña con una libertad duradera y con su plena realización, gracias a que su mente dispone de una base sólida para alcanzar el conocimiento cierto.

Wilhelm Dilthey sostiene la tesis de que, dado que la razón del siglo XVII estaba aún atada a las verdades religiosas, será hasta el siglo XVIII que el mundo occidental alcance tres elementos determinantes de su desarrollo: “la unidad de la razón humana en la cooperación de las ciencias; el carácter de validez universal y, fundándose en esto, el progreso común del espíritu humano hacia el dominio de la Naturaleza y de la sociedad” (Dilthey, 1978, p. 407). El hombre de la Ilustración experimenta una emancipación que le hace pensar que ha superado definitivamente su minoría de edad y ha alcanzado la razón crítica. Su comportamiento estará fundado, entonces, no ya en los principios de la revelación sino en los ideales immanentes, deducidos de la experiencia y de la razón.

La idea de progreso en este siglo se extiende más allá del mundo de la cultura y alcanza el ámbito de lo social y, con mayor razón, de lo científico. En el campo de la historia y de la filosofía se remarca el oscurantismo del pasado y se hace énfasis en las bondades del presente, así como en un particular optimismo en el futuro. Aunque se mantiene la creencia en un cierto estatismo de la naturaleza, se impone una consideración en el dinamismo de la civilización y de la cultura. Con la afirmación de las leyes físicas se afirma ahora también la ley del progreso con caracteres definidos: lo real del proceso, que es continuo y acelerado, que se dirige siempre hacia lo mejor, que transcurre como un proceso necesario y que abarca la totalidad de los fenómenos (ámbito técnico, económico, social y moral) (Cruz, p. 174).

El hombre de la Ilustración desea el progreso y lo experimenta como un imperativo de la historia, de la civilización y de la razón misma. Ve cómo los horizontes se amplían continuamente y al mismo tiempo comprende que su proceso de autonomía sobre la tierra conlleva el deber moral de mejorar en todos los órdenes. La idea de progreso, sin embargo, no es uniforme en todos los pensadores y en todos los ámbitos de la vida social. Voltaire, por ejemplo, lo concibe como un mejoramiento del orden cultural y científico, pero se desmarca de quienes lo conciben en el orden político, como es el caso de Condorcet. Unos y otros, empero, tienen —como veremos más adelante— una idea todavía tradicional de progreso, que consiste, como afirma

Karl Löwith, en una secularización de la idea religiosa de salvación eterna (1973, p. 27). La imagen de la ciudad de Dios, concebida como la realización definitiva del reino de Dios, se habría visto transformada en la idea de la ciudad terrena ideal. Al respecto, afirma Tarnas:

Incluso en el curso del propio desarrollo del cristianismo de la expectativa del fin de los tiempos, la espera y la esperanza de que la acción divina iniciara la transfiguración del mundo, había ido cambiando durante los comienzos del periodo moderno en el sentido de que cada día parecían más necesarias la actividad y la iniciativa del hombre para preparar una utopía cristiana adecuada al Segundo Advenimiento. (p. 325)

Pero será Kant quien pondrá las bases definitivas para la teoría del progreso. Según Manuel García Morente, “Kant, al distinguir y contraponer el conocimiento de lo empírico y la idea de lo absoluto, recluye lo absoluto, lo perfectamente bueno, a lejanías inaccesibles, que orientan el esfuerzo humano y le señalan dirección, rumbo y sentido” (2002, p. 96). Desde entonces, la historia del género humano parece desplegarse como progreso continuo, y todos, o casi todos, los individuos y pueblos, naciones y civilizaciones sienten el imperativo de unir sus esfuerzos para superar los males de la humanidad y perfeccionar la vida del hombre sobre la tierra. Así:

[...] puede decirse que desde comienzos del siglo XIX —escribe García Morente— el espíritu humano se ha puesto sin condiciones al servicio del progreso. Y ya todo el mundo cree en él. Todo el mundo lo espera confiadamente. Todo el mundo se siente obligado a promoverlo o llamado a aprovecharlo. (2002, p. 96)

El siglo XIX, considerado el de la filosofía de la historia, se vio muy influenciado por la idea de progreso. Junto con la reflexión sobre la historia se respira un cierto “progresismo”. Con el descubrimiento del tiempo (en los siglos XV y XVI la humanidad descubrió el espacio), el hombre se siente vinculado al devenir, más que a la misma eternidad. Ya no se enorgullece de su pasado y sí de su porvenir. A propósito de esto, vale decir que “lo esencial, entonces, ya no es lo que ha sido, sino lo que ha de ser, no hay que seguir definiendo a la humanidad por sus orígenes, sino por sus perspectivas de futuro” (Lacroix, 1966, p. 19). El tiempo le descubre la inmensidad del pasado, pero también la inmensidad del futuro.

En este mismo siglo se conocen las conclusiones lógicas de la idea de progreso. Cuando Comte, Mill, Feuerbach, Marx, Haeckel, Spencer, Huxley y, con mayor agudeza, Nietzsche anuncian la muerte de la religión tradicional, parece imponerse la ley del progreso. August Comte, que, por su índole eminentemente intelectual, entiende que la ley histórica por excelencia es la ley del conocimiento, deduce que la historia de la humanidad en general, y la de cada hombre en particular, se explica por la ley de los tres estadios: el teológico, el metafísico y el positivo. En el planteamiento de Comte, el estadio teológico está dominado por el mito. Dada la positividad esencial del espíritu humano, el estado mítico no puede perdurar porque el hombre tiende, más que a la coherencia y a la perfección, a su propia destrucción. “El estado metafísico [...] sucede al estado teológico y lo va destruyendo lentamente sin advertir que no obra a favor suyo, sino en el del estado científico donde queda expresada la plena positividad del espíritu humano” (Lacroix, 1966, pp. 21-22). La humanidad, en la medida en que supera los dos primeros estadios de su desarrollo y se dispone a entrar en el denominado estadio positivo, sale de su minoría de edad y se encamina hacia la verdad que solo pueden ofrecer las ciencias positivas. Se podrá entonces celebrar definitivamente el triunfo de la ciencia y de la razón (Tarnas, p. 315). La teoría del conocimiento preside toda la historia.

La historia, sin embargo, no es absolutamente progresiva. En efecto, el devenir no es sino la acción de hacer explícita la positividad esencial del espíritu, dada en cierto sentido en los comienzos; o, como afirma Comte, el progreso solo es el desarrollo del orden. Por otro lado, y esta segunda reserva es capital, el progreso positivista no se puede efectuar sino dentro de los límites inmutables de la naturaleza humana. (Lacroix, 1966, p. 22)

El estadio positivo, en el cual la ciencia se ciñe a descubrir los hechos y su regularidad, ofrece a la humanidad la completa objetividad y, con esta, la verdad de los hechos. Comte termina, de esta forma, no solamente negando toda dimensión trascendente de la historia, sino otorgándole a la ciencia el estatuto de la única verdad posible.

Comte, no obstante, quiere evitar la concepción ingenua del progreso y se esfuerza por conservar el equilibrio entre orden y progreso, sintetizando el tradicionalismo y el progresismo. En este sentido, la educación cumple un papel decisivo, tanto a nivel de la transmisión como a nivel de la creación y la invención. Escribe a este

respecto Lacroix, “[1] a filosofía positiva es pedagógica: todo progreso es educativo” (1966, p. 23).

Para Marx, asimismo, el hombre se puede definir por la ley del progreso. La humanidad se encamina hacia la superación del mal radical: la violencia. Por ahora, el hombre vive un periodo de su historia, o para ser más precisos, de su prehistoria, en el que domina la lucha de clases y en el que la ausencia de reciprocidad origina la injusticia, el error y la culpa. El progreso se dirige a la eliminación de toda violencia, incluso la de la naturaleza. Dado que el hombre se define por sus relaciones sociales, este no será feliz mientras la violencia subsista. La lucha de clases ha de ser superada por el triunfo de la razón y el hombre se hará verdaderamente humano. Superada la lucha de clases, desaparecerá también la violencia de la consciencia y sobrevendrá la felicidad en toda su plenitud. Si el hombre se define por sus relaciones sociales, este ha de encaminarse hacia la plena reciprocidad en la que el hombre es reconocido por el hombre (Lacroix, 1966, pp. 23-24).

Según J. Lacroix, durante el siglo XIX, Charles Renouvier se constituye como el crítico por excelencia de la idea de progreso. Sus críticas se dirigen tanto a la concepción teológica como a la concepción socialista de progreso. La primera, que a la manera de Bossuet sostenía que la historia se dirigía hacia la civilización cristiana, le parecía a Renouvier errónea y peligrosa. Errónea, porque contradice los hechos, y peligrosa, porque, según él, legitima la peor de todas las dictaduras, la clerical. La segunda defendía, a la manera de Saint-Simon, la teoría de que el mal desaparecería de la historia por su propia destrucción. Renouvier cree que se trata de una concepción fatalista que induce al sacrificio de la humanidad en aras de un porvenir que solo gozarán unos pocos (Lacroix, 1966, pp. 23-24). Una tal concepción del progreso no hace más que vendar las inteligencias para no reconocer el mal y percibir las injusticias. Al mismo tiempo, impide que el hombre asuma su responsabilidad histórica. “La utopía del progreso —escribía en vísperas de su muerte en sus *Les Derniers Entretiens*— ha puesto una venda a todas las inteligencias. No se advierte el mal, no se siente la injusticia” (Lacroix, 1966, p. 26). A partir de Renouvier continuó abierto el debate sobre la idea de progreso.

A comienzos del siglo XX y después de una cierta euforia científica, la humanidad experimentó una vez más hasta qué punto está abocada a su propia destrucción. No solo comprendió que la ley del progreso debía de ser analizada seriamente, sino que incluso percibió, ya con la Primera Guerra Mundial, un regreso a la barbarie.

Es así como en el periodo entre guerras se da una crisis de la idea de progreso que origina un sinnúmero de opiniones. Pero será con la Segunda Guerra Mundial que el mundo Occidental verá cómo los propios cimientos de la civilización sufren la destrucción y su optimismo progresista se percibe como una especie de catástrofe irremediable.

Mounier cree que aquel optimismo progresista (más presente en el mundo occidental anterior a las grandes guerras) era ya producto de una cierta ingenuidad desesperada. Las personas creían que la ciencia, la máquina y el confort les proporcionarían una felicidad duradera. Pero luego todo se ha devuelto contra esos hombres optimistas. Con el final de la Primera Guerra, el mundo Occidental creía de nuevo tener motivos para el optimismo (Mounier, p. 391). Luego, con la creación de la Sociedad de Naciones parecía cerrarse la era de las guerras y de los conflictos, y abrirse para la humanidad un periodo nuevo, marcado por la estabilidad política y dirigido hacia la consumación de las aspiraciones permanentes del hombre: mejora de las condiciones de existencia en el campo económico (consecución de recursos suficientes y bienes de consumo de alta calidad), en lo político (democratización generalizada, igualdad de oportunidades, seguridad social y paz) y en el de la ciencia y la técnica (orientadas a la valoración creciente de la vida, en realidades medibles como posibilidad de larga vida, disminución de la mortalidad infantil, inmunidad frente a las enfermedades infecciosas, protección de catástrofes naturales, procesos económicos de producción y recursos de comunicación con acceso para todos). La idea de progreso continuó, no obstante, como realidad deseable y, sobre todo, como posible. El futuro era visto primeramente como el escenario próximo en el que se podría posibilitar y asegurar un desarrollo digno de la humanidad y del hombre en el plano material, cultural y espiritual. Al mismo tiempo parecía vislumbrarse el estado maduro de la humanidad, por el cual se encaminaría hacia la “paz perpetua”.

En Europa, opina Mounier, continuaron, después de todo, dos grupos que poseen una fe a prueba de vicisitudes en el destino del hombre. Ellos son los marxistas y los cristianos. Por el hecho de que los dos tienen ante sí una tarea que supera las épocas y las civilizaciones, no conocerán nunca la decepción definitiva. El comunismo, que entonces gozaba de una gran vitalidad, experimentaba un cierto optimismo joven. Sin embargo, sus métodos violentos no dejan de herir en lo más vivo al mismo hombre que quieren salvar. Por otra parte, el que continúe empeñado en reducir la realidad humana a la organización social, descuidando o negando otras aspiraciones, hace

que el drama humano desemboque en la misma desesperación. El mundo cristiano, por su parte, y, en concreto, el catolicismo, aunque afectado en su humanidad por los acontecimientos históricos:

[...] parece más protegido contra los excesos del pensamiento histórico por el equilibrio que intenta guardar entre naturaleza y gracia. Él afirma por lo demás una iglesia visible y comprometida, que no teme comprometerse en las aventuras de la historia, ni faltar por ello a la dignidad de su misión sobrenatural. (Mounier, 1959, pp. 392- 393)

Mounier lamenta, sin embargo, que esta afirmación no siempre se corresponda del todo con los hechos y que, al contrario, un amplio sector de la Iglesia haya adoptado comportamientos burgueses, negando su propia naturaleza y sufriendo como consecuencia de ello un cierto pesimismo decadente. Como afirma Carlos Díaz, Mounier condena radicalmente “[...] a una cristiandad que ha abandonado así el sentido de su misión histórica” (1978, p. 108). En uno de sus últimos textos, de marzo de 1950, Mounier hacía esta lectura:

[...] la generación cristiana posterior a la guerra del 14, que se encontraba, para decirlo en una palabra, cómodamente en la democracia burguesa europea (justo en el momento en el que esta exhala el último suspiro), partió a la conquista de su época siguiendo los cánones tradicionales: cuantos más afiliados y cuantos más organismos, tanto más poder. (Citado por Díaz, 1978, p. 529)

Para el pensador personalista, esta Iglesia ha traicionado su misión y ha incurrido en una especie de “apostasía silenciosa” que consiste en la negación de la propia encarnación. “Tales signos no engañan —escribe Mounier— la muerte se acerca. No la muerte del cristianismo, sino la muerte de la cristiandad occidental, feudal y burguesa” (Díaz, 1978, p. 542). Es necesario que nazca una nueva cristiandad, y, para que el espíritu apocalíptico que gana terreno no se instaure en el corazón del hombre occidental, su nacimiento no se ha de hacer esperar. Esta es la virtud del cristianismo: que posee un espíritu que sobrevive incluso en el drama.

Con los acontecimientos violentos de la Europa en guerra (violencias fascistas, campos de concentración), se introdujo la evidencia del nihilismo europeo que Nietzsche había anunciado (Mounier, 1959, p. 391). Europa pasó de la creencia en la felicidad

al estado de desesperación. De la fe en la ciencia, la máquina y el confort, se pasó a un estado de decepción. De la fe en el progreso se pasó al escepticismo. “Salvo en algunos islotes excepcionales— escribe Mounier— los hombres no creen en la felicidad. ¿Y qué decir del progreso?” (Mounier, 1959, p. 391).

## Progreso y civilización

Dado que la idea de progreso es compleja y confusa, como se ha afirmado más arriba, Mounier cree que se debe someter a un análisis básico, de tal manera que podamos distinguirla de otros conceptos, quizá afines, pero en todo caso, distintos. Primeramente, rechaza que al “progreso” se le identifique con “civilización” y que, por esta misma razón, se quiera evocar con esto el progreso técnico y la civilización occidental. Al mismo tiempo quiere analizar, no una idea abstracta de progreso, sino la idea moderna de progreso que se lanza a debate y que posee perspectivas históricas modernas.

La primera desviación de la noción de progreso se da con la separación dentro de esta de un aspecto histórico y uno referido a lo espiritual individual. No se ha entendido que dicha unidad implique que las dos puedan aparecer o desaparecer juntas (Mounier, 1959, pp. 397-398). Esta separación ha fundado los mayores equívocos de la noción moderna de progreso. El hombre moderno, al concebir el progreso como mero bienestar material o como avance técnico, no solo se experimenta empobrecido en su ser personal, sino que también pierde una perspectiva que es fundamental en la vida de los individuos y de los pueblos: el sentido de la historia.

Según Mounier, el hecho de que el progreso sea real indica que las cosas tienen un sentido y la historia una dirección. La civilización occidental, sin embargo, al fundar el progreso sobre el principio del disfrute y la felicidad se hace incapaz de dirigirse hacia el ser-más, que es la finalidad última del progreso y se dirige así hacia el tener, y con este, hacia su propia decadencia. Los grandes conflictos europeos de la primera mitad del siglo XX, así como los desórdenes que conlleva el desarrollo desmesurado del capitalismo liberal, hunden sus raíces en el individualismo, por una parte, y en el afán de poseer, por otra. El progreso no se manifiesta entonces como un camino personal y social hacia la realización del hombre de hoy, sino como una marcha ciega hacia la despersonalización.

He aquí a los verdaderos fundadores de la civilización moderna, cuyos movimientos políticos no son sino la superestructura. Durante generaciones el 'desarrollo del hombre', el 'progreso social' y 'la marcha de la civilización', consistirán ahora en este almacenamiento previsor de mediocre felicidad [...]. (Mounier, 1951a, p. 70)

Según nuestro autor, subyace aquí una falsa concepción del hombre que funda toda clase de desórdenes. La idea de que los progresos de las condiciones equivalen a la conquista de la felicidad crea la moral del utilitarismo.

El progreso no se puede entender como una línea ascendente. "No es comparable al proceso de acumulación del progreso técnico. Es elevación pero a través de la lucha, 'marcha a la perfección del ser', pero a través de la ascesis y el desposeimiento" (Moix, 1963, p. 328). Ciertamente, el desarrollo de la ciencia y de la técnica es un momento decisivo en la liberación del hombre, pero no puede ser un fin en sí mismo, puesto que el hombre lejos de agotarse en la inmanencia de la materia, reclama la trascendencia de sus esfuerzos y de sus conquistas.

Mounier es consciente de que la inquietud acerca del sentido de la historia apenas le dice algo al hombre contemporáneo y que a este lo que realmente le interesa es la noción de progreso en lo que hace referencia a las ciencias, la técnica y, en general, a la organización del hombre sobre la tierra. Mounier se opone al neutralismo frecuentemente afirmado de la materia, por cuanto se puede hacer un uso positivo de este o, al contrario, usarlo para perjuicio de la humanidad. Mounier cree, al contrario, que el progreso material está siempre ordenado al bien, y que si se usa para el mal, es precisamente una tergiversación de su original finalidad. Se opone, igualmente, al dualismo espíritu-materia, afirmando que el desarrollo de la ciencia y la técnica es precisamente el efecto de las sutilezas del espíritu y, en este sentido, se puede afirmar que "[...] la máquina no es otra cosa que la extensión del cuerpo del hombre en el cuerpo del mundo" (Mounier, 1959, p. 413). Sin embargo, para no dejarse embaucar por la máquina es necesario no esperar de la máquina más de lo que la esta puede dar y no tener miedo de lo que no tiene necesidad de producir. La humanidad tendrá que madurar, pero mientras tanto este cuerpo sufrirá de los rigores de su adaptación. Cuando llegue este momento todos podremos afirmar que "después de todo, la máquina no es sino máquina: admirable, pero banal". Mounier Agrega:



Cuando veo a un profeta impetuoso dar la espalda a la ciudad y maldecir la máquina, le gritó: Ay ¡Llevas sobre ti la más sutil de las máquinas del mundo! Y cuando se da la vuelta, le enseño sus manos y sus piernas, y este corazón infatigable [...] Estos elementos no le impiden buscar la perfección. ¿Por qué los demás se iban a oponer a ello? (Mounier, 1959, p. 390)

Mounier piensa que el cristianismo cumple un papel importante en el desarrollo de la inteligencia, de la cual ha salido en los tiempos modernos la máquina, como producto directo de la inteligencia matemática de Occidente. El cristianismo no ha dejado nunca de plantear el problema de la relación de su mensaje con la organización del mundo. Lo hizo San Agustín como el primero en definir claramente las perspectivas del cristiano en la organización terrestre de esta tierra y sus relaciones con el orden espiritual (Mounier, 1959, p. 413). En su filosofía ya se ve con suma claridad que el cristianismo no aspira a fundar un orden espiritual paralelo al orden del mundo, sino que su mensaje revela y promueve la participación del espíritu en la creación dinámica del mundo y, de manera, particular en la formación de la sociedad humana.

La Iglesia de la temprana Edad Media, antes que negar la participación del mundo en el reino del espíritu, promovió un justo reconocimiento de la materia como la mediación permanente del espíritu. Así pensaba San Bernardo, por ejemplo, para quien la obra del espíritu comienza por la materia, que luego por una correcta dirección y por el favor de la gracia, se realiza en el hombre. Alguien más próximo a nosotros, Rousseau, sostuvo que se deben conocer bien los cuerpos para penetrar en el conocimiento de los espíritus, haciendo referencia a la inseparabilidad entre materia y espíritu. Sin embargo, hasta finales de la Modernidad dominó al mismo tiempo una teología contraria al sentido de la encarnación, en la que el cuerpo no dejaba de ser una realidad un tanto extraña y opuesta a las tareas del espíritu. Será con la penetración de la inteligencia matemática en el mundo moderno, que comienza a hacerse un justo reconocimiento a la materia.

Son las matemáticas las que romperán las cadenas del universo, disiparán su opacidad y nos harán ver que esa materia que hasta entonces se tomaba por una inmovilidad sombría, por una ausencia terrosa, en la inteligencia del mundo, pasa a ser cada vez más semejante al espíritu, viva, animada y universal como él. (Mounier, 1959, p. 415).

El siglo XX, opina Mounier, reconoce otro valor al cuerpo y a la materia. Se ha restablecido la unidad del universo y, con cierta audacia, se debe afirmar que el mundo de la máquina, como lo es el cuerpo del hombre, es templo del espíritu de Dios. Mounier concluye: “no hay pecado de maquinismo” (Mounier, 1959, p. 416).

Aunque muchos vean en esta promoción de la materia un signo de ausencia religiosa y un desorden de la inteligencia humana, Mounier sostiene que, en este punto, radica el buen uso de la cristificación que confiesa el cristianismo. Por el trabajo el hombre recrea la materia y la máquina, expresión de la inteligencia humana, y coopera en esta recreación que es la obra humana. El mundo es, pues, una obra divino-humana, ya que “[...] las criaturas se convierten en cooperadores, y más aún, en participantes de la realidad infinita del Creador. ¿Se podría ofrecer al hombre una dignidad más eminente?” (Mounier, 1959, p. 419). El hombre con su trabajo no solo humaniza la naturaleza sino que también la diviniza a través de su directa participación en la vida divina.

Partidario de los justos equilibrios, Mounier no se opone a una sociedad técnica, pero sí a una sociedad maquinista, concretamente moderna, en la que existe el peligro de reducirlo todo a “[...] relaciones mensurables, utilidades, evaluaciones de mercancías” (Mounier, p. 385). Una sociedad en la que la máquina sostiene, como afirmaba Bernanos, “[...] una conspiración universal contra toda especie de vida interior” (Mounier, 1959, p. 387).

El pensador personalista se opone igualmente al antitecnicismo. Sobre todo cuando se trata de una actitud previa a todo análisis y a todo juicio sobre la utilidad de la técnica en el mundo moderno. No le parece sensato asumir comportamientos antitecnicistas sin antes haber realizado una valoración lo más objetivamente posible del mundo de la máquina y de la técnica. Teniendo en cuenta, al mismo tiempo, que no es lo mismo ser antimquinista que ser antitecnicista. Puede haber quienes desprecian la sociedad maquinista moderna, pero valoran una sociedad técnica. “Los místicos artesanos son antimquinistas— escribe Mounier— pero no radicalmente antitecnicistas” (Mounier, 1959, p. 362).

Mounier observa varios comportamientos en el mundo Occidental, desde la reacción del joven burgués que ha sido educado lejos del ambiente industrial y en el que que las reacciones corrientes ante la máquina suelen ser de ignorancia e indiferencia o quienes se declaran antitecnicistas manifiestos, por considerar que la máquina

desalojaba masas enteras de hombres de sus puestos de trabajo. Mounier se coloca de lado de quienes apuestan por una investigación rigurosa que arroje resultados válidos sobre la era de la técnica moderna.

El antitecnicismo no depende tanto de la máquina y de la técnica sino de su mal uso que le da el capitalismo. Mounier evoca a Marx, quien afirma que,

[...] las contradicciones y los antagonismos inseparables del empleo capitalista de las máquinas, no son absolutas contradicciones, porque no provienen de las máquinas sino de su empleo por el capital. Solo a largo plazo y por la experiencia aprende el obrero a separar la máquina y su uso capitalista, y a dirigir sus ataques no ya contra el medio material de producción, sino contra su modo social de explotación. (Mounier, 1959, p. 365)

Ya Bernanos tenía razón cuando criticaba este uso exclusivamente capitalista de la máquina y de la técnica, en general. Lo hacía con un lenguaje que no admitía ambigüedad: el mundo moderno asquea al hombre con las máquinas, porque su uso está exclusivamente orientado al rendimiento, a la efectividad, al provecho (Mounier, 1959, p. 365).

Si bien Mounier admite muchas de las posiciones críticas sobre las máquinas, en especial la que está motivada por el uso inhumano que se les da, al mismo tiempo se distancia de las críticas radicales que ponen el acento en las máquinas mismas y no en la responsabilidad del hombre en relación no solo con el manejo de estas sino el de todos los medios de producción que posee a su alcance. Ciertamente, “[...] la máquina no está adaptada hoy al ritmo del hombre— escribe Mounier— pero nada la incita a estar en eterno desacuerdo con él” (Mounier, 1959, p. 366).

Por otra parte, Mounier piensa que el maquinismo por su misma naturaleza lleva sobre sí los gérmenes de su propia limitación (Mounier, 1959, p. 366). Por la misma razón, pedirle a la máquina que dé respuestas a todos los problemas del hombre es exigirle unas virtudes que no posee. La máquina seguirá siendo apenas un medio, un instrumento.

El antimquinismo se funda, pues, no en razones capaces de conformar una doctrina seria sino en prejuicios que han arrojado una especie de corriente afectiva y apasionada. Así, se explica su violencia polémica y su cerrazón ante la búsqueda positiva, su

debilidad y facilidad de argumentos, presencia transparente de los grandes complejos instintivos. El antimaquinismo “[...] se nutre de panfletos más que de teoría— escribe Mounier— de emoción y no de rigor” (Mounier, 1959, p. 367).

Al preguntarse sobre el origen de la máquina y cómo ella en un corto periodo de tiempo ha alcanzado tal desarrollo, Mounier cree que por la vía del propio itinerario de la máquina se puede adivinar con algún acierto el ritmo de su desarrollo y su destino final. Cree que es muy significativo el hecho de que “[...] la máquina nació en lugares donde estaba radicado el trabajo manual y utilitario” (Mounier, 1959, 368). Es sabido que históricamente este trabajo fue despreciado. Séneca y Cicerón lo calificaron como vulgar. En Grecia, estuvo siempre ligado a la servidumbre. Solo con el cristianismo, y muy poco a poco, se fue matizando esta idea. Santo Tomás todavía justificaba la esclavitud y, en toda la Edad Media, se hizo corriente la separación entre vida activa y vida contemplativa, teniéndose esta última como el estilo de vida más digno y encomiable. Una creencia, sin duda, fundada aún en un cierto dualismo entre espíritu y materia o, para no ir tan lejos, entre alma y cuerpo.

El cristianismo, sin embargo, conservó siempre la idea original de la dignidad del trabajo. El hombre está destinado a dominar la creación. Tanto en el Antiguo Testamento como, luego, con Cristo y los apóstoles, el trabajo se ejerce como actividad co-creadora. Los padres de la Iglesia atacan la ociosidad porque desvía la vocación del hombre y porque es una fuente de pecado. La incipiente industria de herramientas y máquinas en los periodos que precedieron a la Edad Moderna fue vista con buenos ojos tanto por los teólogos como por la jerarquía de la Iglesia. Incluso el mundo del trabajo veía en esta una especie de eslabón para la liberación del hombre, anunciado ya por la Sagrada Escritura. El hombre, cooperando en la creación, “[...] recuperará la soberanía sobre la naturaleza, al mismo tiempo que su unidad interior” (Mounier, 1959, p. 370).

Mounier observa, por otra parte, que la máquina y, en general, las ciencias y las técnicas modernas, en vez de ponerse decididamente al servicio del hombre y de la humanidad, están íntimamente unidas con el fenómeno de las guerras. Al menos desde el siglo XVI se ha mantenido la constante de que el progreso técnico siempre ha avanzado más en armamentos que en otros campos. En la Modernidad, “[...] las guerras y la investigación de la técnica militar han llevado a la industria a sus mayores progresos” (Mounier, p. 370). Muchos de los avances tecnológicos

existentes han sido primero utilizados en los combates. Las dos guerras mundiales, puntualiza Mounier:

[...] dan a la motorización en carretera, a la aviación, a la comunicación por radio, un despegue fulminante; esta última propicia la navegación interestelar a la vez que abre la era atómica. Finalmente, por sus destrucciones masivas, las guerras modernas son las mayores creadoras de demanda, equipamiento y modernización. (Mounier, 1959, p. 371)

Este hecho, paradójico, sin embargo, no justifica la guerra desde ningún punto de vista.

La tecnificación bélica guarda, asimismo, estrecha relación con el fenómeno de la mecanización del ejército, tanto que cabe preguntarnos si es este el que se mecaniza o, más bien, la máquina la que tiende primeramente “[...] hacia el ejército como hacia su propio modelo” (Mounier, 371). Lo que sí parece evidente es que:

[...] el ejército tiende a convertirse él mismo en una máquina y a hacer del hombre el eslabón impersonal de un mecanismo [...]. La artillería acentúa la abstracción del acto bélico: el cañón como arma de fuego es el primer instrumento de aniquilación del espacio y del contacto humano directo; la artillería sustrae a quien la usa el alcance de su acto. (Mounier, 1959, p. 371)

Comienza así una carrera macabra en la que la aviación será utilizada para exterminar millares de inocentes, haciendo del acto de matar en guerra una actividad rápida en el tiempo y ligera para la consciencia, tanto para el soldado que ejecuta la máquina como para los jefes que lo ordenan e, incluso, para los pueblos y las naciones que conocen los acontecimientos (Mounier, 1959, p. 371).

El panorama general del progreso occidental suscita inquietudes y hasta desconfianzas. Mounier no reprocha a la civilización técnica ser esencialmente inhumana, sino no estar todavía humanizada y seguir sirviendo a regímenes inhumanos. Por eso, el progreso occidental no puede ser una realidad neutra para nadie, antes bien, ha de emitirse sobre este un juicio libre y responsable, valorándolo desde la perspectiva de la humanidad y su realización y no desde intereses de acumulación y de dominio.

## La finalidad del progreso

Mounier rechaza la concepción de un progreso indefinido. Cree que tal concepción se anula a sí misma, pues “[...] ¿qué puede querer decir la expresión progreso indefinido? —se pregunta— ¿Progreso sin finalidad, llevado por el automatismo de la materia o por las variaciones fortuitas de la evolución?” (Mounier, 404). Tales afirmaciones le parecen un juego de palabras. Según él, el tiempo del universo físico, si tiene una dirección, no puede ser perpetuo. La teoría del progreso en términos mecanicistas contradice una auténtica filosofía de la naturaleza. Solo se puede hablar de progreso referido al hombre, sostiene Mounier, es decir, en cuanto a la realización de este, su felicidad y la justicia en su comunidad. Hablar de un progreso indefinido hace pensar en que habrá una o unas castas de hombres que gozarán de los frutos de un progreso del cual no gozaron la mayoría de los hombres, lo cual significa el triunfo de la muerte y la injusticia. Pero el cristianismo, afirma el pensador francés, salva al hombre de esta alienación:

[...] anunciando la asunción general de toda la humanidad y de todos sus trabajos en el Reino cumplido. Pero esta asunción no es posible más que si hay un fin del progreso y un fin del mundo, en que todo esfuerzo está juzgado justamente y recibe su recompensa. (Mounier, p. 405)

Jean Lacroix, siguiendo a Renouvier, habla del progreso fatal, al referirse tanto a las tesis del marxismo que postulan la marcha de la humanidad hacia un periodo en que todas las contradicciones serán superadas y desaparecerá el mal de la tierra, como también a las tesis de Saint-Simon y de Comte, que hablan de un “periodo orgánico definitivo” y de un “estado positivo o real definitivo”, respectivamente. Las conclusiones de Lacroix y de Renouvier son similares a las de Mounier: “[e]l progreso fatal es destructor de toda la humanidad —escribe Lacroix— conduce al sacrificio —a la ligera— de la masa de los hombres en nombre de un progreso del que solo algunos gozarán hipotéticamente en el porvenir” (Lacroix, 1966, p. 25).

Tanto la teoría del progreso ilimitado como la de un progreso que solo gozará una casta final condenan toda teoría del progreso. Varios años antes de que Mounier hiciera públicos sus primeros escritos, Nikolás Berdiaeff publicó *El sentido de la historia*, en el que, entre otras cuestiones de filosofía de la historia, desarrolló sus tesis sobre el progreso. Berdiaeff, cercano colaborador de la revista *Esprit*, desde los

primeros números, y a quien Mounier suele citar permanentemente a lo largo de toda su obra, desarrolla sus tesis, como lo hacen Mounier y Lacroix, en el marco de la revelación cristiana y, por esta misma razón, en una clara apuesta por la metafísica de la historia. También para Berdiaeff, las teorías del progreso desarrolladas a partir del siglo XVIII, pero sobre todo en el siglo XIX, hunden sus raíces en tesis religiosas judeocristianas. Berdiaeff piensa que es importante distinguir la idea de progreso de la idea de evolución. Mientras que esta se refiere a la mutabilidad de las especies, aquel “[...] presupone un objetivo en el proceso histórico y encuentra su sentido en su dependencia de dicho objetivo final” (Berdiaeff, 1971, p. 151). Se refiere, pues, no a un objetivo inmanente sino a un objetivo que está por encima del tiempo. En términos religiosos, este objetivo final se identifica con la idea de Reino de Dios, reino de perfección, de justicia y de verdad.

Al secularizarse la idea religiosa de progreso fue adquiriendo un sentido casi anti-religioso. Desde el siglo XIX se introdujeron en el discurso sobre el progreso una serie de contradicciones que es importante destacar. La primera de todas es su falsa relación con el problema del tiempo. Por el hecho de que la tesis sobre el progreso se basa en el futuro, resulta insostenible para la ciencia y la razón. La esperanza de que la tragedia de la historia se resolverá con la superación de todas las contradicciones, como es postulada por el positivismo del siglo XIX, en la que unas pocas generaciones gozarán de tales progresos, es insostenible. Sería, como ha afirmado Mounier, el triunfo de la muerte. “La religión del progreso —escribe Berdiaeff— es una religión de la muerte y no de la resurrección y del destino de todo viviente para la vida eterna” (Berdiaeff, 1971, p. 153). Una vez que se contraponen la idea del progreso a su propio núcleo religioso, como lo plantean las tesis positivistas, tal idea resulta esencialmente inaceptable. Si para la inmensa mayoría de la humanidad solo existe la muerte, la humanidad entera se habrá sacrificado en aras de un festín final que no es capaz de fundar desde ahora ningún optimismo válido y sí funda un pesimismo radical en el pasado y en el presente. Contraria a estas tesis positivistas,;

[...] la idea cristiana se basa en la esperanza de que la historia terminará con un éxodo de las tragedias históricas, de todas sus contradicciones, y que en este éxodo harán parte todas las generaciones humanas, que todos los que han vivido, en cualquier tiempo, resucitarán para la vida eterna. (Berdiaeff, 1971, p. 154)

La segunda contradicción, muy unida a la anterior, es la que resulta de la utopía del paraíso en la tierra. Esta tesis incluye las mismas contradicciones fundamentales de la teoría positiva del progreso, al postular un periodo final perfecto en la historia. Al basarse en la idea de que se da en la historia un progreso lineal y ascendente, carece de todo realismo histórico. No se puede afirmar que cada cultura o sociedad es superior a la precedente y mucho menos que la lucha contra el mal resulta cada vez menos exigente. Berdiaeff cree, en cambio, que “[...] cada generación tiene un objetivo en sí misma, posee una justificación y un sentido en su propia existencia” (Berdiaeff, 1971, p. 157) y no como medio o instrumento de generaciones sucesivas.

Cuando Mounier rechaza la teoría del progreso ilimitado, se está oponiendo al mismo tiempo a una historia sin sentido, a una marcha del universo sin dirección. Es de este sentido, precisamente, como en un acto de fe, del que parte para fundar su concepción de la historia. “Ante todo—escribe Mounier— el progreso del universo, para el cristianismo, no es indefinido, sino que en un sentido fuerte está rigurosamente definido. Cristo vino y dio su sentido a la historia” (Mounier, 1959, p. 404). Como se puede observar, Mounier quiere distinguir la noción de progreso tanto de la teoría del progreso propia del positivismo, y de la que venimos haciendo mención con Berdiaeff, como también la de un progreso entendido como acumulación de los adelantos técnicos. Se puede afirmar que Mounier no solo funda su discurso sobre el progreso en las tesis del cristianismo, sino que habla con rotundidad de un “progreso cristiano”. Por esta razón, no quiere que se disocie la historia de su ley fundamental, que es el progreso. Visto este, empero, no como una línea regularmente ascendente de acumulación de bienes y de medios, sino como una elevación hacia la perfección del ser, siempre a través de la lucha, de la ascesis, de luces y de sombras. Esta marcha se realiza no solo en las coordenadas inmanentes de la historia, sino que incluye también misterio.

El progreso cristiano es misterio y no solo luz, afirma Mounier. Tiene, sin embargo, también necesidad de luz y, como se ha dicho, del progreso de las luces. “Hay una técnica de más altos vuelos espirituales, y alguna onda de misterio envuelve el invento más elemental, pero aunque solicita sin cesar luces y organización, el progreso cristiano no se agota en luces y en organización”. (Mounier, pp. 405-406).



## Referencias

- Berdiass, N. (1971). *Il senso della storia: Saggio di una filosofia del destino umano*. Milano: Edizioni Jaca Book.
- Díaz, C. (1978). *Mounier y la identidad cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Dilthey, W. (1978). El mundo histórico. En *Obras* (Vol. VIII). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- García, M. (2002). *Ensayos sobre el progreso*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Lacroix, J. (1966). *Presencia de Mounier*. Barcelona: Nova Terra.
- Löwith, K. (1973). *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid, Aguilar.
- Maravall, J. (1986). *Antiguos y modernos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Melchiorre, V. (1970). *La conciencia utópica*. Milano: Editrice Vita e Pensiero.
- Moix, C. (1963). *El pensamiento de Emmanuel Mounier*. Barcelona: Editorial Estela.
- Mounier, E. (1947). *Qu'est-ce que le personalisme?* Paris: Les Éditions du Seuil.
- Mounier, E. (1951a). *Carnets de Route: Tome II. Les certitudes difficiles*. Paris: Les Éditions du Seuil.
- Mounier, E. (1951b). *Feu la chrétienté*. Paris: Les Éditions du Seuil.
- Mounier, E. (1959). *La petite peur du xx siècle*. Paris: Les Éditions du Seuil.
- Tarnas, R. (1997). *La pasión del pensamiento occidental*. Barcelona: Prensa ibérica.
- Vives, J. (1948). *De las disciplinas*. En *Obras completas* (Vol. II). Madrid: Ediciones Aguilar.