

¿Podemos tener fe en el progreso?

CARMEN ORS MARQUÉS

Es mi objetivo provocar algunas reflexiones en torno a la fe, en general, y a la posibilidad de la fe en el progreso. Estas preocupaciones surgieron a propósito del encuentro celebrado en Valencia la pasada primavera con el título “Wittgenstein: duda, religión y ética”, quisiera pues comenzar por abrir algunos interrogantes, sembrar ciertas dudas que creo tienen que ver con el trasfondo cultural de la crítica a la modernidad que se puede llevar a cabo a partir del pensamiento de Wittgenstein. Aunque sea de forma simplificada, para saber en qué coordenadas nos movemos, podríamos decir que la crítica a la modernidad que sintoniza con el pensamiento de Wittgenstein renegaría de la ciencia en el terreno de la racionalidad, del industrialismo en el terreno de la producción, del liberalismo en el plano político y del utilitarismo en el moral, en suma renegaría de los medios y los fines que cristalizan en el gran Dios de la modernidad: la idea de progreso.

La primera pregunta que quiero plantear es si el conjunto de valores vinculados a la idea de progreso permitiría sustituir a las creencias religiosas, en la medida que podrían cumplir las mismas funciones que tradicionalmente cumplen las religiones. Las diferentes interpretaciones filosóficas de la religión consideran que las religiones proporcionan: orden moral, cohesión social, consuelo metafísico y existencial, proyección y sublimación de deseos más terrenales, sentido de la vida, es decir, satisfacen necesidades individuales y colectivas. Es innegable que en las sociedades modernas se ha dado una tendencia general a la secularización, la religión ha perdido gran parte de su poder entre los hombres, de modo que nuevas creencias y valores han venido a cumplir las funciones que la religión proporcionaba. Wittgenstein se mostraría crítico con estos cambios, y hasta cierto punto su deriva místico-religiosa pretendería ser un recambio o sustituto ante la nueva fe de sus tiempos, una fe enmascarada so capa de racionalidad.

Buena parte de las indagaciones que se llevan a cabo en los últimos tiempos sobre el Wittgenstein esotérico tienen que ver con las veleidades religiosas de este pensador austriaco. El impulso místico de Wittgenstein parece estar motivado por una preocupación por alcanzar unos valores antagónicos a la sociedad tecno-científica, sería un arduo esfuerzo por renegar del espíritu de su época, según podemos vislumbrar en el prólogo que pretendía adjuntar a las *Observaciones filosóficas*.¹ La religión a modo de cristianismo personalizado sería el último refugio del atormentado Wittgenstein para escapar de su tiempo. La pregunta o la duda que nos surge es si Wittgenstein era un pensador sinceramente religioso o se autoimponía la fe para cubrir algunas necesidades que la cultura de su tiempo no satisfaría. Otra cuestión sería si esa supuesta cultura realmente no las satisface, lo que podríamos sintetizar en la cuestión ¿acaso no podemos tener fe en el progreso? Tenemos pues dos frentes argumentativos abiertos, el prime-

¹ Wittgenstein, L. *Philosophical Remarks*. Oxford University of Chicago Press, 1984.





ro se pregunta si la religiosidad de Wittgenstein deriva de razones pragmáticas; el segundo, si la concepción racionalista ilustrada no proporciona un conjunto de creencias y valores satisfactorios para vivir individual y colectivamente.

1. ¿Se puede creer voluntariamente?

No vamos a tratar el tema de la religiosidad de Wittgenstein. Sólo vamos a señalar la crítica que le hace Ernest Gellner. Hay pocos libros filosóficos de Gellner donde en un momento u otro no arremeta contra el autor vienés y, sobre todo, contra la influencia de su pensamiento. En relación a sus ideas sobre la religión y lo místico, Gellner no se mostrará menos crítico. Se critica la idea de lo místico tal como aparece en el *Tractatus*. Lo místico es algo así como la toma de conciencia del mundo como totalidad, un acto solitario alejado de todo ritual, una experiencia individual y tácitamente universal. Para Gellner es ésta una de las más extrañas creencias que mantuvo el primer Wittgenstein, en contrapartida y apoyándose en Durkheim, considera que las características fundamentales de lo místico y por extensión lo religioso son la heterogeneidad y el gregarismo. La esencia de la religión está en el ritual colectivo, sólo así cumplen el conjunto de creencias y prácticas asociadas a ella su principal función. Una función que para Durkheim es trascendental, definitoria de los seres humanos: “la capacidad de pensar y el sentido de la obligación moral tienen en mismo origen, y éste ha de encontrarse en la experiencia mística *compartida* inducida por el ritual colectivo”.²

El viraje hacia su segunda filosofía, para Gellner, supondría un paso del yo al nosotros en la concepción del lenguaje y, evidentemente, ello introduciría modificaciones en la comprensión de la religión. No obstante, en cierto sentido el individualismo se mantiene. Más que una crítica directa a Wittgenstein, Gellner denunciaría la influencia de su pensamiento. Considera que la teoría del significado presente en la filosofía del segundo Wittgenstein da carta blanca a las creencias religiosas. Las personas que creen en la religión no tienen que preocuparse por las condiciones de verdad de sus proposiciones, pues su corrección estriba en otros usos, son expresiones de profundos anhelos humanos. Lo que intentamos plantear valiéndonos de Gellner, es si Wittgenstein y en general la contra-ilustración abraza las creencias religiosas desde un punto de vista pragmático o funcionalista, pero curiosamente individualista, una especie de autofuncionalismo. O dicho de una forma más sencilla ¿podemos creer, en el sentido de tener fe, en un credo sustantivo y sus dogmas con objeto de satisfacer algunas necesidades? ¿Podría ser esta fe sincera? Y puestos a elegir en una carta amplia de religiones ¿por qué optar por el cristianismo como era el caso de Wittgenstein?

¿Qué es eso del auto-funcionalismo? La expresión de Gellner está recogida en su artículo “La jaula de goma: el desencanto con el desencanto”.³ El auto-funcionalismo podría entenderse como una síntesis entre una concepción existencial de la religión y el funcionalismo. El análisis funcional observa que las creencias religiosas, sus rituales y sus símbolos aunque sean extraños, absurdos o incluso falsos no por ello carecen de sentido, éste estriba en que cumplen con una o varias funciones. El análisis funcional de la religión se asocia a una metodología, utilizada por las ciencias sociales, para explicar cuestiones de carácter social y colectivo, ya hemos hablado de Durkheim. Desde el funcionalismo de Durkheim, por ejemplo, la religión en las sociedades simples realizaría la función de suministrar los símbolos para que éstas tomen conciencia de sí mismas, en los rituales religiosos es la propia sociedad la que sería objeto de adoración. La

² Gellner, E. *Lenguaje y soledad*. Madrid, Síntesis, 2002, pág. 125.

³ En Gellner, E., *Cultura, identidad y política*. Barcelona, Gedisa, 1998.



religión no tiene que ver con lo individual sino con lo colectivo, en las ceremonias se afirma y realza el sentido de la solidaridad del grupo.

Pero es bien sabido que nada más lejos de Wittgenstein que entender las creencias religiosas como ritual colectivo, parece que en él misticismo y soledad o individualismo van de la mano. Es aquí donde podemos unir el funcionalismo con el sentido existencial de la religión para entender la etiqueta de auto-funcionalismo que utiliza Gellner. Ya no se trata de cubrir una necesidad social sino individual. La peculiar interpretación de la religión que proviene de Kierkegaard, y que probablemente influyera en Wittgenstein, consideraría que la religión nos dota de identidad. Cuanto más absurdo resulte el credo religioso mejor, pues producirá una mayor identificación: “Son las condiciones difíciles las que dan lugar a la “ofensa”, en terminología de Kierkegaard, las que hacen del creyente lo que es”.⁴

Esta concepción de la religión, insistimos, casa bien con la teoría del lenguaje del segundo Wittgenstein. El juego del lenguaje religioso no tendría que enfrentarse al mismo criterio de verdad que otros juegos de lenguaje, por ejemplo, el científico.

La posición de Kierkegaard no era funcionalista y atacaba al funcionalismo hegeliano. El funcionalismo facilita las condiciones de la creencia, asumir que el lenguaje religioso es simbólico o metafórico lo sustrae de la esfera del conocimiento, para llevarlo a otro plano en que no es necesario exigir condiciones de justificación. No obstante, este sentido existencial de la religión no puede sustraerse del funcionalismo, las creencias religiosas se abrazan buscando un fin pragmático: un modo de vida, un sentido para mi propia existencia, un paliativo contra la angustia vital, o cosas por un estilo. De forma que las pretensiones de Kierkegaard, creer en el cristianismo *porque es absurdo*, por su especial dificultad, se tornan de lo más fácil. Pero ¿puede ser esta creencia sincera? ¿Ser una fe verdadera?

2. ¿Por qué no creer en el progreso?

Bueno, como decíamos al principio no pretendemos dar respuestas sino formular preguntas. Analicemos ahora, sucintamente, la otra cara de la moneda, la idea de progreso. Es cierto que es una idea denostada en los círculos académicos, desde luego nadie ya mantendría una filosofía de la historia basada en la idea de progreso, el esquema evolucionista con el que casa bien, ya no es defendible. La antropología, el fracaso del marxismo, las corrientes postmodernas, por ejemplo, han elaborado discursos que nos muestran que es un esquema caduco para explicar el desarrollo histórico. No obstante sigue siendo una idea muy poderosa, hasta los partidos conservadores o reaccionarios justifican sus propuestas en términos de progreso. Es un gran mito digno de ser reverenciado y por ello podría sustituir a otros viejos mitos, una idea tremendamente poderosa y seductora. La idea del ser humano avanzando a través de etapas y alcanzado ciertos *goals* parece haber pasado al sentido común, al contexto cultural o a la autoimagen que tenemos de nosotros mismos y de la sociedad, es el gran mito, el gran dios de la modernidad, pocos se sustraen a rendirle culto. No podemos negar que cumple perfectamente el papel que jugaron las religiones: dotar de valor y sentido a la vida, proporcionar consuelo metafísico y cohesión social, nos devuelve la esperanza de asaltar los cielos.

Para dudar de ello voy a volver a Gellner y a la lectura que hace de dos novelas que no enfrentan con la hipótesis de que alcanzar los cielos nos puede llevar directamente al infierno. Para explicar sus reservas quisiéramos sacar a colación un texto suyo titulado

⁴ *Idem*, pag. 173.



“Prepare to meet thy doom”⁵ (“Preparaos a afrontar vuestra perdición”). Como apunta el título el texto está escrito en un tono panfletario y brillante, muy gellneriano, su significativo subtítulo es “Un sermón sobre las ambivalencias del progreso, la razón, la libertad, la igualdad y la fraternidad”. El “sermón” comienza definiendo la fe en el progreso como la creencia, en unos casos confiada, en otros simplemente esperanzadora, de la realización o el alcance de ciertos valores. Un panteón normalmente formado por la felicidad, la racionalidad, la libertad, la igualdad y la fraternidad. El objetivo argumentativo que se marca Gellner es *demostrar*, y resaltamos la palabra demostrar, que la esperanza en el progreso está injustificada, o dicho de otra manera que cualquier cosa que ocurra está condenada a no ser buena; el progreso es imposible o quizás aborrecible.

Cuando Gellner escribe este “sermón”, acabada la segunda guerra mundial y a comienzos de la guerra fría, se encuentra con algunas muestras literarias propias del pesimismo de los tiempos provocado por miedos, más que fundados, a las amenazas del poder y la ciencia. Gellner utiliza como modelos las utopías negativas, concretamente las escritas por Huxley antes y después de la segunda guerra mundial: *Un mundo feliz* de 1932, y *Mono y esencia* de 1948; y la de Orwell de 1949, *1984*. Estos experimentos mentales intentan mostrarnos la dirección hacia la que podría llevarnos el intento de alcanzar aquellos valores y cuáles podrían ser las consecuencias de su consecución. El “sermón” nos advierte del progreso visualizando en qué términos podría ser abominable. La estrategia argumentativa consiste, no en afirmar que la fe en el progreso sea una opinión infundada, relativa o matizable sino en demostrar que necesariamente estamos condenados a la perdición. Para ello Gellner nos dice que la afirmación. “el mundo tiene que echarse a perder” no es una predicción susceptible o no de prueba sino una tautología, es decir una afirmación que cubre todas las posibilidades y, por tanto, es necesariamente verdadera. Dejemos que exponga él las premisas de la argumentación:

“la creencia en el progreso, esencialmente era la conjunción de dos ideas: una, el poder del hombre sobre sus propios destinos se acrecentará; dos, ese poder incrementado se usará benevolentemente, para buenos fines. Dadas esas dos proposiciones, tenemos cuatro posibilidades: puede que ambas proposiciones sean verdaderas. Puede que ambas sean falsas. Puede que la primera sea verdadera y la segunda falsa; o, finalmente, viceversa.”⁶

Lo que intenta demostrar Gellner es que cualquiera de las posibilidades es mala. La situación en la que el poder del hombre se ejerce benevolentemente pero no es suficiente para obtener un resultado feliz es la condición presente y es evidente que no es una buena posibilidad, cuanto menos porque es insuficiente.

Las otras tres alternativas son exploradas a través de las obras mencionadas. *Mono y esencia* acomete la posibilidad en la que tanto el poder como la benevolencia están ausentes, en ella se nos presenta el horror de una sociedad destruida por una guerra nuclear. Las otras dos posibilidades, un poder efectivo vinculado a fines malévolos, la plantearía Orwell en *1984*, y la otra, “quizás la más interesante de las tres, dado que se ocupa de la alternativa que podría pensarse más favorable” es la opción que retrata “*Un mundo feliz*” de Huxley, novela en la que se explora el supuesto en el que se posee el poder y se pretende usar para buenos fines, pero con un inquietante resultado.

Un mundo feliz es una obra visionaria sobre todo si tenemos en cuenta que está escrita en 1932 ya que se da cuenta de las po-

⁵ En Gellner, E. *Selected Philosophical themes: Contemporary Thought and Politics*. New York. Routedge.1974.

⁶ *Selected Philosophical themes: Contemporary Thought and Politics*, pág. 2.



sibilidades del control genético a través del desarrollo tecnológico de la biología. También es cierto que Huxley provenía de una familia de biólogos y que su hermano Julian ya había esbozado en 1931 las ideas que en *Un mundo feliz* se plasman literariamente, además presentadas como un ideal a conseguir. Para Aldous está claro que *Un mundo feliz* no es una utopía, sino lo contrario, una denuncia de hacia dónde nos podría llevar una sociedad diseñada tecnológicamente. No obstante, no dejan de entretenerse ciertas ambigüedades, seguramente Huxley evolucionó bastante entre *Un mundo feliz* y *Regreso a un mundo feliz*.

Gellner entiende la novela como una crítica al utilitarismo, retrata una sociedad destinada a conseguir la máxima felicidad de sus miembros gracias a un diseño genético en que cada uno está destinado a querer lo que ha de hacer, por una parte, y por otra, gracias a la libertad sexual que supone la reproducción artificial, la cultura del ocio y la eutanasia. La felicidad del mundo se consigue gracias a la manipulación tecnológica del ser humano y la sociedad. La novela condena esta posibilidad mostrándonos que en este feliz mundo faltarían algunas cosas que hacen que la vida valga verdaderamente la pena, fundamentalmente un sentido de elección, de libertad. No obstante, la situación es mostrada con verdadera imparcialidad concediendo que la elección y la libertad son ilusorias tanto si el condicionamiento está planeado como si se produce de forma fortuita. Gellner se permite una crítica a Huxley pues, aunque su visión sea una crítica efectiva al utilitarismo, no critica sus premisas, es decir, no plantea la idea de que algunas experiencias tienen valor con independencia de la satisfacción que provoquen.

La otra alternativa —que conduce al callejón sin salida al que argumentativamente nos pretende conducir Gellner en sus observaciones sobre el progreso— es la planteada por Orwell, esta es la alternativa más horrenda en la que lo peor engendra lo peor, o lo que sería lo mismo se dispone de los medios para un perverso fin. George Orwell fue testigo de las prácticas de control social que se practicaron en la Alemania nazi y en la Unión Soviética durante el stalinismo, incluso la Gran Bretaña de la postguerra podría estar reflejada en su novela. El modelo de sociedad que retrata en *1984* especula con la posibilidad de un poder que controle de forma tan implacable a todos los ciudadanos hasta el punto que no reste ninguna posibilidad de individualidad y, por lo tanto, de libertad. Lo que denunciaría es la sociedad cerrada, el totalitarismo, aquella en la que hay una fusión total entre las jerarquías políticas, ideológicas y económicas, y se impone a los individuos un adoctrinamiento total supervisado a través de mecanismos de control y vigilancia totales. La novela que narra el intento fallido de emancipación y disidencia de Wiston y Julia introduce algunas poderosas elucubraciones que ya forman parte de la cultura del siglo XX: el Gran Hermano, el Ministerio de la Verdad, la Policía del Pensamiento...

El único refugio de los protagonistas ante el poder arbitrario y la manipulación es la posibilidad de una verdad objetiva no susceptible de manipulación, como puede ser la simple verdad aritmética de que $2+2=4$. Un refugio que al final el protagonista Wiston Smith perderá, como también la otra alternativa: el sexo (una satisfacción que no se puede controlar socialmente). En suma, la teoría de la libertad que expone Orwell en *1984* es aquella en que se plantea en que el único refugio ante la manipulación a la que nos puede someter el poder es la certeza lógica y la privacidad de ciertas relaciones personales. Esta teoría de la libertad contrasta con la posición de Huxley, o en la misma línea la de Dostoyevski, a los que les obsesiona la idea contraria: una sociedad racionalizada en demasía, la *jaula de hierro* en la metáfora de Weber. De modo que la libertad estribaría, para estos otros, en el culto a la arbitrariedad.



Podemos tomarnos más o menos en serio la demostración de que el progreso no es posible a través de la reflexiones sobre ficciones distópicas, Gellner en ocasiones nos desorienta mostrándose bastante sofista o escéptico (o las dos cosas) en la medida en que unas veces parece un defensor de que el progreso se ha producido y otras veces lo pinta como imposible. Sea como sea, sus reflexiones son interesantes advertencias sobre cómo los valores pueden aparecer en conflicto y el logro de uno puede ser incompatible con otros. Por otra parte, sus especulaciones a partir de los textos de Orwell y de Huxley nos muestran cuál es el modelo de sociedad que Gellner defiende y en qué valores se fundamenta. Es evidente que lo que Gellner teme es que no sea posible la opción liberal, la sociedad abierta en palabras de Popper, o una sociedad en la que no sea una realidad la sociedad civil suficientemente potente como para contrarrestar aquellos modelos sociales y políticos que pongan en peligro la libertad. Sin duda los valores de Gellner son el más típico credo ilustrado, pero esta opción, que parece la que se ha impuesto en la modernidad, es bastante frágil. La hemos visto y la vemos en las sociedades contemporáneas en conflicto con un ya caduco y poco amenazante comunismo, con un emergente fundamentalismo y con el relativismo postmoderno. Perfilar su posición frente a estas otras opciones que han cristalizado en la modernidad es la tarea que lleva a cabo en dos de sus últimas obras: *Las condiciones de la libertad*⁷ y *Posmodernismo, razón y religión*.⁸

A modo de conclusión, nos gustaría simplemente apuntar que tanto la voluntad de creer wittgensteiniana, como la fe en el progreso son un síntoma de la dificultad que tienen los individuos y las sociedades para vivir sin religión. Este es uno de los dramas de la modernidad, las distopías nos advierten de lo peligroso que puede resultar que cualquier idea se convierta en un dogma y acabe dominando al estado, en el fondo nos advierten del peligro de convertir un conjunto de creencias en religión.

⁷ Gellner, E., *Las condiciones de la libertad*. Barcelona, Paidós, 1996.

⁸ Gellner, E., *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona, Paidós, 1992.