

LA IDEA DE PROGRESO*

Robert Nisbet

Confusión en torno a los significados del progreso

La esencia de la idea de progreso imperante en el mundo occidental puede enunciarse de manera sencilla: la humanidad ha avanzado en el pasado, avanza actualmente y puede esperarse que continúe avanzando en el futuro. Pero cuando preguntamos qué significa "avanzar" las cosas se tornan necesariamente más complejas. Sus significados abarcan todo el espectro que va desde lo espiritualmente sublime hasta lo absolutamente físico o material. En su forma más común, la idea de progreso se ha referido, desde los griegos, al avance del conocimiento y, más especialmente, al tipo de conocimiento práctico contenido en las artes y las ciencias. Pero la idea de progreso se ha aplicado también al logro de lo que los primitivos cristianos llamaban el paraíso terrenal: un estado de tal exaltación espiritual que la liberación del hombre de todas las compulsiones físicas que lo atormentan se torna completa. A nuestro entender, la perspectiva del progreso es usada, especialmente en el mundo moderno, para sustentar la esperanza en un futuro caracterizado por la libertad, la igualdad y la justicia individuales. Pero observamos también que la idea de progreso ha servido para afirmar la conveniencia y la necesidad del absolutismo político, la superioridad racial y el estado totalitario. En suma, casi no hay límite para las metas y propósitos que los hombres se han fijado a lo largo de la historia para asegurar el progreso de la humanidad.

La idea de progreso en la antigüedad

En la forma que acabo de describir, la idea de progreso es característica del mundo occidental. Otras civilizaciones más antiguas han conocido sin duda los ideales de perfeccionamiento moral, espiritual y material, así como la búsqueda, en mayor o menor grado, de la virtud, la espiritualidad y la salvación. Pero sólo en la civilización occidental existe aparentemente la idea de que toda la historia puede concebirse como el avance de la humanidad en su lucha por perfeccionarse, paso a paso, a través de fuerzas inmanentes, hasta alcanzar en un futuro remoto una condición cercana a la perfección para todos los hombres, perfección que puede definirse, como he señalado, en una gran variedad de formas.

Acerca de la idea de progreso, está muy difundido un concepto erróneo que debo subrayar de inmediato. Se cree comúnmente que esta idea es absolutamente *moderna*, prácticamente ignorada por los antiguos griegos y romanos, totalmente desconocida para

* Traducido de *Literature of Liberty*, vol. II, N° 1, enero/marzo 1979. Derechos cedidos por el Institute for Humane Studies, EE.UU.

el pensamiento cristiano que gobernó a Europa desde la caída de Roma hasta fines del siglo XVII, y que se manifestó por primera vez en las corrientes del racionalismo y la ciencia. Según dicha concepción, estas corrientes modernas rechazaron la teología cristiana y por primera vez hicieron posible la existencia de una filosofía del progreso humano en la tierra. Éste es el punto de vista dominante en un libro sobre la historia de la idea de progreso, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, de J. B. Bury, que se publicó en 1920 y tuvo amplia difusión. Esta concepción errónea no es original de Bury, ya que la encontramos en la mayoría de los escritos históricos y filosóficos de Occidente a partir de las postrimerías del siglo XVIII. De todas las ideas caras a pensadores de la Ilustración y la pos-Ilustración, ninguna gozó de más predicamento que la de progreso (utilizada tan a menudo para sostener otras ideas dilectas, y con ello la fantasía de que sólo en el mundo moderno pudo haber nacido una idea tan noble). Me atrevo a afirmar que en el noventa y nueve por ciento de lo que se ha escrito sobre la idea de progreso, es un lugar común que esta idea es inseparable de la modernidad y que su formulación fue posible sólo después de que el pensamiento occidental pudo finalmente romper las cadenas del dogma cristiano y del pensamiento pagano clásico. Se dice que los antiguos fueron incapaces de liberarse de las ideas de destino, de degeneración a partir de una edad de oro, de la existencia de ciclos, todo ello signado por un pesimismo endémico. Aunque los cristianos, a través de su fe en Cristo y en la redención, estaban dominados por el optimismo y la esperanza, se volcaron enteramente hacia lo sobrenatural, creyendo que las cosas terrenales no tenían importancia, y vislumbraban el rápido fin de este mundo y la ascensión de los bienaventurados a un cielo eterno e inmutable.

La antigüedad clásica y la idea de progreso

Consideraremos ahora los resultados de los modernos estudios especializados sobre los diferentes episodios en la historia de la idea de progreso y recurriremos también a los textos auténticos, de Hesíodo a Toynbee, en los cuales se ha expresado a lo largo de 2.500 años la fe en el progreso. La tesis de que la antigüedad pagana clásica no tenía fe en el progreso moral y material del hombre ha sido completamente demolida por obras tan autorizadas como las de Ludwig Edelstein, *The Idea of Progress in Antiquity* (la más amplia y completa); W. K. C. Guthrie, especialmente su *In the Beginning*; E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*; y F. J. Teggart, *Theory of History* y su antología, *The Idea of Progress*. El profesor Edelstein habla en nombre de todos ellos cuando nos dice que los antiguos "expresaron la mayoría de los pensamientos y sentimientos que las generaciones siguientes -desde esa época hasta el siglo XIX- solían asociar con la bendita o maldita palabra progreso".

Opiniones sobre el progreso vertidas por. poetas, sofistas e historiadores griegos

Comenzamos con Hesíodo (*circa* 700 a.C.) y su obra *Los trabajos y los días*, cuya influencia sobre los pensadores clásicos, sólo superada por Homero, perduró durante

cientos de años. Debemos casi inevitablemente asociar a Hesíodo con la creencia en una edad de oro primordial, a partir de la cual la humanidad ha degenerado progresivamente, llegando así, en tiempos de Hesíodo, a una edad de hierro, considerada como la más deleznable de todas. La humanidad cifraba sus esperanzas en la pronta desaparición de esta edad de hierro y en el retorno a la edad primordial, aquella edad de oro en que no existía el conocimiento pero, al mismo tiempo, nada contaminaba la virtud moral y la felicidad universal. En realidad, Hesíodo no escribe sobre las edades sino sobre las razas de oro, de plata, de bronce, de los héroes y de hierro. En segundo lugar, lejos de producirse una degeneración continua y progresiva, la cuarta edad, la de los "hombres-héroes", se aproxima muy estrechamente, por su calidad, a la "raza de oro" original. El lector cuidadoso encontrará de hecho en la obra de Hesíodo muchos pasajes que atestiguan su convicción de que el bien existía, en gran medida, en el mundo que lo rodeaba y, lo que era aun más importante, que una auténtica reforma es posible si todos los hombres de buena voluntad se unen a esa causa. George M. Calhoun, el eminente clasicista de la Universidad de Berkeley, en su libro *Growth of Criminal Law in Greece*, se refiere a Hesíodo como el primer reformador europeo y considera su obra como el comienzo de la "literatura política" de Occidente. F. J. Teggart, en el artículo "The Argument of Hesiod's *Works and Days*", publicado en el *Journal of the History of Ideas* en enero de 1947, escribe, después de un largo y minucioso análisis del texto, que Hesíodo "expuso a los hombres la primera idea de progreso".

Lo que comenzó Hesíodo fue continuado por una larga serie de pensadores clásicos. En las postrimerías del siglo VI a.C. Xenófanes, en un fragmento que se ha conservado hasta nuestros días, declaraba: "En el comienzo, los dioses no revelaron a los hombres todas las cosas. Pero los hombres, a través de sus Propias búsquedas, encuentran en el curso del tiempo aquello que es mejor". No mucho después Protágoras, el primero y más grande de los sofistas, expresó enfáticamente su convicción de que la historia del hombre es la historia de sus luchas por librarse de la ignorancia primigenia, del miedo, de la esterilidad y de la incultura, y de la gradual ascensión a condiciones de vida cada vez mejores, consecuencia de un avance progresivo del conocimiento. Nada mejor que el Diálogo de Platón, *Protágoras*, para captar en primer lugar la esencia de las creencias de Protágoras y, en segundo lugar, el claro sentido de la propia admiración de Platón por este gran filósofo (admiración que lo llevó a cuestionar, por decirlo así, la autoridad de su amado Sócrates, también presente en la discusión). En la obra de Esquilo *Prometeo encadenado*, Prometeo, en un pasaje notable, se queja del terrible castigo que le ha infligido Zeus por el "crimen" de haber dado el fuego a los hombres, estimulándolos así a elevarse intelectual y culturalmente y a emular a los mismos dioses. No hay en toda la literatura un pasaje más conmovedor que aquel en el que Prometeo, condenado a sufrir un castigo eterno, cuenta cómo encontró a los hombres en un estado lamentable, sujetos a toda clase de privaciones, temerosos e ignorantes, viviendo en cavernas como animales. Robó entonces el fuego del cielo y se lo dio a los hombres, permitiendo así que la humanidad, con su propio esfuerzo, ascendiera lentamente la escala de la cultura y aprendiera el lenguaje, las artes, los oficios y la tecnología, y cómo vivir amigablemente en grupos y federaciones. En el drama de Esquilo no asistimos en ningún momento a una degradación del hombre a partir de una edad de oro original. Podemos decir lo mismo del

celebrado pasaje de la *Antígona* de Sófocles, cuando el coro recita la Oda dedicada a celebrar las realizaciones del hombre en la tierra: “Muchas cosas son admirables, pero nada lo es más que el hombre [...] él se ha dado la palabra y el pensamiento rápido y las leyes de las ciudades. Ingenioso en todo, no carece jamás de previsión en lo que concierne al porvenir [...]”. Sófocles no sólo se refiere a los logros del pasado y del presente, sino también a los del futuro. Tucídides, en su historia de la guerra del Peloponeso, dedica unos pocos párrafos iniciales a señalar que los antiguos griegos vivían exactamente como los bárbaros y salvajes contemporáneos, pero que en el curso de un largo periodo de tiempo y gracias a su propio esfuerzo, lograron instaurar una de las más grandes civilizaciones del mundo.

Platón también contribuyó a consolidar la idea de progreso. Es un serio error considerar que el rico y complejo pensamiento de Platón tendía únicamente a lo perfecto, lo inmutable, lo eterno, o ver en él (como lo hace Karl Popper en *The Open Society and its Enemies*) una mente reaccionaria, interesada tan sólo en el retorno de Grecia a un remoto pasado. Tal concepción, por muy difundida que esté, es falsa. En la filosofía de Platón, como destaca F. M. Cornford en *Plato's Cosmology*, existen dos órdenes de realidad; uno dirigido hacia el mundo de las ideas perfectas, el otro hacia esta vida, con toda su diversidad, sus cambios, conflictos y necesidades de reformas prácticas. En *El estadista*, Platón traza un cuadro histórico del progreso de la humanidad desde sus oscuros orígenes primitivos hasta las cumbres más sublimes del pensamiento. En el Libro III de *Las leyes*, presenta un cuadro más detallado aun del progreso de la humanidad, desde el estado de naturaleza, paso a paso, hasta niveles cada vez más altos de cultura, economía y política. Y como observa Edelstein “en ningún momento Platón contradice la aserción de que las artes y las ciencias [...] deben proseguir su búsqueda constante ‘en los tiempos futuros’”. ‘

Aunque Aristóteles se refiere a ciclos en algunos de sus escritos de física y ciencias afines, tenía una concepción lineal de la historia humana que comenzaba con la humanidad en la etapa de las relaciones de parentesco y proseguía con las aldeas y confederaciones, para alcanzar finalmente el estado político. La *Política* de Aristóteles lo muestra claramente convencido de que la razón y la sabiduría conducirán a un continuo progreso, con la correspondiente expansión del conocimiento. El tema del perfeccionamiento a través de la acción y el esfuerzo individuales que encontramos en su *Ética* se asienta claramente, como subraya Edelstein, en una concepción de la moralidad que no es estática sino dinámica, en una concepción basada en el progreso del desarrollo.

A pesar de las opiniones convencionales que consideraban a la Grecia helenística como un periodo de decadencia y abandono de la razón, dos de los más grandes filósofos griegos florecieron en esta época: Zenón el Estoico y Epicuro. Epicuro especialmente enseñó la inmutabilidad de los procesos naturales, entre los cuales se encuentra el proceso de constante perfeccionamiento de la humanidad desde sus orígenes más oscuros, a lo largo de un vasto periodo de tiempo. Hubo en verdad filósofos del primitivismo -cínicos, peripatéticos, etc.- que creían que lo mejor de la humanidad había vivido en el pasado simple y remoto, y que el progreso era un mito. Pero la influencia de sus doctrinas no puede compararse con la que tuvieron Zenón y Epicuro.

Opiniones de los filósofos romanos sobre el progreso

La obra del romano Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, escrita en el siglo I a.C., es quizá la más importante descripción del progreso humano (en el sentido de un conocimiento sistemático y desarrollado) que puede encontrarse en todo el pensamiento antiguo. Es un tratado, desde el punto de vista epicúreo, de todas las ciencias: astronomía, física, química, antropología y psicología. Con un estilo muy moderno, Lucrecio explica los comienzos del mundo en el vacío, a partir de los átomos, que luego se agrupan convirtiéndose en materia tangible, y el eventual desarrollo del mundo con todo lo que crece y vive en él. El Libro V de este tratado evolucionista general se refiere exclusivamente al progreso social y cultural de la humanidad. De acuerdo con su descripción, el hombre vive desnudo y sin techo, dependiendo de su astucia y habilidad para unir sus fuerzas a las de otros hombres con el fin de defenderse del ataque de las bestias y temiendo siempre la furia de los elementos. Para mitigar este miedo y buscar protección para sus mentes temerosas, los hombres recurrieron generalmente a la religión y poco a poco (*pedetentim progredientes*) edificaron sucesivamente chozas, casas y barcos, crearon diversos lenguajes, las artes y las ciencias, la medicina, la navegación, y perfeccionaron su tecnología, con el fin de enriquecer su existencia. Y Lucrecio pone buen cuidado en señalar que a pesar de la grandeza de todo lo que el hombre ha realizado en la tierra gracias a su propio esfuerzo, la raza humana se encuentra todavía en su infancia, y aún le esperan mayores y prodigiosos logros.

Entre los filósofos de la antigüedad clásica que se ocuparon del progreso mencionaré, por último, a Séneca. Consejero de emperadores y otros altos dignatarios, Séneca, que adhería a la filosofía de los estoicos, fue también un hombre de ciencia en todo el sentido de la palabra. Su *Quaestiones Naturales* presenta una notable colección de observaciones y experimentos del mundo natural y encarna habitualmente una teoría darwinista de la evolución (como también lo hizo Lucrecio) en la que se encuentran algo más que simples alusiones al mecanismo de la selección natural. Pero podemos apreciar mejor al Séneca científico social y -antropólogo en su *Epistulae Morales*, otro texto clásico sobre el progreso humano, en el cual el autor se refiere de manera casual y sin mayor interés a una edad de oro primitiva -donde la virtud comenzaba a abrirse paso en un medio cultural muy simple- y a la decadencia que sobrevino después de ese estado Primigenio (que no difería realmente del que Rousseau describiría muchos siglos después como el estado de naturaleza a partir del cual se produciría la elevación social y cultural del hombre).

Pero lo que atrae por completo la atención de Séneca son los medios y etapas a través de los cuales la humanidad ha alcanzado su vasto caudal de conocimientos. Reconoce cierto mérito a la filosofía, pero es “la inventiva del hombre, no su sabiduría” lo que le permitió descubrir todas las cosas realmente vitales de la civilización: la agricultura, la metalurgia, la navegación, las herramientas e implementos de todo tipo, el lenguaje, etc. Pero a pesar de las cavilaciones sobre la vejez y la decrepitud del mundo a que se entrega Séneca de cuando en cuando, hay en su obra pasajes deslumbrantes en los cuales, como Lucrecio, prevé largos períodos de expansión del conocimiento. “Llegará el día”, escribe en *Quaestiones Naturales*, “en que la agudeza mental y el prolongado estudio revelarán lo que ahora está oculto [...] en que nuestros descendientes se

preguntarán asombrados cómo hemos podido ignorar cosas tan obvias”. Y en sus *Epistulae*, Séneca insta a sus contemporáneos: “Mucho queda por hacer, mucho quedará por hacer, y aunque transcurran siglos y siglos el hombre siempre podrá aportar algo al caudal de conocimientos de la humanidad.

El cristianismo y la idea de progreso

Examinaremos -ahora la contribución cristiana a la idea de progreso en el mundo occidental, y veremos que es, en verdad, considerable. Como ya he señalado, los mismos que están predispuestos mentalmente para negar la existencia de toda concepción real de progreso en los griegos y romanos, se inclinan (con pocas excepciones, tales como John Baillie, *The Belief in Progress*, que atribuye al cristianismo lo que éste toma de los paganos) a negar en el cristianismo toda visión del progreso de la humanidad. Pero, como sucede con los griegos y los romanos, una sustancial y creciente corriente de pensamiento demuestra ahora exactamente lo contrario. Estudios tan importantes como los de Gerhard B. Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*; Charles N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*; Karl Löwith, *Meaning in History*, y Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, no dejan lugar a dudas de que casi desde el comienzo aparece en la teología cristiana una verdadera filosofía del progreso humano que se extiende desde San Agustín (en realidad desde sus predecesores, Eusebio y Tertuliano) hasta el siglo XVII.

El legado agustiniano: etapas del desarrollo histórico

La ciudad de Dios, de San Agustín, ha sido llamada frecuentemente la primera filosofía completa de la historia del mundo, y sería difícil refutar tal afirmación. San Agustín, como lo reconoce incluso J. B. Bury, fue el primero que insistió enfáticamente en la unidad de la humanidad, la idea ecuménica. Este pensamiento introduce la concepción de una historia de la humanidad que, aunque predeterminada por Dios en el comienzo, ha experimentado un desarrollo, una realización de su esencia, una lucha hacia la perfección a través de fuerzas inmanentes de la humanidad. San Agustín fusionó la idea griega de crecimiento o desarrollo con la idea judía de una historia sagrada. En consecuencia, expuso la historia de la humanidad en términos tanto de las etapas de crecimiento tal como lo entendían los griegos, como de las épocas históricas en que los judíos dividieron su propia historia en el Antiguo Testamento.

San Agustín escribe, en un celebrado e importante pasaje: “La educación de la raza humana, representada por el pueblo de Dios, ha avanzado como la de un individuo, a través de ciertas épocas, o, por decirlo así, edades, de modo que pudo elevarse gradualmente de las cosas terrenas a las celestiales, de lo visible a lo invisible”. La frase “educación de la raza humana” y la analogía del desarrollo de la humanidad con el crecimiento del individuo persistieron en el pensamiento occidental, y las encontramos en los filósofos de los siglos XVII y XIX, quienes sin duda se habrían asombrado si a sus mentes seculares se les hubiera revelado el verdadero origen de la frase y de la analogía. San Agustín no es completamente coherente en sus divisiones del tiempo histórico. En

una parte de su obra lo divide en dos períodos, antes y después de Cristo. En otra, la historia humana aparece dividida, quizá por primera vez, en tres estadios, incuestionablemente la versión más popular de la historia del progreso, que en el siglo XIX expuso Comte en su “Ley de los Tres Estadios”. En otra parte, al final de *La ciudad de Dios*, San Agustín se refiere a siete etapas de la historia del mundo y afirma que la séptima (la de la felicidad y la paz en la tierra) está aún por venir. San Agustín no indica con precisión su duración: podrá ser corta o larga, pero afirma claramente que antes del Día del Juicio y de la destrucción final de la tierra, la humanidad, o al menos los bienaventurados, conocerán un paraíso terrenal como resultado del inexorable desarrollo histórico del mundo a partir del Edén originario.

De todas las contribuciones cristianas a la idea de progreso, ninguna es más trascendente que esta sugerencia agustiniana referente a un período final en la tierra, de carácter utópico, e históricamente inevitable. Cuando estas dos ideas -es decir, la necesidad histórica y un período utópico que es la culminación “ del progreso del hombre en la tierra- se secularizan en las postrimerías del siglo XVIII, se ha despejado el camino para la aparición de modernos utopistas seculares como Saint-Simon, Comte y Marx. La estructura del progreso creada por San Agustín fue comprensible para él, y para los filósofos cristianos que lo siguieron, sólo en virtud de la omnipotencia de Dios. Para San Agustín, el progreso entraña un origen preestablecido en el cual existen las potencialidades para todo el futuro desarrollo del hombre: un único orden lineal del tiempo; la unidad de la humanidad; una serie de etapas fijas de desarrollo; la presunción de que todo lo que ha sucedido y sucederá es necesario; y, por último, aunque no lo menos importante, la visión de un futuro estado de beatitud. Gran parte de la historia ulterior de la idea de progreso equivale a poco más que al desplazamiento de Dios, aunque dejando intacta la estructura del pensamiento.

Por último, debemos destacar que aunque San Agustín estaba extasiado y dominado por la idea de Dios y del Espíritu Santo, su temprana educación pagana, durante la cual había leído apasionadamente a los pensadores griegos y romanos, le dio un sólido sentido de las maravillas del progreso material en el mundo. Muy pocos discípulos de San Agustín se dan cuenta de los sorprendentes pasajes contenidos en *La ciudad de Dios*, Sección 24 del Libro XXII; pasajes que rivalizan en elocuencia con todo lo que Protágoras, Esquilo o Sófocles escribieron sobre los prodigios realizados por la humanidad, y en los cuales San Agustín se refiere al “genio del hombre”. En esa Sección encontramos una inspirada nómina de los grandes inventos y descubrimientos científicos que permitieron a la humanidad, lentamente, en el curso de un período muy prolongado, conquistar la tierra; y, asimismo, una descripción de todos los deleites sensuales que el hombre ha hecho posibles para él como resultado de ese mismo “genio”. Su apreciación de las bellezas tanto físicas como espirituales de la figura humana es de naturaleza completamente pagana, pero no deja de ser por ello una parte notable de la contribución agustiniana a la filosofía occidental del progreso.

La falta de espacio me impide tratar adecuadamente y en profundidad la influencia directa del pensamiento agustiniano y el legado que dejó al mundo: las filosofías de la historia escritas por pensadores cristianos tales como Orosio en el siglo V (discípulo de San Agustín, quien le encomendó la tarea de escribir sus *Siete libros de historia contra*

los paganos); Otto de Freising, quien en el siglo XII escribió *Dos historias*, basadas en el pensamiento de San Agustín y de Orosio; y, en el siglo XVII, la inmensa importancia del *Discurso sobre la historia universal* del obispo Bossuet, dedicado en efecto a San Agustín, libro que Turgot, después de perder la fe religiosa, tomó como modelo para escribir, con un enfoque no religioso, su propia *Historia universal*. El legado de San Agustín sobre el tema del progreso incluye elementos adicionales tales como: la concepción de un tiempo lineal y divisible en etapas de desarrollo histórico; la doctrina de la necesidad histórica que, una vez expurgada de los elementos divinos, sería el caballito de batalla de una cantidad de historiadores “científicos” y evolucionistas sociales y, para reiterar, la magnetizante y seductora concepción de un futuro estado terrenal en el cual el hombre podría liberarse de las fatigas y tormentos de tiempos pasados y conocería, por primera vez, el paraíso terrenal.

Joaquín de Fiore y el utópico legado del progreso

No podemos dejar de mencionar aquí una figura medieval: el extraordinario Joaquín de Fiore, que vivió y escribió en la segunda mitad del siglo XII. Alentado al menos por tres pontífices, declaró que la historia humana debía ser considerada como una ascensión a través de tres etapas, presidida cada una de ellas por una figura de la Trinidad. Primero, la Era del Padre o de la Ley; en segundo lugar, la Era del Hijo o del Evangelio; y, por último, una Era de mil años por venir, la Era del Espíritu Santo, en la cual los seres humanos se liberarían de sus deseos físicos animales y conocerían una serenidad contemplativa y una felicidad espiritual imposibles de describir. Las concepciones de Joaquín de Fiore tenían un carácter radical extremo. En esta última era no sólo desaparecería, según él, todo gobierno seglar, sino que incluso la organización de la iglesia y toda su jerarquía ya no serían necesarias. El hombre, durante todo un milenio previo a su ascensión al cielo, conocería la paz, la tranquilidad, la libertad y el gozo absolutos.

Marjorie Reeves, en su magistral obra *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, describe con lúcida penetración el pensamiento de este notable profeta y nos muestra con minuciosa documentación la profunda, amplia y perdurable influencia que tuvieron las doctrinas de Joaquín de Fiore sobre muchas grandes mentes, no todas ellas, por cierto, abiertamente teológicas. Joaquín predicaba que antes del advenimiento de la tercera gran Era del Espíritu Santo habría un preludio de destrucción y conflicto, las angustias mortales de la segunda Era. El tipo especial de terrorismo descrito por Norman Cohn en su obra, *The Pursuit of the Millennium*, fue estimulado y justificado por la esperanza de que los seres humanos, iniciando ellos mismos la obra de destrucción, podrían apresurar la llegada de la Era del Espíritu Santo.

Melvin Lasky, en su excelente *Utopía y revolución*, ha señalado que las enseñanzas de Joaquín de Fiore fueron fuente de inspiración no sólo de los profetas del Renacimiento y de los rebeldes de la Reforma, sino también de los más grandes navegantes y exploradores. Cristóbal Colón, como observa Lasky, se vio alentado en gran medida durante la travesía del Atlántico por la esperanza de que encontraría el *Otro Mundo*, el paraíso terrenal “donde toda la Tierra y las Islas terminan”, donde habría de

comenzar la prometida *renovatio mundi*, el renacimiento del mundo. Y, como lo demostraron claramente Reeves y también el historiador hispano-americanista J. H. Elliott, aquellos exploradores franciscanos que habían de dejar una herencia tan sustancial en el Nuevo Mundo fueron estimulados, durante siglos, por las promesas de Joaquín.

Generalmente se asocia el nombre de uno de los más fieles seguidores de Joaquín, el dominico Tomás Campanella, con uno de sus libros: *La ciudad del Sol*. Esta obra describe una utopía relativamente secular en la que todos los hombres están gobernados por la razón y la ciencia, y viven en una comunidad de propiedad socialista. Escribió ese libro en la cárcel, pero mucho antes de esta clásica utopía de 1602, Campanella, fuertemente influido por las doctrinas de Joaquín, había escrito otros libros utópicos, pero de carácter profundamente religioso. La profecía cristiana, incluyendo la de Joaquín de Fiore, también desempeñó su papel en la Revolución Puritana del siglo XVII. En 1615 James Maxwell, en su obra *Admirable and Notable Prophecies*, declaró que Joaquín había estado “extraordinariamente inspirado”. Ernest Lee Tuveson, en su importante libro *Millennium and Utopia*, nos muestra con cuánta facilidad el progreso seglar concebido como la regla de la razón y la ciencia podía derivar del progreso religioso concebido como una realización divina. Cita entonces un pasaje de Sheltoo a Geveren en el cual se dice que Dios demostró su afecto por la humanidad creando “a Valla, Agrícola, Erasmo, Melanchton y otros” con el fin de llevar “todas las ciencias y el conocimiento de las lenguas a su pureza [...]” y alcanzar “el perfecto conocimiento de todas ellas merced al cual casi toda Europa se libera de la barbarie”. El libro de Tuveson fue uno de los primeros que señalaron la decisiva importancia de las ideas religiosas del progreso del hombre en la tierra -de su existencia predestinada en un paraíso terrenal durante un largo Período, antes de la llegada del Juicio Final, y de la liberación de los hombres de toda necesidad, superstición, ignorancia y tiranía- como precursoras de aquellas ideas seculares de progreso que florecieron en el siglo XVIII. La gran debilidad de los muchos estudios sobre la idea de progreso que se realizaron en los siglos XVII y XIX es su serena convicción de que entre la profecía cristiana y el tipo de idea de progreso que encontramos, por ejemplo, en Condorcet, a fines del siglo XVIII, no existe ninguna afinidad (en el sentido de un parentesco histórico), sino únicamente conflicto. Sólo cuando fue abandonada la idea cristiana de la Providencia, prosigue el erróneo argumento de Tuveson, fue posible que hiciera su aparición una perspectiva del progreso humano.

Gran número de estudiosos contemporáneos revelaron claramente que la ciencia moderna tiene profundas raíces en la teología y la profecía cristianas. Copérnico, Kepler y Newton son nombres ilustres entre los de muchos otros científicos que en los siglos XVI y XVII se dedicaron al estudio del universo físico y de sus leyes, pero estaban absolutamente seguros de que lo que su labor científica demostraría era la excelsitud de Dios y de Sus designios. El Isaac Newton de los *Principios* era un pensador profundamente religioso que no veía ninguna discontinuidad entre ese clásico de la ciencia y los estudios decididamente religiosos que lo preocuparon durante la mayor parte de los años que siguieron a la publicación de aquella obra.

Lo mismo puede decirse, precisamente, de la historia de la idea de progreso. La

estructura fundamental de la idea, sus presupuestos y premisas esenciales, sus elementos decisivos -crecimiento acumulativo, continuidad en el tiempo, necesidad del desarrollo de las potencialidades, etc.-, tomaron forma en el mundo occidental dentro de la tradición cristiana. Las formas seculares en las que encontramos la idea de progreso en Europa, desde las postrimerías del siglo XVII en adelante, son inconcebibles en el sentido histórico fuera del contexto de sus raíces cristianas.

La batalla de los libros en el siglo XVII: los antiguos contra los modernos

Se acepta generalmente que la primera afirmación secular de la idea de progreso en la Europa moderna ocurrió durante la llamada Querrela de los antiguos y los modernos en Francia, en la última parte del siglo XVII. Los libros de R. F. Jones, *Ancients and Moderns*, y de H. Rigault, *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*, son los estudios más completos y autorizados sobre esta interesante controversia. Por un lado, estaban en el siglo XVII aquellos que creían que nada de lo que se había escrito o realizado intelectualmente en los tiempos modernos igualaba la calidad de las obras de la antigüedad clásica. Para los partidarios de los antiguos (el más erudito de los cuales era indudablemente Boileau y el más encantador Jonathan Swift, en su notable libro *The Battle of the Books*) no había en los tiempos modernos nadie que pudiera compararse con Homero, Esquilo, Platón, Lucrecio o Séneca.

Argumentos en favor y en contra de los modernos y del progreso

Los partidarios de los modernos, entre ellos Fontenelle y Perrault en Francia, sostenían precisamente lo contrario. La obra de Fontenelle, *Digresión sobre los antiguos y los modernos* (1688), sería el más elocuente ensayo en favor de la superioridad de la modernidad sobre la antigüedad. Su premisa fundamental fue el principio de Descartes, enunciado en el *Discurso del método* medio siglo antes, sobre la invariabilidad de las leyes de la naturaleza. Podemos suponer, argumenta Fontenelle, que a la luz de tal invariabilidad, la mente humana de hoy tiene las mismas facultades, es decir, la razón y la imaginación, y la misma riqueza y potencia que en el pasado. No existe ninguna prueba que atestigüe la degeneración de la razón humana desde la época de los griegos, Y si los hombres de nuestro tiempo están tan bien constituidos física y mentalmente como lo estaban los hombres de la antigüedad, se desprende que ha habido y seguirá habiendo un definido avance tanto de las artes como de las ciencias, simplemente porque cada era tiene la posibilidad de desarrollar lo que le han legado las eras precedentes.

Aquí Fontenelle introduce la analogía que ya hemos encontrado en San Agustín (una analogía común en el siglo XVII, aunque probablemente eran pocos los que sabían que provenía de *La ciudad de Dios*). La historia de la humanidad puede compararse, en su constante evolución a lo largo del tiempo, con el desarrollo del individuo, que pasa por todas las edades, es decir, la infancia, la adolescencia, y finalmente la madurez y la ancianidad, siempre perfeccionándose mediante la educación. Pero hay una diferencia

significativa entre el uso que hicieron de la analogía Fontenelle y San Agustín. Este último llevó hasta el fin las implicaciones de la analogía declarando que la humanidad había llegado a la vejez, y que podía esperarse la degeneración de sus facultades y, eventualmente, la muerte. Pero aquí Fontenelle hace de la inconsecuencia una virtud, un arma polémica, y aunque está dispuesto a dejar que la metáfora sea válida para el pasado y el presente, la desecha en lo que concierne al futuro. La humanidad, declara, no envejecerá o “dejando a un lado la metáfora, los hombres no degenerarán jamás”.

Georges Sorel, en su obra *Las ilusiones del progreso*, dirá que la conclusión, y en realidad todo el argumento de Fontenelle, no es más que una vulgar triquiñuela burguesa. El razonamiento de los modernos, escribe Sorel, es enteramente circular. En primer lugar, se anuncia que Molière, Racine y otros son superiores a Esquilo y Sófocles. A partir de esta superioridad, el progreso puede deducirse como un principio de la historia humana. Pero ¿cómo podemos tener la seguridad de que Molière es superior a Esquilo? Porque la humanidad siempre avanza, se perfecciona y progresa en sus conocimientos, y aquellos que llegan más tarde son los inevitables beneficiarios de los que vinieron primero. Nosotros, como miembros de la raza humana, sabemos más que nuestros primitivos antecesores: *ergo*, un dramaturgo del siglo XVII está destinado a ser más grande que uno del siglo V antes de Cristo.

El razonamiento es, sin duda, circular, y la conclusión, confusa y superficial. Pero, a pesar de ello, los modernos ganaron la batalla, al menos según sus propias normas y las de sus sucesores. A comienzos del siglo XVII esta concepción modernista era la más aceptada entre un creciente número de intelectuales: que la humanidad ha avanzado culturalmente, avanza hoy y continuará avanzando durante un largo tiempo por venir, y que este avance es el resultado, exclusivamente, de causas naturales y humanas.

Turgot y el legado cristiano del progreso

Es probable que la primera enunciación completa y amplia de la idea de progreso haya sido la que expuso Turgot en diciembre de 1750 en la Sorbona, ante un público fervoroso, en un celebrado discurso titulado “Una revisión filosófica de los sucesivos avances de la mente humana”. En este discurso, el progreso abarca no sólo las artes y las ciencias sino, básicamente, toda la cultura: usos y costumbres, instituciones, códigos legales, economía, etc. Más amplio aun es el “Plan para dos discursos sobre la historia universal” que Turgot escribió en 1751, justamente antes de iniciar la función de gobierno y de alcanzar una fama que habría de culminar con su humillación como ministro de Finanzas. En la *Historia universal* de Turgot encontramos una reseña del progreso de la humanidad que, en lo concerniente a la amplitud y ordenamiento de los materiales, no sería igualada hasta que su ardiente admirador, Condorcet, escribió *Esbozo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano*, durante la Revolución Francesa. Condorcet escribió esta obra en pocas semanas, mientras se ocultaba de la policía jacobina en una buhardilla. (Aunque era un decidido partidario de la Revolución, había despertado la hostilidad de Robespierre.)

Debemos destacar una vez más la importancia histórica del cristianismo en la

formación de la moderna concepción secular del progreso en la Europa occidental. En primer lugar, Turgot, que inició su carrera en la Sorbona como un estudiante de teología razonablemente devoto, aspiraba entonces a vincularse a la iglesia. En segundo lugar, seis meses antes de que pronunciara en 1750 el discurso sobre “Los sucesivos avances de la mente humana”, había hecho conocer públicamente otro discurso sobre la importancia decisiva del cristianismo en el progreso de la humanidad. Y, en tercer lugar, Turgot reconoció que la *Historia universal* de Bossuet, a la cual ya me he referido, había sido su fuente de inspiración para escribir o preparar el plan de su propia *Historia universal*. Bossuet, guiado por su firme y fervorosa fe cristiana, presenta la historia como una serie de épocas que se suceden bajo el designio de Dios. Turgot elimina a Dios de su *Historia universal* (había perdido la fe en 1751, cuando escribió esta obra) y reemplaza las “épocas” de Bossuet por “etapas”: etapas de progreso social y cultural, cada una de las cuales emerge de la anterior por causas más humanas que divinas. Pero a pesar de los cambios sufridos por Turgot, es poco probable que hubiera podido escribir su obra secular sobre el progreso sin la fuente inspiradora del obispo Bossuet y otros filósofos cristianos de la historia. Turgot es un epítome, en este sentido, de toda la historia de la idea moderna de progreso.

Puntos de vista del siglo XVIII sobre el progreso

En el siglo XVIII encontramos en Alemania, Inglaterra, Francia y otros países muchas expresiones de la creencia en el progreso de la humanidad. Por razones de espacio deberé limitarme a considerar sólo algunas de las principales.

Alemania

Mencionaremos en primer término a Gotthold Ephraim Lessing, muy conocido por su obra *Natán el Sabio* y autor de *La educación de la raza humana*, quien, como se considera comúnmente, incorporó las ideas sobre el progreso humano nacidas de la Ilustración a su estructura de pensamiento que, en todos los otros aspectos, era religiosa. Pero resulta evidente que toda su obra basa su argumentación en la tradición cristiana y, más específicamente, en la tradición agustiniana. Mucho más sustancial y sistemática es la obra de Johann Gottfried Herder, *Bosquejos de una filosofía de la historia del hombre*. Aquí la humanidad aparece en un incesante proceso de evolución: se inicia con los comienzos mismos de la raza humana y prosigue paso a paso desarrollando su potencialidad hasta la actualidad, impulsada por una necesidad inmanente, hasta llegar al nivel de civilización cuyo punto culminante era, según Herder, la civilización germánica, aunque se extendía igualmente al resto de Occidente. Y, concluye Herder, la humanidad seguirá desarrollándose y tendrá por delante un largo futuro con la expansión de la cultura, las instituciones, el gobierno, la educación y la propia felicidad del hombre.

Mencionaré, por último, a Emanuel Kant, uno de los más notables filósofos alemanes, conocido universalmente por sus obras *Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*, aunque no se puede decir que la idea de progreso ocupe un lugar importante en alguna de ellas. Sin embargo, Kant es también el autor de una brillante y sugestiva obra más breve titulada *Idea de una historia universal desde un punto de vista*

cosmopolita, cuya idea central es el progreso de la humanidad. Vale la pena citar algunas de las ideas contenidas en esta obra:

“Todas las aptitudes implantadas en una criatura por la naturaleza están destinadas a desarrollarse por completo y conforme a su fin en el curso del tiempo”.

“El medio del que se vale la naturaleza para lograr el desarrollo de todas las aptitudes innatas de los hombres es su mutuo antagonismo en la sociedad, pero sólo en la medida en que este antagonismo sea a la larga la causa del establecimiento entre ellos de un orden que está regulado por la ley.”

“La historia de la raza humana, concebida como un todo, puede ser considerada como la realización de un plan oculto de la naturaleza para llevar a cabo una constitución política interna y también externamente perfecta, como el único estado en el cual todas las aptitudes implantadas por ella en la humanidad pueden desarrollarse plenamente.”

Inglaterra y Escocia

En Inglaterra, o mejor dicho en el Reino Unido, incluida Escocia, se escribieron varias obras de gran calidad que anticiparan la popularidad de la idea de progreso, así como su influencia en la acción pública. Podemos citar principalmente *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith, primer texto sistemático de economía, por decirlo así, pero cuyo tema, el progreso natural de la humanidad, constituye la urdimbre de esta obra clásica. Resulta fundamental en este libro la declaración de Smith en el sentido de que hay un orden natural del progreso de las naciones, y que la razón de que Inglaterra y, en general, la Europa occidental se encuentren ahora económicamente afectadas y amenazadas de estancamiento es que leyes, edictos y costumbres desacertadas han interferido en los procesos del progreso natural de la riqueza, el trabajo, las habilidades, la renta y los beneficios. La “mano invisible” de Smith apunta tanto a la mecánica del progreso a través del tiempo como a la estabilidad del sistema económico.

La obra de William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, constituye para muchos un alegato en favor del anarquismo absoluto y un ataque a todas las formas de autoridad y poder que se consideran necesarias para el logro de la verdadera libertad humana. Pero debemos entender que Godwin también pensó qué era apropiado establecer este alegato en el contexto de una teoría del progreso. Tan grande ha sido el desarrollo de la humanidad durante miles de años y tan rápido el ritmo del progreso actual, que podemos anticipar confiadamente un largo futuro en el cual los seres humanos se liberarán no sólo de los tormentos del medio ambiente -hambre, miseria, tiranía y explotación-, sino también de las angustias de las enfermedades físicas y mentales. En un pasaje en que parece impulsado por un éxtasis embriagador, Godwin prevé realmente un tiempo en que la humanidad se verá libre incluso de la inevitabilidad de la muerte.

La obra de Godwin, así como la de Condorcet, indujo a Malthus a señalar en su *Ensayo sobre el principio de la población* que si prevalecieran realmente tales

condiciones, la tierra sufriría una superpoblación tan grande que la posibilidad de subsistencia sería una idea fantástica. Y esto no significa que Malthus fuera indiferente o contrario a la creencia en el progreso. Tanto Gertrude Himmelfarb (en su extraordinario libro de ensayos, *Victorian Minds*) como William Petersen en *Malthus for our Time*, han subrayado exhaustivamente la creencia malthusiana de que los controles morales y sociales de la fertilidad humana eran posibles e incluso probables, creencia que aparece en ediciones posteriores del *Ensayo* de Malthus. Además, Malthus asumió la progresista posición de que la humanidad estaba destinada a experimentar un real y fructífero progreso en un futuro lejano.

No debemos olvidar a los filósofos moralistas escoceses, uno de los cuales fue, por supuesto, Adam Smith. Además de Smith, ocupó un lugar preeminente Adam Ferguson, con su obra *An Essay on the History of Civil Society*. En este lúcido libro, escrito en un estilo pulcro y elegante, Ferguson expone muy detalladamente los pasos y etapas a través de los cuales las artes, las ciencias y las instituciones de la humanidad han experimentado un avance casi continuo. Se ha llamado a este libro “el fundamento de la ciencia social moderna”, pero este calificativo nos parece excesivo. Bastará decir que es una de las piedras fundamentales. Ha habido en Escocia otras obras de gran importancia en esa época, especialmente en Glasgow y Edimburgo, y todas ellas fueron analizadas magistralmente por Gladys Bryson en *Man and Society: the Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*. Podemos recomendar también el libro de William C. Lehman, *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, que cubre un panorama mucho más amplio de lo que parece indicar el título.

Francia: Rousseau y Condorcet

Pasando a los franceses (ya hemos mencionado a Turgot), tenemos el *Segundo Discurso* de Rousseau, el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres*. Podrá sorprender a muchos lectores que esta obra figure entre las que tratan el tema del progreso porque, se dirá, ese largo ensayo es, en realidad, una suerte de canto fúnebre, un lamento por la degeneración de la humanidad que termina por instaurar la desigualdad social y todos los vicios inherentes a ella. Esos lectores no han leído a Rousseau con suficiente detenimiento. Lo que nos brinda con extraordinaria lucidez y minuciosidad (teniendo en cuenta su fuerza polémica, constituye un brillante anticipo de la moderna antropología evolucionista) es un panorama que se inicia con el estado de naturaleza y rastrea luego paso a paso el ascenso de la humanidad a niveles culturales cada vez más elevados, incluyendo los de moralidad, lenguaje, parentesco, artes y ciencias, etc. Hace mucho tiempo, el gran Arthur Lovejoy señaló en un importante artículo titulado “On the Supposed Primitivism of Rousseau’s *Second Discourse*” (encontrado en las obras selectas de Lovejoy) que para Rousseau el estado inicial de naturaleza no era la más feliz condición del hombre en la tierra. Pero subsiste aún la difundida creencia de que según Rousseau el hombre nunca más experimentó la felicidad, la beatitud y la satisfacción que había conocido cuando se hallaba en el estado primigenio de naturaleza. En realidad, como lo observó Lovejoy y lo afirma claramente Rousseau en el *Discurso*, fue en una etapa posterior, aproximadamente la quinta -en que la organización social y cultural ya

había evolucionado considerablemente, incluyendo familias, poblaciones, naciones, etc.-, cuando el hombre gozó, para usar las palabras de Rousseau, de “la más estable y feliz de todas las épocas”. Es más absurda aun la prevaleciente convicción de que Rousseau “abogaba por el retorno al estado de naturaleza”. Por el contrario, lo que él preconizaba era el estado político, un estado que se apoyaba totalmente en la voluntad general.

Volviendo -al *Segundo Discurso*, es verdad que Rousseau enfatiza el impacto fuertemente negativo, primero, de la propiedad privada, y segundo, del descubrimiento de las artes agrícolas y mecánicas sobre una sociedad que había tenido anteriormente un feliz desarrollo. Porque ahora, afirma Rousseau, se había hecho posible la explotación del hombre por el hombre y, por lo tanto, ya no podía existir el tipo de igualdad que la humanidad había conocido hasta ese entonces. Por consiguiente, lo que vemos en el *Discurso* es un proceso de ascenso y caída. Pero no termina ahí. Porque en el *Tercer Discurso sobre economía política* y en el famoso *Contrato social* se nos muestra con explícitos detalles cómo podemos detener la degeneración de la humanidad y asegurar el progreso instituyendo la voluntad general y, junto con ella, una igualdad social amplia y completa. En suma, Rousseau forma parte de los filósofos del progreso. Y esto a pesar de ser el autor del *Primer Discurso*, aquel que se ocupaba de las artes y las ciencias y de su pernicioso efecto sobre la moralidad humana. En esa obra Rousseau señala, como lo haría Marx un siglo después, las iniquidades del presente, pero, también como Marx, ubica esas iniquidades en un contexto evolucionista, un contexto que, cuando sea adecuadamente ayudado por la acción humana, conducirá a un futuro dorado.

Ya hemos mencionado al pasar al otro filósofo francés del progreso, Marie Jean Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794). Condorcet había quedado profundamente impresionado por los discursos y escritos de Turgot de 1750-1751 y había escrito incluso una biografía de Turgot antes del estallido de la Revolución. El progreso era un punto esencial en la filosofía de Condorcet, que saludó a la Revolución y nunca dejó de prestarle apoyo aun cuando, como ya hemos dicho, despertó el odio de Robespierre y fue perseguido por la policía jacobina. Mientras se ocultaba de la policía, escribió su *Esbozo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano*. Las tres etapas del progreso que Turgot y otros autores habían establecido como premisas para el desarrollo humano desde el pasado hasta el presente, se convierten para Condorcet en nueve etapas, con una décima aún por venir, cuando el hombre conocería todos los gozos de la libertad, la igualdad, la justicia y el humanitarismo. Cada una de las nueve etapas tiene una identidad propia basada en algún elemento significativo de la economía o de la cultura; tenemos así la etapa pastoril primitiva, la agrícola, la de las ciudades, la de las artesanías, etc., culminando en el tipo de civilización que había alcanzado su más alto nivel en la Europa occidental. Para Condorcet había leyes invariables del desarrollo surgidas de la propia naturaleza humana, leyes que, cuando finalmente fueran descubiertas -y Condorcet creía que él las había descubierto- guiarían nuestra visión del futuro. “Una ciencia que anticipe el futuro progreso de la especie humana y que dirija y acelere este progreso deberá basarse en la historia del progreso ya, alcanzado.”

Este progreso, sugiere Condorcet, puede dividirse en nueve épocas. La primera, sólo vislumbrada a través de la imaginación, es una época en la cual la humanidad vivía en una organización basada en el parentesco, con una economía y una cultura material

sumamente simples y una religión incipiente (“el más odioso de todos los despotismos que se ejercen sobre el espíritu humano”). A través de las ocho épocas posteriores pasamos por los orígenes del lenguaje, la artesanía, la sociedad pastoril, las aldeas, las ciudades, el comercio, etc., hasta alcanzar las primeras altas cumbres de la antigua civilización clásica. Sigue a continuación la “barbarie” de la sociedad cristiana medieval, el Renacimiento y el nacimiento de la ciencia moderna, y la novena época culmina con todo aquello que Condorcet y los filósofos de su tiempo ensalzaban tan apasionadamente. “Todo apunta al hecho de que nos estamos acercando a la época de una de las grandes revoluciones de la raza humana [...]. El actual estado del conocimiento garantiza que será una revolución auspiciosa.” La décima época, aún por venir, representará finalmente el logro definitivo de la igualdad, la libertad y la justicia y la desaparición no sólo de la miseria y el hambre, sino también de todas las restantes coerciones impuestas a la mente humana.

Estados Unidos de Norteamérica

Durante el siglo XVIII, en pocos lugares la fe en la filosofía del progreso se puso de manifiesto con más fuerza que en las colonias norteamericanas de las que nacería más tarde la nueva república. Henry Steele Commager, en su reciente obra *El imperio de la razón*, da mucha importancia a este punto, al igual que Edward McNall Burns en *The American Idea of Mission*. Dos años antes de su muerte, acaecida en 1824, Thomas Jefferson, maravillado por el progreso alcanzado en la tierra y por todo lo que había visto en sus ochenta y un años de vida, escribe: “Y nadie puede decir dónde se detendrá este progreso. Entretanto, la barbarie ha ido retrocediendo ante el firme avance del perfeccionamiento, y confío en que con el tiempo desaparecerá de la faz de la tierra”. El a veces rígido John Adams, en el prefacio a su obra *Defense of the Constitutions of Government of the United States*, escribe sobre “el curso regular del progresivo perfeccionamiento” en las artes y las ciencias, y llega a declarar que “Las instituciones establecidas ahora en Norteamérica perdurarán durante miles de años”. Benjamín Franklin, en una carta dirigida a su amigo Joseph Priestley en 1780, escribe: “Es imposible imaginar la Altura a que podrá llegar dentro de miles de años el Poder del Hombre sobre la Materia”. Estos sentimientos eran comunes en la Norteamérica de los Padres Fundadores.

El punto de vista del progreso en el siglo XIX

Durante el siglo XIX la fe en el progreso alcanzó a ambos lados del Atlántico el status de una religión popular entre los miembros de la clase media, y fue considerada como una ley definitiva por amplios sectores de la intelectualidad.

Francia: Augusto Comte

El *Curso de filosofía positiva*, de Augusto Comte, publicado en volúmenes sucesivos durante la década de 1830, es probablemente la más sistemática y minuciosa de todas las

obras sobre el progreso escritas durante el siglo XIX y, como señaló Teggart en su libro *Teoría de la historia*, dicha obra ejerció una inmensa influencia sobre el pensamiento social y moral del siglo, sobre mentes que no siempre estaban dispuestas a admitir esa influencia. Para Comte, la esencia del progreso humano es intelectual. La mentalidad de la humanidad ha evolucionado en el curso de miles de años a través de tres etapas: la teológica, la metafísica y la positiva o científica, que ahora se inicia. Comte sostiene que todas las disciplinas físicas han alcanzado jerarquía científica -la astronomía, la física, la química y la biología, en ese orden de evolución-, y que el tiempo está ahora maduro para la creación de una verdadera ciencia de la sociedad.

Comte denominó primero física social y luego sociología a esta nueva ciencia. Sería una ciencia magistral que incluiría la economía, la política y otras ramas dentro de la sociología. El gran objetivo de la ciencia de la sociología es demostrar a los gobiernos y a los ciudadanos las leyes básicas del comportamiento humano. Éstas se agrupan, según Comte, en dos grandes divisiones: la Estática Social, el estudio de las relaciones sociales, y la Dinámica Social, que estudia esencialmente los principios que sustentan el progreso humano. “Ningún orden verdadero puede establecerse, y menos aun perdurar, si no es plenamente compatible con el progreso, y ningún progreso valedero puede realizarse si no tiende a la consolidación del orden [...]. El infortunio de nuestro actual estado de cosas reside en que las dos ideas [progreso y orden social] aparecen oponiéndose radicalmente una a la otra.”

La confianza de Comte en sus propias facultades de predicción era tan absoluta que, basándose en las leyes del progreso por él proclamadas, escribió una segunda obra importante: *La política positiva*, subtitulada “Tratado de Sociología” y publicada a comienzos de la década de 1850, en la cual describía con lujo de detalles la utopía que existiría en la tierra una vez que los seres humanos, adoctrinados por la filosofía de Comte, se liberaran de todas las creencias, costumbres y leyes existentes. Aunque esta segunda obra no tuvo tanta influencia como la primera sobre las ciencias sociales en desarrollo, desempeñó, sin embargo, un papel importante en las teorías utópicas occidentales, conduciendo a la creación de una Religión de la Humanidad que tenía ramas en muchos países de América y Europa. Con su espíritu mesiánico, Comte pudo haber llegado a ser el blanco de las burlas de Marx y sus seguidores, pero su mente era sin duda poderosa, y aun admitiendo la influencia formativa que Saint-Simon ejerció sobre él durante sus años juveniles, su primera obra importante, el *Curso de filosofía positiva*, es sumamente original. La fusión de su mente brillantemente creadora y de su apasionada dedicación a la lectura durante sus años mozos se ve plenamente reflejada en la obra de Henri Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte*.

Alemania : Hegel y Marx

La Filosofía de la historia, de Hegel (publicada después de la muerte de su autor, en 1831), tuvo en Alemania, prácticamente, la misma influencia que los escritos de Comte en Francia. El desarrollo, de carácter dialéctico, desempeña un significativo papel conceptual en toda la obra de Hegel, pero es en su *Filosofía de la historia* donde puede observarse más claramente la importancia que atribuye a la idea de progreso. La

diferencia más notable entre la historia humana y lo que revela el estudio de las especies subhumanas consiste en “un impulso de perfectibilidad” que sólo la especie humana posee como consecuencia de sus facultades de raciocinio y del carácter acumulativo de sus experiencias mentales. Para Hegel, la historia humana es “el desarrollo del espíritu en el tiempo”, y la esencia del espíritu hegeliano es “la libertad”. La historia de la humanidad se ha ido moviendo, nos dice Hegel, de este a oeste y en esta historia es fundamental el desarrollo y la expansión del sentido de libertad. “El este sabía y hasta el presente sólo sabe que uno es libre; el mundo griego y romano, que *algunos* son libres; y el mundo germánico, que *todos* son libres.” Las leyes de la historia determinaron la creación “sólo en las naciones germánicas” del estado político, que constituye para Hegel la cumbre del progreso histórico, dentro del cual la idea de libertad alcanza “una realidad concreta”.

Todos aquellos que estaban profundamente influidos por Hegel no compartían de ningún modo su concepción del estado como la más perfecta de las instituciones, y mucho menos el estado prusiano, por el cual Hegel demostró tener una total devoción durante los años que dictó cátedra en la Universidad de Berlín. En su libro *Teoría del estado moderno de Hegel* Shlomo Avineri examina lúcidamente no sólo la filosofía hegeliana del progreso político, sino también su influjo sobre las dos generaciones que siguieron a la muerte de Hegel. El aspecto más importante de este influjo es que la dialéctica de Hegel, su concepción de la historia como una lucha de los contrarios que, continua y acumulativamente, llega a síntesis cada vez mayores, en suma, la perspectiva hegeliana de una humanidad en incesante progreso, conmovió a muchos espíritus eminentes y en realidad ayudó a moldear esos espíritus que en modo alguno simpatizaban con la veneración de Hegel por el estado.

Entre ellos está, por supuesto, Carlos Marx. En el Prólogo a la segunda edición de *El Capital* Marx rinde homenaje a Hegel, declarándose “discípulo de ese vigoroso pensador”, aunque se siente obligado a apartarse de la “mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel”. Por lo que respecta a Marx, Hegel fue el primero en esclarecer de manera sistemática y exhaustiva el proceso de cambio en la historia aunque, en opinión de Marx, lo que hizo fue “ponerlo de cabeza”, presentar al revés el verdadero curso de la evolución de la naturaleza y de la historia humana. ¿Existe en Marx una clara fe determinista en el progreso de la humanidad? Una generación atrás, la respuesta habría sido casi universalmente afirmativa. Hoy, sin embargo, hay suficientes seguidores del Marx “humanista”, el Marx de la “Práxis”, como para que esa pregunta suscite controversias más bien que un consenso instantáneo, por lo menos en el mundo occidental. En los voluminosos escritos de Marx hay sin duda pasajes que dan pie tanto para una respuesta afirmativa como para una negativa. Pero, en mi opinión, no podemos separar de ningún modo a Marx de la misma filosofía básica del progreso que encontramos en muchos otros influyentes autores del siglo XIX.

Marx creía que *El Capital* era su obra fundamental y trascendente; lo mismo opinaban Engels y muchos de los otros seguidores que platicaban o mantenían correspondencia con Marx. Y en el Prólogo a la primera edición de *El Capital* Marx reivindica sin lugar a dudas una filosofía de la historia que conduce a la desaparición del capitalismo y al nacimiento del socialismo, una filosofía de la historia “que avanza con

ineludible necesidad hacia resultados inevitables”. Da por sentado que “una nación puede y debe aprender de otra”, pero incluso cuando una sociedad “ha tomado el rumbo justo para el descubrimiento de sus leyes naturales de movimiento [...] no puede sortear con saltos audaces ni eliminar con medidas legales los obstáculos que oponen las sucesivas fases de su desarrollo normal”. Y en su *Critica de la economía política*, de fecha algo anterior, Marx escribe: “A grandes rasgos podemos calificar los métodos de producción característicos de la antigüedad, el feudalismo y la burguesía moderna como otras tantas épocas en el progreso de la formación económica de la sociedad” . .

Quién puede ignorar en el más célebre y vigoroso de los escritos de Marx, el *Manifiesto comunista*, su virtual oda al progreso, una oda que le permite, incluso lo obliga, a proclamar las maravillas del capitalismo por su papel en la preparación de la escena industrial y tecnológica para la eventual y -en virtud de las fatales contradicciones del capitalismo- necesaria aparición del socialismo, cuando finalmente “habrá una sociedad en la cual el libre desarrollo de cada ser humano será la condición para el libre desarrollo de todos”. Y en un fascinante artículo que Marx escribió en inglés para el *New York Tribune* en 1853, “The British Rule in India”, encontramos otra prueba en apoyo de la realidad del Marx “determinista”. Marx escribe que la devastación imperialista de la sociedad india tradicional a manos de Inglaterra puede deberse a los motivos más venales y deleznales ligados a la explotación, pero se pregunta: “¿Puede la humanidad cumplir su destino sin una revolución fundamental en Asia? De no ser así, sean cuales fueren los crímenes que pueda haber cometido Inglaterra, ella ha sido la herramienta inconsciente de la historia para realizar esa revolución”.

Inglaterra: J. S. Mill y Spencer

J. S. Mill dedicó un libro a la filosofía de Comte, por cuya obra, *Curso de filosofía positiva*, sentía en especial una profunda admiración. Al considerar los métodos apropiados para el estudio de las ciencias sociales en el Libro VI de su *Lógica*, Mill no sólo respalda la “ley de las tres etapas” de Comte, sino que afirma: “Con su ayuda, no sólo podemos prever de aquí en adelante el curso de la historia futura de la raza humana, sino determinar qué métodos artificiales pueden utilizarse [...] para acelerar el progreso natural [...]”. Insiste también en que “La naturaleza progresista de la raza humana es la base sobre la cual se ha erigido en los últimos años un método filosófico para el estudio de las ciencias sociales, método muy superior a cualquiera de los dos anteriormente imperantes: el químico o experimental y el geométrico”. En su ensayo más conocido, titulado “Sobre la libertad”, Stuart Mill distingue entre las sociedades “estacionaria” y “progresista”, y sostiene que la máxima libertad posible del individuo es el resultado natural de las leyes del progreso en la sociedad.

Herbert Spencer fue probablemente el más conocido de los filósofos del progreso del siglo XIX, cuya fama se extendió a todo el mundo, incluido el Lejano Oriente. Para Spencer, como para muchos otros pensadores de su tiempo, las palabras “desarrollo”, “evolución” y “progreso” eran sinónimos (opinión compartida por Darwin en *El origen de las especies*). Spencer dedicó su vida a demostrar el funcionamiento de las leyes del

progreso en la naturaleza y en la sociedad humana. Dicha demostración es el propósito manifiesto de su vasta obra en diez volúmenes, *Filosofía sintética*, pero en un libro anterior, titulado *Estática social*, Spencer expuso los principios rectores de su pensamiento. “El progreso no es, por lo tanto, un accidente, sino una necesidad. La civilización no es artificial: es una parte de la naturaleza, como lo es la formación del embrión, o el desarrollo de una flor.” Puesto que para Spencer todo mal es sólo la inadaptación de un organismo a la naturaleza (y como inadaptación debe desaparecer con el tiempo, a través de procesos evolutivos), se infiere entonces que “todo exceso y toda deficiencia deben desaparecer y, en consecuencia, toda imperfección debe desaparecer”. Esta concepción del progreso no cambia ni un ápice en ninguna de las obras posteriores de Spencer. Para él, la teoría del progreso era el hilo dorado que posibilitaba la existencia de una sola ciencia unificada, una ciencia cuyos principios abarcarían por igual el mundo natural y el mundo social. Sin duda alguna, ningún filósofo llegó a influir tanto sobre el pensamiento social, lego y académico, como lo hizo Spencer durante casi medio siglo.

Estados Unidos de Norteamérica

En los Estados Unidos del siglo XIX, como lo documenta detalladamente David Marcel en su libro *Progress and Pragmatism*, el progreso era directamente una religión o el contexto de las religiones. George Bancroft dedicó casi cincuenta años de su vida a escribir una historia de los Estados Unidos de Norteamérica que debía probar fuera de toda duda el funcionamiento en este país de una férrea ley del progreso, que conducía a una libertad cada vez más amplia. En la ciudad de Nueva York en las postrimerías de la sangrienta Guerra de Secesión, el filósofo e historiador John W. Draper habló ante numerosas audiencias para exponer su tesis de que la historia norteamericana encarna “un avance social [. . .] controlado en forma tan absoluta por las leyes naturales como lo está el crecimiento corporal de un individuo”.

Incluso el propio Emerson que solía criticar los valores norteamericanos, se preguntaba en su obra *Progreso de la cultura*: “¿Quién viviría en la edad de piedra o en la de bronce, en la de hierro o en la lacustre? ¿Quién no prefiere la edad del acero, del oro, del carbón, del petróleo, del algodón, de la máquina de vapor, de la electricidad o del espectroscopio?”. Tales palabras estremecen sin duda los corazones de los ecologistas de nuestros días, pero no produjeron el mismo efecto en los tiempos de Emerson. Y en 1893, en medio de la peor crisis económica que los Estados Unidos habían experimentado hasta ese entonces, Chicago abrió las puertas de su espectacular exposición sobre el progreso tecnológico, que abarcaba 600 acres y fue visitada por más de 27 millones de personas, que se maravillaron ante los extraordinarios adelantos alcanzados. Lo mismo había ocurrido en Inglaterra en 1851 en la gran Exposición de Londres, cuyo objetivo era, según las palabras de un colaborador de la *Edinburgh Review*, “captar el desenvolvimiento del progreso humano, cimentado con cada sucesiva conquista del intelecto del hombre”.

Escépticos del progreso en el siglo XIX

Cuando fueron escritas esas palabras, ya existían escépticos que ponían en duda la existencia misma del progreso, desde Jacob Burckhardt y Friedrich Nietzsche, pasando por Arthur Schopenhauer, hasta llegar a Oswald Spengler, W. R. Inge y Austin Freeman en las primeras décadas del siglo XX. En realidad, sólo durante el último cuarto de siglo hemos reconocido a aquellos que ponían en duda o detestaban los cambios en la escena natural y cultural que para la mayoría de la gente tenían un carácter progresista. (Incluso durante el Iluminismo francés, como muestra Henry Vyverberg en su *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, algunos veían el pasado, el presente y el futuro con poca o ninguna esperanza.) Ninguna idea, por más grandiosa o totalizadora que sea, puede ganar la aprobación de todos en un determinado período histórico. Pero aun cuando no dejamos de reconocer que existen escépticos, no hay duda de que la abrumadora mayoría de los hombres de los siglos XIX y comienzos del XX tenían fe en el progreso humano, consideraban que el avance tecnológico y económico era la necesaria *vis creatrix* y lo aceptaban como un hecho de la naturaleza y de la historia. “No se puede detener el progreso”, había llegado a ser una frase común en este país (EE.UU.) mucho antes de la terminación del siglo XIX, y ese tema, tratado en diversas formas, fue un *leit motiv* para nuestros más importantes profesores e intelectuales, así como para nuestros políticos y estadistas.

El lado oscuro del progreso: poder, nacionalismo y racismo

Sería falso decir que la idea de progreso estuvo ligada invariablemente a las filosofías del liberalismo, la democracia y la igualdad jurídica. Hay un lado oscuro en la idea de progreso, que se pone de manifiesto en los escritos de aquellos que, durante las postrimerías del siglo XIX y comienzos del XX, por un lado, alababan el poder político como la llave mágica para la salvación del hombre en la tierra y, por el otro, vinculaban el progreso con alguna raza determinada, generalmente “nórdica”, “teutónica” o “anglosajona”, aunque no faltaba a veces la mención de las “razas” francesa y norteamericana. La misma concepción del principio de una humanidad que avanza necesariamente hacia la perfección -central en la filosofía liberal de Spencer-, puede encontrarse también en las filosofías absolutistas de aquellos que siguieron a J. G. Fichte y Hegel con referencia al estado político, o en las filosofías raciales de Arthur de Gobineau, Houston Stewart Chamberlain, y sus numerosos partidarios.

A partir de *Addresses to the German Nation (Discursos a la Nación Alemana)*, de Fichte, pasando por la *Filosofía de la historia*, de Hegel, hasta llegar a los voceros de izquierda y de derecha de los totalitarismos del siglo XX, siempre ha existido en Occidente una filosofía del progreso arraigada en los usos transformadores y redentores del poder. En su *Filosofía del derecho*, Hegel había escrito: “La marcha de Dios en el mundo, eso es el estado”. Y eso es lo que el estado o la nación significaban para muchos en el siglo XIX, y continúan significando en nuestros días. Una cosa es declararse en favor de un estado absoluto por más arraigado que esté. Algo muy diferente y de mayor efecto potencial es afirmar, como lo hicieron Fichte, Hegel y sus seguidores, que el

absolutismo político es el resultado necesario y saludable del principio del progreso humano.

Marx pudo haber sido enemigo del estado tal como lo conocía en su forma “burguesa” y haber creído realmente lo que escribió en el *Manifiesto*, o sea, que el triunfo del proletariado y el fin de la sociedad de clases significarían la abolición del estado político, pero cuando escribió más tarde su *Critica al programa de Gotha* se expresó en los siguientes términos: “Entre la sociedad Capitalista y la sociedad comunista se extiende un periodo de transformación revolucionaria de una en otra. Existe un correspondiente período de transición en la esfera política, y en él el estado sólo puede asumir la forma de una *dictadura revolucionaria del Proletariado*”. (La cursiva es de Marx.) Podemos suponer en descargo de Marx que, a su entender, esta dictadura tendría corta duración y sería literalmente del proletariado, no de una pequeña camarilla; pero es casi innecesario señalar aquí la facilidad con que el proletariado se convirtió en partido, el partido en círculo gobernante y el círculo gobernante en el dominio de un solo hombre en la historia del marxismo, desde Marx hasta Stalin. Sin la sostenida y sacralizada fe en el progreso humano y en los usos del estado y el poder político para facilitar este proceso, es poco probable que hubiera surgido el totalitarismo en el siglo XX.

Pero no debemos pensar que la concepción del progreso -como- poder era sostenida sólo por los sucesores intelectuales de Hegel, o de algunos de sus seguidores, de izquierda o de derecha, incluido Marx. Como lo demostraron de manera incontestable Carleton Hayes, en sus *Essays on Nationalism*, Hans Kohn en su *Idea of Nationalism* y Boyd Shafer en *The Faces of Nationalism*, la asociación de la idea de progreso y de nación con la idea de misión influyó en todo el mundo occidental. Leonard Krieger en *The German Idea of Freedom* y Edward McNall Burns en *The American Idea of Mission* demostraron fehacientemente que ningún pueblo de Occidente ha dejado de sustentar, en alguna medida al menos, el punto de vista de que el progreso *nacional*, el crecimiento de las actividades y los intereses de una nación, no es simplemente progreso, sino también libertad, justicia y bienestar. No hay ninguna coincidencia en el hecho de que aquellos que, en este país, en los albores del siglo, adoptaron en política el nombre de progresistas, combinaran la fe en el destino manifiesto con la fe en que el verdadero liberalismo significaba la voluntad de usar los poderes del gobierno en la economía, la sociedad y la cultura como el medio de acelerar el progreso de los Estados Unidos hacia su destino. Gran parte de la diferencia entre el liberalismo como lo conocemos hoy día en Occidente, y el liberalismo de Stuart Mill y Spencer, es explicable en términos de la retórica del progreso, en la cual el estado desempeñó un papel decisivo.

Lo mismo puede decirse del racismo. No creo que la forma de obsesión racial que hemos conocido en este siglo y que alcanzó su pico más aberrante en el nazismo alemán hubiera existido de no haber sido por las “pruebas” aportadas en el siglo XIX por mentes como las de Gobineau en *Ensayo sobre la desigualdad de las razas*, Houston Stewart Chamberlain, en *Foundation of the Nineteenth Century* y, en los EE.UU., John W. Burgess en *Political Science and Comparative Constitutional Law*, en el sentido de que detrás de todo auténtico progreso de la civilización subyace el factor racial y, más importante aun, que en el mundo moderno, detrás de todo progreso hay que buscar el aporte de una raza particular: teutónica, nórdica, u otra cualquiera.

No estoy sugiriendo que la creencia en la superioridad racial sea inseparable de algún tipo de fe en el progreso; por cierto que lo es, pero con la raza, como con el poder político, puede hacerse mucho más en favor de la causa cuando se la vincula con una filosofía progresista de la historia que cuando se la presenta librada solamente a sus propios méritos.

Resumiendo, la idea de progreso, tal como la hemos conocido durante dos milenios y medio en Occidente, tiene múltiples significados. Puede significar, como para los griegos y los romanos, nada más que un avance de las artes y las ciencias, con los consiguientes beneficios para el bienestar humano, o, como para los cristianos, la marcha hacia un milenio final de perfección en esta tierra, seguido de la eterna bienaventuranza en el cielo; puede significar, como otrora para los Padres Fundadores y para sus hermanos espirituales de Francia e Inglaterra, la constante expansión del conocimiento, las instituciones libres y la creatividad, pero también el inexorable afianzamiento del estado político, la interferencia cada vez más acentuada del estado -y de sus fuerzas militares y policiales- en nuestras vidas individuales, o el ascenso igualmente inexorable de una raza determinada para dominar el mundo.

El destino del progreso en el siglo XX

En nuestra revisión histórica de la idea de progreso llegamos finalmente al siglo XX. Suele decirse que esta declamada fe en el progreso está muerta, al menos en Occidente, que fue destruida por la Primera Guerra Mundial, por la Gran Depresión, por la Segunda Guerra Mundial, por el espectáculo del despotismo militar que, bajo cualquiera de sus rótulos ideológicos, se difunde por el mundo con creciente rapidez, por el convencimiento de que la naturaleza y sus recursos se están agotando, por el malestar causado, en un extremo, por el hastío, la apatía y la decepción y, en el otro, por la consagración del terror insensato o por alguna otra fuerza letal. Tal vez la fe en el progreso haya muerto, o al menos esté *in extremis*. No puede afirmarse, sin duda, que la idea de progreso goce del favor que tuvo en el siglo XIX, sea como dogma popular o como credo intelectual, pero por razones que examinaremos de inmediato creo que aún es prematuro administrarle la extremaunción.

La fe en el progreso en los albores del siglo XX

Debemos hacer hincapié en un punto: la idea de progreso penetró en el siglo XX con la plenitud de sus fuerzas. Tanto entre los industriales como entre los pequeños comerciantes, la idea de progreso mostró durante las tres primeras décadas del siglo toda la vitalidad y el empuje que había tenido en la Manchester del siglo XIX. Incluso durante la Gran Depresión, cuando Robert y Helen Lynd volvieron a visitar *Middletown* (Muncie, Indiana), encontraron que la fe en el progreso conservaba la misma fuerza que había tenido diez años antes, cuando Estados Unidos estaba en plena prosperidad. Y, como puede comprobarse pasando revista a los libros y artículos escritos en la década de 1930, no declinó de manera significativa en los sectores política y económicamente activos. Estaban aquellos que creían que la mejor manera de servir al progreso sería retornando

plenamente a los principios del mercado libre, lo cual implicaba la no interferencia del gobierno en la esfera de la economía. Pero los más decididos adversarios del New Deal estaban convencidos de que el progreso había sido una realidad y volvería a serlo, una vez que se reactivaran los procesos económicos naturales.

Al mismo tiempo, un creciente número de pensadores creía en la realidad del progreso y consideraba que la planificación racional en las áreas de gobierno era la clave necesaria para afianzarlo. En su libro *The New Liberalism* Michael Freedman atribuye el origen de esta creencia a la influencia que tuvieron John A. Hobson y Leonard Hobhouse en Inglaterra a comienzos del siglo. En los EE.UU. encontró un terreno fértil, al menos entre algunos intelectuales, comenzando por Woodrow Wilson. Desde 1915 aproximadamente hasta fines de la década de 1950, el Nuevo Liberalismo tuvo en realidad mucha fuerza y estableció como premisa la fe en el progreso, tal como lo había hecho el viejo liberalismo de Spencer y Mill. En su valiosa obra *Technocracy and the American Dream*, William E. Akin nos ha recordado recientemente la amplitud y seriedad que alcanzó, durante las primeras décadas de este siglo, el movimiento tecnocrático, que llegó a su apogeo en la Gran Depresión. La fe en el progreso, o en la posibilidad del progreso una vez que el control del gobierno fuera puesto en manos de científicos y tecnólogos, fue tan fuerte en las mentes tecnocráticas como la fe entre los seguidores de Saint-Simon, Comte y Fourier. Y esa fe no ha muerto todavía. Tampoco podemos olvidar los movimientos radicales progresistas que florecieron durante las primeras décadas del siglo. Ya se trate del tipo de radicalismo vernáculo que asociamos con Thorstein Veblen, Henry George y Edward Bellamy, o del radicalismo importado, principalmente marxista, existía el profundo convencimiento de que el futuro sería brillante. Esta fe radical progresista profetizaba que las fuerzas de la historia derribarían necesariamente las actuales barreras contra la abundancia y la felicidad, y que muy pronto llegaría el día en que la igualdad, la justicia y la razón regirían nuestras vidas. Y, en lo que respecta al comunismo, encontramos aún intacta la antigua fe en el futuro dorado de la humanidad en las declaraciones oficiales de los rusos y los chinos. Sólo pocos años atrás el dirigente chino Liu Shao-chi declaró, para beneficio del mundo, que el comunismo (de inspiración maoísta) “es el camino que toda la humanidad deberá seguir inevitablemente de acuerdo con las leyes del desarrollo histórico”. El maoísmo no impera actualmente en China, pero podemos dar por sentado que la fe en el progreso prevalece a lo largo del comunismo marxista.

Existen otras pruebas de la persistencia de la fe en el progreso. La filosofía de la “evolución social” nunca desapareció realmente de las ciencias sociales, aunque pasó por un periodo de adormecimiento que duró varios años. Y en la actualidad, esta filosofía muestra un verdadero florecimiento. En mi libro *Social Change and History* he sostenido que la doctrina de la evolución social no tiene nada que ver, ni histórica ni lógicamente, con la evolución biológica. Los panoramas de la evolución social propuestos hoy por Talcott Parsons y sus seguidores (sin mencionar los del creciente número de antropólogos que toman como guía a Leslie White) derivan todos de los panoramas del progreso que Comte, Marx, Spencer, E. B. Tylor y tantos otros nos presentaron en el siglo pasado. No podemos saber a ciencia cierta cuál sería la respuesta de alguno de los evolucionistas sociales si le preguntáramos si el futuro de la humanidad será tan promisorio como el que

preveía Spencer. Pero la metodología, la estructura de las actuales teorías de la evolución social es casi igual a aquella generada por la idea occidental de progreso, con su ínsita presunción de un cambio lento, gradual y continuo, acumulativo, deliberado y movido por su propio impulso.

Escepticismo actual en torno a la idea de progreso

Pero si la fe en el progreso, considerado eudemonísticamente, mantuvo todavía su fuerza durante la primera mitad del siglo XX, no puede decirse lo mismo en la actualidad. Creo que en la segunda mitad del siglo la idea se ha debilitado de manera considerable. Las dudas, el escepticismo y el rechazo a la idea de progreso durante el siglo XIX - provenientes de hombres como Alexis de Tocqueville, Burckhardt, Nietzsche, Schopenhauer y Max Weber- se han acentuado progresivamente en nuestro propio siglo. Él famoso ensayo de W. R. Inge, "The Idea of Progress", de 1920; los trabajos de Henry y Brooks Adams, especialmente *Law of Civilization and Decay*, del segundo; *La ilusión del progreso*, de Georges Sorel; *Social Decay and Regeneration*, de Austin Freeman; *La decadencia de Occidente*, de Spengler; en grado considerable, *Estudio de la historia*, de A. J. Toynbee; *Social and Cultural Dynamics*, de Pitirim Sorokin, y *El malestar en la cultura*, de Freud, son sólo algunas de las obras que, influidas por las dudas y el escepticismo de los pensadores del siglo XIX que he citado, confirieron a la atmósfera intelectual un tinte cada vez más sombrío. No debemos olvidar, sin embargo, al científico y filósofo católico Teilhard de Chardin, quien, casi solo, dio a nuestro siglo una compleja y sistemática, aunque no siempre inteligible, filosofía de la historia basada enteramente en el principio de la eterna perfectibilidad humana. Su profundo optimismo no ha sido superado ni siquiera por Spencer. Y, como ya lo he señalado, la mayoría (si no la totalidad) de aquellos que sustentan una profunda convicción marxista están también inextricablemente comprometidos con una concepción progresista del futuro. En suma, la idea de progreso vive, aunque precariamente, si nos atenemos a la cantidad de personas, incluidos los intelectuales, que manifiestan actualmente su fe en ella.

En el fondo del escepticismo de las postrimerías del siglo XX encontramos varias convicciones afines, las cuales están en pugna con las creencias que predominaron durante el apogeo del progreso.

Primero, la conclusión difundida entre los intelectuales de que habíamos alcanzado los límites del desarrollo económico. Fred Hirsch en *Social Limits of Growth* y E. J. Mishan, *The Costs of Economic Growth* y *The Economic Growth Debate*, representan en forma lúcida y erudita este punto de vista. En esencia, ambos sostienen que la extraordinaria productividad del industrialismo ha debilitado actualmente el deseo de obtener nuevos beneficios materiales e incluso ha enfriado el interés en aquellos ya alcanzados. Hirsch y Mishan afirman que cada nuevo avance tecnológico e industrial debilita aun más visiblemente los valores sociales y morales que apreciamos y que durante tanto tiempo parecían enteramente compatibles con el desarrollo económico. Max Weber, al final de su famosa obra, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, predijo que la misma ética que había alimentado el ascenso histórico del capitalismo declinaría con el tiempo e incluso moriría, y que el capitalismo llegaría a ser sólo una

superestructura carente de una base psicológica vital que le sirviera de sostén por largo tiempo.

Segundo, la creciente convicción de que estamos agotando rápidamente los recursos de la naturaleza. La creencia de lo que Descartes llamó “la invariabilidad de las leyes de la naturaleza” era, como hemos visto, fundamental para la idea de progreso desde la época de los griegos hasta nuestros días. Esta creencia implicaba el convencimiento de que los recursos naturales nunca se agotarían y de que el único desafío verdadero era la capacidad del hombre para explotarlos. En la actualidad, sea con fundamentos o no, se difunde el temor de que nuestra prodigalidad está destruyendo rápidamente las riquezas naturales, o usándolas sin tener en cuenta el futuro. Talbot Page, en su reciente libro *Conservation and Economic Efficiency*, expresó esta opinión en términos más moderados y eruditos (aunque, a mi entender, sin plena justificación), pero basta echar una ojeada a los manifiestos de los movimientos ecologistas para comprender el problema en su verdadera dimensión. Ernst Beckeiman, en *In Defense of Economic Growth*, refuta de manera muy convincente, en mi opinión, el argumento del agotamiento de los recursos naturales, pero ha tenido poca o ninguna influencia sobre los partidarios de ese punto de vista,

Tercero, es imposible pasar por alto la opinión de aquellos que, todavía en número reducido pero en constante aumento, sostienen que la ciencia ha alcanzado los límites de su propia capacidad de desarrollo. Ahora bien, si se establece como premisa que la ciencia puede hacer aún descubrimientos trascendentales, esa ciencia ha llegado al punto en que los nuevos logros serán perjudiciales antes que beneficiosos en lo concerniente a la psicología y la moralidad del ser humano. En todas las ciencias, físicas y sociales, el conocimiento ya no ocupa el lugar de privilegio que solía tener en otro tiempo. Así, Gunther Stent, notable biólogo molecular, sostiene en *The Coming of the Golden Age: A View of the End of Progress*, que ha comenzado a regir la ley del crecimiento decreciente, que cada vez es menos probable el logro de nuevos avances significativos en el campo científico. Ingenuamente, cree además que se está produciendo una amplia reacción contra la ciencia, pronosticada por los beatniks y los hippies, al par que la vida de los primitivos isleños de los Mares del Sur resulta cada vez más subyugante para el ser humano.

No estoy sugiriendo que este punto de vista predomine entre los científicos; lejos de ello. Pero refleja sin duda un estado mental que da pruebas de gran fortaleza, incluso dentro de la ciencia. Y al mismo tiempo, se está difundiendo rápidamente la idea de que la ciencia, a pesar de todo el bien que ha hecho a la humanidad, ha llegado ahora a un punto en que aplica criterios cada vez más burocráticos, es opresiva en sus prohibiciones -empezando por el tabaco-, está invadiendo numerosas áreas de nuestros placeres y recreaciones y probablemente lo hará aun más en el futuro. Y, por último, se está enredando cada vez más en sus propias controversias y contradicciones. Tampoco podemos olvidar aquí la ley de Tocqueville de las expectativas crecientes, cuyas inevitables consecuencias serían la desilusión y el desencanto. Los científicos contribuyeron sin duda a dar vigencia a esta ley con sus extravagantes promesas, que se pusieron particularmente en evidencia hace algunos años con respecto a la curación del cáncer. El sentimiento de desilusión hacia la ciencia y la tecnología forma parte

actualmente, en gran medida, del panorama intelectual, y sería temerario considerar que se trata de una actitud pura-mente periférica y transitoria.

Cuarto, el hastío se está propagando en la sociedad occidental, hastío de los mismos bienes materiales y espirituales que el modernismo había bendecido hasta ahora. En su apasionante libro *Inventing the Future*, el científico Dennis Gabor ha sugerido que “el trabajo es la única ocupación inventada hasta ahora que la humanidad ha sido capaz de soportar”. Pero con el avance tecnológico y el culto del ocio en rápido desarrollo, el lugar que ocupa el trabajo en la sociedad occidental se reduce constantemente. La ética del trabajo declina y la ética del ocio gana posiciones. Pero todo indica que pocos seres humanos pueden soportar el ocio sin ser presas del tedio, sin sucumbir al alcohol, las drogas u otras vías de evasión, o sin recurrir en grado creciente a la violencia o el terrorismo. No hay nada en la evolución biológica y psicológica de la humanidad que la haya preparado en lo más mínimo para el ocio que, de acuerdo con los criterios basados incluso en nuestro reciente pasado histórico, nos envuelve a todos cada vez más intensamente. La tecnología nos ha permitido hacer del ocio un virtual fetiche, pero aunque tratamos constantemente de acrecentar su esfera de acción, en el fondo somos incapaces de tolerarlo sin recurrir a los narcóticos, la violencia, o las descargas psicológicas, religiosas y sexuales que nos libran de las tensiones generadas por el ocio. La difusión del subjetivismo, de lo que Tom Wolfe ha llamado “mismidad”, avanza rápidamente junto con el ocio, propiciando una visión del futuro en la cual el vínculo de la humanidad, de la comunidad y del conocimiento mutuo habrá desaparecido por completo.

Perspectivas para el progreso

¿Cuál será el futuro de la idea de progreso? A este respecto, sólo podemos entregarnos a vagas especulaciones. La idea de progreso podrá desaparecer por completo de la vida y del pensamiento occidentales, víctima de las fuerzas que acabamos de describir o de alguna guerra termonuclear tan devastadora y prolongada que no dejaría nada en pie, tanto desde el punto de vista intelectual como material. Pero podría no desaparecer. Y en ese caso, creo que su supervivencia no será alimentada por la confianza racionalista secular, otrora tan sólida en la sociedad occidental y que ahora se debilita rápidamente, sino por un renacimiento de la religión, un renacimiento que puede haber empezado ya y que es más evidente en las esferas fundamentalista y pentecostal. Como ya hemos visto, la idea de progreso tal como se lo entiende en Occidente tiene su origen en la imaginería griega de base religiosa, la imaginería del crecimiento, y alcanzó su plenitud en el cristianismo, empezando por los Padres de la Iglesia, especialmente San Agustín. En toda forma de religión auténticamente cristiana ocupa un lugar central el énfasis paulino en la *esperanza*: esperanza de ser gratificado tanto en este mundo como en el otro. Básicamente, la doctrina cristiana, a pesar de su concepto del pecado original, es inseparable de una filosofía de la historia que se manifiesta abrumadoramente optimista acerca de la condición del hombre en este mundo y en el otro, siempre que se reconozca la suprema autoridad de Dios, se lo respete y venera. En la medida en que cabe esperar la futura expansión de la idea -ahora en ciernes- de la llegada del milenio, también podemos

esperar, a mi entender, que la religión llene el vacío producido por esos elementos del modernismo que hemos descrito (desilusión respecto de la ciencia, hastío, etc.), y con ello se produzca un fortalecimiento de la idea de progreso. Pero aquí entramos, evidentemente, en un terreno puramente especulativo. A pesar de la opinión en contrario de los futurólogos, no es posible predecir el futuro y nunca lo será. Sólo podemos recurrir a las conjeturas, la intuición, la corazonada y la esperanza.

BIBLIOGRAFIA

- Adams, Brooks, *Law of Civilization and Decay*, New York, Gordon Press, 1943.
- Akin, William, *Technocracy and the American Dream: The Technocrat Movement, 1900-1941*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, New York, Cambridge University Press, 1973.
- Baillie, John, *The Belief in Progress*, Londres, Oxford University Press, 1950.
- Beekerman, Erest, *In Defense of Economic Growth*, Londres, J. Cape, 1974.
- Bryson, Gladys, *Man and Society: The Scottish Inquiry at the Eighteenth Century*, Reimpresión, 1945, Clifton, New Jersey, Augustus M. Kelley, 1966.
- Burns, Edward McNall, *The American Idea of Mission: Concepts of National Purpose and Destiny*. Reimpresión, 1957, Stamford, Connecticut, Greenwood Press, 1973.
- Bury, John B., *The Idea of Progress : An Inquiry Into Its Origins and Growth*, New York, Dover Publications, 1932.
- Calhoun, George M., *The Growth of Criminal Law in Greece*. Reimpresión, 1927, Stamford, Connecticut, Greenwood Press, 1974.
- Cochrane, Charles N., *Christianity and Classical Culture : A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, New York, Oxford University Press, 1957.
- Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Ed. rev., New York, Oxford University Press, 1970.
- Commager, Henry Steele, *The Empire of Reason: How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment*, New York, Doubleday, 1977.
- Cornford, Francis M., *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, 4º ed., New York, Humanities Press, 1956.
- Dodds, E. R., *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, New York, Oxford University Press, 1973.
- Edelstein, Ludwig, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins, 1964.
- Elliott, J. H., *The Discovery of America and the Discovery of Man*, Londres, Oxford University Press, 1972.
- , *The Old World and the New, 1492-1650*, Cambridge University Press, 1970.
- Freedman, Michael, *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*, New York, Oxford University Press, 1978.
- Gabor, Dennis, *Inventing the Future*, New York, Alfred A. Knopf, 1964.
- Gouhier, Henri, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, esp, tomo III, Auguste Comte et Saint-Simon, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1941.

- Guthrie, W. K. C., *In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1957.
- Hayes, Carleton, J., *Essay of Nationalism*. Reimpresión, 1926, New York, Russell & Russell, 1966.
- Hight, Gilbert, *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*, New York, Oxford University Press, 1957.
- Himmelfarb, Gertrude, *Victorian Minds*, New York, Alfred A. Knopf, 1968.
- Hirsch, Fred, *Social Limits to Growth*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1976.
- Janes, Richard F., *Ancients and Moderns : A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth Century England*, 2º ed., Magnolia, Massachusetts, Peter Smith, 1961.
- Kohn, Hans, *Idea of Nationalism*, New York, Macmillan, 1967.
- Krieger, Leonard, *The German Idea of Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- Ladner, Gerhart B., *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Santa Fe, New Mexico, Gannon, 1970.
- Lasky, Melvin J., *Utopia and Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1976.
- Lehman, William C., *Adam Ferguson and the Beginning of Modern Sociology*, New York, Octagon, 1972.
- Lovejoy, Arthur O., "On the Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality". En: *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins, 1948.
- Lowith, Karl, *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.
- Lynd, Robert y Helen, *Middletown*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1959.
- , *Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1963.
- Marcell, David W., *Progress and Pragmatism: James, Dewey, Beard and the American Idea of Progress*, Stamford, Connecticut, Greenwood Press, 1974.
- Moek, Ronald L., ed., *Turgot on Progress: Sociology and Economics: A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind*, New York, Cambridge University Press, 1973.
- Mishan, Edward J., *The Costs of Economic Growth*, Londres, Staplea Press, 1967.
- , *The Economic Growth Debate: An Assessment*, Londres, G. Allen & Unwin, 1977.
- Nisbet, Robert A., *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*, New York, Oxford University Press, 1970.
- Page, Talbot, *Conservation and Economic Efficiency: An Approach to Materials Policy*, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins, 1977.
- Petersen, William, *Malthus for Our Time*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1979.
- Popper, Karl R., *The Open Society and Its Enemies* Ed, revisada, New York, Princeton University Press, 1966.
- Reeves, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages; A Study of Joachimism*, New York, Oxford University Press, 1969.

- Rigault, Hippolyte, *Histoire de la Querelle des Anciens et des Modernes*, París, L. Hachette et cie., 1856.
- Shafer, Boyd C., *The Faces of Nationalism: New Realities and Old Myths*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
- Sorel, Georges, *The Illusion of Progress*, Stanley, John y Charlotte, trs., Berkeley, University of California Press, 1969.
- Sorokin, Pitirim A., *Social and Cultural Dynamics*, 4 vols., New York, American Book Company, 1937-1941.
- Stent, Gunther S., *The Coming of the Golden Age: A View of the End of Progress*, New York, Museo de Historia Natural, 1971.
- Teggart, Frederick, J., "The Argument of Hesiod's *Works and Days*", *Journal of the History of Ideas*, VIII, enero 1947 : 45-77.
- , *Theory and Processes of History*, Berkeley, University of California Press, 1977.
- , ed., *The Idea of Progress: A Collection of Readings*, Berkeley, University of California Press, 1929.
- Tuveson, Ernest Lee, *Millennium and Utopia : A Study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley, University of California Press, 1949.
- Vyverberg, Henry, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1958.