

po de Hipona tuvo del tiempo y a la que Nisbet da importancia: «De no haber existido una larga y potente tradición milenarista y utópica en el cristianismo, difícilmente podríamos hablar de las utopías sociales de los seguidores de Saint-Simon, Comte y especialmente Marx. Porque aquella tradición acabó secularizándose, aunque sin llegar a perder nunca su intensidad apocalíptica.»

En la ya decantada reivindicación de la baja Edad Media, Gimpel demostró que entre los siglos X-XIV se produjo «una de las grandes eras de invenciones humanas». Prueba de la consciencia de cambio en el medievo la constituye la reforma del tiempo, que fue arrancado de su contexto divino para fundirlo a actividades económicas, sociales, y la idea de continuidad. Nisbet localiza en los autores sagrados la trama racional que pervive por encima o además de la creencia divina. En aquel período, tan ensimismado en el más allá, hubo por el contrario «avidez de paraísos terrenales». Joachim de Fiore, un monje agustiniano y «herético» del siglo XII, y su concepción del *cielo en la tierra* ejercieron larga influencia (en Dante, Colón y otros navegantes y misioneros de Indias), por lo que cabe concluir «que no fue el tan cacareado racionalismo renacentista lo que fomentó la expansión de la conciencia geográfica europea (...), sino una corriente mucho menos aparente y más profunda de pensamiento que permeaba aquel mundo todavía predominantemente cristiano».

Nisbet niega la existencia de la idea de progreso en el Renacimiento, al carecer este período de la premisa fundamental: respeto y aceptación del pasado, sentido de *continuidad* histórica. En ninguno de los autores que analiza para ilustrar su —arriesgada— propuesta (Maquiavelo, Erasmo, Moro, Descartes) encontró razones opositoras, ni siquiera en Francis Bacon, quien con su teoría del empirismo y la experimentación científica pasa, en otros juicios, por ser uno de los principales adalides del progreso, con independencia de su sórdida carrera política.

El puritanismo reformista es el acontecimiento intelectual más importante del siglo XVII para Nisbet. La fe en las ciencias y artes y en el Milenio aceleraron la reaparición —relativamente opacada durante el Renacimiento— de la idea moderna del progreso, favorecida por la identificación entre religión y ciencia operada por Newton. Los objetivos de libertad, igualdad y soberanía popular acabaron apareciendo como necesarios e históricamente inevitables al alcanzar la idea de progreso su cénit a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, como ya sabemos, con Turgot, Condorcet, Comte, Saint-Simon, Marx, Spencer. Mostraron que la historia podía ser interpretada como un ascenso gradual necesario e ininterrumpido del hombre hacia «cierto fin» secularizado y científico, aunque también hubo pensadores como Lessing, Herder y Priestley que creyeron en el progreso y también en Dios y la cristiandad. Pero la consideración de Turgot, filósofo, economista, fervoroso de la libertad individual, como autor de la primera declaración sistemática, secular y naturalista de la idea «moderna» de progreso es unánime.

Los inspiradores de la Declaración de Independencia de las colonias norteamericanas (padres fundadores) tuvieron gran fe en el progreso. En uno de sus pasajes «más fascinantes» el octogenario Jefferson revisó los adelantos que había visto a lo largo de su vida: «Lo que hace especialmente interesante esta revisión es que utiliza el continente americano como cuadro que, visto con la perspectiva adecuada, podría servir como ejemplo

del progreso de toda la especie humana.» Las distintas etapas civilizadoras de la humanidad entera eran visibles en la gradación social y de desarrollo que presentaba Norteamérica en el siglo XIX, desde los salvajes primitivos y la vida pastoril y ganadera al emporio de las ciudades costeras. A finales del XIX y principios del XX hubo en Estados Unidos glorificación del progreso industrial y técnico. Henry George se preguntó, no obstante, cómo era que en medio de los incuestionables progresos estaba aumentando la miseria de los pobres.

Malthus y su célebre teoría del crecimiento demográfico y la disminución de alimentos aparece aquí, gracias a los estudios de Himmelfarb y William Petersen, bajo otra luz. Su pesimismo evolucionó con la edad hacia otra tendencia optimista basada en el progreso. En la segunda y sucesivas ediciones del *Ensayo sobre la población*, Malthus admitió la eficacia de los «frenos» procreativos y «terminó por creer en la posibilidad de que la humanidad fuera mejorando.» Escribió Malthus: «A pesar de que nuestras perspectivas (...) de mitigar los males resultantes del principio de población no son todo lo brillantes que sería de desear, podemos afirmar que tampoco son absolutamente descorazonadoras y, en cualquier caso, no excluyen la posibilidad de que la sociedad humana experimente una mejora gradual.» Nisbet juzgó esta frase *conmocionante* para los que no sabían de Malthus otra cosa que no fuera su tesis de la superpoblación, extrañándole que haya prevalecido el mito de un Malthus como gran pesimista del progreso.

Los conceptos de Rousseau sobre la desigualdad, el «nuevo cristianismo» tecnológico y científico de Saint-Simon, el proyecto de una sociedad positivista de Comte y el reinado del proletariado de Marx, en quienes Nisbet subraya sus aspectos utópicos e ideales, contribuyeron a forjar la fe en la historia entendida como progreso. «No hay ningún filósofo o científico del siglo XIX en el que tenga tanto peso la idea de progreso o de avance a través de sucesivas fases marcadas por las grandes civilizaciones del pasado» como en Hegel, cuya *Filosofía de la Historia* es representativa de esta fe (virtualmente no hubo ninguna obra de Hegel que no se relacionara con el devenir, el crecimiento y el progreso).

Otra de las manifestaciones de la idea se refiere, como poder, a que es inseparable de la existencia de determinados grupos raciales históricos y privilegiados. La figura clave de la unión racismo-progreso es Gobineau y su equivocada concepción de lo ario.

Consciente del impacto negativo que las guerras y tiranías de nuestro tiempo hacen en la idea de progreso, Nisbet se esfuerza en demostrar la pervivencia de ésta a pesar de todo. La primera guerra mundial, con matanzas y devastaciones sin precedentes, «reforzó la idea de progreso». Y no olvida que Bury publicó su obra en 1920. El siglo XX tiene expresiones destacadas sobre esta fe. Cualquiera que sea, por ejemplo, la valoración «ética que hagamos del socialismo y el comunismo, no hay en el siglo XX ninguna corriente capaz de rivalizar con éstas en sus afirmaciones del progreso», extensivas a los tecnócratas de los años treinta, a los movimientos socialistas del Tercer Mundo y a la futurología, que es consecuencia directa de la idea de progreso.

«¿Hay en el siglo XX —se pregunta Nisbet— filósofos de la historia para los cuales el progreso de la humanidad haya desempeñado un papel tan importante como el que tuvo en las obras de Comte y Spencer?» Parece que Teilhard de Chardin, en palabras de Frank Manuel, «es la figura central del mito cósmico en el XX». De Chardin fundió la

filosofía del progreso en una especie de catolicismo agustiniano, amasijo de ciencia y cristianismo, y de éste con el marxismo.

Si bien no puede afirmarse que la doctrina del progreso haya muerto, es verdad que el escepticismo ha crecido entre los intelectuales de Occidente y en el sentir de millones de personas. Esta doctrina, que ha soportado muchas adversidades en sus veinticinco siglos de historia, no puede resistir que desaparezcan sus «premisas básicas»: la fe en el pasado y en el valor inefable de la vida. Actualmente existe una crisis de la idea de progreso y Nisbet lamenta que dicha idea exista más en los «países totalitarios» (Unión Soviética) que en el «mundo libre».

Los argumentos de la línea antiprogreso ya estaban en Tocqueville, Burckhardt, Nietzsche, Schopenhauer y otros autores del siglo XIX. Sobre los «efectos destructores que produce la moderna igualdad democrática en la base de la civilización occidental» habló Tocqueville⁹. Las consecuencias de la opulencia serían negativas al crear un sentimiento de privación parcial. Poco antes de morir¹⁰ escribió que ya no tenía esperanzas de que la humanidad llegara «jamás a la plenitud por él soñada». Burckhardt pensó que la fe de la Ilustración en la bondad natural del hombre conduciría al mal en escala insólita. La Historia expresaba la superfluidad de los cambios (Schopenhauer). El progreso era una idea falsa (Nietzsche). Max Weber abominó del «materialismo hedonista», Kierkegaard de la desindividuación y Max Nordau decidió que «las instituciones occidentales estaban corrompidas». Georges Sorel —ya en el siglo XX— ridiculizó los fundamentos de la idea moderna de progreso. El mismo año de la publicación de Bury, el deán W. R. Inge tachó el progreso de «peligrosa superstición». Austin Freeman pensó que Occidente se encontraba en una fase regresiva acelerada. El golpe más fuerte vino de Oswald Spengler y su *Decadencia de Occidente*. Toynbee abogó por el rechazo de la tecnología. La desilusión del progreso también acometió a poetas y escritores (Eliot, Joyce, Ezra Pound).

Junto al rechazo del pasado, «quizá lo más significativo sea la decadencia que ha experimentado en los Estados Unidos y Europa occidental la fe en el valor de su propia civilización». Han surgido conciencia de culpa, sensación de inutilidad, desconfianza de las instituciones. El esfuerzo por conseguir un crecimiento económico basado en las innovaciones tecnológicas rebajaría la «calidad de vida» y la fuerza de las instituciones (Misham). Se han difundido la obsesión de la escasez y el deterioro del medio ambiente. Pero el más letal de los desafíos contra la idea de progreso es el desprestigio del saber filosófico. La fe en la invariabilidad de la Naturaleza sostenía la marcha del progreso y, dada la amenaza de destrucción nuclear, cabe preguntarse si ya es posible sostener esa fe. Lo que se refiere a las ciencias física y biológica es aplicable también a las ciencias sociales, y «es obvio —añade Nisbet— que las contribuciones de las ciencias sociales han sido mínimas». La afirmación es válida en general contra las diversas ofensivas lanzadas por los sociólogos en torno a pobreza, discriminación racial, problema de vivienda o criminalidad. Se ha perdido gran parte de confianza en la ciencia. Nuevo signo del desprestigio del saber es la rápida difusión del ocultismo y otras formas irracionales: «La gente está aburrida del mundo, del Estado, de la sociedad y de sí misma».

En Occidente el freudomarxismo ha perdido el prestigio de otros tiempos. «Del mismo modo que los filósofos desplazaron a los teólogos a comienzos del siglo XX, ahora los

⁹ Tocqueville, *La democracia en América*, Alianza Ed., Madrid, 1980.

¹⁰ Tocqueville, *Recuerdos*.

¹¹ Nisbet, ob. cit.

¹² *No le ocurrió así a Maravall respecto a Miguel de Unamuno, acaso el pensador español más tipificado en la discusión del progreso y sus pugnacidades tecno-científicas, materialistas y religiosas. Maravall estudió con detalle la crisis de la idea en Unamuno (ver «Las transformaciones de la idea de progreso en Unamuno», Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 440-41, febr.-marzo, 1987, ensayo de publicación póstuma, por cierto). Unamuno, en su constante zozobra por el sentido último, rechazó el progreso técnico y se pronunció por un adensamiento del espiritual: «Deja la civilización del ferrocarril, el teléfono, el water-closet, y llévate la cultura en el alma. La civilización no es más que una cáscara para proteger las pulpas, el meollo que es la cultura.» (De Andanzas y visiones españolas.) Maravall acabó pensando que en Unamuno no había una aportación válida y objetiva a la concepción del progreso, y a este resultado llegó el maestro vasco no sin haber mostrado en etapas anteriores un —desorbitado— fervor por la idea de progreso en aras del socialismo. Llegó a calificar esta idea de «santa».*

filósofos han sido desplazados a su vez por otras influencias». ¿Quién los sustituye? La respuesta de Nisbet es cauta, sugerida, inteligente, pero termina diciendo que «si se tiene en cuenta la Historia, para recuperar las condiciones vitales del propio progreso y de la fe en el progreso es necesario que aparezca una auténtica cultura en cuya raíz y núcleo se encuentre un profundo y amplio sentido de lo sagrado», es decir, un reconocimiento de la religiosidad y la inquietud por contestar la pregunta que formuló Yeats: «¿Acaso nos aguarda alguna revelación?»¹¹

El hecho simple y admirable de que se haya podido establecer una historia de la idea de progreso que abarca ilativamente y con testimonios casi irrefutables más de veinte siglos ya denota que lo exigible ahora para tratar de asumir el amago de quiebra contemporánea y las peculiaridades probablemente negativas de la naturaleza humana no es buscar nuevas corroboraciones, sino poner en práctica un cierto rastreo que alcance a relativizar el concepto rotundo de progreso adecuándolo a las nuevas perspectivas y a la realidad profunda del individuo, su inmanencia, su controvertido anhelo felicitario y su relación con la Historia, puesto que la pregunta de Yeats no hay manera humana de contestarla una vez que nos hemos dejado encenagar como conquista en la maravillosa trampa de la razón.

Ya Bury, sobre su esencial preocupación agnóstica de edificar el desarrollo de la idea de progreso en torno a bases racionalistas alejadas del providencialismo divino, sugirió que el valor del progreso por sí mismo como doctrina era tan sólo relativo y que la pregunta acerca de si el progreso iba en la dirección apropiada podía contestarse según el temperamento de quien formulaba la pregunta. Y en tiempos de prosperidad parece que las respuestas afirmativas son más frecuentes. Bury concluyó su provechosa incursión con interrogantes que bien pueden calificarse de escépticos y a la vez *progresistas*: «¿No sugiere el progreso por sí mismo que su valor como doctrina es tan sólo relativo, que se corresponde con un estadio no muy avanzado de la civilización, del mismo modo que la providencia, en su momento, fue un valor relativo correspondiente a un estadio algo menos avanzado?»

La característica propia de toda tesis previa es prosperar de acuerdo a su mismo marco proposicional y a través de una red de prejuicios, pero basta cambiar éstos ligeramente o efectuar otra lectura del relato para que los resultados pierdan un poco su pugnacidad demostrativa e ingresen en otra galería menos aprehensible y de perfiles más ambiguos. Es frecuente que los tratadistas lleven a cabo una selección de los argumentos que mejor convienen a su tesis, pero no parece dudoso que sigan existiendo otras alternativas, y este fenómeno se da singularmente con Hesíodo, Séneca o Condorcet, por citar algunos ejemplo entre los hitos que se manejan para la construcción de la idea de progreso en su desarrollo histórico, ello sin contar por ahora con los escépticos declarados, sobre los que la crítica suele pasar más a la ligera¹².

Eduardo Tijeras