

LA DIMENSIÓN UTÓPICA DE LA IDEA DE PROGRESO

Aina D. López Yáñez
Universidad Complutense de Madrid
adlopez@ucm.es

Emilio Martínez Gutiérrez
Universidad Complutense de Madrid
emilmmar@ucm.es

La dimensión utópica de la idea de progreso (Resumen)

La idea de progreso despliega tanto una teoría de la historia como un programa utópico, dimensión esta última que justifica que la idea sea considerada dentro del género utópico una vez se ha definido éste desde una perspectiva cultural amplia. La idea de progreso presenta una serie de complejidades a considerar, especialmente un carácter secular, supuestos antropológicos *infinitistas* y una concepción estratégica de la razón y la ciencia en el conjunto del orden social. Como propuesta utópica en sentido estricto, destacan otros rasgos, pero muy especialmente ese maridaje entre historia y utopía que transformaría ambos productos culturales y alejaría la utopía de lo quimérico para acercarla al ámbito de lo posible.

Palabras clave: Ilustración, idea de progreso, utopía, cultura, secularización.

The Utopian dimension of the idea of progress (Abstract)

The idea of progress displays both a theory of history as an utopian program. This latter dimension justifies that the idea can be considered within the utopian genre once this notion is defined from a broad cultural perspective. Furthermore, the idea of progress presents some complexities that must be considered, especially a secular character, anthropological assumptions and strategic conception of reason and science in the social order. As utopian proposal strictly speaking, it highlights other features, but especially that mixture of history and utopia that would transform both cultural products and alienates the utopia of the scope of the chimerical realm to bring it to the sphere of the possible.

Key words: Enlightenment, Idea of Progress, Utopia, Culture, Secularization

El estudio de la utopía debe trascender los límites del género literario inventado por Tomás Moro y considerar la creación utópica desde una perspectiva analítica amplia, atenta a su singularidad como producto cultural histórico y dispuesta a comprender su significado y finalidad peculiares. Es ésta la perspectiva que late en la gran obra de Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, pero también en la *Historia de las utopías* de Lewis Mumford, y entre cuyas ventajas destaca la de desembarazarse de uno de los caracteres más ostensibles de la propuesta de Moro en *Utopía*, pero también más privativo de un cierto subgénero de las mismas: la imposibilidad, del tipo que sea, del modelo social planteado.

La inviabilidad ha venido siendo considerada una de las principales señas de identidad de lo utópico. Las reiteradas referencias de un filósofo de la talla de Spinoza – identificando claramente lo utópico con lo quimérico – o la distinción entre el socialismo utópico y el científico por quienes, paradójicamente, plantearon modelos juzgados por muchos como inviables, son buen ejemplo de esta consideración de las utopías. Sin embargo, entendemos que el peso atribuido a la imposibilidad de realización como elemento de demarcación de lo utópico ha sido excesivo y debería reducirse, pues entorpece inútilmente la comprensión de la utopía y su articulación a lo largo de la historia, especialmente al excluir del género textos que con todos los honores merecen un lugar destacado en el mismo. Además, no podemos olvidar que las posibilidades de realización de todo proyecto utópico son relativas desde un punto de vista histórico y que, por tanto, la asimilación del criterio de inviabilidad abre la puerta a la relativización histórica del carácter utópico de las obras: ciertas aportaciones consideradas utópicas podrían dejar de serlo en un momento dado o, a la inversa, podrían tornarse utópicas aquellas que antes no lo eran, lo cual en nada contribuye a la verdadera comprensión de las utopías. Prescindimos, por todo ello, del criterio de imposibilidad de realización como rasgo determinante de las utopías y proponemos en su lugar una definición crítica y comprensiva del género centrada en el significado cultural del mismo y atenta a su génesis y evolución histórica.

Pero, ¿qué entendemos exactamente por utopía desde un punto de vista cultural y comprensivo amplio? Nos remitimos a la *mentalidad utópica* o al espíritu utópico: un estado de espíritu es utópico – dice Mannheim – cuando “resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre”, cuando “en la experiencia, en el pensamiento y en la práctica se orienta hacia objetos que no existen en una situación real” y cuando se tiende a “destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época”¹. Podríamos traducirlo del siguiente modo: la utopía es un producto cultural ideológico de carácter normativo, esto es, fundador de un *deber ser*, el cual no se encuentra realizado en el medio social en que se ha planteado, por lo que tiene una dimensión crítica o revolucionaria respecto a dicho medio.

No obstante, esta definición de la utopía resulta incompleta al no permitir establecer diferencias entre las utopías y otros productos culturales que también se orientan normativamente, resultan incongruentes con el medio social en que se formulan y pueden desplegar una dimensión crítica o destructiva al respecto, si bien presentan diferencias de sentido muy notables con el género utópico. Nos referimos a las creencias religiosas. Frente a éstas, la utopía despliega un *carácter eminentemente secular* que nos lleva a defender la necesidad de incorporar este rasgo como uno de los principios esenciales del fenómeno y a establecer así una clara diferenciación analítica

¹ Mannheim, 1987, p. 169.

entre utopía y religión sin menoscabo del reconocimiento del parentesco entre ambas expresiones culturales, ni de su paradójica relación histórica.

También Mannheim consideró este rasgo en su definición de las utopías, si bien no expulsó totalmente las creencias religiosas del género utópico:

“(…) se establece una distinción entre los estados de espíritu utópicos y los espirituales. Puede uno orientarse hacia objetos ajenos a la realidad, que trascienden la existencia real -y, sin embargo, seguir siendo capaz de realizar o conservar el orden de cosas existente. (...) En el curso de la historia, el hombre se ha ocupado con más frecuencia de los objetos que trascendían el alcance de su existencia que de los que eran inmanentes a ésta, y, a pesar de esto, las formas reales y concretas de la vida social se han edificado sobre la base de estados de espíritu "ideológicos", incongruentes con la realidad. *Semejante orientación incongruente se volvió utópica sólo cuando tendió, por añadidura, a destruir el orden prevalente*”².

Mannheim advertía la capacidad de las religiones de promover los mismos efectos de la utopía. Sin embargo, esta plasticidad funcional de las religiones –que aceptamos sin reparos- no convierte a éstas en utopías ni refuta el hecho de que estamos ante hechos culturales diferentes, aunque ambos son de naturaleza normativa. La diferenciación entre utopía y religión presenta tanto fundamentos sustantivos como socio-históricos.

- Fundamentos sustantivos (de contenido), porque la utopía no trata de las cosas sagradas, aspecto éste central en la célebre definición de la religión que diera Emile Durkheim³. Tampoco la definición de religión de Max Weber⁴ permite asimilar ambos fenómenos, pues pese a que la utopía coincide con la religión en orientarse hacia alguna forma de trascendencia, en su caso ésta presenta carácter terrenal o humano, mientras que en la religión ostenta un carácter *sobrenatural*, diferencia de la que derivan otras que amplían las divergencias entre ambas expresiones culturales.
- Fundamentos socio-históricos, pues frente a la universalidad histórica de la religión, la utopía presenta un carácter y un sentido modernos irrefutables. Justamente la teoría social weberiana permite comprender el género utópico como producto secular moderno. Según Weber, la secularización, desencadenada por el proceso de racionalización occidental, precipitaría la llegada de un nuevo tiempo en la historia de la cultura occidental: una época en que la antigua comunidad ideológica en torno a la religión se vería radicalmente fracturada, dando paso a un pluralismo normativo relativamente conflictivo, pero también relativamente tolerante, al que los sociólogos nos referimos como “politeísmo de los valores”. La ciencia había intervenido en el proceso al erosionar el estatuto de la religión, pero sin sustituirla nunca por completo. “Solo las religiones positivas pueden conferir al contenido de valores culturales la dignidad de un mandato ético incondicionalmente válido. (...) El destino de una época de cultura que ha comido del árbol de la ciencia consiste en saber que podemos hallar el sentido del acontecer en el mundo (...) siendo capaces de crearlo, que (...) los ideales supremos que nos mueven se abren camino, solo en la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados para otras personas como para nosotros los nuestros”⁵. En este contexto, los valores quedaban huérfanos de sanción religiosa (ultra-humana o sacra), contexto que propició el desarrollo y organización social de los mismos: es éste el marco que alumbró el *tiempo de las ideologías*, el mismo tiempo del género utópico: “Muchos viejos dioses, despojados de religiosidad y convertidos en fuerzas impersonales, vuelven de sus tumbas y luchan por dominar nuestra vida y por imponerse entre ellos. (...). El destino de nuestra civilización consiste en comprender de nuevo y claramente esa lucha,

² Mannheim, 1987, p. 169. El subrayado es nuestro.

³ “(...) una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdichas, creencias y prácticas que unen en una comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas”. Durkheim, 1982, p. 42.

⁴ “(...) observábamos de un lado el nacimiento del “alma”; de otro, el de los “dioses” y “demonios”, poderes “sobrenaturales”, por consiguiente. La ordenación de las relaciones de estos poderes con el hombre constituye el dominio de la acción “religiosa”. Weber, 1964, p. 330.

⁵ Weber, M., 1973, p. 46.

después de haber estado cegados durante todo un milenio por la supuestamente exclusiva orientación de nuestra vida en función del fervor grandioso de la ética cristiana”⁶.

A tenor de este análisis, se pone de manifiesto que la elaboración de utopías –como de ideologías- trataba justamente de suplir el vacío de la religión en un mundo secularizado. Kant lo expresó explícitamente:

“(…) se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro en la que se nos represente la especie humana en la lejanía cómo va llegando, por fin, a ese estado en que todos los gérmenes depositados en ella por la Naturaleza se pueden desarrollar por completo y puede cumplir con su destino en este mundo”⁷.

De este modo, podemos concluir que continuidad y ruptura se conjugan al mismo tiempo en la relación entre religión y utopías y fundamenta el carácter secular como principio diferenciador de estas últimas⁸.

Nuestra definición de utopía, en definitiva, considera éstas como el ejercicio por el que un creador, individual o colectivo, plantea una forma de vida terrenal, sea social, política, cultural, económica..., revelando un profundo deseo de transformación de la realidad en la que se formula (la utopía lleva así implícita la crítica), pudiendo llegar a inspirar dicha transformación.

La idea de progreso

En esta delimitación del fenómeno utópico fundamentamos nuestra consideración de la idea de progreso no sólo como utopía, sino también como uno de los cauces de desarrollo del género utópico más importantes en la historia a pesar de que la inviabilidad no entraba en el bosquejo que los progresistas hacían del camino de la humanidad hacia la perfección, que creían cierto, y de que la idea pocas veces nos sitúa ante la imagen de un *topos* ideal acabado.

La idea de progreso, que también *creencia*⁹, es una formulación de sello típicamente ilustrado, lo que remite a uno de los movimientos intelectuales más fructíferos de la historia en lo que a producción utópica se refiere. No en vano Mannheim consideraba *las luces* como una “*mentalidad utópica*”¹⁰, y aún iría más lejos Raymond Trousson al afirmar que “*el siglo XVIII es la edad de oro de la utopía*”¹¹. Desde luego, es evidente que fue un periodo extremadamente propicio al desarrollo de utopías, pues se vio atravesado por un gran movimiento social, político e intelectual constituido a partir del antagonismo radical de ciertos grupos sociales con la sociedad heredada, la cual pretendían superar. La búsqueda de formas mundanas (no sobrenaturales) de trascendencia de la situación histórica fue, por ello, una constante del siglo. Pero no sólo hubo utopía progresista en el siglo XVIII. Nuestra investigación sobre la producción intelectual en dicho periodo nos ha permitido constatar la existencia de al menos otro gran cauce de pensamiento utópico relativamente opuesto al progresismo por su lógica y valores (aunque no

⁶ Weber, M., 1980, p. 218.

⁷ Kant, 1953, p. 63.

⁸ Lo que no impide que identifiquemos precedentes de utopía en épocas históricas anteriores en las que el pensamiento mostró cierto grado de emancipación de la religión. Es el caso de la *República* de Platón.

⁹ Ortega y Gasset, J., 2015.

¹⁰ Mannheim, K., 1987, p.183.

¹¹ Trousson, R., 1995, p. 161.

siempre) y que convivió con éste, manteniéndose también relativamente vivo hasta nuestros días: nos referimos al primitivismo, cuya expresión utópica más célebre fue el mito del buen salvaje. Nuestro trabajo aquí, no obstante, se centrará en la utopía progresista.

Las tesis básicas de la idea de progreso

La idea de progreso es una de las ideas centrales de la modernidad desde la que todavía hoy muchos plantean el debate sobre nuestra existencia contemporánea. Expresa la confianza en el progreso general de la humanidad a lo largo del tiempo, idea que germinó en el siglo XVII y alcanzó su plena madurez durante los siglos XVIII y XIX, hallando su declive intelectual con la gran generación sociológica clásica a la que pertenecieron autores como Weber, Simmel y Durkheim (finales del siglo XIX)¹².

Hablamos de su modernidad en sentido estricto y a tenor de la disparidad entre esta doctrina y los modos de comprender la historia que observamos en otras épocas. Así, no se conoce progresismo alguno hasta el periodo señalado. En la época clásica, por ejemplo, se suscribía la tendencia hacia la degeneración de la humanidad y en la Edad Media nada hubo tampoco afín al optimismo de la idea de progreso, pues imperaban la creencia en la dirección divina de la vida de los hombres y la confianza en la existencia de un paraíso celestial al servicio del cual debía disponerse la vida en este mundo.

Coincidimos con Jean Bury cuando expresó la propuesta central de la idea de progreso en la tesis según la cual "*la civilización se ha movido, se mueve y seguirá moviéndose en la dirección deseable*"¹³. El progresismo propone, pues, una interpretación de la historia como perfeccionamiento continuado de la humanidad. No obstante, la aparente simplicidad de la tesis central esconde ciertas complejidades: de un lado, un sentido heterogéneo; de otro lado, una relativa complejidad teórica.

Hablamos de un sentido heterogéneo porque la idea de progreso presenta un carácter dual al desarrollarse al mismo tiempo como teoría de la historia y como programa político o utópico. En su seno, además, la dimensión cognitiva y la dimensión normativa se reforzaron y modificaron mutuamente, como mostraremos más adelante. La primera se sirvió de los documentos históricos y etnográficos disponibles para -entre otras cosas- discernir las claves del devenir histórico, identificar rasgos universales a la naturaleza humana o elaborar periodizaciones de la historia de la humanidad de diversa complejidad y detalle. La segunda se expresó también de forma diversa, así, por ejemplo, identificando los males de la humanidad, señalando (a la inversa) las buenas instituciones y valores que debían guiar el futuro de los pueblos, o determinando aquellas prácticas o esferas capaces de garantizar el progreso de las sociedades, si bien estas articulaciones de lo utópico sólo en algunos casos se expresaron en la forma de una "ciudad ideal" o topos definido.

La complejidad teórica de la idea de progreso, por su parte, deriva del hecho de que su tesis principal reposa sobre un conjunto de creencias secundarias o sub-tesis sobre el hombre y la sociedad que presentan una organización interna.

¹² Véase Stuart Hughes, H., 1972.

¹³ Bury, J. B., 1971, p. 14.

La primera de ellas es la definición de la humanidad como rectora de su propia historia. El carácter secular de la idea de progreso es innegable: ya no son entidades divinas las que explican los detalles de nuestra existencia, como se había presumido en otras épocas, muy especialmente en los siglos precedentes caracterizados por la hegemonía de la idea de providencia.

Cierto es, sin embargo, que entre el vastísimo desarrollo de la idea encontramos versiones de autores teístas donde se apelaba al plan de la providencia para explicar la trayectoria ascendente de la humanidad (como las de Turgot o Ferguson). En ese desarrollo ha fundamentado en parte J. Israel su tesis de la existencia de una *ilustración moderada* a la que da así carta de naturaleza y que habría planteado una idea de progreso de fundamento teísta¹⁴. Sin embargo, la historia de las ideas se encamina a la construcción de *tipos ideales* (Weber) y es en este sentido que subrayamos el carácter secular de la idea de progreso: ésta no provenía de ninguna tradición religiosa, más bien entraba en contradicción con las tradiciones vigentes en la época, cuando no constituía justamente una respuesta a los problemas planteados por un proceso de secularización que había venido avanzando lentamente. Que dicho proceso no fuera radical (cosa que, por otro lado, no fue nunca) y adoptara distintas estrategias y formas sincréticas con las que ciertos pensadores trataban de dar coherencia a su teísmo y sus valores ilustrados¹⁵, en poco afecta a un hecho que nos parece innegable: en la idea de progreso la humanidad despuntó por vez primera como potencia rectora de la historia. Además, el propio Israel reconoce que hacia 1760 tuvo lugar finalmente la victoria de lo que considera la *Ilustración radical*, favoreciendo la extensión de la idea de progreso secular tal y como aquí la estamos bosquejando.

Debemos subrayar, además, el carácter colectivo de ese sujeto de la historia: no se alude ya a un hombre individualmente considerado (a un *Príncipe*, como en Maquiavelo), sino a la humanidad en su conjunto. Se acusaba así la *socialización* del paradigma en vigor para la comprensión de los fenómenos humanos, socialización que también se observó en la perspectiva adoptada por las disciplinas científicas (especialmente por la historia) y en la consolidación durante el mismo periodo de una perspectiva sociológica¹⁶. Si en los albores de la Ilustración la investigación histórica se había ido ciñendo a la figura humana¹⁷, abandonando el prisma de una supuesta voluntad divina, conforme avanza el siglo XVIII se profundiza en la colectivización de la mirada histórica, la cual ya es plena en la idea de *progreso*:

“(…) que el género humano se ha mantenido siempre en progreso, y continuará en él, lo cual, si no limitamos nuestra mirada a lo que acontece en un pueblo cualquiera, sino que la esparcimos a todos los pueblos de la tierra que irán participando, uno tras otro, en ese progreso, nos abre la perspectiva de un tiempo ilimitado”¹⁸.

¹⁴ Israel., 2012.

¹⁵ Véase Merton, R.K., 1984.

¹⁶ A nuestro entender, la explicación de lo social por lo social a la que Durkheim apeló en su lucha por la institucionalización de la sociología, se había forjado ya en la obra de Jean-Jacques Rousseau; en particular, en su visión de que es en la naturaleza de la sociedad donde había que buscar la raíz de los males que acechaban a la humanidad.

¹⁷ Gómez Arboleya explica cómo fueron estableciéndose los principios de la ciencia histórica en tres autores fundamentales: Montesquieu, Voltaire y Condorcet. Gómez Arboleya, E., 1976, p. 388-408.

¹⁸ Kant, 1953, p. 110.

Esta colectivización del sujeto histórico no muestra únicamente un carácter sincrónico (y, por tanto, relativo a grupos sociales contemporáneos), sino también (e incluso más claramente) diacrónico (la humanidad a lo largo de la historia), lo que se condensó en la imagen del progreso como un aprendizaje ilimitado del género humano. En realidad, el progreso como aprendizaje no podía concebirse más que como un logro colectivo en este sentido máximo, toda vez que la mortalidad individual pesaba en las reflexiones de los progresistas. Como individuos singulares, los hombres podemos ser beneficiarios del progreso, pero sujeto de éste debía ser la humanidad en su conjunto. Así lo explica Kant:

“(…) cada hombre, tendría que vivir un tiempo desmedido para poder aprender cómo usar a la perfección de todas sus disposiciones naturales; (...) si la Naturaleza ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre), necesita acaso de una serie incontable de generaciones que se transmitan una a otra sus conocimientos para que, por fin, el germen que lleva escondido la especie nuestra llegue hasta aquella etapa de desarrollo que corresponda adecuadamente a su intención”¹⁹.

La segunda sub-tesis teórica remite a la concepción antropológica sobre la que descansa la idea de progreso: una concepción de sello claramente iluminista que acusaba una profunda transformación del concepto de “hombre” respecto al periodo precedente.

En primer lugar, porque ya no hablamos de tipos o categorías humanas en las que se antepone la adscripción a un lugar, a un estamento social, a una casta o a la religión. El progresismo se refiere a un hombre genérico, universal, abstrayéndose de los contextos específicos en los que de hecho tiene lugar la vida de las personas, universalismo que sin duda había sido reforzado por la escuela de Derecho Natural, la cual se había venido desarrollando en la teoría política desde el origen de la modernidad.

En segundo lugar, porque el progresismo descansa sobre una *concepción infinitista de la naturaleza humana*²⁰: se trata de una visión muy optimista de nuestras posibilidades de desarrollo que suscribe la indeterminación constitutiva de nuestra especie, lo que nos diferencia radicalmente del animal. El hombre al nacer es pura potencialidad a desarrollar, se caracteriza por una debilidad original radical cuya contrapartida es la existencia de enormes posibilidades de perfección. De hecho, lo que los progresistas pretendían, lo que el progreso debía depararnos, era la realización cada vez más completa y feliz de nuestro ilimitado potencial, realización que en opinión de la mayoría de autores había sido impedida por la organización estamental del Antiguo Régimen y sus diversas dimensiones y estructuras, especialmente las eclesiásticas.

La tercera sub-tesis que debemos considerar –y que desempeñó un papel central en la idea de progreso- se refiere a la causa o motor del proceso de perfeccionamiento histórico. Para el progresismo, la consolidación y la extensión de la ciencia o la Razón y su aplicación a la resolución de todos los problemas del hombre sería la fuerza fundamental del progreso general de la humanidad.

“(…) la naturaleza ha unido indisolublemente los progresos de las luces y los de la virtud, el respeto de los derechos naturales y la felicidad (...) en el momento en que las luces alcancen, a la vez, un cierto término en un mayor número de naciones y penetren en toda la masa de un gran pueblo, cuya lengua se extendería

¹⁹ Kant, 1953, p. 42-43.

²⁰ Pérez Herranz, 1993-94, p. 169-190.

universalmente, cuyas relaciones comerciales abarcarían toda la amplitud del globo. Desde el momento en que esta revolución se hubiese operado ya en toda la clase de los hombres ilustrados, no se encontrarían ya entre ellos más que hombres amigos de la humanidad, ocupados, de común acuerdo, en acelerar los progresos y la felicidad²¹.

En realidad, la idea de progreso general de la humanidad tuvo aquí su piedra angular, más en concreto, en el supuesto de que Ciencia y Razón desplegaban a su vez un progreso propio y seguro. No en vano, la teoría particular del progreso del conocimiento había sido articulada en el siglo XVII, un siglo antes de la teoría general del mismo. En palabras de su autor, Bernard Le Bovier Fontenelle (1657-1757), "*una inteligencia cultivada es la combinación de las inteligencias de todas las épocas anteriores; (...) una inteligencia individual ha sido educada a lo largo de toda la historia*"²². Fontenelle defendía una idea incuestionable para el progresismo posterior: el carácter acumulativo de los logros científicos y, de este modo, el destino ascendente de la ciencia en que se habría de fundamentar el futuro (también ascendente) de toda la humanidad. Que John Locke, en su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (1690), publicado apenas cuatro años después, dedicara un capítulo íntegro a la cuestión del "progreso del conocimiento"²³ estableciendo los principios a adoptar y los errores a evitar en su decurso, no hace sino confirmar que el germen progresista había prendido en Europa e iba ampliando rápidamente su influencia.

Obviamente, el conocimiento puede ser acumulado y transmitido desde las generaciones muertas a las vivas gracias al lenguaje y su expresión gráfica, lo que señala a ambos como condición del progreso general. Los progresistas fueron muy conscientes de este papel jugado por lenguaje y la escritura:

"¡Preciosa invención! ¡Parece dar alas a los pueblos que primero la poseen para avanzar a las otras naciones! Invención inestimable que arranca al poder de la muerte la memoria de los grandes hombres y los ejemplos de la virtud, une los lugares y los tiempos, fija el pensamiento fugitivo y le asegura una existencia duradera. Por la escritura las producciones, los puntos de vista, las experiencias, los descubrimientos acumulados de todas las edades sirven de base y de escalón a la posteridad para elevarse siempre más arriba"²⁴.

El progresismo se inscribía, pues, en el culto a la Razón típico del siglo XVIII. La ciencia parecía el instrumento adecuado para terminar con las guerras, el hambre, la enfermedad o cualquier otro problema planteado a la humanidad. Ahora bien, se trata de una concepción que da por supuesto que la vida social se presta fácilmente a dinámicas que las ciencias sociales han mostrado después como muy difícilmente realizables, más aún en los términos universales en que las planteaban los progresistas. En este sentido, llama hoy nuestra atención la confianza y el poder otorgados a la verdad y a la ciencia como dispositivos de liberación socio-política y, a la inversa, a la carencia de éstas como recurso de los sistemas de dominación. Nos parece que esto supuso que factores sociales históricamente muy eficaces, tales como la voluntad de poder o la determinación por mantener las distancias sociales políticas y económicas de unos grupos sociales respecto a otros, fueron infravalorados por el progresismo como fuerzas conductoras de la historia, lo que se antoja una visión cándida de los efectos del conocimiento y, más en general, de lo *ilimitado* de las

²¹ Condorcet, 1980, p. 87.

²² Fontenelle, B., 1983, p. 125.

²³ Se trata del capítulo duodécimo del libro cuarto que lleva por título "Acerca del progreso de nuestro conocimiento". Locke, J., 2005.

²⁴ Turgot, 1991, p. 36 y 41.

potencialidades del hombre. En efecto: quien supone que la ciencia tiene la capacidad de resolver los grandes problemas humanos, incluyendo aquellos más conflictivos, presupone que la causa última de éstos es la ignorancia. Es cierto que muchos iluministas sabían que tras la ignorancia y el error que encadenaban a los pueblos se ocultaba la acción de ciertos poderes políticos y económicos, poderes a los que –por tanto- se atribuía la adquisición de una profunda comprensión de la utilidad de los mecanismos de dominación ideológica gracias a los que se había anulado la voluntad del pueblo, llevándole a comulgar con diversos prejuicios – especialmente religiosos – y condenándole al retraso, la oscuridad y la injusticia. Ahora bien, en la obra de los ilustrados, los efectos de esta *falsa conciencia* –si se nos permite el anacronismo – adquirirían una eficacia propia indiscutible y, a la inversa, la ilustración de los espíritus ejercía un papel liberador propio y radical. La ciencia estimulaba una suerte de proceso de reconstrucción social de alcance realmente ilimitado. Podemos distinguir, de hecho, varias dimensiones o etapas de esa eficacia liberadora atribuida a la ciencia: en primer lugar, se consideraba que la propia asimilación de la mentalidad científica alcanzaría a cada vez más grupos sociales, lo que transformaría la inteligencia del conjunto de la sociedad; en segundo lugar, la ciencia revelaría la falsedad de las supersticiones y la religión; ello supondría, a continuación, la caída definitiva de los poderes que mantenían éstas (Iglesias, antiguos estamentos); y finalmente, la sociedad adoptaría una nueva marcha de acuerdo a la lógica científica y los valores humanistas considerados *obvios* (igualdad, libertad, fraternidad...) serían abrazados por todos. En definitiva, se suponía que el mero ejercicio de la ciencia permitiría *desenmascarar* las relaciones de dominación de la época y que este ejercicio de transparencia *per se* garantizaría la victoria de las fuerzas comprometidas con el progreso social. A partir de ahí, las posibilidades de perfeccionamiento de los pueblos que incorporaran la razón y la ciencia como instrumento no habría de encontrar límites.

Sin embargo, debemos insistir, estas convicciones sobre el potencial de la ciencia ignoraban las lecciones de la historia, en particular obviaban cómo la desigualdad y la dominación habían sabido servirse de diversos sistemas de significado para perpetuarse. La revelación de lo que podríamos considerar un predominio histórico de lo material sobre lo espiritual fue, por ello, más bien uno de los grandes legados del primitivista Rousseau, quien en sus *Discursos*²⁵ estableció el divorcio entre las ciencias y las artes, de un lado, y la virtud, de otro, al tiempo que mostró cómo el avance de la modernidad, lejos de garantizar la liberación de los oprimidos y el fin de la depravación humana, no eran sino su expresión más elevada.

Pero no nos llevemos a engaño: la crítica de Rousseau a la idea de progreso no detuvo la extensión de esta última en el continente europeo, en parte porque –aunque no fuera con la intención del autor-, la publicación del *Contrato Social* empañó la recepción de los discursos, que fueron interpretados en clave progresista, esto es, tal como lo hiciera Kant, como una respuesta a la cuestión de “cómo tiene que proseguir la cultura para que se puedan desarrollar las disposiciones de la humanidad, considerada como especie moral en forma congruente con su destino, de suerte que no se contradiga ya la especie natural”²⁶.

²⁵ Su primer *Discurso* o “Discurso sobre las ciencias y las artes” y su segundo *Discurso* o “Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres”.

²⁶ Kant., 1953, p. 79-80.

Desarrollo de la idea de progreso

Una idea de tan gran alcance como la idea de progreso, vigente además durante tanto tiempo, no podía sino ser objeto de una variada evolución. Es necesario comprender algunos de estos desarrollos. Nos centraremos en dos.

El primero supuso un cierto extravío de la idea de progreso. Consiste en su deriva hacia una filosofía de la historia para la que el progreso es independiente de la voluntad humana, algo así como una tendencia histórica inscrita en el género como especie. El progreso pasaba aquí a concebirse como algo necesario, como la consecuencia natural de la segura comunicación entre las distintas generaciones de hombres.

Esta interpretación, próxima a la teísta, acusaba en cierto modo la influencia de la filosofía aristotélica. Aristóteles había concebido la naturaleza como sometida a cambio en un proceso de metamorfosis permanente, ordenada y teleológica, consecuencia de la acción de propiedades contenidas en las cosas mismas. El cambio era aquí el *desarrollo* de conjuntos de cualidades inscritas en cada especie, la realización de algo presente en *potencia*. De este modo se asimilaba realización y perfeccionamiento, lo que perfilaba la teoría aristotélica como una lectura del devenir profundamente optimista y explica en parte la enorme influencia que obtuvo en Occidente: se consolidó desde el siglo X y pervivió hasta la Edad Media y el Renacimiento.

En rigor, el carácter teleológico de la filosofía aristotélica nos parece discrepante con la *idea del progreso* original, pues ésta había concebido el desarrollo histórico como un producto de la voluntad humana. La contradicción, sin embargo, no impidió que esta versión del progresismo tomara cuerpo en la obra de algunos autores, como Kant²⁷ o Turgot: “(...) que la Naturaleza persigue (...) un curso regular, el de conducir por grados nuestra especie desde el plano de la animalidad más bajo hasta el nivel máximo de la humanidad (...) desarrollando bajo este aparente desorden aquellas disposiciones primordiales de modo totalmente regular (...) se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro en la que se nos represente la especie humana en la lejanía cómo va llegando, por fin, a ese estado en que todos los gérmenes depositados en ella por la Naturaleza se pueden desarrollar por completo y puede cumplir con su destino en este mundo”²⁸. En definitiva, el progreso se localizó en el reino de la necesidad, pasó a ser considerado una condición inherente al género humano, el contenido pre-definido de la naturaleza humana.

El segundo de los desarrollos de la idea de progreso consistió en la elaboración de periodizaciones de la historia de la humanidad que pretendían establecer u ordenar un cierto curso natural del progreso en base al análisis y estudio de los relatos y documentos de otras sociedades que venían siendo objeto de difusión desde hacía ya algún tiempo gracias a los relatos y literatura de viajes.

²⁷ Coincidimos así con el análisis de Concha Roldán: “aparece una Razón —así, con mayúsculas— intencionada (Providencia) que se sitúa por encima de las voluntades de los individuos, a modo de fuerza impersonal (Destino), haciendo peligrar su autonomía. [...]”. Roldán, 1998, p.13 y 14.

²⁸ Kant, 1953, p. 54 y 63.

Con estas periodizaciones se daba respuesta a una de las discordancias que el progresismo presentaba a los pensadores de la época: la paradoja existente entre, de un lado, un planteamiento universalista –el del progresismo–, que por tanto presuponía la existencia de un único género humano y de un curso de progreso relativamente unitario y, de otro lado, una realidad humana absolutamente diversa en lo que a las formas de vida se refiere. La cuestión, que después continuaría importunando durante más de un siglo a las ciencias sociales emergentes, muy especialmente a la antropología, sería la siguiente: ¿cuál es el fundamento de la diversidad de formas de vida humana?

La respuesta de buena parte de los autores a esta cuestión fue la de confirmar la existencia de un curso histórico-natural común a toda la humanidad, si bien planteándolo como resultado de la sucesión de distintas fases naturales cuyo advenimiento respondía a la realización gradual del progreso. La heterogeneidad de formas de vida era explicada por la adquisición de diferentes grados de progreso. Es ésta la base de las periodizaciones progresistas de la historia que distinguen diversas edades del hombre, cada una con su propia naturaleza. Se suponía – en general – que se pasaba progresivamente de un estadio al siguiente; que el progreso era acumulativo; que cada estadio era necesario (no se producen "saltos" en la historia)²⁹; y que se trataba de un curso irreprimible en su conjunto, que podía demorarse pero no detenerse.

Es cuestión de gran interés si ese relato de la historia que hallamos en la idea de progreso tenía un carácter unitario o diverso, y ello a tenor de que en dicho carácter se comprometía en cierto modo la actitud de los progresistas respecto a la alteridad (muy en particular, respecto a los salvajes) y de que la cuestión fue el foco de un profundo debate intelectual durante los siglos posteriores. A este respecto, la variación entre los autores progresistas hace difícil establecer una pauta común rígida, pero en términos generales consideramos que el progresismo creyó en un único curso histórico natural humano, aunque con frecuencia éste se concibió en términos muy amplios, ofreciendo un contraste claro con el planteamiento de los antropólogos evolucionistas del siglo XIX, quienes desplegaron una concepción mucho más definida y, por tanto, más cerrada y unilineal del desarrollo histórico. No en vano, fue ésta la línea de ataque de la escuela de antropología liderada por Franz Boas (1858-1942), y que adoptó justamente el nombre de “particularismo histórico” para enfatizar la pluralidad de las historias de los pueblos. La comparación con las escuelas evolucionistas posteriores nos permite concluir, pues, que la comprensión del curso histórico por parte de la Ilustración fue notablemente abierta.

En esto observamos, de nuevo, la influencia sobre el progresismo de la escuela de Derecho Natural, limitando aquí la unilinealidad de la conciencia histórica de los progresistas. El sentido del ensayo sobre los rasgos del hombre en *estado de naturaleza* propio de la escuela iusnaturalista apuntaba a una identificación fundamental del salvaje y el hombre civilizado: el salvaje era el hombre en estado puro, expresaba la naturaleza humana. El bosquejo de esta naturaleza no podía ser sino muy abierto, concretándose únicamente en una serie de tendencias naturales muy generales tales como la sociabilidad, la racionalidad, la bondad, la perfectibilidad... Por supuesto, no es éste el único foco de influencia, otras disposiciones de la cultura intelectual de la Ilustración también pudieron inducir la relativa indeterminación del devenir histórico de la idea de progreso. Así, las *luces* se orientaban a lo epistemológico (hacia el

²⁹ Sin duda el Marx que se niega a aceptar la posibilidad de un tránsito directo desde el feudalismo al socialismo nos muestra su condición de heredero de esta filosofía de la historia.

pensar-hacer), en detrimento de la cuestión ontológica (el *ser*)³⁰. Se quería construir la historia, no asumir lo construido por la historia, lo que proporcionaba el estudio histórico era el conocimiento de la naturaleza humana y social. No es de extrañar, pues, que el curso histórico natural del género humano se concibiera de forma considerablemente abierta e imprecisa, registrando – eso sí – los grandes avances civilizatorios (escritura, aritmética, cálculo...) y apuntando su relación con las formas de organización social y política más importantes (división del trabajo, propiedad privada, instituciones políticas...).

No obstante, el futuro de la humanidad en dichos relatos sí acusaba una convergencia de las sociedades inducida por el propio progreso:

“Nuestras esperanzas sobre los destinos futuros de la especie humana pueden reducirse a estas tres cuestiones: la destrucción de la desigualdad entre las naciones, los progresos de la igualdad en un mismo pueblo y, en fin, el perfeccionamiento real del hombre. ¿Se acercarán, todas las naciones, algún día, al estado de civilización al que han llegado los pueblos más ilustrados, los más libres, los más liberados de prejuicios, los franceses y los angloamericanos? Esa distancia inmensa que separa a esos pueblos de la servidumbre de las Indias, de la barbarie de las poblaciones africanas, de la ignorancia de los salvajes, ¿desaparecerán poco a poco?”³¹.

Debemos admitir, no obstante, que la relativa amplitud en la consideración de la historia por parte de la Ilustración se reducía claramente entre los progresistas *finalistas*, pues desde su lógica la *potencia* a desarrollar debía ser idéntica para todos los miembros de la especie humana y, en consecuencia, también debía serlo el *acto*: lo que ofrecía una reconstrucción de la existencia social mucho más homogénea.

La elaboración de periodizaciones históricas por parte de los teóricos del progreso es interesante desde el punto de vista de la teoría social porque favoreció la articulación de teorías holísticas que contemplan las distintas edades del hombre como obedeciendo cada una de ellas a fundamentos específicos. La idea de una sociedad integrada en torno a uno o varios principios, o la comprensión de que las distintas instituciones de una sociedad marchan de forma interrelacionada, en definitiva, la hipótesis de la interdependencia reinante entre las distintas esferas de la vida humana, despuntaban así casi por primera vez en la historia. Se producía con ello un enorme avance en la formación de las categorías con que representar el orden colectivo, avance que trascendió el contexto del siglo XVIII, pues muchos de los autores más emblemáticos de la sociología del siglo XIX (como pueden ser Saint-Simon, Spencer, Comte o el propio Marx), indagaron después en la sucesión de esos grandes tipos de sociedad y en la identidad del principio estructurante de cada uno de ellos, dando vida a la era de los organicismos evolucionistas.

La idea de progreso como utopía

Estamos ya en condiciones de abordar las particularidades de la idea de progreso como utopía. Nuestro estudio nos ha conducido al establecimiento de siete tesis generales:

³⁰ Mannheim, 1987.

³¹ Condorcet, 1980, p. 225-226.

El género de la utopía progresista

La primera tesis se refiere a los géneros en que se transmitió la utopía progresista. Estos fueron muy numerosos y desbordan por completo los límites del género utópico en sentido estricto. Debemos tener en cuenta que la divulgación de la idea de progreso no fue sólo extensa, llegando a muchos grupos sociales, sino también intensa, lo que convertiría la idea en *creencia*, en una cosmovisión incorporada en la mentalidad de la época a pesar de sufrir múltiples reveses³² y de la conciencia de la dificultad del progreso por parte de las mentes más lúcidas de la época. Esta penetración de la idea la llevó a trascender el marco de un único género literario, de manera que encontramos el *deber ser* del progresismo en múltiples formatos: el ensayo (filosófico, histórico, social, político...), el tratado, el panfleto, el género epistolar y, por supuesto, también el género utópico en sentido estricto.

Por lo dicho, no compartimos el planteamiento de Baczko cuando viene a limitar su análisis de la utopía progresista a dos géneros precisos: el viaje imaginario y el proyecto de legislación³³. De hecho, algunos de los textos más importantes del progresismo adoptaron la forma de tratados o de ensayos históricos del tipo que encontramos en el *Esquisse* de Condorcet, la *Philosophie de l'histoire* y *Le siècle de Louis XIV* de Voltaire o la *Idea de una Historia Universal en Sentido Cosmopolita* de Kant.

La relación entre lo real y lo imaginario en la utopía progresista

La relación entre lo real y lo imaginario en el caso de la utopía reviste un notable interés en tanto que la utopía había surgido justamente como un producto imaginario, por más que estuviera orientado a la transformación de la realidad. En la idea de progreso esta relación se pone de manifiesto en la vinculación que en su seno mantienen historia y utopía, *ser* y *deber ser*. Y a este respecto observamos que ambas dimensiones constituyen *vasos comunicantes*³⁴, permitiendo una comunión que se expresa perfectamente en el desarrollo de ese tipo de ensayo que ofrece una visión exhaustiva de la historia, abarcando desde los orígenes del hombre hasta el futuro deseado, pasando por el presente en que se estaba llevando a cabo la redacción de la obra.

Gracias a este maridaje con la ciencia histórica la utopía adquirió fundamentos objetivos³⁵ que la alejaron de la esfera de lo quimérico. Lo inalcanzable devenía posible, lo que explica que lograra expresarse en la forma del tratado político o de principios de buen gobierno. La utopía se ubicaba cómodamente en el ámbito de la teoría política.

Por su parte, la historia “*que quiere ser la fiel traducción en el discurso de un proceso real*”³⁶ adquiriría una nueva dimensión: la posibilidad de anunciar el futuro. El historiador se convertía

³² No podemos pasar por alto el impacto que tuvo el terremoto de Lisboa en la crisis del optimismo de la época. A este respecto, véase Villar, 1995.

³³ Baczko, 1974, p. 473-491.

³⁴ La expresión la utiliza Edgar Morin al hablar de la relación que van a mantener lo real y lo imaginario en moderna Cultura de masas, pero es de aplicación en la idea de progreso. Véase Morin, 1963.

³⁵ Baczko, 1974, p. 473-474.

³⁶ Baczko, 1974, p. 473.

en profeta al deducir del estudio histórico aquellos principios seguros y rigurosos adecuados a la mejor organización social.

Los contenidos del progreso utópico

La propuesta más clara de la utopía progresista es sin duda la identificación de la ciencia y la razón como dispositivos clave del progreso humano. Ahora bien, si dejamos aparte esta determinación primera, se observa que el resto de valores defendidos por el progresismo fue muy general, remitiendo al deseo de superación del Antiguo Régimen. Apuntamos algunas de las transformaciones deseadas:

- Expresados en términos negativos, hallamos en los textos continuas referencias al fin de la desigualdad de condiciones y lo que de esta situación se desprende: el fin de las relaciones de dependencia, de las humillaciones, de la miseria... Se consideraba que el fin de la “estupidez” y la ignorancia desencadenado por cierta generalización de la instrucción, facilitaría que los ciudadanos pudieran satisfacer mejor sus necesidades (plano material), evitar ser engañados mediante supersticiones (plano cognitivo) y tener las bases necesarias para ejercer sus derechos y libertades (plano político), todo lo cual supondría el fin de los grandes sistemas de manipulación de las conciencias.
- Los mismos valores se expresaban también de forma positiva al aludir a los siguientes logros: la igualdad de condiciones entre los ciudadanos, con las consiguientes igualdad económica e igualdad de facultades (sin que ninguno de estos dos últimos de igualdad llegara a ser absoluta, menos aún entre los autores de la *ilustración moderada*³⁷), la articulación de la razón como principio organizador de la vida privada y pública, el desarrollo de nuestras potencialidades (perfeccionamiento tanto intelectual, como moral y físico), el ejercicio de la libertad, el logro de la paz, el avance del conocimiento, de la instrucción, de la industria, de la civilización, aumento del bienestar particular y de la prosperidad general, progresos en los principios de conducta y en la moral práctica...

Se observa que el progresismo no alcanzaba a vislumbrar muchas de las nuevas dificultades que entrañaría la sociedad moderna.

No obstante, esta indeterminación fue atenuándose en el progresismo del siglo XIX, al focalizarse las propuestas en la transformación de las dimensiones consideradas estratégicas respecto al conjunto del orden social. La concreción en la teoría social condujo a un mayor grado de concreción utópica. La *sociedad científico-industrial* de Saint-Simon, la *sociedad positiva* de Comte o el *comunismo* marxista son ejemplo de lo que decimos.

El futuro diluido

El tránsito operado por la utopía progresista desde una orientación quimérica al ámbito de lo posible transformó el marco de referencia de las propuestas utópicas, que pasó de ser espacial a ser temporal, de ahí que el viaje a ninguna parte se tornara viaje en el tiempo y, más en particular, al futuro. Ahora bien, también en esto la utopía progresista resultó a menudo indeterminada, pues

³⁷ Israel, J., 2012 y 2015.

en muchos casos no se precisaba el marco temporal concreto en que serían efectivas las propuestas. La utopía del *progreso* se sitúa a sí misma en el futuro, pero pocas veces se proyectó realizada plenamente en un momento histórico preciso: se planteó a menudo una realización graduada y sucesiva de su programa. En este sentido podemos afirmar que es una utopía gradual o diluida.

¿Qué ocurre con el espacio? En general, el programa utópico progresista no era amigo de establecer límites espaciales, aunque la mayoría de los iluministas identificaba la sociedad europea como aquella donde se daba el mayor progreso de su época y que podía capitanear el proceso.

El futuro preciso: algunas utopías definidas

No obstante, se dieron algunas excepciones a esta indeterminación temporal, motivo por el que tenemos algunos ejemplos de utopía progresista realizada. Algunos autores se atrevieron a imaginar cómo sería la sociedad donde el progreso hubiera alcanzado su realización máxima. Y, de nuevo, la clave no es espacial, sino temporal, pues la utopía se realizaba en un futuro imaginario accesible por un viaje o sueño que transita por el tiempo. Veamos algunos ejemplos.

- El primero de ellos lo encontramos en el siglo XVII. Su autor, Denis Vairasse falleció en 1672 sin haber podido disfrutar de la publicación de su obra, *L'Histoire des Sévarambes*, editada finalmente en 1677 con importante éxito. La sociedad idílica de la que habla Vairasse se sitúa en un tiempo imaginario, en el año 1427, fecha –no obstante- definida por un calendario distinto. Destacamos de esta obra la referencia a la labor de un gran legislador ilustrado, quien a través de una brillante política es capaz de terminar con los problemas de su pueblo y de garantizar un futuro ideal.
- Morelly publica en 1753 su *Basiliade* o *Nauffrage des isles flottantes*. En ella se sirve del mismo recurso de Defoe en Robinson Crusoe (el naufragio), si bien para situarnos aquí ante una sociedad organizada y utópica en muchos sentidos, aunque no exenta de aspectos polémicos (como la endogamia y el incesto). Especialmente destacable es el comunismo agrícola que plantea Morelly, mostrando una crítica de la propiedad que el mismo autor desarrollaría también en obras posteriores como *Le Code de la nature*.
- La obra de Mercier, *L'an 2440* supondría la cima de la comunión entre lo real y lo imaginario en la utopía progresista, al situar el futuro utópico en la misma ciudad de París, si bien en el año 2440. El futuro idealizado que se representa en esa ciudad aparece como consecuencia de la puesta en marcha de las ideas progresistas, lo que plantea un vínculo entre el siglo XVIII y el año 2440. Eso sí, en el año 2440 los conflictos violentos han acabado y en general se goza del equilibrio característico de las utopías. Además, destaca la ruptura con la lógica de la insularidad: la sociedad utópica no se limita sólo a la ciudad de París, sino a todo el mundo. Los prejuicios han sido destruidos y la humanidad entera ha alcanzado el progreso. Y, de nuevo, la figura del filósofo-rey es recurrente.

La utopía en el tratado del buen gobierno

Hemos afirmado que con la idea de progreso la utopía se ubicó cómodamente en el ámbito de la teoría política en virtud de su desplazamiento desde lo quimérico a lo realizable, desplazamiento provocado por la vinculación de la utopía a la historia. Así se explica en parte el desarrollo de teorías políticas normativas (utópicas). No en vano la *República* de Platón -un escrito sobre teoría política en sentido estricto- era ejemplo del género utópico durante este periodo. Lo mismo acontecería con una obra ya ilustrada, el *Proyecto para la paz perpetua* (1713) del Abad de Saint-Pierre, considerada utópica en el siglo XVIII. En ella se relata la fundación de una alianza por parte de todos los príncipes europeos destinada a eliminar las guerras. El progresismo de la obra es manifiesto: el abad plantea la idea de que es la razón de hombres reales la que permite consumir ese pacto y la obtención de la paz. Evidentemente, este trabajo impulsó la redacción de *La paz perpetua* (1795) de Kant, donde se expresa magistralmente cómo la utopía descendía al terreno de la política. El género utópico encontró así en este tipo de textos uno de sus cauces de desarrollo más característico.

De la educación al progreso

El paso del ámbito de lo quimérico al ámbito de lo posible, así como la identificación de la ciencia y la razón como motores del progreso —y, por tanto, de la ignorancia como causa de los males de la humanidad- nos permiten comprender el último de los rasgos de la utopía progresista que pretendemos destacar: su preocupación por la educación y la instrucción. De todos es conocido el interés de los ilustrados progresistas por la educación, la cual consideraban un mecanismo para acelerar el progreso. La creencia en la maleabilidad del individuo al nacer también explica ese enorme interés por la educación que, como decimos, se hace evidente en la utopía progresista.

Reflexión final

La lenta pero implacable expansión material y cultural de la sociedad burguesa terminó por provocar una modificación de la identidad humana heredada del Antiguo Régimen. Ese trance fue experimentado a la vez como liberación y como pérdida, perfilando un complejo estado de ánimo desde el que se procedió a revisar el sentido del proceso histórico y el papel del hombre en su decurso. Se trataba de superar la interpretación bíblica de la historia, reforzando así la *liberación* del sujeto, pero también de aplacar la sensación de angustia y desamparo que acompañó a toda esta evolución, objetivos que fueron ampliamente satisfechos por la idea de progreso.

En primer lugar, se ratificó la liberación humanista y la secularización de la historia, pues en la teoría del *progreso* el hombre se presenta auto-creándose a lo largo del devenir histórico. La humanidad se perfilaba como sujeto de la historia, como agente de su propia suerte, lo que afianzó el halo de poder que había ido asumiendo a lo largo de la modernidad.

En segundo lugar, la idea de *progreso* proporcionó cierta seguridad a las gentes del siglo XVIII y atenuó los efectos de uno de los golpes más graves y desoladores recibidos por la humanidad

como había sido la pérdida del paraíso celestial. La creencia en el progreso ininterrumpido del género humano aportó una comprensión reconfortante de la propia existencia al dotar de un sentido a la vida y dignificar a la vez la relación entre las distintas generaciones. Justificó el existir de cada individuo porque ofreció una visión retrospectiva de la propia biografía bastante benévola respecto al pasado (para quien valora su propia vida desde la creencia en el progreso, ésta se localiza en el zenit de la humanidad conocida), pero también respecto al futuro (pues promete a las generaciones venideras un futuro mejor, configurándolas como deudoras de nuestro tiempo y logros, lo que engrandece nuestra figura histórica).

¿Qué queda hoy de la idea de progreso? Como teoría de la historia debemos aceptar el hecho de que ésta no logró superar la crisis en que cayó en Europa a finales del siglo XIX. Si hoy la teoría del pasado como progreso vive es como mito y lo hace en ámbitos muy acotados: así, por ejemplo, en la publicidad o en el llamado “*pensamiento único*”, desde donde se la vincula a la defensa de la ciencia y del mercado. Como utopía, no obstante, la idea de progreso parece seguir cumpliendo un cierto papel cohesivo y simbólico: todavía hay fuerzas sociales y políticas que apelan al progreso, aunque el programa al que se asocia éste resulte todavía más vago del que ofrecían los autores del siglo XVIII. Claro que ¿no supone esto que lo real y lo imaginario no han emprendido un cierto divorcio en el seno del progresismo mismo? La utopía progresista ha perdido sus fundamentos históricos reales, de manera que el progreso parece hoy más irrealizable que nunca.

Apéndice: grandes hitos de la utopía progresista

Bernard Le Bovier de FONTENELLE (1657-1757).	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Entretiens sur la pluralité des mondes</i> (1686). - <i>Digression sur les anciens et les modernes</i> (1688).
Charles-Irénée Castel DE SAINT-PIERRE (1658-1743).	- <i>Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe</i> (1713).
Denis VAIRASSE d'Allais (1635/1640-1672).	- <i>L'Histoire des Sévarambes</i> (1677).
François-Marie Arouet, VOLTAIRE (1694-1798).	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Le siècle de Louis Luis XIV</i> (1751). - <i>Philosophie de l'histoire</i> (1765).
David HUME (1711-1776).	- <i>Essays, moral, political and literary</i> (1741-1742).
Denis DIDEROT (1713-1784).	<ul style="list-style-type: none"> - <i>L'Encyclopédie</i> (con D'Alembert) (1751–1772). - <i>Supplément au voyage de Bougainville</i> (1772). - <i>Histoire philosophique et politique des deux Indes</i> (con Raynal) (1772–1781).
Claude-Adrien HELVETIUS (1715-1771).	- <i>De l'esprit IV, Discours</i> (1758).
Étienne-Gabriel MORELLY. (1717-1778/1782)	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Le prince ou les délices du cœur</i> (1751). - <i>Le naufrage des îles flottantes ou Basiliade</i> (1753). - <i>Code de la Nature</i> (1755).
Adam SMITH (1723-1790).	- <i>An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations</i> (1776)
Adam FERGUSON (1723-1816).	- <i>An Essay on the history of civil society</i> (1767).
Paul Henri Thiry D'HOLBACH (1723-1789).	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Système de la nature</i> (1770). - <i>Système Social, ou Principes naturels de la morale et de la Politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs</i> (1773). - <i>La Morale Universelle, ou Les devoirs de</i>

	<i>l'homme fondés sur la Nature</i> (1776).
Immanuel KANT (1724-1804).	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Respuesta a la pregunta: ¿qué es ilustración?</i> (1784). - <i>Idea para una historia universal en sentido cosmopolita</i> (1784). - <i>Probable inicio de la historia humana</i> (1786). - <i>La paz perpetua</i> (1795). - <i>Revisión de la pregunta: si el género humano progresa continuamente hacia lo mejor</i> (1797).
Anne Robert Jacques TURGOT (1727-1781).	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain</i> (1750) - <i>Tableau philophique des progres successifs de l'esprit humain</i> (1750).
Nicolas Edme RESTIF DE LA BRETONNE (1734-1806).	<ul style="list-style-type: none"> - <i>L'An 2000</i> (1789). - <i>Histoire des Mégapatagons</i> (1781).
Louis-Sébastien MERCIER (1740-1814)	- <i>L'an 2440.</i>
Nicolas de CONDORCET (1743-1794).	- <i>Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain</i> (1794).

Bibliografía

ADORNO, T. W. y HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.

ARISTÓTELES. *La Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

BACZKO, B. L'utopie et l'idée de l'histoire-progrès. *Revue des Sciences Sociales*, 1974, vol. XX- XIX, 55, p. 473-491.

BURY, J. B. *La idea de progreso*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

CONDORCET. *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Editora Nacional, 1980.

CONDORCET. *La instrucción pública*. Eumo, Barcelona, 1996.

- DURKHEIM, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.
- FERGUSON, A. *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1974.
- FONTENELLE, B. *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, Madrid: Editora Nacional, 1983.
- GÓMEZ ARBOLEYA, E. *Historia de la Estructura y del pensamiento social*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976.
- ISRAEL, J. *La ilustración radical*. México: FCE., 2012.
- ISRAEL, J. *Una revolución en la mente*. Pamplona: Laetoli, 2015.
- KANT, E. *Filosofía de la Historia*. Madrid: FCE., 1953.
- KANT, E. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? In VV.AA., *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Tecnos, 1993.
- LÓPEZ YÁÑEZ, A. D. *Estudio sobre los orígenes de la Teoría Sociológica*. Alicante: E. C. U., 1998.
- LOCKE, J. *Pensamientos sobre la educación*. Madrid: Akal, 1986.
- LOCKE, J. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. México: FCE., 2005.
- MANNHEIM, K. *Ideología y utopía*. México: FCE, 1987.
- MERTON, R.K. *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- MONTESQUIEU. *Cartas persas*. Madrid: Tecnos, 1994.
- MORIN, E. *El espíritu del tiempo. Ensayo sobre la cultura de masas*. Madrid: Taurus, 1966.
- MUMFORD, L. *Historia de las utopías*, 2013. Logroño: Pepitas de calabaza ed., 2013.
- NISBET, R. *Historia de la Idea de Progreso*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Ideas y creencias*. Madrid: Alianza Editorial, Madrid, 2015.
- PEÑA, V. Algunas preguntas acerca de la Idea de Progreso. *El Basilisco*, 1993, 15, p. 3-14.
- PÉREZ HERRANZ, F. Historia e “historia”: en torno al propuesto “fin de la historia”. *Anales Universidad de Alicante de Historia Contemporánea*, 1993-94, nº 10-11, p. 169-190.

- ROLDAN, C. Los antecedentes del proyecto kantiano sobre la Paz Perpetua y el escollo de la filosofía de la historia. *Laguna. Revista de Filosofía*, 1998, 5, p. 11-35.
- ROUSSEAU, J. - J. *Del Contrato Social. Discursos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- ROUSSEAU, J. - J. *Emilio o de la educación*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- STUART HUGHES, H. *Conciencia y sociedad*, Madrid: Aguilar, 1972.
- TROUSSON, R. *Historia de la literatura utópica*. Barcelona: Península, 1995.
- TURGOT, A. R. J. *Discurso sobre el progreso humano*. Madrid: Tecnos, 1991.
- VILLAR, A. *En torno al mal y la desdicha*. Madrid: Alianza Ed., 1995.
- VOLTAIRE. *Filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos, 1990.
- WEBER, M. *Economía y sociedad*. México: FCE., 1964.
- WEBER, M. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- WEBER, M. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- WEBER, M. *Ensayos sobre la sociología de la religión* (3 vol.). Madrid: Taurus, 2001.