

LA INVENCIÓN DE LA HUMANIDAD Y EL SUJETO DEL PROGRESO

MARC ANGENOT

EL AVANCE DE LA HUMANIDAD

“Humanitario” es una de esas palabras nuevas que, hacia 1830, se encuentran en concurrencia y contigüidad semánticas con otros dos adjetivos: “progresista” y, desde 1832, el neologismo “socialista”. “Humanitario, a modo de prefacio, quiere decir: hombre que cree en la perfectibilidad del género humano, y trabaja lo mejor que puede para aportar su cuota en el perfeccionamiento de dicho género humano”, ironiza Alfred de Musset en un pequeño escrito fechado en 1836. Porque el militarismo humanitario, la “humanitarería”, el “humanitarismo”, apenas aparecidos, devienen, tanto para los espíritus serenos como para los literatos escépticos, un objeto inagotable de burlas.

La Humanidad es el *sujeto* del relato del progreso. Todos los predicados de este discurso sobre el avance indefinido, la perfectibilidad, la evolución por estadios, la desaparición fatal y próxima de los vicios sociales y el fin dichoso de la historia no están allí más que para *dar razón* de un sujeto, la Humanidad, y narrar su “marcha hacia adelante”. La Humanidad como *sujeto* y *destinatario* de los sistemas históricos totales, post-religiosos, es el núcleo doctrinal común a los saint-simonianos, a los falansterianos, a los icarianos y otros comunistas de la Monarquía de Julio; a Pierre Leroux, a Colls de Ham y a Constantin Pecqueur, a Victor Hugo así como a Michelet, y a Auguste Comte. Es el gran fetiche ideológico indiviso de los hombres de buena voluntad del siglo XIX.

Dios había creado al hombre a su imagen; el siglo positivista extrae del hombre “empírico” un avatar trascendental que sustituye la imagen de Dios. Cristo había sido crucificado para la salvación del género humano; el siglo moderno va a mostrar al género humano operando, mediante sus sacrificios y esfuerzos, su salvación aquí en la tierra –en cumplimiento, científicamente previsto a partir de aquí, de las “leyes de la historia”.

Los filósofos de la Ilustración ya habían puesto de manifiesto este nuevo paradigma, pero son los doctrinarios “humanitarios” del romanticismo quienes van a inscribir el “destino” de la humanidad en sistemas totales, mientras que los movimientos sociales nacidos de la revolución industrial van a prorrumpir en denuncias del “pau-perismo”, de la injusticia que opprime a los miserables y a los explotados, bajo la invocación de la Humanidad en marcha y de sus derechos inalienables.

Devenida objeto de una religión científica con Augusto Comte –el Apostolado positivista o “Religión de la Humanidad”–, ella deviene también una de esas *palabras* por las cuales los hombres modernos han estado preparados para morir. “¡Viva la humanidad!”, fue el último grito de Jean-Baptiste Millière, fusilado durante la Semana Sangrienta.

Auguste Comte publica en 1852 el *Catecismo positivista* de la religión de la humanidad, pero el proyecto de fundar una religión “científica” estaba en todos los espíritus progresistas desde el reinado de Carlos X: “¿Puede la religión ser otra cosa que la teoría de la ley de la humanidad? [...] La ciencia religiosa es entonces la más amplia de las ciencias porque las resume a todas. La única religión es aquella que la ciencia no puede socavar”. Fraseología típica de los pensadores del cuarenta y ocho (Lecouturier 1850:18). La humanidad es lo que permitía hablar de fraternidad, igualdad, solidaridad: “Se ama a Dios en cuanto se ama a la humanidad. Se la sirve en cuanto se practica la fraternidad”.

¿Qué decía el discurso humanitario desde Condorcet (1795), que es la primera fuente? Que el hombre es sin duda esto y aquello “por naturaleza” (y que él posee, por lo tanto, “derechos naturales”); pero además, que es moralmente “perfectible” y que esa perfectibilidad “es realmente infinita”; que la humanidad, desde sus orígenes salvajes y bárbaros, había “progresado” invenciblemente, irrefutablemente; y que, del cuadro de sus progresos inmensos y poco menos que regulares hasta el momento, a pesar de las decadencias intermitentes y de la vana resistencia de los agentes del pasado, se podía extraer una “ley” predictiva y concluir “que la naturaleza no ha puesto ningún límite a nuestras esperanzas”.

El sujeto del relato del progreso no son pues los hombres, sino, más allá de su sucesión contingente, la Humanidad, el “Gran Ser” comteano que cumple su destino. El siglo XIX cree haber descifrado el sentido de ese destino, sus pensadores demuestran de dónde venimos y hacia dónde vamos, en una “irresistible progresión” en la cual se absorben las horas y las desdichas del hombrecito individual, de las generacio-

nes y de los pueblos. El relato del progreso se centra en la *metáfora del hombre único*. Comte (1830-1842:186 y ss.) la habrá encontrado probablemente en Pascal quien, en este sentido –y varios más–, prefigura el discurso de la modernidad: “Toda la sucesión de hombres, durante el largo curso de los siglos, debe ser considerada como un solo hombre que subsiste siempre y que aprende continuamente”.¹

La Humanidad es un ser colectivo compuesto por la multitud de seres individuales que no son más que la humanidad en germen. Este Ser crece de generación en generación, como un solo hombre que evoluciona en la sucesión de las edades, obedeciendo una ley de desarrollo –que justamente tiene el nombre de “progreso”. Constituye una realidad transhistórica, compuesta por los muertos y los vivos, donde vienen a sintetizarse todas las conciencias, todos los sentimientos de los humanos que han pasado por la tierra. En la ontología humanitaria del siglo positivista, el hombre-individuo no existe más que como “partícula” de un Ser más-que-real cuya vida resulta de la energía psíquica total de las generaciones humanas. El hombre no es un átomo aislado, es “un eslabón” de una cadena inmensa. Se llegará casi a decir que el hombre individual no es en el fondo más que una abstracción, que la Humanidad es la realidad concreta –es lo que teoriza Comte subvirtiendo las apariencias. Ya no se definirá, por lo tanto, a la humanidad por el hombre, sino al hombre-individuo por su rol, ínfimo o considerable, en y para la Humanidad.

Las religiones reveladas habían prometido falazmente una sanción póstuma del bien y del mal y la supervivencia del alma individual; la ciencia moderna implicaba también una promesa de eternidad, pero ésta había devenido “racional”, inmanente al mundo terrestre: “Cada hombre es inmortal en la humanidad y no es inmortal más que por la humanidad y en ella” (Lahautière 1841:28). Para Jean-Jacques Rousseau, el ciudadano francés no era y no debía considerarse más que una “partícula” del Pueblo soberano; los humanitarios y los socialistas de 1830, en resumidas cuentas, extienden esta concepción a todo el género humano en la sucesión de los tiempos. Cada vida personal participa de la vida universal.

La razón gobierna el mundo –esa es la tesis común a Hegel y Comte: el mundo deviene cada vez más racional al evolucionar hacia el bien y la armonía. La historia conduce así racionalmente al reino de una humanidad que estará en plena posesión de su razón. El progreso se realiza siguiendo leyes demostrables, científicas, la principal de las cuales, en Comte, es la “Ley de los tres estados” que muestra la progresión del conocimiento humano en una sucesión de tres *epistemes* (se impone el anacronismo): *religiosa*, *metafísica* y finalmente *positiva*, siendo esta última final e insuperable. Sin embargo, englobando el sector del conocimiento humano, el desarrollo de la humanidad, su “destino”, está sujeto también a las leyes inalterables que transcienden las voluntades individuales y que determinan la sucesión de los estados de sociedad (el marxismo corregirá: ... de los modos de producción). “El positivismo aparece entonces como un vasto sistema social cuyo establecimiento ha sido preparado por la

civilización desde sus orígenes” (Mieulet de Lombrail 1858:107). Asimismo, las ciencias, emancipadas de la creencia religiosa y de la conjectura metafísica, desembocan en la “sociología”, que será la síntesis de todas las otras ciencias en tanto “ciencia de la Humanidad, que comprende todo y resume todo”.

Sin embargo, la humanidad era a la vez un hecho transhistórico y algo todavía por nacer, o apenas salido de la infancia, apenas consciente de sí mismo. La “revolución proletaria”, dirán un poco más tarde los socialistas, al abolir las fronteras de los Estados burgueses, la va a transformar en la realidad *política concreta* del porvenir. Los hombres se habían agrupado primero en hordas, después en tribus, después en ciudades antiguas, en principados feudales, en Estados modernos; todas estas realidades transitorias se sucedían y desaparecían unas tras otras hasta el día cercano en el que nacería la “Federación socialista de la Humanidad”: ¡he aquí una variante –no puede ser más típica– del paradigma *lineal* del progreso! Aquí también, en ciertos matices de la fraseología, los socialistas-revolucionarios de la Belle Époque han prolongado la esperanza de los viejos utopistas de 1848: la Humanidad “es la sociedad real, por oposición a las sociedades accidentales que llamamos *nacionalidades*”, definía el corsíiano Louis de Potter (1859:151).

El progreso era una marcha hacia la perfección, si se quiere; pero en términos más precisos, era una progresión hacia el “estado normal” del hombre, emancipado de las miserias, de los prejuicios y de las ignorancias del pasado, un desenlace *demostrado* por los avances parcialmente cumplidos, por los males sociales ya desaparecidos o en vías de erradicación –estado en fin que, por todo esto, iba a ser insuperable. El deber-ser del mundo es develar la esencia humana, según Hegel y el joven Marx.

PRESUPUESTO: LA HISTORIA COGNOSCIBLE Y EL PORVENIR FATAL

El siglo XX se ha caracterizado, según Philippe Ariès, por una “monstruosa invasión del hombre por la historia”. Sin embargo, es el siglo XIX, por todos sus pensadores, el que en principio ha hecho de la historia el tribunal sin apelación del mundo. Para el hombre de grandes esperanzas, la convicción que él posee –o que lo posee– de marchar en el sentido correcto de la evolución histórica y de haberse puesto a su servicio, lo “absuelve por anticipado en el tribunal de la historia”.² La historia, con sus “lecciones”, sus “enseñanzas”, sus “leyes”, pero también con sus “astucias” y sus “ironías”, ha devenido la pitonisa que responde más o menos claramente a todas las preguntas de los hombres.

La historia hace que el pasado relate el porvenir fatal de la humanidad y *demuestra* la moralidad inmanente de las empresas humanas legítimas, al mismo tiempo que condena y deshace las empresas perversas *en tanto* reaccionarias. Se comprenden así estas palabras de Renan (1890:381), quien sin embargo estaba lejos de ser un místico historicista o un jacobino incondicional: “La Revolución Francesa no es legítima por-

que se ha realizado: se ha realizado porque era legítima". La historia es un producto de la razón, una teodicea, un tribunal cívico.

Muy temprano en el siglo XIX se configura un sintagma que extiende su sombra sobre todas las empresas totalitarias del XX: "*la ciencia de la historia*". Desde que aparece, hacia 1830 en Philippe Buchez, por ejemplo, pretende referirse a un cuerpo de saberes definitivos que encierra para quien lo indague la respuesta a tres únicas grandes preguntas, *¿Quiénes somos, de dónde venimos, hacia dónde vamos?*" "Llamamos *Ciencia de la historia* al conjunto de trabajos que tienen por meta encontrar, en el estudio de los hechos históricos, la ley de generación de los fenómenos sociales a fin de prever el porvenir político del género humano, y de iluminar el presente con la antorcha de sus futuros destinos" (Buchez 1833:1).

La ciencia de la historia considera contingente y, en resumidas cuentas, vano, el libre arbitrio de los individuos. El individuo sólo tiene un mandato legítimo, el de ponerse al servicio de su progreso. No hay necesidad de buscar un folleto estalinista para leer este axioma que endosan sin reserva mucho antes los filósofos positivistas "burgueses": "La existencia y el desarrollo de las sociedades humanas [...] se hallan sometidos a necesidades naturales más fuertes que la voluntad de los individuos." (Baumann 1904:1).

¿Y el marxismo? Ciertamente, el marxismo ha dicho este tipo de cosas y, en ese sentido, nada en el siglo XIX como un pez en el agua. Lo que la segunda y la tercera Internacionales en todo caso han descifrado en Marx, es una *ciencia determinista* que muchos pasajes parecían reforzar: "La burguesía produce antes que nada a sus propios sepultureros. Su caída y la victoria del Proletariado son igualmente inevitables etc.". Que el modo de producción capitalista prepara él mismo su ruina por el exceso de su desarrollo, está evidentemente en Marx –es una de las convicciones de Karl Marx que los marxismos de 1880 a 1960 van a *agravar* al trasformarla en una escatología científica. (Eduard Bernstein denunció esta tesis como "catastrofista").

Las leyes descubiertas por Marx permitían predecir científicamente el futuro de las sociedades y el pasaje del capitalismo al colectivismo (y luego, al más lejano comunismo). El "socialismo científico" era ante todo un discurso *predictivo*, mientras que sus predecesores utópicos expresaban ideales sentimentales. El socialismo moderno, plantea el socialista francés Paul Louis (1903:306), "no escribe: *esto es justo*, sino: *esto debe suceder*". Esta es una proposición-clave de la visión de mundo socialista y si usted no ha comprendido esta proposición en el período actual de crítica social *moralista*, relea la frase. "Es entonces la voluntad ciega de los hechos la que empuja a las sociedades hacia el orden colectivista" (Cabannes 1908:1).

Muy bien, pero ¿es ésta una tesis *marxista*? Evidentemente no; el anarquista Piotr Kropotkin (1887 [1892]: 33), tan hostil a Marx como es posible, dice la misma cosa, la misma evidencia, en el mismo momento: "la abolición del sistema capitalista [es] una necesidad histórica".

Sobre esta tesis-clave descansa la presente mutación cultural: los enunciados de certeza global –y no de pertenencia tribal o de adhesión muelle a las tendencias de la coyuntura–, históricamente inseparables de la movilización que operaron en los oprimidos, pertenecen hoy a lo impensable. “La victoria del proletariado comunista no es solamente deseable. Es también prácticamente posible e históricamente segura”. Esta aserción confiada del viejo marxista Charles Rappoport (1922 [1929]: 13) es, precisamente, uno de esos enunciados que nuestra coyuntura ideológica priva de sentido y sume en lo intolerable.

La doctrina socialista de la Segunda Internacional³ concebía la posibilidad de producir una previsión “científica” del porvenir basándose en un razonamiento positivista ingenuo, ya que reposaba sobre una condición quimérica, presentada como al alcance de la mano: ¡una previsión científica del futuro consistía *simplemente* en la posibilidad de dominar todos los parámetros que actuán en una sociedad en evolución! Ahora bien, el socialista científico creía posible aprehenderlos uno por uno y extraer de allí la “resultante” inevitable. Charles Rappoport (1912:22-23) presenta así, en la *Encyclopédie socialiste* publicada en varios volúmenes en París entre 1911 y 1912, los resultados del marxismo, basados en el estudio de todos los elementos que componen una sociedad humana: “El método del socialismo científico [...] consiste en demostrar que la evolución histórica conduce necesariamente a una nueva organización de la sociedad. Una evolución sin una dirección determinada es un sinsentido”.

En estricta lógica, el que la Revolución fuera fatal no implicaba que resultaría en la instauración victoriosa del socialismo se podía admitir que la revolución estallara, pero no que el proletariado fuera aplastado. Esto se prevé, por otra parte, cuando se intenta advertir a las masas que sus divisiones, su indisciplina, pueden llevar a la catástrofe. Pero el proletariado es el número y la razón: decidido y disciplinado, no tiene nada que temer. Considerar que el proletariado victorioso podría no conseguir organizar el colectivismo, captando la quasi-unanimidad de los ciudadanos, era algo impensable. El socialismo había analizado la marcha de los hombres y las cosas como conduciendo fatalmente al “comunismo”; la Revolución no era más que un episodio un poco agitado pero contingente, subordinado a la certeza del movimiento de la civilización hacia el comunismo y a la capacidad de éste de restaurar para siempre la armonía y la racionalidad en las sociedades humanas. Debido a que “la idea socialista marcha” y forma “una corriente invencible”, todo cambio radical instaurará este mismo “socialismo” en los hechos. ¿No es acaso el “socialismo” a la vez la doctrina presente y el nombre de la sociedad que debe surgir del desmoronamiento miserable del capitalismo? El socialismo es “fatal” porque es el único orden posible –conceptual y prácticamente concebible– más allá del criminal desbarajuste capitalista. “El socialismo, además de las crecientes fuerzas materiales de las que dispone, tiene para sí la fuerza de las cosas [...]. Es el único orden social posible en adelante” (Compère-Morel 1908:31). Para convencer de la fatalidad próxima de la instauración del socialismo,

el razonamiento último era *apagógico*: demostraba que lo contrario era absurdo. La historia no puede ni balbucear indefinidamente las crisis y las reformas parciales, ni volverse atrás: “El socialismo es la consecuencia inevitable del régimen capitalista y, para volver imposible su advenimiento, será necesario que se haga retroceder a la Humanidad” (Compère-Morel 1889:1).

Cuando se ha demostrado que el sistema futuro será perfecto y que es ineluctable, va de suyo, muy lógicamente, que será definitivo. El burgués Auguste Comte (1851-54:IV, 9) también lo anuncia con aplomo y confianza: la humanidad “se encamina hacia el estado social definitivo de la especie humana, el más conveniente a su naturaleza, en el que todos sus medios de prosperidad deben recibir su más completo desarrollo y su aplicación más directa”. Ninguna necesidad de haber frecuentado a Hegel: en este contexto de pensamiento, la tesis del *fin de la historia* es –por la desaparición, la eliminación, de toda contradicción y de toda aspiración hacia algo diferente– un correlato evidente, una banalidad indivisa, en todos los pensadores historicistas y en todos los movimientos sociales.

LA MORAL DEL PROGRESO

De esta especie de ontología colectiva y de “ciencia” de la historia se deriva una ética y una razón de vivir que compartían también, aun si lo ignoraban, el burgués “progresista” y el obrero socialista: el individuo no podía conocer felicidad más legítima que la de “contribuir al progreso de la humanidad”, amarla y consagrarse a ella. Los hombres ya no son creados a la imagen de Dios, pero son todos “hermanos” en humanidad; los vivos comulgan con los muertos que fueron “progresistas” en la realización de un Destino único. Henos aquí en el corazón de una religión de la inmancencia, en el corazón de esta “gnosis” moderna teorizada y estudiada por Erich Vöegelin. En efecto, Vöegelin (1938 [1994]) ha caracterizado la esencia de la modernidad como originada en la aparición y el progreso de “gnosis” que erigían, en un mundo privado de trascendencia, lo que él denomina un *Realissimum*, un Ídolo más-que-real –el Estado, la Producción económica, la Ciencia, la Raza y la Sangre, la Nación, la Clase. Las “religiones políticas intramundanas” *desplazan* la trascendencia al construir en este mundo una jerarquía de las cosas y los seres coronada por este Más-que-real. Como a los dioses de los tiempos bárbaros, varios chivos expiatorios deberán ser sacrificados al Más-que-real mientras que los “hombres nuevos”, reeducados, serán adiestrados para servirlo y conocerán de ese modo la felicidad.⁴

La generación romántica y todas las generaciones ulteriores hasta 1914 reciben con entusiasmo y se transmiten de una a otra la “fe” en la perfectibilidad y el avance humanos. El objetivo de cada vida es contribuir en la marcha hacia adelante, en comunión con todos los muertos ilustres que han servido al progreso de la Humanidad. El progreso es convertido en un deber del hombre para con la humanidad y, puesto

que el porvenir radiante es fatal, científicamente determinado, inevitable a pesar de los males sociales actuales y de los obstáculos puestos a su aparición por los agentes del pasado, este deber consiste en *acelerar* el curso de las cosas: “Creemos [...] que el hombre debe sacrificarlo todo al progreso y a la imperiosa necesidad de apresurar la época de la unidad humana y de la fraternidad”.⁵

La “República occidental” anunciada por Comte organizará el culto de los “grandes hombres” que han iluminado la marcha de la humanidad. La Tercera República, dominada por los positivistas, reconvierte la iglesia Santa-Genoveva en Panteón. Los positivistas adoptan un calendario que honra a los héroes del progreso –de Moisés a Lavoisier. La religión del progreso es, si se quiere, la de M. Homais, pero también la de Victor Hugo, menos voltaireano que el boticario de Yonville-l’Abbaye, pero copartícipe de la misma “fe” moderna, impregnada del vocabulario antiguo, y la misma grandilocuencia: “¡Sabedlo bien, el que niega el progreso es un impío, el que niega el progreso niega la Providencia, porque providencia y progreso son la misma cosa!” (Hugo 1875:388).

El progreso configura una evolución por estadios, con estados sucesivos alcanzados y después superados y con transiciones difíciles como la “Gran crisis occidental”, iniciada en 1789, cuando el regreso del orden se hizo esperar –crisis en cuyo curso, sin embargo, los progresos del pensamiento positivo han sido decisivos.

Transformada en catecismo, la doctrina comteana se reduce a una “fórmula sagrada”: *El Amor como principio; el Orden como base; el Progreso como meta*. El progreso no es más que el desarrollo del orden: otro *mantra* de Comte, quien deja de lado en su visión histórica el anárquico espíritu “revolucionario”. Es posible que hubiera algo de bueno en los antiguos regímenes sociales y Comte admira la unidad orgánica de la Edad Media; pero esos estados de sociedad han sido destruidos y superados por un desarrollo natural y fatal, todo retorno hacia el pasado es impracticable y toda doctrina de reacción se condena a sí misma al enunciarse.

El *humanitarismo* era, pues, esa fe laica y ese mandato cívico de contribuir aunque sea modestamente al “progreso social”. Antes de abordar los grandes militantismos de la “extrema izquierda”, ocupémonos de una revista burguesa con conciencia social, *Documents du progrès*, fundada en 1907. Excelente ejemplo de un progresismo innovador, pero situado en el corazón de la legitimidad social. La revista se divide en secciones de diversa orientación: “Progresos políticos”, “Feminismo”, “Evolución económica y social”, “Movimiento obrero”, “Progreso científico” –y, claro está, el “Movimiento por la paz” no es ignorado. *La sociologie pratique*, nacida en 1890, era una revista muy parecida, que promovía en diferentes números el derecho al trabajo, los socorros mutuos, el *volapüük* y el esperanto, el movimiento por la paz así como el arbitraje internacional, la “colonización pacífica”, la derogación de los artículos del código que discriminaba a las mujeres, la abolición de la policía de costumbres, la prisión humanitaria, la alfabetización, la aeronáutica, el velocípedo...

Nadie ha analizado sistemáticamente este imaginario filantrópico que ha intentado, por fuera de las violencias plebeyas y las doctrinas extremas, extraer para las clases dominantes las consecuencias prácticas de la idea de progreso. Las mismas personalidades de una época dada se encuentran en todos estos movimientos filantrópicos y humanitarios. Entre ellas se reconoce a los infatigables reformadores idealistas, a las célebres damas de caridad y a algunas “grandes conciencias” de reputación europea: abolicionistas de la esclavitud –y sus grandes figuras, el abate Grégoire, Victor Schoelcher–, abolicionistas de la prostitución y/o de la policía de costumbres –lo que constituía dos perspectivas en conflicto–, emancipadores de la mujer de diversas obediencias y prudencias, partisans del acceso de las mujeres al derecho cívico, divorcistas –hasta 1884– y reformadores del matrimonio –ha habido incluso activistas del “casamiento obligatorio”–, activistas contra el alcoholismo, contra el tabaquismo, creadores de asociaciones de protección de la infancia, de la joven, de las madres solteras, sociedades de guarderías infantiles, de colonias de vacaciones, natalistas que denunciaban la “despoblación”, opuestos al “fraude conyugal” y a los “manejos neo-malthusianos”, higienistas varios, “calipedistas” y otros eugenistas, médicos que intentaban desalentar la proliferación de “degenerados” y de “taras hereditarias”, partisans de la lactancia materna, vacunadores, destructores de tugurios y promotores de viviendas económicas, fundadores de ciudades-jardines, miembros de la “Sociedad de espacios libres y campos de juego”, urbanistas de diversas persuasiones, fundadores de asociaciones y revistas dedicadas a la lucha contra el pauperismo y la miseria –donde se enfrentaban los partidarios de la caridad privada y los de la intervención del Estado–, agrupaciones que promovían la participación de los asalariados en las ganancias, el ahorro incentivado por el Estado, las “instituciones de previsión”, los socorros mutuos, las cooperativas –y otros medios de “resolver la cuestión social” sin grandes desembolsos y sin violencia–, adversarios de la pena de muerte, reformadores de prisiones, organizadores de sociedades de seguros contra accidentes, de sociedades de salvamento de náufragos, miembros de ligas monotemáticas –ligas del pan gratuito, de la reforma de la ortografía, de la decencia en las calles y de la moralidad pública–, redactores de publicaciones que denunciaban las adulteraciones de alimentos, vegetarianos y otros “legumbристas”, “amigos de los animales” y, por último, anti-viviseccionistas.

EL PROGRESO COMO EVIDENCIA

Más allá o más acá de las sistematizaciones filosóficas nacidas con Turgot y Condorcet y de las cuales Comte ofrece la forma burguesa acabada, la invocación del “progreso” –concebido como ley general de la historia y predicción del porvenir luminoso que esperaba a la humanidad– ha estado en todas las bocas como una *evidencia*, evidencia a partir de la cual se inscriben las disensiones, los matices y las reservas, e incluso las puestas en duda, el enfrentamiento de conjeturas contrarias, como las de

los efectos perversos, de la decadencia de las naciones, de la degeneración de la “raza”, de los retornos atávicos... El progreso general del género humano es un axioma, una base sólida a partir de la cual cada uno construye, en el curso del siglo 1800-1914, especulaciones diversas y quizás antagónicas:

Descubrimos así, por todas partes, el progreso; en la formación de los mundos, en el desarrollo de la individualidad, en la historia de la raza humana. Si esta observación no tiene para nosotros el carácter de una demostración matemática, tiene por lo menos el de una inducción casi irresistible. [...] Puede decirse desde ahora que la afirmación del progreso será la síntesis del porvenir. (Cortambert 1874:149-151)

En su versión de catecismo escolar republicano, el progreso-axioma puede arribar, ingenuamente, a la conclusión de la excelencia definitiva del estado de cosas; pero los críticos militantes, insatisfechos con el orden presente, sacarán también de la *evidencia* de los progresos pasados, su confianza en un provenir mejor y su certeza de una evolución, de allí en más acelerada, que traerá incessantemente nuevos “progresos”: “El mundo no es bello, seguramente, pero el mundo del pasado, el mundo de hace tan sólo cien años, era mil veces más abominable que el mundo tal como funciona hoy” (Pompery 1874:18). Precisamente, la *doxa* de la gente cultivada interpreta en este marco simplificador la teoría darwiniana y el lugar del hombre en la evolución – es decir que la malentiende totalmente.

La existencia de un lagarto –escribe típicamente Edmond About (1864:14-19)– es mejor, en términos absolutos, que la de una cochinilla. El animal es más completo, mejor dotado, más acabado. [...] Ningún ser viviente tiene los órganos del pensamiento tan desarrollados, tan perfectos, tan indefinidamente perfectibles como el peor de nosotros.

Para los modernos post-religiosos, el hombre no ha sido creado de una sola pieza por un *fiat* divino, sino que se ha “liberado” poco a poco de la animalidad: es de esta manera el único “animal progresista”. En el fin de siglo, los museos de Europa hacen *ver* en sus vitrinas –una vez más, la evidencia ante los ojos– el progreso, lineal, de las industrias líticas de los “primeros hombre”: achelense, chellense, musteriense, solutrense...

LA PRUEBA POR EL PORVENIR

La transposición de la evolución biológica a la marcha de la civilización se realiza muy naturalmente en este pensamiento simple. Edmond About prosigue, en una prosopopeya dirigida a los dichosos humanos de su tiempo, donde el culto positivista de los grandes muertos encuentra eco: “Todos los bienes de los cuales vosotros disfrutáis hoy, los debéis al esfuerzo heroico de los hombres que os han precedido en este mundo. [...] No hay un hombre inteligente que no se sienta atado por hilos invisibles

bles a todos los hombres pasados, presentes y futuros". La historia del pasado deviene historia de la emergencia del estado de cosas presente y, por transposición o extrapolación, el análisis de la coyuntura presente consiste en mostrar un resto de males sociales erradicables— destinados, *por lo tanto*, a desaparecer próximamente.

El progreso, es necesario observar, era una demostración y, paradójicamente, era una demostración un tanto *circular*: era una demostración de la inevitabilidad del porvenir por el pasado y también el modo de distinguir, por la prueba del porvenir, lo que en el presente era prometedor y bueno y lo que estaba condenado y era por lo tanto malo.

Se ha podido ironizar sobre el *topos* para todo servicio del "Sentido de la historia" en el marxismo ortodoxo, como si este axioma le hubiera sido propio; pero el sentido de la historia es el gran argumento y la gran justificación prospectiva de *todos* los pensamientos que, desde hace dos siglos, formulan su crítica social en nombre de un provenir cierto.

Cuando las teocracias, los absolutismos, los obscurantismos retroceden, la guerra y el espíritu belicista que deberían retroceder también —¡aunque esta regresión era menos evidente!— estaban, por lo menos, *presentes como* últimas "supervivencias" que las generaciones futuras, guiadas por la ciencia y animadas por la fraternidad universal, eliminarían fatalmente. Así razonaban los pacifistas "burgueses" ... hasta agosto del catorce. Los individuos más alejados de los grandes sistemas "revolucionarios" derivaban, sin embargo, su razón, de obrar de la certeza de ir *en el sentido*, cualquiera fuera, de la historia. Leamos a un economista liberal del Segundo Imperio, polemista ardiente contra los socialistas, pero filántropo y pacifista convencido. Lo que me impresiona es que también él, a quien indignan las "declamaciones" socialistas, justifica su acción contra la guerra y por el arbitraje internacional en la *certeza proveniente del porvenir*:

El establecimiento de un estado de paz permanente entre las naciones civilizadas reside en la substitución de un régimen de seguridad aislado por una garantía colectiva de su seguridad exterior [...] No puede estar lejos el momento en que la necesidad de este progreso se imponga al mundo civilizado. (Molinari 1899:18)

El culto de la humanidad se desprende así de las *evidencias* que inspiran invenciblemente una *fe* en su porvenir: "¿Dónde se detendrá el progreso, si nuestras actividades se sostienen todavía un siglo? ¿Quién osará limitar las esperanzas del porvenir?". Y el burgués conservador que es Edmond About, presa de un entusiasmo imprudente, espresa por un instante la gnosis socialista al exclarar: "Se cree aún hoy que siempre habrá ricos y pobres. El tiempo hará justicia con este prejuicio egoísta y desalentador" (Molinari 1899:56). El culto de la humanidad se confunde con la esperanza ilimitada en el porvenir que se abre ante ella e induce un criterio moral para el presente: examine la vida de las sociedades modernas, contemple su lucha contra la ignorancia y el

mal, su esfuerzo por mejorar. No necesitará de otro espectáculo para desarrollar una esperanza ilimitada en el porvenir.

LA CONVERGENCIA DE LOS PROGRESOS

El paradigma del progreso era un dispositivo de cajas chinas: los progresos nunca son puntuales ni sectoriales, convergen, se encajan, se refuerzan unos a otros, mar- chando en el sentido correcto. Los progresos “se encadenan”, se extienden, los progresos materiales inducen progresos espirituales –tanto que el *razonamiento demostrativo* de los progresistas va de los sectores más evidentes de avances constatados, los progresos científicos y técnicos, a los más discutibles y más diversamente comprendidos y deseados, los progresos “morales” y cívicos–, donde el límite, también alcanzado por la conjetura de los optimistas, no puede ser otro que la erradicación próxima de todos los males sociales y el reinado definitivo de la justicia.

El hombre ha invertido el orden divino, ha puesto el conocimiento delante de las revelaciones y los dogmas. El progreso de la ciencia, la gloriosa marcha de la razón, confirman la naturaleza racional de la humanidad y prueban que a estas con- quistas de la racionalidad debe el género humano sus dichas presentes y deberá su consumada felicidad futura. La ciencia presenta ya un “balance” enteramente positi- vo. “La ciencia gobierna el mundo”, sentencia Michelet. Ella es el *motor* de todo progreso y la historia de las ciencias desde el Renacimiento, tal como se la narra, es el *modelo* de estas dinámicas acumulativas que configuran el progreso. La ciencia progresiva y, al progresar, libera a los hombres, los libra de las servidumbres natura- les así como los emancipa de las antiguas supersticiones. Ha adquirido así, a la par de los modernos, “derechos imprescriptibles”. Ella ofrece un balance estupendo de descubrimientos que permiten augurar con confianza beneficios ineluctables y más grandiosos por venir: el futuro le pertenece. El siglo XIX, ese “siglo de las mara- villas” como decían los diarios de cinco centavos, ha tenido la sensación de vivir, gracias a los descubrimientos de la ciencia, una metamorfosis acelerada total: “Si un hombre muerto hace cincuenta años retornara a la vida hoy, encontraría irreco- nocible la tierra” (Bocher 1894:1-2).

Se evocaba en este contexto, casi automáticamente, los dos “grandes descubri- mientos”, el vapor y la electricidad, que habían aportado a la vida de la humanidad “más cambios que los que se habían producido desde el origen de la era cristiana”. La electricidad, por otra parte, ya no provoca anticipación a fines del siglo XIX: la dinamo data de 1861, el primer ferrocarril eléctrico de 1879, el ascensor de 1880, el teléfono se propaga en los años 80...

La ciencia está “al servicio” de la humanidad. Quien se pone a su servicio sirve así al género humano: este quasi-silogismo ha sido el consuelo moral de todos los sabios del otro siglo. Instruido primero en una religión revelada, el joven cien-

tífico se convertía a la nueva fe: “Yo rechacé la fe religiosa y la reemplacé por la fe en el progreso de la humanidad”, recuerda Alfred Naquet (1900:I), químico, hombre político, hijo del rabino de Aviñón, nacido en 1848 a la fe republicana. La ciencia ha “emancipado” a los hombres de la “esclavitud de la naturaleza”, va a “regenerar” su moral, les explica las leyes de la evolución y los guía en la vía del progreso. “La ley del progreso”, observada primero en la marcha de las ciencias exactas va a poder extenderse, en una argumentación típica por inducción, a toda la historia humana.

Hay un *topos* que derivaba de este relato de las ciencias, que permitía juzgar las cosas sin riesgo de error: si la ciencia aniquila o devalúa ciertas cosas, es porque eran “suvivencias del pasado” y por esta razón, sin otra forma de proceso, ellas se encuentran condenadas como cómplices del mal secular y como perjudiciales para el progreso. Lamentar su desaparición no podía ser más que una inconsistencia sentimental. Al igual que la religión –en primer lugar, el catolicismo romano. En el paradigma de la ciencia que acompaña la “marcha” de la humanidad y le sirve de guía y libertadora, la religión representa al principal adversario a vencer, y que, por lo demás, será pronto vencido. La religión es lo que la ciencia viene a *sustituir*. La Ciencia va a “destronar” a Dios, exclamaban líricamente los librepensadores: “Dios ha cumplido su tiempo”.

MALESTARES EN LA IDEA DE PROGRESO

Hasta aquí, no he hecho más que despejar la versión *llamada* optimista del progreso humano; digamos, su línea de mayor coherencia. El nudo de disensión del paradigma del progreso, su punto de crisis, punto donde el consenso hasta aquí casi general cede lugar, desde comienzos del siglo diecinueve y en forma creciente, a una algarabía de concepciones antagónicas –que hacen que después de todos los encadenamientos de convicciones que acabo de mostrar, se pueda también sostener que *el siglo XIX no ha creído (ciegamente) en el progreso*– consiste, una vez admitida cierta solidaridad de los progresos en el pasado para una humanidad salida, tanto moral como materialmente, de “muy abajo”; consiste, digo yo, en saber si los progresos materiales de los que nadie duda que continuaron, han producido y producen fatalmente progresos “morales”, si arrastran a la humanidad hacia la perfección y/o hacia la felicidad en este siglo donde se constatan los “sorprendentes” resultados de las investigaciones científicas y las técnicas industriales.

En este punto y acerca de esta oposición oscura, pero también evidente para todos, de lo “material” y lo “moral”, estallan los desacuerdos, las dudas, las denegaciones, las indignaciones. Aquí se inscriben también todos los programas militantes y todos los impulsos reformadores, desde los filántropos burgueses a los socialistas, a las feministas y también a los pacifistas, típicamente indignados de ver la ciencia puesta al servicio de la barbarie belicosa.

El mismo Auguste Comte había teorizado la *solidaridad de los progresos* en una “escala fundamental”: progreso material, después físico –salud, longevidad–, después intelectual, finalmente, progreso moral y social. Para los reformadores románticos, sólo este último contaba y sólo él sería la prueba del conjunto. Constantin Pecqueur definía el progreso como “la ascensión continua hacia lo verdadero, el bien y lo bueno”. Precisamente, al avanzar el siglo se va a dudar cada vez más de esta asintota moral. Porque la duda proviene de todas partes, de los críticos de la creciente miseria industrial –Buret, Sismondi y Villeneuve-Bargemont desde la Restauración–; de los primeros socialistas llamados después “utópicos” y de sus sucesores auto-proclamados “científicos”; pero también de todas las disciplinas eruditas, de los médicos de la herencia, de las “taras” y de la degeneración ; de los estadísticos del pauperismo, de la criminalidad, del suicidio; de los críticos de la industrialización y de los moralistas que claman contra el “apetito de goces”; de todos aquellos, publicistas de innumerables persuasiones, que advierten del peligro en todos los periódicos y en todas las tribunas y denuncian los progresos... de la deuda pública, de la prostitución, de las “enfermedades vergonzosas”, de los suicidios, de la pornografía y de la “licencia en las calles”, de los alimentos químicos y de la adulteración de alimentos, de los accidentes industriales, de los nerviosismos y los trastornos, de la adicción a la morfina y a las drogas y además tiemblan ante los “progresos” en el pueblo de las ideas socialistas y revolucionarias, esas “funestas utopías” que podrían ser fatales para la civilización.

Mi libro *1889, un état du discours social* (Angenot 1989) está dedicado a demostrar la hegemonía de estas angustias ante un naufragio inminente, en la opinión pública del “fin-de-siglo”. En suma, como constata ingenuamente un positivista de la Belle Époque, “la prosecución del perfeccionamiento moral” es “el más grande y el más difícil de todos los progresos” (Lacombe 1906:22). Era decir poco, para la opinión letrada del giro de siglo había que hablar más bien del aumento irreprimible de peligros diversos y de alucinados temores de decadencias fatales. Porque la idea de que los progresos técnicos son a menudo antagonistas de los progresos morales estaba allí *desde siempre* en el pensamiento progresista, ya que era la tesis hasta de Jean-Jacques Rousseau: el “progreso de las ciencias y de las artes” contribuye a “corromper las costumbres”.

¿Había, concomitante al progreso técnico, un progreso democrático y social semejante? ¿Qué criterio aplicarle, por otra parte? Si hay un axioma unificador aquí –pero no opera sino con muchas disidencias y reservas, incluso en los “progresistas”– es que se tendería a una progresión regular de *la igualdad social*. El ideologema antagonico es el del progreso del *bienestar y la seguridad*; las dos lógicas se interfieren, pero se llevan mal y habría que estudiarlas. De la aristocracia del Antiguo Régimen a la democracia republicana, la demostración consistía, una vez más, en proyectar sobre la previsión del futuro la “lección” del pasado: los privilegiados de la fortuna desaparece-

rían necesariamente como habían desaparecido los privilegiados de nacimiento desde la Noche del cuatro de agosto.

EL PROGRESO CONTRA LOS HOMBRES

¿Qué es un economista liberal en el siglo industrial? Es esencialmente alguien a quien no perturban los *efectos perversos del progreso*, no porque “carezca de compasión” –esa acusación de los humanitarios sentimentales lo indigna– sino porque los considera inevitables; el progreso productivista es globalmente benéfico, aun si es un carro de Juggernaut que pasa, indiferente, sobre los seres humanos comunes, fundando sus derechos en la necesidad histórica. Él también razona siguiendo el progreso y el progreso económico es el alfa y omega de su moral positiva: “Los ferrocarriles han sido inventados, y he aquí que las rutas a las cuales hacen una competencia desigual están desoladas, las postas son abandonadas, los dueños de las postas y albergues se arriuan. [...] ¿Quién querría detener el progreso para poner término a las perturbaciones que provoca?” (Molinari 1872:X).

Sin duda, él no comprende en absoluto el progreso a la manera de los filántropos o los socialistas, a los que califica con desprecio de “soñadores”, que querrían un progreso benigno para los débiles; pero él también, más que cualquier otro, razona según la lógica de una marcha fatal, benéfica, *cualquiera sea el precio a pagar* en el camino y a partir de una moral inmanente, de una necesidad más fuerte que la compasión, de someterse a ella; necesidad por fuera de la cual no hay más que “sueños” que, al apoderarse de la imaginación de los descontentos, devienen “pesadillas” sociales. El socialismo es, desde este punto de vista, no solamente una doctrina bárbara, absurda a los ojos de la “ciencia”, sino una doctrina que, bajo sus oropeles progresistas, pretende “resistir al progreso” –lo que la condena sin otra forma de proceso.

Las ideologías del progreso humanitario e igualitario han perdido sin duda su credibilidad en este comienzo del siglo XXI, pero el progreso económico fatal *contra* los hombres ordinarios, el progreso de los economistas “sin entrañas”, ha hecho de nuestros días un retroceso masivo. Nada sorprendente, convengamos.

Traducción de Norma Fatala

NOTAS

¹ Los doctrinarios románticos “sustancializaron” esta intuición adhiriendo en gran número a la doctrina de la metempsicosis: “En cierto respecto, el género humano podría ser considerado como el mismo individuo pasando por una sucesión de palingénesis.” Pierre S. Ballanche (1830) *Oeuvres*, III, 16. París: Barbezat.

² *Ça ira*, Revue mensuelle d’art et de critique. París: 13/01/1889, 3.

³ He tratado este tema en varios de mis libros: *L’Utopie collectiviste. Le Grand récit socialiste*

sous la *Deuxième Internationale*, 1993, París, Presses Universitaires de France; «Pratique théorique», *La Propagande socialiste. Six essais d'analyse du discours*, 1997, Montreal: Éditions Balzac; «L'Univers des discours», *Jules Guesde, ou la fabrication du marxisme orthodoxe*, 1997, Montreal, Ciadest, Colección «Cahiers de recherche»; *Les Grands récits militants des XIXème et XXème siècles. Religions de l'humanité et sciences de l'histoire*, 2000, París: L'Harmattan, Colección «L'Ouverture philosophique».

⁴ De Eric Voegelin, véase también: *Science, Politics, and Gnosticism*, Chicago: Regnery, 1968. Traducción de *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Munich: Koesel, 1959.

⁵ *Moniteur républicain*, 8 números, París: noviembre 1937 a julio 1938. Periódico clandestino de aparición irregular.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABOUT, E. (1864) *Le progrès*. París: Hachette.
- ANGENOT, M. (1989) *1889, un état du discours social*. Longueuil, Quebec: du Préambule.
- BAUMANN, A. (1904) *Le programme politique du positivisme*. París: Perrin.
- BOCHER (1894) *Les progrès modernes. Importance de leur rôle dans le présent et dans l'avenir*. París: Ollendorff.
- BUCHEZ, PH. (1833) *Introduction à la science de l'histoire, ou science du développement de l'humanité*. París: Paulin.
- CABANNES, TH. (1908) *Tribune socialiste* (semanario), 07/06/1908. Bayona.
- COMTE, A. (1830-1842) *Cours de philosophie positive*. [*Curso de filosofía positiva*], 2 vol. París: Hermann, 1975.
- ____ (1851-1854) *Système de politique positive*. 4 Vols. París: Mathias, Carilian-Goeury & Dalmont.
- COMPÈRE-MOREL, A. (1889) *Le Salariat* (semanario guesdista), 29/09/1889. Ruán.
- ____ (1908) *La Concentration capitaliste*. París: Conseil National.
- CONDORCET, MARQUÉS de [Marie Jean Antoine Nicolas Caritat] (1795) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. París: Agasse, año III.
- CORTAMBERT, L. (1874) *La religion du progrès*. Nueva York: Marcil.
- HUGO, V. (1875) *Avant l'exil 1841-1851*. París: Michel-Lévy.
- KROPOTKINE, P. (1887) *L'anarchie dans l'évolution socialiste*. París: La Révolte, 1892.
- LACOMBE, E. de. (1906) *La maladie contemporaine, examen des principaux problèmes sociaux au point de vue positiviste*. París: Alcan.
- LAHAUTIÈRE, R. (1841) *De la loi sociale*. París: Prévot.
- LECOUTURIER, H. (1850) *La cosmosophie, ou le socialisme universel*. París: L'Auteur.
- LOUIS, P. (1903) *Les étapes du socialisme*. París: Charpentier.
- MIEULET DE LOMBRAIL (1858) *Aperçus généraux sur la doctrine positiviste*. París: Capelle.
- MOLINARI, G. de (1872) *Le mouvement socialiste avant le 4 septembre 1870*. París: Garnier.
- ____ (1899) *Esquisse de l'organisation politique et économique de la société future*. París: Guillaumin.
- MUSSET, A. de (1836) *Deuxième lettre de Dupuis et Cotonet*, 853. Citado por J. Dubois, *Le Vocabulaire politique et social*, 316.

- NAQUET, A. (1900) *Temps futurs. Socialisme, anarchie*. París: Stock.
- POMPERY, E. de, (1879) *Blanquisme et opportunitisme. La question sociale*. París: Ghio.
- POTTER, L. de (1859) *Dictionnaire rationnel: les mots les plus usités en sciences, en philosophie (...)*. Bruselas: Schnée.
- RAPPORPORT, CH. (1912) *Pourquoi nous sommes socialiste*. París: Quillet.
- _____ (1922) *Précis du communisme*. París: Librairie de l'Humanité, 1929.
- RENAN, E. (1890) *L'avenir de la science*. París.
- VŒGELIN, E. (1938) *Les religions politiques*. París, du Cerf, 1994. Traducción de *Die politischen Religionen*. Viena: Bermann-Fischer.