

Título original: *The idea of progress. An inquiry into its origin
and growth* 1950

Traductores: Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri

Dedicado a la memoria de
Charles François Castel de Saint-Pierre
Marie Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet
Auguste Comte
Herbert Spencer
y otros optimistas
mencionados en este volumen

Tantane uos generis tenuit fiducia uestri?

© Macmilland and Company, Ltd., Londres

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1971
Calle Milán, 38; ☎ 200 0045

Cubierta: Daniel Gil

Depósito legal: BI - 791 - 1971

Impreso por Enc. Belgas; Ntra. Sra. de la Cabeza, 2. Bilbao
Printed in Spain

Se puede creer o no en la doctrina del Progreso, pero en cualquier caso lo que indudablemente posee interés es analizar sus orígenes y evolución histórica, incluso si en última instancia resultase no ser más que un *idolum saeculi* porque de hecho ha servido para dirigir e impulsar toda la civilización occidental. El progreso terrestre de la humanidad constituye, en efecto, la cuestión central a la cual se subordinan siempre todas las teorías y movimientos de carácter social. La frase *civilización y progreso* ha quedado estereotipada para indicar el juicio bueno o malo que atribuimos a una determinada civilización según sea o no progresiva. Los ideales de libertad y democracia, que poseen su propia, antigua e independiente validez, adquieren un nuevo vigor cuando se relacionan con el ideal del Progreso. La conjunción de «libertad y progreso» y de «democracia y progreso», surge así a cada momento; el socialismo, en las etapas iniciales de su moderno desarrollo, reclama igualmente de dicha relación. Es más, incluso las mismas corrientes o movimientos de

carácter belicista, que niegan la posibilidad de todo proyecto de paz perpetua, lo que hacen es considerar a la guerra como instrumento indispensable para el Progreso. En nombre del Progreso declaran hoy obrar los doctrinarios que han instaurado en Rusia el actual (1920) régimen de terror. Todo ello parece probar la indudable vigencia de una forma de pensar que atribuye escasas probabilidades de supervivencia a toda teoría o programa social y político incapaz de lograr una armonización con esa idea directriz que es el Progreso.

La Edad Media europea se guió con criterios muy diferentes. La idea de una vida ultraterrena era, en efecto, su punto central de referencia, en virtud del cual las cosas importantes de esta vida mundanal se movían siempre desde la perspectiva de la otra vida en el más allá. Cuando los sentimientos más profundos de los hombres reaccionaban más poderosa y establemente ante la idea de la salvación del alma que ante ninguna otra, era precisamente la armonía con esa idea la que permitía establecer el juicio sobre las posibilidades de pervivencia de las instituciones y teorías sociales. La vida monástica, por ejemplo, se desarrolló bajo su influencia, mientras que la libertad de conciencia carecía de su apoyatura. Con una nueva idea directriz, dicha situación cambió: la libertad religiosa creció así bajo la égida del Progreso, mientras que la vida monástica no pudo invocar ninguna relación con él.

La esperanza de lograr una sociedad feliz en este mundo para las futuras generaciones —o bien de una sociedad a la que de modo relativo se puede calificar como feliz— ha venido a reemplazar, como centro de movilización social, a la esperanza de felicidad en otro mundo. La creencia en una inmortalidad personal, tiene todavía amplia vigencia, pero, ¿no podemos decir con toda honradez, que dicha creencia ha dejado ya de constituir el eje de la vida colectiva, es decir el criterio apto para el enjuiciamiento de los valores sociales? Mucha gente, por supuesto, no opina de esta manera, pero quizás un número

aún mayor considera que de algo tan incierto como es esa creencia no cabe razonablemente hacer depender vidas y formas de pensar. Los que así piensan, constituyen sin duda la mayoría, pero este pensamiento admite muchas gradaciones. Difícilmente nos equivocáramos al afirmar que, por regla general, la creencia ultraterrena no rige la forma de pensar de quienes la admiten y que sus emociones reaccionan ante ella muy débilmente, que esa creencia es sentida como algo remoto e irreal y que su influencia directa sobre la conducta real es mucho menor que su influencia sobre los argumentos abstractos típicos de los tratados de moral.

Regido por la idea del Progreso, el sistema ético del mundo occidental ha sido modificado en los tiempos modernos por un nuevo principio que aparece dotado de una importancia extraordinaria y que deriva precisamente de ella. Cuando Isócrates sintetiza su regla de vida en la fórmula «Haz a los demás...», probablemente no incluía entre los «demás» a los esclavos y a los bárbaros. Los estoicos y los cristianos extendieron después su aplicación a la toda humanidad viviente; pero es en los últimos años cuando este principio ha recibido su más vasta ampliación al incluir a las generaciones futuras, las generaciones de los que todavía no han nacido. Esta obligación hacia la posteridad aparece como corolario directo de la idea del Progreso. En la reciente guerra europea (1914-1918) dicha idea, que significa la obligación moral de llevar a cabo sacrificios útiles para las generaciones futuras, fue invocada constantemente; al igual que en las Cruzadas (las más típicas guerras de nuestros antepasados medievales), también ahora la idea del futuro o destino de la humanidad ha arrastrado a los hombres a aceptar todo tipo de privaciones y miserias, incluso la muerte.

El presente estudio intenta analizar la génesis y el desarrollo de la idea del Progreso en sus rasgos fundamentales; se trata de una investigación puramente histórica, en la que están excluidas, por tanto, toda discusión

sobre las grandes conclusiones que están implicadas en dicha investigación y que deben quedar fuera de sus modestos límites. Las críticas ocasionales sobre algunas formas particulares que ha adoptado la creencia en el Progreso o sobre algunos argumentos aducidos en su apoyo, no deben, por supuesto, entenderse como juicios sobre su validez general. Debo, no obstante, hacer aquí dos observaciones. Las dudas suscitadas hace alrededor de treinta años por Mr. Balfour en un escrito suyo aparecido en Glasgow no han sido, por lo que yo conozco, contestadas todavía. Es probable que muchos de los que hace seis años habrían considerado como semi-fantástica la idea de la repentina decadencia y muerte de nuestra civilización occidental, como resultado no de la acción de fuerzas cósmicas sino por la dinámica de su propio desarrollo, hoy se sientan mucho menos seguros de su opinión, a pesar del hecho de que los pueblos dirigentes del mundo hayan constituido una Liga o Sociedad de naciones para la prevención de la guerra, medida ésta a la que muchos altos servidores del Progreso habían aspirado considerándola como un importante paso adelante en el camino de la Utopía.

La importancia de las aportaciones francesas al desarrollo de la idea del Progreso constituye una característica destacada de su historia. Francia que, al igual que la antigua Grecia, ha sido siempre buena engendradora de ideas, es la principal responsable de la evolución histórica del concepto de progreso. Si, por tanto, es al pensamiento francés al que constantemente se dirigirá nuestra atención, no se debe ni a una arbitraria preferencia por parte mía ni tampoco al olvido de lo aportado por otros países.

Cuando decimos que las ideas gobiernan el mundo o que ejercen un poder decisivo en la Historia, pensamos generalmente en aquellas ideas que expresan aspiraciones humanas y cuya realización depende de la voluntad humana, como por ejemplo la libertad, la tolerancia, la igualdad de oportunidades, el socialismo. Algunas han sido realizadas en parte y no hay razón para que cualquiera de ellas no pueda llegar a ser realizada en una sociedad o en el mundo, si este fin fuese el propósito común de una sociedad o del mundo. Esas ideas son objeto de aprobación o de rechazo, según se consideren buenas o malas, y no por ser verdaderas o falsas. Pero hay otra clase de ideas que pueden tener una gran importancia en la determinación y orientación de la conducta humana y que, sin embargo, no dependen de la voluntad del hombre. Son ideas referentes a los misterios de la vida, tales como el Destino, la Providencia o la inmortalidad personal. Estas ideas pueden actuar de modo importante sobre las formas de actuación social, pero encierran una cuestión

de hecho y son aprobadas o rechazadas no por su utilidad o su perjudicialidad sino porque se las supone verdaderas o falsas.

La idea del progreso de la Humanidad pertenece a esta segunda clase, y esto conviene aclararlo desde un principio. Ahora lo damos tan por sentado, somos tan conscientes del constante progreso de nuestros conocimientos, de las artes, de la capacidad de organización, de toda suerte de servicios, que nos resulta sencillo considerar el Progreso como una meta, como igual que lo es la libertad o una federación universal, cuya consecución depende única y exclusivamente de nuestros propios esfuerzos y nuestra buena voluntad. Pero, pese a que todos los incrementos de poder y de conocimiento dependen del esfuerzo humano, la idea del Progreso de la humanidad, de la que derivan su valor todos esos progresos particulares, suscita una clara cuestión de hecho a la que los deseos y el trabajo del hombre no pueden afectar, igual que no pueden prolongar la vida tras de la tumba.

Esta idea significa que la civilización se ha movido, se mueve y seguirá moviéndose en la dirección deseable. Pero para poder juzgar si nos estamos moviendo en una dirección deseable tendríamos que saber con exactitud cuál es la meta. Para muchos, el fin deseable de la evolución humana sería un estado social en el que todos los habitantes de la Tierra llevaran una existencia perfectamente feliz. Pero es imposible tener la certeza de que la civilización se está moviendo en la dirección adecuada para llegar a esa meta. Ciertos aspectos de nuestro «progreso» pueden presentarse en favor de ese argumento, pero siempre existen otros que le sirven de contrapeso, y siempre ha sido fácil demostrar que, desde la perspectiva de una felicidad creciente, las tendencias de nuestra civilización progresiva se hallan lejos de lo deseable. En resumen, no se puede probar que esa desconocida meta hacia la que se dirige el hombre, sea la deseable. El movimiento puede ser Progreso, o puede darse en una dirección no deseada y, por tanto, no ser Progreso. Esto es una cuestión

de hecho, tan insoluble en estos momentos como la de la inmortalidad personal. Es un problema que atañe a los misterios de la vida.

Por otra parte, incluso si admitimos que es probable que el curso de la civilización haya evolucionado hasta ahora en la dirección deseable y que, de seguir así llegaremos a la felicidad general, no podemos probar que su arribada feliz dependa enteramente de la voluntad humana. Pues la marcha hacia adelante podría verse detenida en algún punto por un obstáculo infranqueable. Tomemos, por ejemplo, el caso del saber. Siempre sobrentendemos que la continuidad de su progreso futuro depende totalmente de la continuidad del esfuerzo humano (suponiendo que el cerebro humano no degenera). Esa presunción se basa en una experiencia estrictamente limitada. La ciencia ha avanzado ininterrumpidamente durante los últimos trescientos o cuatrocientos años, todo nuevo descubrimiento ha llevado a nuevos problemas y a nuevas fórmulas para solucionarlos y ha abierto nuevos campos a la investigación. Hasta ahora, el hombre de ciencia no se ha visto obligado a detenerse y ha encontrado los medios para proseguir su camino. Pero, ¿podemos estar seguros de que no se encuentre algún día con un obstáculo infranqueable? Una experiencia limitada a un espacio de cuatrocientos años, durante los cuales hemos empezado a conocer con éxito la parte más superficial de la Naturaleza, no puede ser considerada como garantía de conclusiones referentes a operaciones que hayan de extenderse a lo largo de otros cuatrocientos o de cuatro mil siglos. Pensemos en la biología o la astronomía. ¿Cómo podemos asegurar que algún día el progreso de estas ciencias no llegue a un punto muerto, no porque se hayan terminado las posibilidades de conocimiento, sino porque nuestros recursos para la investigación se hayan agotado, porque, por ejemplo, los instrumentos científicos hayan alcanzado el límite de una perfección que se pueda demostrar insuperable o porque (en el caso de la astronomía) lleguemos a encontrarnos con fuerzas de las que, a dife-

rencia de la gravedad, no tenemos experiencia terrestre? Afirmar que no vayamos a alcanzar pronto un punto en nuestro conocimiento de la naturaleza al cual el intelecto humano no está capacitado para superar, es una suposición indemostrable.

Pero justamente es esa suposición la luz y la inspiración de la investigación científica. Pues si la suposición no es cierta, significa que nunca se puede llegar a ver el fin que, en el caso de la física, es si no un conocimiento completo del cosmos y de los procesos naturales, sí por lo menos un incomparablemente mayor y más profundo saber que el que ahora tenemos.

Así, el progreso continuo en el conocimiento humano de su entorno, que es una de las principales condiciones del Progreso general, es una hipótesis que puede ser cierta o no. Y si es cierta, quedaría aún una hipótesis ulterior, la de la «perfectibilidad» moral y social del hombre, que se basa en una evidencia mucho menor. No hay nada que pueda demostrar que el hombre no pueda llegar en su desarrollo psíquico y social a un estadio en que sus condiciones de vida estén lejos de ser satisfactorias y más allá del cual resultaría imposible progresar. Ello es una cuestión de hecho que ningún voluntarismo por su parte conseguiría alterar. Es algo que atañe a los misterios de la vida.

Creemos haber mostrado suficientemente que el Progreso humano pertenece a la misma categoría de ideas que la Providencia o la inmortalidad personal. Es una idea verdadera o falsa y, a semejanza de aquellas otras, no puede probarse su verdad o falsedad. Creer en ella exige un acto de fe.

La idea del Progreso humano es, pues, una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro. Se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre caminando lentamente —*pedetentim progredientes*— en una dirección definida y deseable e

infiero que este progreso continuará indefinidamente. Ello implica que, al ser

El fin del problema máximo de la Tierra, se llegará a alcanzar algún día una condición de felicidad general, que justificará el proceso total de la civilización, pues, si no, la dirección adoptada no sería la deseable. Pero hay alguna implicación más. Ese proceso debe de ser el resultado necesario de la naturaleza psíquica y social del hombre, no debe hallarse a merced de ninguna voluntad externa, ya que, de no ser así, no existiría la garantía de su continuidad y de su final feliz, y la idea de Progreso se convertiría paulatinamente en la de Providencia.

Dado que el tiempo es la condición esencial para la posibilidad de Progreso, es obvio que esta idea carecería de valor si tuviésemos razones convincentes para pensar que el tiempo de que dispone la humanidad llegará a su final en un futuro próximo. Si hubiese razón para pensar que la tierra se convertirá en inhabitable hacia el año 2000 ó 2100, la doctrina del Progreso perdería su significación y desaparecería automáticamente. Sería una cuestión delicada decidir sobre el mínimo de tiempo que debe tener asegurado el hombre para su desarrollo futuro, de suerte que el Progreso no acabase por perder su valor y su influjo sobre los sentimientos humanos. La historia documentada de la civilización se extiende a lo largo de unos seis mil años, y si tomamos ese período como medida de nuestra concepción de las distancias temporales, podemos afirmar que si tuviésemos la certeza de disponer de un período diez veces mayor, la idea del Progreso no perdería su atractivo. Sesenta mil años de tiempo *histórico* abren unos horizontes casi infinitos a la imaginación cuando pensamos en lo que se ha realizado durante seis mil.

Sin embargo, no necesitamos solucionar esta cuestión psicológica, ya que la ciencia afirma que la estabilidad de las condiciones presentes del sistema solar están aseguradas para varios millares de años más. Aunque pueda haber modificaciones graduales del clima, el planeta no

dejará de sustentar la vida durante un período que excede y escapa a cualquier esfuerzo de nuestra imaginación. En suma, la *posibilidad* del Progreso está garantizada por una alta probabilidad, basada en la ciencia astro-física, de un inmenso tiempo en el cual progresar.

Puede que muchos se sorprendan al enterarse de que la noción de progreso, que ahora nos parece tan fácil de aprehender, tiene un origen relativamente reciente. Se ha dicho que varios pensadores, tanto antiguos (Séneca, por ejemplo) como medievales (Roger Bacon, por ejemplo) la concibieron hace ya tiempo. Pero algunas esporádicas reflexiones —tales como la observación de la gradual evolución humana desde un estadio primitivo y salvaje hasta un cierto nivel de civilización, merced a una serie de inventos, o la posibilidad de futuros acrecentamientos en su conocimiento de la naturaleza— que eran inevitables en una cierta etapa del pensamiento humano, no equivalen a una anticipación de la idea. El valor de semejantes observaciones estaba determinado, y debe ser así estimado, por el contexto total de ideas en el que aparecieron. El concepto de Progreso deriva su valor, su interés y su poder de sus referencias al futuro. Se puede concebir que la civilización haya avanzado gradualmente durante el pasado, pero la idea de Progreso no aparece hasta que se conciba que la civilización está destinada a avanzar indefinidamente en el futuro. Las ideas necesitan de un clima intelectual y, por ello, trataré de mostrar brevemente en esta introducción que el clima intelectual de la Antigüedad clásica y de los tiempos que la siguieron no eran propicios para el nacimiento de la doctrina del Progreso. Los obstáculos a su aparición no empezaron a ser superados definitivamente hasta el siglo XVI, en el que gradualmente comenzó a prepararse una atmósfera favorable.

I

Puede parecer particularmente sorprendente que los griegos, tan fértiles en sus especulaciones acerca de la vida humana, no dieran con una idea aparentemente tan simple y obvia en nuestra opinión como la idea del Progreso. Pero si tratamos de investigar sus experiencias y el carácter general de su pensamiento, dejaremos de pensar por qué. La parte de historia que les era conocida no se extendía demasiado hacia el pasado y, en ese tiempo, no se había registrado ninguna serie impresionante de descubrimientos nuevos que pudieran sugerir bien un aumento indefinido del saber, o bien un dominio creciente sobre las fuerzas naturales. Durante el período en que sus cerebros más brillantes estaban ocupados en los problemas del universo, los hombres podían mejorar la construcción de buques o inventar nuevas demostraciones geométricas, pero su ciencia hizo poco o nada para transformar las condiciones de vida o para abrir nuevas perspectivas hacia el futuro. Los griegos no conocían hechos suficientemente fuertes como para equilibrar esa profunda veneración por la antigüedad que parece ser connatural a la humanidad, y los atenienses de tiempos de Pericles o de Platón, por más que fueran total y evidentemente «modernos» en comparación con los griegos de Homero, nunca tuvieron conciencia de su «modernidad» como la tenemos hoy.

1

Las muestras de que la civilización humana consistía en un crecimiento progresivo y de que los hombres habían avanzado penosamente desde un estadio primitivo y salvaje, no podían desde luego escapar a la aguda visión de los griegos. Por ejemplo, Esquilo pinta a los hombres viviendo originalmente de forma precaria en cuevas sombrías, condición de la que Prometeo les salvó al enseñarles las artes de la vida. En Eurípides encontramos un reconocimiento similar del ascenso de la humanidad desde un estadio primitivo de barbarie, desempeñando aquí

otros dioses el papel de Prometeo. En pasajes como este, se puede decir que existe la idea de que el hombre ha progresado; y podemos suponer que tanto para Esquilo como para Eurípides, tras la ficción poética de una intervención sobrenatural, existía la creencia en un progreso natural. Pero estos reconocimientos de un progreso no eran incompatibles con la creencia, ampliamente extendida, en una degeneración de la raza humana en sus orígenes, y tampoco aparecía usualmente como doctrina rival. La vieja leyenda de una «edad de oro» sencilla, desde la cual el hombre había caído, se aceptaba generalmente como una verdad y los pensadores de más talla la combinaron con la doctrina de una sucesión de mejoras sociales y materiales¹ durante el período subsiguiente de decadencia. Encontramos ambas ideas combinadas así, por ejemplo, en *Las Leyes* de Platón y en la más antigua historia razonada de la civilización, escrita por Dicearco, discípulo de Aristóteles². Pero la vida sencilla de aquella primera edad en la que los hombres desconocían la fatiga, la guerra y la enfermedad, era considerada como el estado ideal en el que el hombre sería tremendamente afortunado, caso de que pudiese volver a él. El hombre había conseguido, ciertamente, en un remoto tiempo pasado mejorar algunas de las condiciones de su destino, pero descubrimientos tan antiguos como el fuego, el arado, la navegación o el arte de legislar no sugerían que nuevas invenciones pudiesen llevar finalmente a condiciones en las que la vida pudiera ser más compleja pero tan feliz como la vida sencilla del mundo primitivo.

Así pues, aunque pudiera admitir un relativo progreso, la concepción general de los filósofos griegos era la de que estaban viviendo en un período de inevitable degeneración y declive inevitable, porque así lo prescribía la naturaleza del Universo. Sólo tenemos un imperfecto conocimiento de las influyentes especulaciones de Heráclito, Pitágoras y Empédocles, pero podemos tomar el esbozo de filosofía de la historia de Platón para ilustrar las tendencias y los prejuicios del pensamiento griego

acerca de este tema. El mundo fue creado y puesto en marcha por la Divinidad y, al ser obra suya, era perfecto, pero no era inmortal y llevaba en sí el germen de la decadencia. Su duración era de setenta y dos mil años solares. Durante la primera mitad de este período, la uniformidad y el orden primigenio que le fueron grabados por el Creador se mantienen gracias a la dirección de éste, pero luego se llegará a un punto a partir del cual el mundo comenzará, por así decirlo, a dar marcha atrás. La Divinidad pierde su influencia sobre la máquina, el orden se perturba y los últimos treinta y seis mil años es un período de gradual declive y degeneración. Al final de este período, el mundo, abandonado a sí mismo, se disolverá en el caos, pero la Divinidad volverá a tomar el timón, restaurará las condiciones originales y todo el proceso comenzará de nuevo. La primera parte de este ciclo cósmico corresponde a la legendaria Edad de Oro, en la que los hombres vivían feliz y sencillamente. En este momento nos encontramos, desdichadamente, en algún punto del período de decadencia.

Platón aplica esta teoría del declive al estudio de las comunidades políticas. Concibe su utópica aristocracia como un estado que existió en algún momento, hacia el principio del período de recaída cósmica, cuando las cosas no iban tan mal todavía³ y explica su gradual deterioro a través de los sucesivos estadios de la timocracia, la oligarquía, la democracia y el despotismo. Platón explica ese deterioro como algo causado, en primer lugar, por la degeneración de la raza debida a la relajación y los errores en la regulación estatal del matrimonio, lo que acarreo el nacimiento de individuos biológicamente inferiores.

Las teorías de Platón son sólo el más ilustre ejemplo de la tendencia, característica de los filósofos griegos, a idealizar lo inmutable como en cuanto provisto de un valor superior a lo que varía. Esto afectó todas sus espe-

culaciones sociales. Creían en el ideal de un orden absoluto de la sociedad que, una vez establecido, no podía ser alterado sino para empeorar. Aristóteles, considerado posible. Este prejuicio en contra del cambio excluyó la posibilidad de considerar la civilización como un movimiento progresivo. No se le ocurrió ni a Platón ni a ningún otro pensar que el orden perfecto pudiera alcanzarse a través de una larga serie de cambios y adaptaciones. Un orden semejante sólo podría crearse por medio del acto deliberado e inmediato de una razón planificadora, ya que era una encarnación de la razón. Podría ser ideado por la sabiduría del filósofo o revelado por la divinidad. De ahí que la salvación de una comunidad estribase en mantener intactas, hasta donde fuera posible, las instituciones impuestas por el legislador iluminado, ya que todo cambio equivalía a corrupción y desastre. Estas ideas *a priori* explican la admiración que muchos filósofos griegos sentían por Esparta, pues se consideraba que ésta había mantenido intacto, durante un período excepcionalmente largo, el sistema establecido por un legislador inspirado.

2

El tiempo, por tanto, era considerado el enemigo de la humanidad. El verso de Horacio

Damnosa quid non inminuit dies?,

«el tiempo deprecia el valor del mundo», expresa el axioma pesimista aceptado en la mayor parte de los sistemas de pensamiento de la Antigüedad.

La teoría de los ciclos universales era tan corriente que casi puede ser descrita como la teoría ortodoxa del tiempo cósmico entre los griegos, quienes la transmitieron a los romanos. Según algunos pitagóricos, cada ciclo repetía hasta en sus más mínimos detalles el curso y los acontecimientos de lo que precedía. Si el universo se disuelve en el caos original, no hay razón, pensaban ellos, para que el segundo caos deba producir un mundo que difiera en lo más mínimo del anterior. El enésimo ciclo

rando el tema desde una perspectiva práctica, señaló que los cambios en un sistema social establecido son poco deseables y deberían ser tan pocos y escasos como fuera sería numéricamente distinto del primero, pero en todo lo demás idéntico a él y nadie podría descubrir el número del ciclo en el que vivía. Como el proceso parecía carecer totalmente de fin, el curso de la historia del mundo contendría, por ejemplo, un número infinito de guerras de Troya y un infinito número de Platones escribirían una infinita cantidad de *Repúblicas*. Virgilio usa esta idea en la Egloga Cuarta, en que se refiere a la vuelta a la Edad de Oro:

*Alter erit tum Tiphys et altera quae vebat Argo **
Delectos heroas: erunt etiam altera bella
Atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.

La teoría cíclica podía ser tomada de forma que esta inquietante doctrina de la identidad absoluta fuese evitada, pero, en el mejor de los casos, significaba una reiteración infinita y monótona que era singularmente inadecuada para estimular un interés especulativo por el futuro. Conviene recordar que ningún pensador tenía forma de saber lo cerca que la hora presente podría estar del final de su ciclo. La más influyente de las escuelas filosóficas del último período griego, los estoicos, adoptaron la teoría cíclica y su efecto psicológico natural está claramente expresado por Marco Aurelio, quien frecuentemente reflexiona sobre ello en sus *Meditaciones*. «El alma racional —escribe— vaga alrededor del mundo y a través del vacío circundante y mira hacia el tiempo infinito y considera las periódicas destrucciones y renacimientos del universo y piensa que nuestra posteridad no verá nada nuevo y que nuestros antepasados no vieron nada más grande que lo que nosotros estamos viendo. Un hombre de cuarenta años que posea la más mediana inteligencia puede decir que ha visto todo lo pasado y lo futuro; así de uniforme es el mundo.»⁵

* Había otro Tífis y otro Argo para destruir una nueva generación de héroes. Otras guerras se volverán a luchar y otra vez el magnus Apilles será enviado a Troya. (Virgilio)

Y, sin embargo, un filósofo estoico vio claramente y declaró con énfasis que se podía esperar un aumento del saber en el futuro.

«Hay muchos pueblos hoy —escribía Séneca— que ignoran las causas de los eclipses de luna, y éstas sólo han sido demostradas hace poco entre nosotros. Llegará un día en que el tiempo y la diligencia humana aclararán muchos problemas que hoy están oscuros. Dividimos los escasos años de nuestra vida muy desigualmente entre el estudio y el vicio, por lo que aún se tardará muchas generaciones en explicar fenómenos como los cometas. Algún día la posteridad se maravillará ante nuestra ignorancia de causas tan claras para ellos.

»¿Cuántos nuevos animales hemos llegado a conocer por primera vez en nuestro tiempo? En el futuro, los hombres llegarán a conocer muchas cosas que a nosotros nos resultan desconocidas. Muchos descubrimientos están reservados a las edades futuras, cuando nuestro recuerdo se haya extinguido de la memoria de los hombres. Creemos que estamos iniciados en los secretos de la naturaleza, pero estamos tan sólo en el umbral de su templo.»

Pero estas predicciones no llegan a mostrar que Séneca tuviera la menor idea de una doctrina sobre el Progreso de la humanidad. Los principios de su filosofía excluían totalmente una doctrina semejante al igual que su visión, profundamente pesimista, de los asuntos humanos. Pues, inmediatamente después del pasaje que he extractado, se extiende sobre los progresos del vicio. «¿Estás sorprendido porque digo que el saber humano no ha llegado todavía a cumplir su tarea? ¿Por qué? La maldad humana no se ha desarrollado totalmente todavía.»

Sin embargo, por lo menos, puede decirse que Séneca creía en el progreso del saber y reconocía su valor. Sí, pero ese valor no consistía en las ventajas que ese progreso pudiese aportar a la totalidad de la comunidad. No esperaba que pudiese aportar ninguna mejora al mundo. El valor de la ciencia natural, desde su perspectiva, con-

sistía en la apertura para el filósofo, de una región divina donde, «paseando entre las estrellas», podría reírse de la tierra y, de todas sus riquezas y donde su razón «como liberada de una prisión, podría volver a su hogar natural». En otras palabras, su valor no consistía en los resultados, sino simplemente en la actividad intelectual, y, por tanto, era válido no para el común de los hombres sino para unos pocos individuos escogidos que, condenados a vivir en un mundo miserable, podrían librar así a sus almas de la esclavitud.

Pues la creencia de Séneca en la teoría de la degradación y en la irreparable corrupción de la raza, es indudable. La vida humana sobre la tierra se destruye periódicamente, alternativamente mediante el fuego y las inundaciones, y cada período comienza con una edad de oro en la que los hombres viven en rústica sencillez, inocentes porque son ignorantes, no porque sean sabios. Cuando degeneran de este estado, las artes y los inventos promueven la degeneración favoreciendo la lujuria y el vicio.

Las observaciones de Séneca acerca de las perspectivas de futuros descubrimientos científicos son interesantes, pero aunque sean únicas en la literatura antigua⁶, estaban lejos de sugerir una doctrina acerca del Progreso del hombre. Para él, al igual que para Platón y otros filósofos más antiguos, el tiempo es enemigo del hombre.

Sin embargo, hubo una escuela filosófica que podría haber desembocado en la fundamentación de una teoría del Progreso si la perspectiva histórica de los griegos hubiera sido más amplia y su temperamento diferente. La teoría atomista de Demócrito nos parece ahora, por varios conceptos, el más maravilloso logro del pensamiento griego, pero tuvo poca influencia en Grecia y hubiera sido aún menor de no haber captado la brillante inteligencia de Epicuro. Los epicúreos la desarrollaron y puede ser que las ideas que propusieron sobre la historia de la raza humana sean principalmente su propia superestructura.

Esos filósofos rechazaron totalmente la teoría de la Edad de Oro y de la corrupción subsiguiente, que era manifiestamente incompatible con su teoría de que el mundo se había formado mecánicamente a partir de los átomos, sin ninguna intervención divina. Para ellos, la primera condición del hombre se asemejaba a la de los animales. A partir de ella, los hombres habían alcanzado laboriosamente el estado de la civilización existente, no mediante una guía externa o como consecuencia de algún designio inicial, sino simplemente mediante el uso de la inteligencia humana durante un largo período⁷. La mejora gradual de su existencia pasó por los hitos del descubrimiento del fuego y el uso de los metales, la invención del lenguaje y del tejido, el crecimiento de las artes e industrias, la navegación, el desarrollo de la vida familiar, el establecimiento de un orden social por medio de los reyes, magistrados y leyes y la fundación de ciudades. El último gran paso en la mejora de la vida, según Lucrecio, había sido la reveladora filosofía de Epicuro, quien había desterrado el miedo a los poderes invisibles y había conducido al hombre desde la oscuridad mental hasta la claridad.

Pero Lucrecio y la escuela a la que pertenecía no esperaban un seguro y continuo progreso de mejora en el futuro. Creían que llegaría un momento en que el universo se convertiría en ruinas⁸, pero el período intermedio no les interesaba. Como otros muchos filósofos, pensaban que su propia filosofía era la última palabra sobre el universo y no consideraban la posibilidad de que las generaciones futuras pudieran realizar importantes avances en el terreno del saber y, en cualquier caso, su perspectiva era enteramente individualista, todas sus especulaciones se subordinaban al propósito de convertir la vida del individuo en algo tan llevadero como fuera posible aquí y ahora. Su filosofía, como el Estoicismo, era una filosofía de la resignación; era totalmente pesimista e incompatible, por tanto, con la idea del Progreso. El mismo Lucrecio muestra ocasionalmente un sentimiento

subyacente de escepticismo con respecto al valor de la civilización⁹.

De hecho, podría decirse que en la mente de los antiguos griegos existía una inclinación que no les habría permitido admitir semejante idea con seriedad, si se les hubiese propuesto. Ningún período de su historia puede ser descrito como una edad optimista. Nunca se sintieron inclinados, a pesar de sus realizaciones en arte o literatura, en matemáticas o filosofía, a exaltarse en la auto-complacencia ni sintieron la tentación de poner grandes esperanzas en la capacidad humana. «El hombre tiene los recursos suficientes para afrontarlo todo» — *ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται*— esto fue cuanto llegaron a reconocer.

Este pesimismo instintivo de los griegos tenía un matiz de una aureola religiosa que quizás hasta los mismos epicúreos encontraron difícil de borrar. Siempre sintieron que se hallaban en presencia de poderes desconocidos e incalculables y que sutiles peligros acechaban las realizaciones y las adquisiciones humanas. Horacio tomó ese sentimiento como el motivo de una crítica sobre los poderes inventivos del hombre. Un viaje de Virgilio le sugiere la reflexión de que la vida de su amigo no estaría expuesta a los peligros de alta mar si nunca se hubiese llegado a descubrir el arte de navegar, si el hombre hubiese respetado sumisamente los límites impuestos por la naturaleza. Pero el hombre es audaz:

*Nequiquam deus abscedit
Prudens oceano dissociabili
Terras.*

(En vano un sabio dios separó las tierras dividiéndolas con el mar.)

Dédalo violó el aire al igual que Hércules invadió el infierno. El descubrimiento del fuego nos puso en posesión de un secreto prohibido. ¿Es prudente o acertada esa antinatural conquista de la naturaleza? *Nil mortalibus ardui est: **

* NADA ES IMPOSIBLE PARA LA HUMANIDAD

El hombre no encuentra ninguna hazaña demasiado dura
o demasiado elevada.
Ni siquiera el cielo está libre de las ansias humanas.
Nuestros temerarios deseos encolerizan a Júpiter.
No se atreve a retener su trueno.

Esta oda¹⁰ expresa claramente cuál hubiera sido el sentimiento instintivo de los intelectuales griegos si se les hubiese presentado la doctrina del Progreso. La idea de unos hombres indebidamente exaltados y confrontados peligrosamente con poderes desconocidos e incalculables, les habría parecido temeraria.

Este sentimiento o actitud estaba en conexión con la idea de la Moira. Si tuviésemos que señalar una idea que, en general, haya controlado o penetrado el pensamiento griego desde Homero hasta los Estoicos¹¹, habría de ser esta idea de la Moira para la cual carecemos de equivalente. Su traducción común por «sino» es equívoca. La Moira suponía un orden fijo en el universo. Pero como hecho ante el cual los hombres tenían que inclinarse, tenía bastante en común con la fatalidad como para exigir una filosofía de la resignación y para impedir la creación de una atmósfera optimista de esperanza. Era éste el orden que mantenía las cosas en su lugar, asignaba a cada una su propia esfera y función y mantenía una línea divisoria, por ejemplo, entre hombres y dioses. El progreso humano hacia la perfección —hacia un ideal de omnisciencia o de felicidad— hubiera sido una ruptura de los límites que separaban lo humano de lo divino. La naturaleza humana no puede sufrir alteraciones, está ya prefijada por la Moira.

5

Ahora podemos explicar por qué la mente especulativa de los griegos no se topó nunca con la idea del Progreso. En primer lugar, su limitada experiencia histórica no podía sugerirles fácilmente semejante síntesis, y, en segundo lugar, los axiomas de su pensamiento, sus aprehensiones hacia el cambio, sus teorías de la Moira, de la

degeneración y de los ciclos les sugerían una visión del mundo que era la antítesis misma de la del desarrollo progresivo. Los epicúreos dieron un paso, que podría haber sido importante, en dirección de la doctrina del Progreso, al descartar la teoría de la degeneración y al reconocer que la civilización había sido creada por medio de una serie de mejoras sucesivas logradas por el exclusivo esfuerzo humano. Pero al llegar aquí se detuvieron. La razón es que tenían la mirada fija en la suerte del individuo aquí y ahora, y que su estudio de la historia humana se hallaba totalmente subordinado al interés personal. El valor de su reconocimiento del progreso humano en el pasado está condicionado por el tono general y el propósito de su teoría de la vida. La idea de que el hombre no debía nada a una intervención sobrenatural y nada tenía que temer de los poderes sobrenaturales, no era más que una parte de su demostración. Sin embargo, no fue una casualidad que la escuela de pensamiento que se encontró sobre un camino que podría haber conducido a una concepción del Progreso fuera el mayor y más declarado enemigo de la superstición que Grecia había producido.

Podría pensarse que el establecimiento del dominio y del orden romanos en una gran parte del mundo conocido y la civilización de los pueblos bárbaros no podía dejar de abrir a la imaginación de algunos de los que reflexionaron sobre esto en los días de Virgilio o de Séneca, una perspectiva hacia el futuro. Pero no hubo un cambio en las condiciones de vida capaz de sugerir una visión más amplia de la existencia humana. Con la pérdida de la libertad, el pesimismo se acrecentó y se sintió más que nunca la necesidad de las filosofías griegas, de la resignación. Aquellos que no pudieron satisfacerse con ellas, dirigieron sus pensamientos a nuevas filosofías místicas y a religiones que estaban poco interesadas por los destinos terrenos de la sociedad humana.

II

1

La idea del universo que prevaleció en la Edad Media y la orientación general del pensamiento humano eran incompatibles con algunos de los postulados fundamentales que requiere la teoría del Progreso. Según la teoría cristiana, elaborada por los Padres de la Iglesia, y especialmente por San Agustín, el propósito del movimiento total de la historia es asegurar la felicidad de una pequeña parte del género humano en otro mundo; no se postula un ulterior desarrollo de la historia humana sobre la tierra. Para San Agustín, como para todo creyente medieval, el curso de la historia se completaría de modo satisfactorio si el mundo llegase a su fin durante su propia vida. No estaba interesado por el tema de si alguna mejoría gradual de la sociedad o un aumento del saber podrían llenar el período de tiempo que quedaba hasta el día del juicio. En el sistema de San Agustín, la era cristiana introducía el último período de la historia, la vejez de la humanidad, que duraría solamente hasta que Dios pudiese reunir el número predestinado de los elegidos. Esta teoría podría combinarse con la difundida creencia del milenio, pero la concepción de ese período no la convierte en una teoría del Progreso.

Todavía, la doctrina medieval entiende la historia, no como un desarrollo natural, sino como una serie de acontecimientos ordenados por la intervención divina y las revelaciones. Si la humanidad hubiese sido dejada a su propio arbitrio hubiera arribado a un puerto poco deseable y todos los hombres hubiesen sufrido el destino de la perpetua miseria de la que la intervención sobrenatural rescató a una minoría. La creencia en la Providencia podría compartirse, como de hecho ocurrió en una edad posterior, con la creencia en el Progreso, dentro de un mismo espíritu, pero los postulados fundamentales de ambas eran incongruentes y la doctrina del Progreso no podía germinar mientras la doctrina de la Providencia

se hallase en una supremacía indiscutida. Y la doctrina de la Providencia, tal como fue desarrollada en la *Ciudad de Dios* de San Agustín, dominó el pensamiento de la Edad Media.

Además, existía la doctrina del pecado original como un obstáculo insuperable para la mejora moral del género humano mediante algún proceso gradual de desarrollo. Ya que mientras exista la especie humana sobre la tierra, cada niño nacerá naturalmente malo y digno de castigo, por lo que un avance moral de la humanidad hacia la perfección es evidentemente imposible.

2

Pero hay algunos aspectos de la teoría medieval cuya significación no podemos ignorar. En primer lugar, a pesar de que mantuvo la creencia en la degeneración, respaldada por la mitología hebraica, abandonó la teoría cíclica griega. Se reconoció que la historia de la tierra era un fenómeno único en el tiempo, no volvería a suceder nunca ni nada que se le pareciese. Lo más importante de todo es el hecho de que la teología cristiana construyó una síntesis que por vez primera trató de dar un significado preciso a la totalidad de los acontecimientos humanos, una síntesis que representa al pasado como algo que lleva hacia un fin definido y deseable en el futuro. Una vez que se adoptó generalmente esta creencia, y después de haber prevalecido durante siglos, los hombres pudieron descartarla junto con la doctrina de la Providencia, sobre la cual se apoyaba, pero no podían contentarse con volver a las ideas que habían satisfecho a los antiguos, para quienes la historia humana, aprehendida como un todo, era una fábula insignificante¹². Tenían que buscar una nueva síntesis que pudiese reemplazarla.

Otro rasgo de la teoría medieval, de importancia para nuestra investigación, era una idea que la Cristiandad tomó de los pensadores griegos y romanos. En el último período de la historia griega, iniciado con las conquistas de Alejandro Magno, había emergido la concepción del

mundo habitado como unidad y totalidad, la idea de la unidad del género humano. Podemos denominarla la idea ecuménica —el principio de la *ecumene* o mundo habitado en contraposición con el de la *polis* o ciudad. Fomentada por la vasta extensión de los límites geográficos de mundo griego resultante de las conquistas de Alejandro y de su política de romper las barreras que separaban a los griegos de los bárbaros, la idea se reflejó en la doctrina estoica de que todos los hombres son hermanos y que la verdadera patria de un hombre no es su propia ciudad particular, sino la *ecumene*¹³. Esta idea pronto devino familiar, popularizada por los últimos filósofos griegos, y de igual manera que la doctrina estaba implicada en la aspiración imperial de la política de Alejandro, lo estaba también, aún más claramente, en la teoría imperial de Roma. La idea del Imperio Romano, su justificación teórica, podría ser descrita como la realización de la unidad mundial mediante el establecimiento de un orden común y la unificación de la humanidad en un solo organismo político a escala mundial. El término «mundo», *orbis (terrarum)*, que los poetas imperiales usan libremente al hablar del Imperio, es algo más que una mera exageración poética o patriótica; expresa la idea, el irrealizado ideal del Imperio. Hay una piedra de Halicarnaso en el British Museum en la que se expresa claramente esta idea desde otra perspectiva. La inscripción es de tiempos de Augusto y en ella el Emperador es designado como «salvador de la comunidad humana». Aquí tenemos la noción del género humano aprehendido como un todo, la idea ecuménica que impone a Roma la tarea descrita por Virgilio como *regere imperio populos*,* y más humanamente por Plinio como la creación de una única patria para todos los pueblos del mundo.

Esta idea, que en el Imperio Romano y en la Edad Media tomó la forma de un Estado universal y de una Iglesia universal, se transformó después en la concepción de la interconexión de los pueblos como contribuyentes a un patrimonio de civilización común, principio que

* *gubernare imperio*

cuando la idea del Progreso hizo finalmente su aparición en el mundo, se convirtió en uno de los elementos de su desarrollo.

3

Especial consideración merece un hombre notable, el franciscano Fray Roger Bacon¹⁴ que se eleva aislado en la Edad Media. Se ha dicho que fue él quien anunció la idea del Progreso e incluso se le ha llegado a comparar con Condorcet o Comte. Tales interpretaciones se basan en determinados pasajes aislados de su contexto e interpretados indulgentemente a la luz de teorías posteriores. No resisten un examen de su concepción general del Universo y la finalidad de sus escritos.

Su fin era la reforma de la educación superior y la introducción en las universidades de un amplio, liberal y científico programa de estudios laicos. Su obra principal, *Opus Majus* fue escrita con este propósito, al que se subordinaba la exposición de sus propios descubrimientos. Estaba dedicada, y fue enviada, al papa Clemente IV, que había pedido a Bacon un informe de sus investigaciones, e intentaba persuadir al Pontífice de la utilidad de la ciencia desde un punto de vista eclesiástico así como convencerle de que sancionase una reforma intelectual que hubiera resultado imposible en aquel tiempo sin la aprobación de la Iglesia. Con una gran ingeniosidad y riqueza de recursos trató de demostrar que los estudios a los que se dedicaba —matemáticas, astronomía, física y química— eran indispensables para un estudio inteligente de la teología y la Escritura. Aunque algunos de sus argumentos se dirigiesen tan solo a captar la benevolencia del Papa, no cabe duda de que Bacon era absolutamente sincero al declarar que la teología era la soberana (*dominatrix*) de las ciencias y que el valor supremo de éstas consistía en ser necesarias a aquélla.

Bacon basó, en efecto, su solicitud y su programa de reformas sobre el principio de la estrecha interconexión de todas las ramas del conocimiento. La idea de la «soli-

daridad» de las ciencias, con lo que se anticipó a teorías posteriores, es una de sus dos afirmaciones principales por las que merece ser recordado. En ella se basa el *Opus Majus* y aún hubiera quedado más perfectamente elaborada si hubiese vivido lo suficiente para terminar la obra enciclopédica *Scriptum Principale* que comenzó a escribir poco antes de su muerte. Su segundo derecho a la fama es bien conocido. Fue el primero en darse cuenta de la importancia del método experimental para investigar los secretos de la naturaleza y fue pionero casi solitario en los caminos sobre los que, trescientos años después, habría de llamar la atención del mundo su gran homónimo.

Pero aunque Roger Bacon estuviese inspirado por estas ideas iluminadas, aunque rechazase muchos de los prejuicios de su tiempo y se rebelase audazmente contra la tiranía de la preponderante filosofía escolástica, en otros aspectos no dejó de ser un hijo de su tiempo, y no pudo desembarazarse de la concepción corriente del universo en la Edad Media. Su concepción general del curso de la historia humana no difería esencialmente de la de San Agustín. Cuando dice que el objeto práctico de todo conocimiento estriba en asegurar la salvación del género humano, explica a continuación que ello ha de interpretarse en el sentido de «cosas que conducen a la felicidad en la otra vida».

Conviene señalar que no sólo creía en la astrología cuya creencia era universal en aquel tiempo, sino que la consideraba una de las partes más importantes de las «matemáticas». La astrología no era bien vista por la Iglesia, que la consideraba una materia peligrosa. Bacon sin embargo, defendía su uso en interés de la Iglesia misma. Mantenía, como Santo Tomás de Aquino, la influencia fisiológica de los cuerpos celestes y consideraba los planetas como signos que nos dicen lo que Dios ha decretado desde toda la eternidad, que debe suceder ya mediante procesos naturales, ya mediante actos de la voluntad humana, ya mediante su buen deseo. Los

deluvios, las plagas y los terremotos podían ser previstos, de igual modo que las revoluciones políticas y religiosas se hallaban inscritas en el curso de las estrellas. La existencia de seis religiones principales estaba determinada por las combinaciones de Júpiter con los otros seis planetas. Bacon, basándose en la predicción de un astrólogo árabe, esperaba con toda seriedad la extinción de la religión mahometana antes del fin del siglo XIII.

Una de las enormes ventajas que el estudio de la ciencia astrológica aportaría a la humanidad sería que, por su mediación, se podría fijar con exactitud la fecha de aparición del Anticristo y así la Iglesia podría prepararse para afrontar las pruebas y los peligros de ese terrible período. La llegada del Anticristo equivalía al fin del mundo y Bacon aceptaba la opinión, compartida, según él, por todos los hombres inteligentes, de que «no estamos lejos de los tiempos del Anticristo». Por ello, las reformas intelectuales que consideraba necesarias, tendrían el efecto de preparar, nada más, a la Cristiandad para que resistiese con mayor éxito la corrupción en que el reino del Anticristo sumiría al mundo. «La verdad prevalecerá —con lo cual quería decir que la ciencia avanzará— aunque con dificultad, hasta que aparezca el Anticristo y sus precursores», y, según su propia convicción el intervalo habría de ser probablemente corto.

La frecuencia con que Bacon recurre a este tema y el énfasis que pone en él muestran que la aparición del Anticristo constituía un punto fijo en su horizonte mental. Cuando miraba hacia el futuro, se lo representaba como una serie de escenas de corrupción, tiranía y luchas bajo el reino de un siniestro enemigo de la Cristiandad, tras de lo cual vendría el fin del mundo. Es desde esta perspectiva desde donde tenemos que valorar sus observaciones respecto del progreso del saber. «Es nuestro deber —escribe— completar lo que los antiguos dejaron incompleto porque hemos entrado en sus tareas, las cuales, amenos que seamos unos asnos, pueden estimularnos para conseguir mejores resultados.» Aristóteles corrigió

los errores de los primeros pensadores. Avicena y Averroes corrigieron a su vez a Aristóteles en muchos puntos y le añadieron muchas cosas nuevas, y así será hasta el fin del mundo. Bacon cita algunos pasajes de las *Investigaciones Físicas* de Séneca a fin de mostrarnos que la adquisición del saber es gradual. Ya hemos llamado la atención sobre esos pasajes, al tiempo que hemos señalado hasta qué punto es equivocado basar sobre ellos la idea de que Séneca fuera un maestro de la teoría del Progreso. Para Bacon se ha reclamado un honor semejante, con mayor seguridad aún, pero ello no deja de ser una equivocación. La idea del Progreso es evidentemente incongruente con su concepción del mundo. Si se hubiese aceptado su programa para revolucionar la enseñanza laica —que fue abandonado de igual modo que sus escritos quedaron olvidados durante muchos años— habría sido autor de una reforma progresiva, pero ¿cuántos reformadores no ha habido antes y después de Bacon en cuyas mentes nunca apareció la idea de Progreso?

4

Así pues, las teorías baconianas de reforma científica, lejos de ser una anticipación de la idea de Progreso, muestran hasta qué punto era imposible que semejante idea apareciese en la Edad Media. Todo el espíritu de la Cristiandad medieval lo excluía. La concepción respectiva del funcionamiento de la Providencia divina, la creencia en que el mundo, sorprendido como un hogar por un ladrón nocturno, pudiera en cualquier momento llegar a su repentino fin, tuvieron el mismo efecto que las teorías griegas de la naturaleza del cambio y los ciclos recurrentes del mundo. O mejor dicho, tuvieron un efecto más poderoso todavía, ya que no eran conclusiones razonadas sino dogmas garantizados por la autoridad divina. Y el pesimismo medieval respecto de la condición mundana del hombre era aún más negro y más severo que el pesimismo de los griegos. Era compensado por la esperanza de felicidad en otra esfera, pero ésta, al absorber

la imaginación, hacía aún menos probable la posibilidad de especular acerca del destino del hombre sobre la tierra.

III

Los países civilizados de Europa emplearon unos trescientos años para pasar del clima mental del Medioevo al del mundo moderno. Esos siglos fueron uno de los períodos más claramente progresivos de la historia, pero las condiciones tampoco fueron favorables para la aparición de una idea del Progreso, aunque se estaba preparando el *milieu* intelectual propicio para el nacimiento de esa idea.

Este período progresivo, que adecuadamente se ha denominado Renacimiento, duró desde el siglo XIV hasta el XVII. Los mayores resultados significativos para nuestro presente propósito, a los que llegó la mente humana en este estadio de su evolución fueron dos. Se restauró la confianza en la razón humana y se reconoció que la vida en este planeta poseía un valor independiente de cualquier temor o esperanza relacionados con una vida ultraterrena.

Pero para abandonar la *naïveté* y la superstición medievales, para asumir una actitud más libre respecto de la autoridad teológica y para desarrollar un nuevo concepto del valor de la personalidad individual, los hombres recurrieron a la guía de los pensadores griegos y romanos y resucitaron el espíritu del mundo antiguo para exorcizar los fantasmas de las edades oscuras y tristes. Se volvieron así hacia una civilización pasada que entronizaron como un ideal en su ardor por los nuevos descubrimientos y en su reacción antimidieval, con lo que apareció una nueva fuente de autoridad: la autoridad de los escritores de la Antigüedad. En general, los pensadores del Renacimiento siguieron las tendencias y adoptaron muchos de

* Medio

* impenitente

los prejuicios de la filosofía griega. A pesar de que en este período tuvieron lugar grandes descubrimientos de consecuencias revolucionarias a largo plazo, la mayor parte de las inteligencias activas se ocuparon en redescubrir, elaborar, criticar e imitar lo antiguo. Hasta los últimos años del Renacimiento, la especulación no empezó a buscar el camino hacia nuevos puntos de partida. Sólo entonces apareció una reacción seria contra las más profundas influencias del pensamiento medieval.

2

Para ilustrar las limitaciones de este período, tomemos a Maquiavelo, uno de los más originales escritores que Italia haya producido nunca.

En la base de la ciencia política de Maquiavelo hay determinados principios, que él, con su peculiar estilo asistemático, indicó de pasada pero que son esenciales para la comprensión de sus doctrinas. El primero es que el mundo de los seres humanos ha sido siempre idéntico, aunque varíe de un país a otro, y que presenta siempre el mismo aspecto: unas sociedades que avanzan hacia la prosperidad y otras que decaen. Las que están ascendiendo, llegarán a un punto que no podrán superar. Tampoco permanecerán para siempre en ese nivel sino que comenzarán a declinar, ya que las cosas humanas están en perpetuo movimiento y deben ir, por tanto, hacia arriba o hacia abajo. De igual modo, los estados en declive llegarán finalmente a tocar fondo y comenzarán entonces su ascensión. Así pues, una buena constitución u organización social sólo puede durar poco tiempo.

Es obvio que Maquiavelo fue ilustrado e inspirado por los antiguos en su concepción de la historia. De sus premisas se seguía que el estudio del pasado era del mismo valor porque permitía al hombre que viese lo porvenir, pues todos los acontecimientos sociales de una época se corresponden con otros de épocas pasadas. «Pues los acontecimientos son obra de los hombres, los cuales tienen

tenido siempre las mismas pasiones, y por lo tanto sus efectos deben ser necesariamente los mismos.»

Maquiavelo se inspiró también en sus maestros de la Antigüedad al dar por sentado que una buena organización de la sociedad sólo puede ser fruto del designio deliberado de un sabio legislador. Las formas de gobierno, así como las religiones son creaciones personales de una inteligencia individual, y la única posibilidad de que una buena constitución o una religión se mantengan por algún tiempo, consiste en la represión constante de cualquier tendencia a alejarse de los designios originales de su creador.

Es evidente que ambos principios están lógicamente conectados. El legislador construye sobre la inmutabilidad de la naturaleza humana: lo que es bueno para una generación debe serlo para la siguiente. Para Maquiavelo, igual que para Platón, cambio equivaldría a corrupción. Así pues, su teoría fundamental excluía cualquier concepción de que un orden social satisfactorio pudiera brotar gradualmente del trabajo impersonal de generaciones sucesivas que adaptasen sus instituciones a sus propias y cambiantes necesidades y aspiraciones. Es característico de Maquiavelo, y otra de sus semejanzas con los pensadores antiguos, que buscara el estado ideal en el pasado: la Roma republicana.

Estas doctrinas, la identidad de la naturaleza humana y la omnipotencia del legislador, no dejaban resquicio alguno para una teoría del Progreso. Se ha señalado con razón que estas ideas se encuentran en la base de algunas de las más famosas especulaciones del siglo XVIII, aun cuando no en la forma rotunda en que Maquiavelo las presentó.

3

La identidad de la naturaleza humana significaba, para Maquiavelo, que el hombre tendría siempre las mismas pasiones y los mismos deseos, idénticas debilidades y vicios. Este postulado era compatible con la opinión,

ampliamente extendida, de que el hombre había degenerado en el curso de los últimos mil quinientos años. Esta era la deducción fácil y natural de la exaltación de la Antigüedad griega y romana a una posición de superioridad inalcanzable, especialmente en el campo del conocimiento. Si los griegos eran autoridad en filosofía y ciencias, si eran inigualables en arte y literatura, si la República romana, como creía Maquiavelo, era el estado ideal, había que concluir que los poderes de la Naturaleza habían declinado y que ésta ya no podía producir cerebros de la misma calidad. Es evidente que la idea del Progreso no podía aparecer hasta que no desapareciese esta paralizante teoría.

Aquí y allá, a lo largo del siglo XVI, si bien tímida y esporádicamente, los hombres empezaron a rebelarse contra la tiranía de la Antigüedad o, mejor, a preparar el camino hacia una rebelión abierta que se produciría en el siglo XVII. Pronto empezaron a mostrarse brechas en la orgullosa acrópolis del saber antiguo. Copérnico minó la autoridad de Tolomeo y sus predecesores, las investigaciones anatómicas de Vesalio dañaron el prestigio de Galeno, Aristóteles fue atacado en diferentes puntos por Telesio, Cardan, Ramus y Bruno. En algunas ramas de la ciencia comenzó una innovación que sirvió de heraldo para una revolución radical en el estudio de los fenómenos naturales, aunque el significado general de las perspectivas que abrían esas investigaciones era tan sólo vagamente atisbado en aquellos tiempos. Los pensadores y los hombres de ciencia vivían un crepúsculo intelectual. Era el crepúsculo del amanecer. Por un lado, tenemos el misticismo que culminó en las especulaciones de Bruno y Campanella; por otro, el escepticismo de Montaigne, Charron y Sánchez. La desorientación que sufría el saber se muestra en el hecho de que, mientras Bruno y Campanella aceptaban la astronomía de Copérnico, ese mismo sistema era rechazado por un hombre que, en otros muchos aspectos, puede pretender que se le reconozca como un moderno: Francis Bacon.

Pero la tendencia creciente a desafiar la autoridad de los antiguos no separa a este período del espíritu total que informó al Renacimiento, ya que estaba subordinada a una preocupación más general y más importante. Rehabilitar al hombre natural, proclamar que debería ser el dueño de su propio destino, afirmar la libertad en el campo de la literatura y del arte, fue la tarea del primer Renacimiento. El problema del Renacimiento tardío consistía en completar esa emancipación en el terreno del pensamiento filosófico. La atrevida metafísica de Bruno, la cual habría de expiar en la hoguera, ofreció la solución menos ortodoxa y más completa. La reificación de la Naturaleza y del hombre como parte de aquélla implicaba la liberación de la humanidad de cualquier autoridad externa. Pero otros pensadores de la época, si bien menos audaces, estuvieron igualmente inspirados por la idea de interrogar libremente a la naturaleza y se dedicaron de lleno a realizar el programa del Renacimiento: la reivindicación de este mundo como poseedor de un valor humano independiente de sus relaciones con cualquier esfera ultraterrena. Los arrebatos de Giordano Bruno y la sobriedad de Francis Bacon se hallan aquí sobre una base común. Todo el movimiento era el preludio necesario para una nueva era en la que la ciencia sería soberana.

Conviene señalar que había un sentimiento general de complacencia con respecto a la necesidad de aprender y a los objetivos intelectuales. Rabelais expresa este optimismo. Gargantúa, en una carta a Pantagruel, que estudiaba en París, comenta a su hijo las grandes mejoras en el conocimiento y en la educación que, dice él, acababan de producirse. «El mundo está lleno de sabios, maestros cultivados, amplias bibliotecas y pienso que ni en tiempos de Platón, de Cicerón o de Papiniano hubo tantas facilidades para el estudio como en la actualidad.» Indudablemente a lo que Gargantúa se refiere en una educación liberal humanística es al estudio de las lenguas y literaturas de la Antigüedad, pero su satisfacción ante

la presente difusión del saber junto con la sugerencia de que, al menos en esto, sus contemporáneos tienen ventaja sobre los antiguos, es el punto significativo. Esta satisfacción brilla también en la observación de Ramus de que «en un siglo hemos visto mayores progresos en los hombres y en el saber que cuanto pudieron ver nuestros antepasados en el curso total de los catorce siglos anteriores»¹⁵.

En esta última fase del Renacimiento, que incluye el primer cuarto del siglo XVII, se estaba preparando el terreno en el cual germinaría la idea del Progreso. Y nuestra historia de sus orígenes comienza con el trabajo de dos hombres que pertenecen a este tiempo: Bodino, apenas conocido más que por los especialistas en ciencias políticas, y Bacon, conocido de todos. Ambos tuvieron una más amplia comprensión de la significación de su propia época que cualquiera de sus contemporáneos y aunque ninguno de los dos expuso una teoría del Progreso, ambos contribuyeron a la elaboración de un pensamiento que colaboró directamente en su aparición subsiguiente.

Algunas interpretaciones de la Historia Universal:
Bodino y Le Roy.

Hay un gran desnivel entre el genio de Maquiavelo y el historiador francés Juan Bodino, el cual publicó su introducción a los estudios históricos¹ unos cuarenta años después de la muerte de aquél. Sus opiniones y su método difieren en gran medida de los del gran pionero, el que ataca. Sus lectores no fueron atraídos por sus sorprendentes innovaciones o su doctrina inmoral. Bodino es cauto e insípido.

Pero los pensamientos de Bodino abarcaban un campo mucho más amplio que los de Maquiavelo, concentrado por completo en la teoría política, y su importancia para nosotros no estriba en las especulaciones políticas por medio de las cuales trató de probar que la monarquía es la mejor forma de gobierno², sino en su tentativa de sustituir con una nueva teoría de la historia universal la teoría prevaleciente en la Edad Media. Bodino rechazó la concepción popular de una Edad de Oro y de la subsi-