Debates en Sociología N° 55, 2022, pp. 163-188
e-ISSN 2304-4584

Las dos muertes de la idea de progreso (1800-1968)

Alberto J. Ribes[1]

[1] Profesor contratado Doctor en la Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: ajribes@cps.ucm.es. https://orcid.org/0000-0003-3041-0804

Recibido: 13/09/2021. Aceptado: 18/09/2021.



https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.202202.007

Las dos muertes de la idea de progreso (1800-1968)

Resumen

Este artículo se ocupa de las dos muertes de la idea de progreso, de sus avatares y desarrollos y de las consecuencias que este proceso supuso para toda la modernidad pesada (1800-1968). La primera muerte de la idea de progreso se produjo, pues, en su propia formulación; se renunció, entonces, a asumir la apertura que había propuesto y que posibilitaba, al convertir su programa en una extensión y profundización del presente. El cierre empezó a finales de la década de 1960, con un giro paradójico hacia el propio abismo del presente absoluto y la vida cotidiana y ha culminado en nuestros días. He aquí la segunda muerte de la idea de progreso, asesinada, esta vez, por abandono.

Palabras clave: teoría social, modernidad pesada, progreso, futuro, tiempo.

The two deaths of the idea of progress (1800-1968)

Abstract

This article deals with the two deaths of the idea of progress, its ups and downs and developments and the consequences that this process had within solid modernity (1800-1968). The first death of the idea of progress occurred, then, in its own formulation; its program was converted into an extension and deepening of the present. The closure began at the end of the sixties, with a paradoxical turn towards the very abyss of the absolute present and daily life and has culminated in our days. Here is the second death of the idea of progress; murdered, this time, by abandonment.

Keywords: social theory, solid modernity, progress, future, time.

Introducción

Escribo desde la sangre,
desde su testimonio,
desde la mentira, la avaricia y el odio,
desde el clamor y el hambre del trasmundo,
desde el condenatorio borde de la especie,
desde la espada que puede herirla a muerte,
desde el vacío giratorio abajo,
desde el rostro bastardo,
desde la mano que se cierra opaca,
desde el genocidio,
desde los niños infinitamente muertos,
desde el árbol herido en sus raíces,
desde lejos,
desde el tiempo presente.

José Ángel Valente (2001, pp. 132-133)

Aunque pensaban que se estaban ocupando del pasado y del futuro, lo cierto es que los principales paradigmas de teoría social de la modernidad pesada (1800-1968) —la modernidad basada en la producción, la conquista y la estabilidad de los entramados socioculturales y de las identidades, según Bauman (2003)— se centraron en el presente de una manera obsesiva. El principal objeto de atención de los teóricos y críticos sociales fue el presente y su extensión, en versiones mejoradas, hacia el futuro, del mismo modo que el presente de las sociedades no occidentales se interpretó erróneamente como el pasado de toda la humanidad. La tesis de este artículo es que, como veremos, esa imprecisa y vaga proyección dieciochesca y decimonónica del presente, protagonizada por Turgot, Condorcet, Kant, Wollstonecraft, Owen o Martineau, por citar algunos de los más relevantes autores atravesados por la idea de progreso, es lo que llamamos «progreso moderno».

Convencionalmente se ha insistido en la importancia que tiene en la estructura sociocultural, política y económica el futuro. Bien se critique o se alabe la idea moderna de progreso, suele hacerse desde la aceptación de que esta idea suponía básicamente una proyección hacia delante, un programa, una agenda, que venía a quebrar y alterar el presente e iba a llevar a los individuos y a las sociedades a una suerte de paraíso terrenal basado en la educación, la inteligencia, el desarrollo tecnocientífico y económico y la emancipación de los seres humanos. Me parece que esta narrativa sobre el progreso encierra una trampa fundamental: asume, de manera errónea, que la idea de progreso de la modernidad pesada activaba un movimiento hacia delante y rompía la temporalidad premoderna.

Encontramos este error tanto entre los defensores clásicos y contemporáneos de la idea de progreso como en los críticos, y oscurece nuestra manera de analizar y comprender la «modernidad pesada» y la propia idea de progreso. Este artículo

pretende mostrar que la principal cualidad de la idea de progreso —tal y como se expresó en la teoría social, en el arte y en la literatura durante la modernidad pesada— es su dependencia con respecto al presente: se entendía y se entiende el progreso como una *extensión del presente*, lo que supone una profundización de alguna versión de aquel (más luminosa o más oscura, según como se mire) que se proyecta hacia delante. Como veremos, sucede así en la formulación original de la idea moderna de progreso en las obras de Turgot y Condorcet, o en la propuesta de Kant. No era del futuro de lo que hablaban todos ellos; en realidad, su única preocupación era el presente, su marco de referencia era el presente, y, si miraban hacia alguna parte, lo hacían hacia el pasado. La idea de progreso se convertía, así, en el refugio en el que se colocaban aquellos elementos que unos y otros entendían como más positivos y destacables del presente, y se proyectaban hacia el futuro, o bien, en otros casos, la idea de progreso era subsumida por las reformas a corto plazo, legislativas o de organización e ingeniería social, que podrían llevarse a cabo de manera sencilla e inmediata.

Los críticos de la idea de progreso hicieron lo mismo, destacando los rasgos más preocupantes o negativos del presente y proyectándolos hacia el futuro, o bien rechazando por utópicos e irrealizables los cambios propuestos desde el otro lado. La esperanza y el temor partían del análisis de un presente que iba a extenderse, acentuando determinados rasgos o modificando algunos elementos clave. Un presente extendido al futuro, un poco al modo de las imágenes y películas retrofuturistas. Algunos encontraban una posible reconciliación, tras algunas fases más bien problemáticas, justo al otro lado del túnel —es decir, en un futuro algo más remoto—, mientras que otros se mostraban nostálgicos con respecto a un pasado idealizado que ya no era posible recuperar. Dado que esta extensión del presente proyectada hacia el futuro no se cumplía, como es lógico, y dado también que los experimentos improvisados aquí y allá que tenían el empeño de crear el Jardín del Edén inmediatamente en alguna localización escogida, también fueron fracasando uno tras otro: a medida que avanzaban las décadas, fueron extendiéndose las voces críticas que, centrándose de nuevo en sus propios presentes inmediatos, venían a señalar la distancia que mediaba entre las promesas de la idea de progreso y la triste realidad.

Los diferentes contextos socioculturales y políticos que se sucedieron a lo largo de la modernidad pesada mostraban elementos que podían resaltarse como indicadores de la idea de progreso o como muestras de su ausencia. Los ideales maximalistas de la Ilustración mostraban obstinadamente su ausencia, mientras que, cada vez más voces, y desde más lugares, expresaron sus reservas con respecto a la propia Ilustración y, muy particularmente, con respecto a la idea de progreso. El abandono y la caída en desgracia de la idea de progreso se produjo, paradójicamente, como una exaltación exagerada del presente más inmediato, en un proceso

que se iba a extender desde la década de 1960 y que iba a sobrepasar los límites de la modernidad pesada.

Podríamos decir, de hecho —y volveremos a esto en las conclusiones— que la idea de progreso fue asesinada dos veces: la primera, por sus propios enunciadores, pues, más allá de su insistencia, lo único que hicieron fue imaginar el futuro como un *presente extendido y mejorado*; la segunda, por los habitantes de la modernidad líquida, que, con su atención centrada únicamente en lo más inmediato y directo, en el presente absoluto, despacharon con plena ignorancia el pasado y renunciaron al futuro. Hoy en día, es más fácil encontrar un mapa hacia el apocalipsis que alguna idea de futuro prometedora y esperanzadora, y, al tiempo, de manera trágica pero consecuente, se multiplican las referencias al pasado en términos míticos e ideológicos. Por eso es crucial que volvamos nuestra atención hacia la idea de progreso.

Una nueva mirada a medio y largo plazo fue convirtiéndose en una tarea frecuente que incluso ocupaba espacios importantes, de manera más o menos implícita, cuando alguien se proponía entender el orden de cosas más inmediato de su entorno social contemporáneo. Parecía inevitable, pues, que se desarrollara cierta obsesión respecto del futuro, lo que, aparentemente de manera paradójica, reforzó la necesidad de las explicaciones históricas de los grandes procesos de desarrollo de los fenómenos sociales. No había tal paradoja, puesto que la aceleración del tiempo histórico lo que hacía era reforzar la conciencia de la temporalidad y, por tanto, el pasado, el presente y el futuro ocupaban, en teoría, un espacio principal de preocupación, atención y reflexión. Peter Wagner (2016) ha tratado de capturar este movimiento a través de las metáforas del «borrado del tiempo» y el «borrado del espacio», que irían imponiéndose como una consecuencia no prevista de la extensión de la idea de progreso y las diversas e imperfectas materializaciones, así como las dinámicas sociohistóricas que fueron desarrollándose en esos dos siglos que iban a transformar de manera profunda y radical el globo terráqueo.

Así, como sugiere Wagner (2016, p. 121), el progreso como utopía se entiende como *la liberación con respecto al tiempo y al espacio* en el que uno ha nacido. Esa era, al menos, la promesa que, como es evidente, al analizar la realidad sociohistórica efectiva y práctica no siempre se logró alcanzar, o más bien solo se alcanzó en algunas ocasiones. Es preciso considerar que tanto el impulso globalizador como la generación de un tiempo que, por un lado, contenía a todos los tiempos, y que, por otro, impulsaba hacia el futuro a los individuos y a las sociedades son, sin duda —y de acuerdo aquí con Wagner— dos consecuencias evidentes de la aparición y el triunfo de la idea de progreso. Esta liberación con respecto al tiempo y al espacio obliga, a juicio de Wagner (2016, p. 124), a repensar la idea de progreso hoy en términos de un análisis de la «configuración temporal del presente» y contemplar

las injusticias pasadas, así como las configuraciones espaciales del presente, lo que supone considerar los límites para la «autonomía colectiva».

Pensar el futuro se convirtió en un ejercicio prácticamente obligatorio para los intelectuales de esa época, pues el cambio social acelerado y la desaparición precipitada de los entramados sociohistóricos del pasado empujaron a unos y a otros a reflexionar sobre el presente y a crear una disciplina que se ocuparían de la arquitectura social del presente: la sociología. Al mismo tiempo, se generaba una enorme curiosidad y una gran inquietud con respecto al futuro. Como escribió Bury (2009, p. 284): «Algunos franceses trataron de resolver el problema. No lo consiguieron, pero fundaron una nueva ciencia: la sociología. La idea de progreso, que se encontraba entre las preocupaciones que le dieron origen, ha sido desde entonces su tema principal».

No es extraño, por tanto, que nos interese de forma particular la idea de progreso, pensando, además, desde la disciplina sociológica, precisamente ahora cuando el horizonte que se extiende ante nosotros es más bien incierto y en tiempos en los que nos encontramos con una compleja, por decirlo suavemente, relación entre la sociología y la idea de progreso. El cambio climático, las sacudidas políticas en medio mundo, la crisis económica de 2008, la persistencia de la desigualdad y de la explotación, la toma de conciencia de los últimos doscientos años —a la que apenas estamos empezando a asomarnos—, todo ello nos mueve, sin duda, a tratar de comprender bien cuáles son las bases ideológicas, cuáles fueron sus manifestaciones y sus matices más variados, de un mundo que probablemente está dejando de existir.

El cuestionamiento del futuro, en tanto que pura posibilidad teórico-ideológica, conduce, en los últimos tiempos, a la búsqueda del refugio en entidades mítico-comunitarias basadas en pasados imaginados, el refugio en la clase social, en la identidad, en el Estado-nación, o incluso en el pasado premoderno. Ryan (2020) sintetiza bien estas apuestas cuando actualiza el clásico análisis de Max Weber sobre la Jaula de Hierro, mientras resucita las tesis de Rousseau y de Sahlins, convirtiendo la jaula weberiana en un zoológico sociocultural civilizado que iría contra el devenir del ser humano a lo largo del 99% del tiempo que lleva existiendo como tal, es decir, contra la organización nómada de los cazadores-recolectores. En todo caso, habrá que dejar para mejor ocasión el análisis del estado actual de la idea de progreso, para poder así centrarnos en profundidad en su devenir a lo largo de la modernidad pesada.

Lo que viene después de 1968, junto con los legítimos anhelos de libertad, igualdad y fraternidad —es decir, la búsqueda desesperada de una transformación social anclada en los modelos ya fallidos a lo largo del siglo XX—, el inicio de la nueva revolución tecnológica, la transformación del mundo del trabajo y el empleo,

el posterior abandono de la idea de progreso, bien desde una mirada complaciente que situaba la consecución del triunfo del ser humano sobre la historia, bien desde una mirada desencantada que se cernía obsesivamente sobre una híper exaltación del presente, y el complejo y progresivo alejamiento con respecto a los problemas y dificultades sustanciales de los habitantes de la modernidad posmoderna o híper moderna pertenecen ya, probablemente, a otra etapa sociohistórica, cuyo germen, no obstante, hunde sus raíces en los años finales de la década de 1960 y en la de 1970. En todo caso, habrá que dejar para mejor ocasión el análisis del estado actual de la idea de progreso, para poder, así, centrarnos en profundidad en su devenir a lo largo de la modernidad pesada.

El presente extendido como progreso

> *Porque el orgullo se nutre de la ignorancia; porque cuanto menos sabemos, menos dudamos; cuanto menos hemos descubierto, menos somos capaces de ver lo que queda por descubrir*.
>
> Turgot (1750, p. 65)

Aunque hoy resulte entre irónico e incómodo leerlo, Condorcet (1794, pp. 4-5) —quien era un volcán recubierto de nieves, a decir de Voltaire (Henry, 1883a, p. XVI)— aseguraba que el progreso de la humanidad estaba garantizado mientras la Tierra siguiera ocupando su lugar en el universo y girando alrededor del Sol. Como relató con todo detalle Robert Nisbet (2012) en su excelente y ya clásico libro *Historia de la idea de progreso*, fueron Turgot y Condorcet dos de los nombres fundamentales que contribuyeron a elaborar y difundir la idea moderna de progreso, pues fueron ellos los encargados de sistematizar un cúmulo de ideas que estaban ya presentes, según Mastier (1862, pp. 401-403), en Descartes, Bacon, Pascal o Leibnitz. Bury (2009) recuerda también la importancia de Fontenelle, el Abbé de Saint-Pierre y Sébastien Mercier en la configuración o divulgación de la moderna idea de progreso, mientras que Nisbet (1996) se remontaba hasta la antigüedad clásica en su completo rastreo de las manifestaciones de la idea de progreso, al tiempo que subrayaba la importancia de esta idea en la Edad Media, y muy particularmente, en las obras de San Agustín o Joachim de Fiore.

Si bien los tres autores mencionados trazan genealogías diversas, tienen muy claro que la idea de progreso moderna es una idea de progreso particular, diferente y claramente identificable y distinguible por su contenido y por sus formas. Quizá la clave de esa diferenciación sea la que apuntó Nisbet: la aparición de una idea de progreso secularizada, o, por usar su célebre fórmula, la sustitución de la providencia como progreso por el progreso como providencia. Mastier (1862, p. 4) subrayó que fue Turgot el primero en desarrollar el «principio de la perfectibilidad

humana» y el primero, también, en analizar la historia de la humanidad a la luz de la idea de progreso.

En 1750, según señala Mastier (1862, pp. 14-15, 25), Turgot pronuncia su importante discurso sobre el progreso del espíritu humano sobre el que seguirá trabajando años después con el fin de perfeccionarlo y completarlo, aunque la tarea de levantar la gran obra sobre el futuro-como-progreso iba a recaer sobre su amigo Condorcet. En su discurso sobre el progreso, Turgot (1750, p. 53) sostiene que parecía claro, a los ojos de un buen observador, que el despliegue de la historia mostraba cómo la humanidad, «considerada desde su origen», poseía tanto «su infancia como sus progresos». La humanidad, para Turgot (1750, pp. 53-54; 1751, p. 230), había caminado —y todavía caminaba— hacia su perfeccionamiento. La historia universal, dice Turgot (1751, p. 212), es el progreso sucesivo de la humanidad: «como el agua de la mar en las tempestades», el género humano camina, sometido a constantes vaivenes, hacia su «perfeccionamiento». Dicho perfeccionamiento cuenta con el impulso de las emociones peligrosas —el odio, la venganza—, que se transforman en un «principio de acción, y, en consecuencia, de progreso». Si bien mientras que dichas emociones eran «necesarias» en la infancia de la humanidad, la realización del progreso va dulcificando dichas emociones (Turgot, 1751, pp. 226-227). Aquí tenemos ya una versión de la tesis de la idea de la declinación de la violencia en la modernidad, que tanta fortuna iba a tener a lo largo de la modernidad pesada y cuyas ramificaciones llegan hasta nuestros días (Ribes, 2019).

Turgot —a quien Condorcet (1770, p. 4) le pide, en una de sus cartas, que cuente con su «tierna e inviolable amistad»[2]— representaba la «parte sana de las doctrinas de la Revolución», a decir de Mastier (1862, pp. 161-162), aquella que reivindicaba y ambicionaba el derecho individual, el derecho a la propiedad, las libertades (de trabajo, de comercio, de prensa y la religiosa), la concordancia entre la justicia y el interés general del Estado y de toda la humanidad. La luz, a su modo de ver, había tardado mucho tiempo en hacer su aparición, pues a la inteligencia le cuesta abrirse camino en los procelosos vaivenes de la historia: «las tinieblas no pueden disiparse más que poco a poco; la aurora de la razón no puede sino elevarse

[2] En su correspondencia, entre 1770 y 1777, Condorcet y Turgot intercambian constantes apelaciones a su mutua amistad y presentan sin ambages un apoyo mutuo constante ante las cambiantes circunstancias sociopolíticas. Sus empeños intelectuales —que les servían, a veces, para superar el aburrimiento o para divertirse, como cuando Turgot le cuenta a Condorcet (1771, p. 72) que está traduciendo a Séneca con dicha intención, y en otras ocasiones, se recomendaban libros, obras de teatro, mientras que Turgot teorizaba extensamente sobre física—, así como comparten consejos, se piden favores mutuos, ideas políticas, como la recomendación de Condorcet de suprimir los *corvées*, por ejemplo (Condorcet, 1770-1777), pero también tienen tiempo para hablar de sus propias peripecias vitales o las de sus amigos y enemigos comunes (véase Henry, 1883b).

a partir de pequeños niveles, a medida que los hombres han analizado progresivamente sus ideas» (Turgot, 1751, p. 263).

El esfuerzo por iluminar la realidad natural y social, la vida humana y del planeta, la lucha contra los prejuicios y la intolerancia, el anhelo de habitar un mundo mucho más justo —autogobernado por los propios ciudadanos sin paternalismo ni condescendencia—, la defensa de las libertades y la reivindicación del trabajo realmente productivo y útil recorrieron un largo camino que tuvo que extenderse, entre los deseos y la realidad, a través de costosas dificultades, represión, cárcel y muerte, a lo largo del siglo XVIII. No resulta extraño, por tanto, que el planteamiento de la idea de progreso en Turgot, pergeñado a mitad de la centuria, sea ligeramente diferente de la idea de Condorcet, quien escribía ya a finales de siglo. Los enciclopedistas —Diderot, D'Alembert, Rousseau, Voltaire, etcétera— se mostraban más bien ambivalentes ante la idea de progreso. Era para ellos, sin duda, un deseo más que una realidad autoevidente, casi podría decirse que era un concepto que buscaba no tanto dar cuenta de la realidad sociohistórica sino impulsar los cambios que ambicionaban, muy a menudo, de manera más bien melancólica. Blom (2015, p. 126) lo resume bien en este pasaje:

> D'Alembert escribía en el *Discours*: «La barbarie dura siglos. Parece que es nuestro elemento. La razón y el bien son solo episodios pasajeros». Tal vez hubiera una marcha hacia la Ilustración, pero los enciclopedistas eran conscientes de que su llama podía ser extinguida por la corriente de aire que soplaba hacia ellos a través de la puerta entreabierta de las Iglesias.

Con todo, el mundo, aproximándose al cambio de siglo, parecía mucho mejor enfocado hacia la consecución de un futuro esperanzador que cuando Voltaire, unas décadas antes, se lamentaba con respecto a la brutalidad de la intolerancia religiosa que producía masacres horribles, y se preguntaba si la razón no había progresado, si las costumbres no se habían suavizado, si los libros y la cultura no habían llegado a penetrar en las mentes de los gobernantes (Voltaire 1763, p. 30).

Para Condorcet, a finales del siglo XVIII, el progreso tenía que ser pensado ya en términos prácticamente automáticos: tenía que tratarse de algo inevitable que iba a suceder, se opusiera quien se opusiera. Era una suerte de supuesta ley social «asegurada por la constancia de las leyes de la naturaleza» (Condorcet, 1794, p. 14), cuyo principio se aplicaba igual a la naturaleza que al desarrollo de las «facultades intelectuales y morales del hombre» (Condorcet, 1794, pp. 327-328). Se trataba, pues, de una ley descubierta para el regocijo y la esperanza de todos los seres humanos: el progreso solo podría ser detenido —quería pensar Condorcet, sin saber bien lo que decía— con la propia e impensable (entonces) destrucción del planeta Tierra. En Condorcet vemos ya, también, un nuevo lenguaje para las ciencias sociales al

que había abierto las puertas Montesquieu, de cuyas ramas iba a salir la sociología como disciplina autónoma y, muy particularmente, la teoría sociológica. Uno de los aspectos centrales, como es bien sabido, que da forma a los múltiples y variados contenidos de la teoría sociológica es, precisamente, la idea de progreso. Una lectura posible de la sociología puede hacerse, en efecto, atendiendo a su relación con esta idea, que encontramos tanto en su origen como en sus desarrollos más recientes.

Lo que sostenía Condorcet en la práctica era que «la perfectibilidad del ser humano era ilimitada» (1794, p. 379), del mismo modo que la Tierra era en sí misma eterna: era el campo de juego del desarrollo de las civilizaciones, eran los siglos de lucha contra la ignorancia, la violencia, la guerra y las dominaciones, era también el futuro inevitablemente esperanzador, nuestro inmutable y acogedor hogar. Era, sobre todo, el lugar en el que el ser humano acabaría por generar un sólido e inagotable paraíso universal. Condorcet (1794, p. 328) sintetizaba en tres cuestiones su proyección de la idea de progreso: «la eliminación de la desigualdad entre las naciones; el progreso de la igualdad dentro de cada pueblo, y, por último, el perfeccionamiento efectivo del hombre». Soñaba con un mundo global emancipado en el que la conquista y la colonización dejaran paso al intercambio económico y el respeto a la independencia y a la autonomía de todas las regiones del globo. Planteaba, además, que a medida que avanzara el progreso, la desigualdad con respecto a la riqueza, a las herencias recibidas y a las posibilidades de alcanzar una adecuada educación debería ir desapareciendo paulatinamente (Condorcet, 1794, p. 339).

Con todo, y más allá de la doctrina impresa en su obra magna, Condorcet vio, en su tiempo, cómo la realidad sociopolítica francesa ponía a prueba sus convicciones, pues sus esperanzas en la razón y la humanidad fueron cuestionadas constantemente por el acontecer concreto a lo largo de sus días, tal y como le confiesa a Turgot en varias cartas (Condorcet, 1771, p. 38; Condorcet, 1771, p. 71). No había, por tanto, ninguna ingenuidad en la posición ni de Condorcet ni de Turgot, sino más bien una ambición por trascender los estrechos límites del entramado sociopolítico momentáneo que ambos habitaban, y un empeño, por tanto, de utilizar una mirada ambiciosa enfocada en el medio y en el largo plazo. Si algo se les puede reprochar a Turgot y a Condorcet no es, desde luego, que su formulación de la idea de progreso fuera totalizadora y excluyente, pues simplemente esto no es cierto, sino que dicha formulación fuera edificada, en realidad, como una extensión de los rasgos que ellos veían como más emancipadores y vanguardistas en su presente. Como advirtió Bury (2009, p. 219), en la obra de Condorcet «su previsión del futuro se basa en las ideas y en las tendencias de su propio tiempo».

Es decir, su idea fundamental, más bien vaga, del perfeccionamiento del ser humano y de la sociedad es una suerte de presente extendido. Intentar aproximarse al futuro mediante el examen de las leyes o tendencias sociohistóricas del presente

y del pasado iba a convertirse, como es evidente, en una de las tareas fundamentales de la sociología a lo largo del siglo y medio siguiente. El caso de Kant (2010) es ligeramente diferente. A su modo de ver solo el desarrollo de un estado cosmopolita global, junto con el imperio de la ley, podrían hacer del planeta un lugar en el que se podría hablar de progreso. El progreso de Kant es, pues, la realización de un proyecto que podía pensarse en su tiempo, que fuera capaz de evitar las guerras, la arbitrariedad de los gobernantes, y que contribuyera a elevar al ser humano, en tanto especie, por encima de sí mismo, poniéndole, al mismo tiempo, unas limitaciones consensuadas y cifradas en el derecho. Por supuesto, Kant coincide con Condorcet, Turgot y los demás en un aspecto crucial: su versión del progreso era también la versión mejorada y utópica del presente, en el cual todos los elementos que incluye ya existían en parte o eran pensables desde el cambio del siglo XVIII al XIX. Se trataba, pues, de un presente extendido y mejorado.

Wollstonecraft, cuando vindicaba los derechos de las mujeres, estaba convencida de que en un futuro no muy lejano se terminarían de lograr, pues a nadie beneficiaba que la mujer no estudiara y no se desarrollara en el ámbito profesional con total normalidad. De este modo, Wollstonecraft (2014) lo sintetiza con total nitidez: «Rousseau se esfuerza en probar que originalmente todo era correcto; una multitud de autores en que todo es ahora correcto, y yo en que todo será correcto». Lo que plantea esta cita es muy relevante, puesto que había algunas personas que ya estaban fascinadas con las consecuciones del presente y creían, por tanto, que difícilmente podrían superarse en el futuro. Pero Wollstonecraft y otros muchos —como Comte, por ejemplo— no se conformaban con admirar los logros efectivos que tenían ante sus ojos, los hallazgos científicos y técnicos, las innovaciones políticas y en derechos de los ciudadanos, la irrupción de la democracia o la mejora generalizada en las condiciones de vida. Para este grupo de intelectuales, esto no era más que el comienzo, o, mejor dicho, el paso previo al comienzo. La sociedad verdaderamente humana irrumpiría cuando el ser humano hubiera alcanzado un grado mayor de perfección y la paz, la prosperidad y la felicidad se hubiesen instalado en todos los rincones de la Tierra.

En este esquema era fundamental el desarrollo de las inteligencias, de la razón, de la ciencia y de la paz, y eran irrenunciables la extensión de los derechos políticos, económicos y de todo tipo a todos los ciudadanos, independientemente de quiénes fueran o dónde vivieran. «El despotismo perpetúa la ignorancia, y la ignorancia perpetúa el despotismo», escribió Turgot (1751, p. 247). Ese tiempo, pensaban, estaba a la vuelta de la esquina y no tardaría en llegar. El dominio y el tiempo de la violencia, el fraude y la ignorancia tenían los días contados, escribía Owen en 1818, algunas décadas después. El tiempo de la barbarie llegaría, pues, pronto a su fin definitivo.

Owen (1813, pp. 18-19), ya en el siglo XIX, y de manera muy similar a como después lo planteará Saint-Simon (1841), consideraba que era posible que las sociedades humanas se organizaran en torno a la felicidad y a la igualdad, sin que fueran necesarias violencias ni guerras. Debía suceder, así, como resultado de una toma de conciencia generalizada de que los seres humanos no tienen esencia y son, por tanto, moldeables y educables, y no hay, a fin de cuentas, ningún mal en ellos mismos.

Era preciso, pues, intervenir en lo social, educar a la gente y hacer ver a quienes ocupaban posiciones de poder que la organización social era injusta e impedía, por tanto, la felicidad de la sociedad en su conjunto. Tanto Owen (1850, p. VII) como Saint-Simon (1985) defendían un cambio efectuado por medios pacíficos. Para Owen (1850, p. VII), el pasado de las sociedades humanas supone la ignorancia, la miseria y la infelicidad, mientras que el presente alberga todos los ingredientes para que se genere un futuro «atractivo, organizado, ilustrado y feliz para toda la raza humana en todas partes del globo». Entonces, escribe: «Comenzará un periodo que introducirá gradualmente una nueva existencia de los hombres» (Owen, 1850, p. IX) y podrá convertirse «la Tierra en un paraíso mundano» (Owen, 1850, p. 48).

Estos fundadores del socialismo —cuya sociología es muy relevante, aunque por lo general descuidada en las revisiones históricas de la disciplina— defendían una idea de progreso que, si bien iba más allá de la vaga propuesta de Condorcet con respecto al perfeccionamiento, presentaba propuestas prácticas y planes concretos y específicos, y estaba todavía más encerrada en el propio presente. Condorcet plantea una apertura indefinida que supone una extensión del presente y una promesa del desarrollo de las capacidades y facultades tanto de los individuos como de lo social. Owen y Saint-Simon plantean, en cambio, la posibilidad de cumplir la promesa de la idea de progreso en el más inmediato presente. Bury (2009, p. 242) lo vio con claridad y se refirió a estos dos autores de la siguiente manera:

> Conviene observar que en estas teorías socialistas la concepción del progreso como un infinito tiende a desaparecer o a disminuir en importancia. Si las esperanzas del milenio pueden alcanzarse de un golpe mediante una determinada estructuración de la sociedad, se habrá alcanzado la meta del desarrollo; habremos alcanzado el fin y solo tendremos que vivir y gozar del estado ideal: un recinto de hombres felices.

Tanto para Owen como para Saint-Simon, unos pocos cambios legislativos y algunas modificaciones institucionales podrían instaurar en el presente del siglo XIX el jardín del Edén, el paraíso en la tierra, lo que llevaría a alcanzar la perfección de la organización social en el presente más inmediato. No extraña, pues, que su enfoque apuntara de una manera tan evidente al propio presente mejorado, el presente extendido y mejorado que, según ellos pensaban, podría realizarse

en cualquier momento, si era posible convencer a los seres humanos de la racionalidad de sus propuestas y con la ayuda, como señaló Calinescu (1991), de los artistas vanguardistas, los científicos y los industriales. Otra pionera de la sociología, Harriet Martineau (1838, pp. 104-105), por su parte, planteaba la idea de progreso en toda su extensión y amplitud en el siguiente párrafo:

> Hasta ahora la raza ha avanzado; y, habiéndolo hecho, hay una razón para anticipar que llegará una época en la que la adoración individual de la supremacía espiritual se convertirá en una adoración nacional; cuando se establezca un acuerdo mediante el cual los individuos se gobernarán unos a otros utilizando la menor fuerza física posible; cuando la bondad sea más celebrada que el origen, que la riqueza o incluso que la inteligencia; cuando el deseo de conquistar nuevos territorios se abandone; cuando todo pensamiento acerca de la guerra desaparezca; cuando la búsqueda de comodidades y lujos sea vista como un medio para la consecución de un fin; cuando el ánimo común sea la búsqueda de la perfección de uno mismo y de los otros.

Un elemento fundamental de este debate, tal y como se recoge en la cita de Martineau, una de las ideas fundamentales de la promesa de la idea de progreso está vinculada con la crítica de la dominación.

El ferrocarril de la libertad

Lo moderno era sinónimo de progreso: todas aquellas instituciones, prácticas o formas de pensar premodernas eran vistas como residuos que iban a desaparecer paulatinamente por la simple fuerza del desarrollo sociohistórico. Esta concepción tuvo distintos tipos de consecuencias y afectó a las diferentes instituciones que existían en ese tiempo de un modo desigual. Por un lado, el progreso iba a suponer la desaparición inevitable de la esclavitud, de las guerras y todas las formas de dominación. «La teoría del progreso es el ferrocarril de la libertad», sintetizó magistralmente Proudhon (1853, p. 19), introduciendo, además, la metáfora del ferrocarril, tan esencial para comprender la modernidad pesada, del trabajoso mundo de los carruajes y las muy numerosas caminatas del siglo XVIII a la velocidad y el símbolo de la capacidad tecnocientífica humana.

Para Saint-Simon, todo el desarrollo de la historia de la humanidad conducía hasta el presente de la modernidad pesada, de modo que «la especie humana siempre ha tendido hacia la meta del establecimiento político del sistema industrial» (1985, p. 93). Las tendencias que él identifica como centrales en la sociedad moderna, la industrialización, la sustitución de la obediencia por el contrato, la eliminación de la violencia y de la guerra, la igualdad perfecta, son el punto culminante de la historia, la realización de la idea de progreso: «El régimen industrial es aquel que

puede procurar a los hombres la mayor suma de libertad general e individual, asegurando a la sociedad la mayor tranquilidad de que puede disfrutar» (Saint-Simon, 1985, p. 61). Este nuevo mundo se halla al alcance de la mano, a la vuelta de la esquina. Podría, de hecho, a su modo de ver, realizarse en la práctica simplemente cambiando algunas leyes que permitieran una reorganización de lo social basada en la adecuación del funcionamiento de la política (anclada, todavía, en el Antiguo Régimen) al de la sociedad (que ya es industrial) moderna.

Como vemos, en los albores de la modernidad pesada— y en sus inicios el futuro más inmediato— son vistos de manera muy significativa por algunos de los intelectuales más interesantes de la época como la realización de las potencialidades del ser humano, como un tiempo de prosperidad, inteligencia, paz y emancipación. Pero, sobre todo, como decíamos al principio de este artículo, como una extensión idealizada de los rasgos más positivos y emancipadores del presente, como una extensión proyectada hacia el futuro de las tendencias de su propio presente. Es esencial subrayar que esta visión del presente extendido como progreso estaba enraizada en el cosmopolitismo, en una idea radical de igualdad, en la defensa de la libertad, de la ciencia y de la razón, así como en la imaginación de un futuro emancipado global.

La insatisfacción con respecto al presente

La utopía del *presente extendido y mejorado* como progreso era, fundamentalmente, la expresión de un deseo junto con una parcialmente errónea interpretación del pasado y una notable falta de imaginación con respecto al futuro. El deseo utópico de que el mundo fuera mejor, la democracia avanzara por doquier, se extendieran la razón, la educación, las libertades, la justicia, la igualdad, la fraternidad y la solidaridad era un programa sociopolítico tan atractivo a mediados o finales del siglo XVIII como lo sigue siendo hoy mismo. El error fundamental tenía que ver con una apreciación equivocada —aunque comprensible— del desarrollo de la historia universal que, carente de la necesaria imaginación, así como de la investigación historiográfica adecuada, proyectaba sobre el futuro un presente mejorado.

Lamentablemente las cosas no fueron tan sencillas ni el paraíso prometido que estaba desplegándose en la modernidad industrial careció de nuevos problemas. La doctrina del progreso de Turgot, escribía Mastier (1862, pp. 408 y 414), a mediados del siglo XIX, estaba aquejada de un «optimismo inadmisible», mientras que la propuesta de Condorcet «se dejaba llevar por esperanzas quiméricas». Cierto es que se disolvió el Antiguo Régimen y se fueron eliminando los privilegios obtenidos por la cuna, así como la determinación estática del orden social en un sistema rígido e inamovible, pero la sociedad de la modernidad pesada generó nuevos problemas,

de los que el propio Saint-Simon dio cuenta en otros textos (1841). Las palabras encendidas de protesta de Proudhon (1853, p. 15) sobre la traición de la burguesía a los asalariados dejaban constancia, también, de esos sueños incumplidos, de esa revolución a medias que había generado un nuevo mundo con nuevas formas de desigualdad.

La democracia, decía Proudhon (1853, p. 18), debe fundar una nueva forma de pensar lo político y lo social. Especialmente preocupante fue el hecho de la pobreza generalizada y la explotación de los trabajadores. La administración tecnocrática, meritocrática, generosa, hasta cierto punto paternalista y centrada en la búsqueda del bien común que anhelaba Saint-Simon, se resistió a aparecer tal y como él la había imaginado. Su denuncia final de la ausencia de vínculo social y su reivindicación de la fraternidad pretendían, precisamente, poner de manifiesto las nuevas carencias de la modernidad pesada. Que la sociedad industrial pudiera garantizar el mayor bienestar y la mayor tranquilidad a los seres humanos no significaba que automática, inevitablemente y de manera espontánea lo fuera a hacer.

En otras palabras, la realización de la promesa del progreso —entendido no solo como un *presente extendido* sino como un *presente mejorado*— era posible, pero el mundo perfecto que proyectaba Saint-Simon hacia el futuro no era real por el momento y, de hecho, su posible cumplimiento parecía amenazado por algunas nuevas dinámicas problemáticas con las que habría que contar y a las que habría que hacer frente en algún momento. Desde la literatura, desde su particular, erudita y profunda ciencia social ficción, Herbert G. Wells describía en *La máquina del tiempo* ([1895] 2004) cómo la sociedad de clases en la que habitaba en el presente podía degenerar en un futuro remoto en una suerte de inversión caníbal en la que, como una revancha histórica y bárbara, los fatalmente oprimidos proletarios de su tiempo acabaran por volver su furia sobre la clase alta burguesa, progresivamente estupidizada e idiotizada, progresivamente hedonista y simplona.

Esta es, en cierto modo, una de las claves de la idea de *progreso como presente extendido y mejorado*: hay disponibles más capacidades y posibilidades que las que están desplegándose y que permitirían reorganizar la sociedad de una manera más justa y solidaria, y con más libertades y derechos para los seres humanos, con una mayor capacidad, también, para ejercer sus derechos de participación política y de vinculación comunitaria, así como para poder vivir vidas significativas, desarrollar todas sus potencialidades, su inteligencia y su creatividad. La teoría de la violencia simbólica y estructural de Galtung (1969), concebida justo al finalizar este periodo, descansa en esta misma idea: es violencia que alguien muera por falta de un medicamento que existe. Es decir, siempre que se pueda evitar, del mismo modo que es violencia, para Galtung, la desigual distribución de cualquier recurso —incluido el poder—, siempre que sea posible organizar las cosas de otra manera.

Esta es una posición muy pragmática, con los pies en el suelo, por decirlo así, que pide a la realidad lo que esta puede proporcionar: busca extender el presente hacia el futuro, considerando, eso sí, que se profundice en las propias dinámicas que ya existen en germen en ese presente. La decepción con respecto a la sociedad industrial que expresan Saint-Simon o H. G. Wells tiene que ver con las posibilidades que encuentran disponibles en la modernidad pesada, de igual modo que la denuncia de Galtung de la proliferación de la violencia simbólica y estructural tiene que ver con la posibilidad de evitar esos daños. Por último, un poco en el mismo espíritu, Eagleton (2005, p. 186) concibe, en sintonía con Marx y Benjamin, la idea de progreso: «La historia moderna ha sido un relato ilustrado de bienestar material, valores liberales, derechos civiles, política democrática y justicia social; y una pesadilla atroz».

El progreso y la experimentación social

No parecen creer en su felicidad.
Paul Verlaine (1891, p. 5)

A medida que se sucedían las décadas, que el siglo XIX dejaba paso al siglo XX, y según se avanzaba a través de la desaparición prácticamente completa de grupos humanos, el exterminio sistemático de otros grupos, la esclavización de multitud de personas, numerosas masacres y guerras, las dos guerras mundiales, las bombas atómicas, el holocausto, los totalitarismos, etcétera, parecía cada vez más evidente que el progreso había sido solo un sueño maravilloso e inspirador, pero si alguna vez iba a cumplirse la promesa de ese sueño de libertad y emancipación tendría que ser gracias a la intervención decidida de los seres humanos. Jules Verne, en *Los quinientos millones de la Begun* (1879), planteaba la doble alternativa en la que se encontraba la humanidad, una vez que se asumía que las cosas no iban a salir bien de alguna forma mágica y automática: diseñar sociedades humanas o dejarse llevar por las lógicas de la industrialización, el capitalismo, la destrucción de la naturaleza, el militarismo y el autoritarismo protofascista. Veamos su descripción del futuro problemático que existía ya como una posibilidad ante los ojos de un observador atento:

> En el centro de esos pueblos, al pie mismo de las Coal-Butts, así llamadas por ser inagotables montañas de carbón, se eleva una masa oscura, colosal, extraña, una aglomeración de regulares edificios taladrados por simétricas ventanas y recubiertos de rojos tejados, de los que emergía un bosque de chimeneas cilíndricas vomitando por sus bocas incesantes torrentes de vapores fulginosos. El cielo está

> velado por una cortina negra, atravesada de cuando en cuando por rojos relámpagos. […]. Gracias al poder de un capital enorme ha surgido [la Ciudad del Acero] como de la nada, como por el golpe de una varita mágica, ese establecimiento monstruo, esa verdadera ciudad que es a la vez una fábrica modelo (Verne, [1879] 2005, p. 89).

El futuro, pues, se jugaría en las elecciones que se adoptaran, en los diseños de propuestas políticas de reorganización de lo económico, de lo político, de lo social y del vínculo social. Ante este nuevo escenario de desconcierto, y a medida que se fueron interiorizando los desastres del siglo XIX y las amenazas que prometía el siglo XX, Bouglé (1907, pp. 42 y ss.), uno de los más agudos discípulos de Durkheim y del legado del espíritu de la III República Francesa, sostenía que era preciso rectificar y no continuar contemplando, maravillados y asombrados, el supuesto despliegue de la idea de progreso. Los hechos históricos —argumentaba Bouglé— mostraban a las claras, ya a principios del siglo XX, cómo era necesario introducir determinadas reformas en lo social, desde la conformación de una moral laica enraizada en las ciencias sociales basada en la cooperación, en la justicia y en el mantenimiento del vínculo social.

El progreso como *presente extendido y mejorado* se había vuelto más problemático, toda vez que la definición del presente enfatizaba sus rasgos más problemáticos. En ese sentido, si el presente proporcionaba pocas alegrías, un futuro basado en una profundización de ese presente se planteaba como una auténtica pesadilla.

El futuro traicionado

Los primeros que salen comprenden con sus huesos
que no habrá paraíso ni amores deshojados:
saben que van al cieno de números y leyes,
a los juegos sin arte, a sudores sin fruto.
La luz es sepultada por cadenas y ruidos
en impúdico resto de ciencias sin raíces.
Por los barrios hay gentes que vacilan insomnes
como recién salidas de un naufragio de sangre.

Federico García Lorca ([1930] 1999, p. 88)

De pronto, solo se hablaba de la crisis, de la crisis de la modernidad, de la crisis de la civilización occidental, del derrumbe de Europa que, sin tardar demasiado, en efecto se produjo, causando un reordenamiento del mundo moderno y un cambio sustancial en la consideración de la idea de progreso. Hasta Freud, quien publicó *El malestar de la cultura* en 1930, empezó a considerar que no era fundamental solamente el Eros, el impulso erótico, de la afectividad y de la sexualidad, sino que el impulso de muerte, de dar y recibir muerte, el Thánatos, no solo aparecía como

crucial, sino que se encontraba en la década de 1930 en pleno choque con la posibilidad de la supervivencia de la civilización. La sociedad autoritaria que reprimía la sexualidad humana iba deviniendo en una furia destructiva que prometía desgracias infinitas. Las vanguardias afirmaban el presente extendido, y desde mediados del siglo XIX se convertían en «una versión de la modernidad radicalizada y fuertemente utopizada» (Calinescu, 1991, p. 104) que estallaría en el primer tercio del siglo XX.

Ortega y Gasset, en *La rebelión de las masas*, pero también en su principal libro de teoría sociológica, *El hombre y la gente*, en el que presenta su diagnóstico más completo del funcionamiento de lo social moderno, se sumaba a las voces de alarma provenientes de la sociología alemana, de Georg Simmel (1988; 2003; 2014) —presentados en un formato más teórico y abstracto—, de Alfred Weber y Karl Mannheim, entre otros, quienes lo expresan de una forma más política, urgente e inmediata con su análisis de la sociedad de masas y la génesis del hombre-masa. La nueva naturaleza humana parecía haber surgido para destruir la civilización occidental, pues estos nuevos hombres-masa se comportaban como unos irresponsables que se dejaban arrastrar por las dinámicas sociales autonomizadas, ignoraban todo sin que les importara su ignorancia y se sentían satisfechos en un mundo que caminaba, sin embargo, hacia el desastre. En Alemania, el rechazo de la Ilustración —junto con la glorificación de la tecnología—, en un contexto de desarrollo industrial y una débil tradición liberal, llevó a la creación de ese «modernismo reaccionario» que señalara Herf (1993), lo que contribuyó a la creación y a la persistencia de la ideología nacionalsocialista.

Lo que proponía Ortega, a fin de cuentas, en uno de los periodos más acelerados de la historia de la modernidad pesada, era la necesidad de asumir que los seres humanos son seres históricos y que era preciso detenerse a pensar: pensar en el presente y en las dinámicas que se estaban desatando y que ya eran perceptibles y pensar en el futuro y en lo que esas lógicas podrían generar. Con su fuerza y su tensión habitual, reiteró Sontag, mucho tiempo después, un poco la misma idea, desde la inevitable interiorización del cansancio acumulado en el transcurso del siglo XX, desde la contemplación de demasiados horrores y excesos, desde la búsqueda del mal menor —al menos mientras pensamos, viene a subrayar Sontag (2019, p. 100)—, no hacemos cosas peores: «Nada hay de malo en apartarse y reflexionar. Nadie puede pensar y golpear a alguien al mismo tiempo». En realidad, si en algo consistía el espíritu moderno ilustrado era precisamente en estudiar, detenerse y pensar e iniciar diálogos racionales desde un examen lo más atento posible a las realidades sociohistóricas, políticas y económicas, o bien tras el minucioso análisis del mundo natural.

El rechazo del presente como rechazo del futuro

La modernidad pesada, basada en la producción, y cada vez más en el consumo y el ocio, se extendió todavía unas décadas más. Después de la Segunda Guerra Mundial, tras un estado de *shock* sostenido durante una década en la que se buscaba, como si no hubiera un mañana, el consenso y la ausencia de nuevos conflictos, la sociedad empezó a estallar por las costuras rígidas de un renovado y excesivo formalismo y unas maneras autoritarias que empezaban a resultar extrañas, incómodas y progresivamente insoportables. Era el tiempo en el que Ginsberg denunciaba, con ira, cómo las mejores mentes de su generación estaban siendo destruidas por la locura que causaba habitar la modernidad pesada que vaciaba la experiencia humana, convertía a los individuos en engranajes de una gran maquinaria y reprimía los impulsos sexuales y el afán de libertad. Esos individuos, según los describía torrencialmente, desde una escritura nerviosa, acelerada, tensa, desquiciada y llena de denuncia y enfado, y comprensión y tristeza, escribía Ginsberg (2014, pp. 19-23), esos individuos:

> que tiraron sus relojes desde el techo para emitir su voto por / una Eternidad fuera del Tiempo, y cayeron despertadores / en sus cabezas cada día por toda la década siguiente […] o fueron / atropellados por los taxis ebrios de la Realidad Absoluta […] que tiraron ensalada de patatas en la clases de la Universidad de Nueva York sobre dadaísmo y / se presentaron posteriormente en los escalones de granito / del manicomio con las cabezas afeitadas y un discurso arlequinesco de / suicidio, exigiendo una lobotomía instantánea / y recibieron a cambio el vacío concreto de la insulina Metrazol / electricidad hidroterapia psicoterapia terapia / ocupacional ping pong y amnesia.

Y era el momento también en el que el sociólogo canadiense Erving Goffman (1961, 1966, 2001, 2006, 2007 y 2008), en sus principales obras, trazaba un mapa de la angustia que la rigidez y el alto nivel de exigencia de la sociedad estadounidense de clase media producía en los individuos, que se veían sometidos a un desempeño interaccional imposible mientras que arrojaba a terroríficos procesos de estigmatización y marginación social a los que fallaban y perdían el hilo, a los enfermos mentales, a los vagabundos que eran ignorados sistemáticamente como si no existieran, a las mujeres y a los niños, a todos los que iban a quedar encuadrados en la categoría de *no personas*. Con todo, en el ambicioso plan por detallar las desdichas de los norteamericanos modernos, Goffman (1966, p. 90 y p. 174) se reservó y expuso, casi entre líneas, una apuesta emancipadora a través, precisamente, de las interacciones sociales que salían bien, tenían éxito, generaban vínculo social y afianzaban el sentido de realidad (Ribes, 2020).

Casi al mismo tiempo el también sociólogo Harold Garfinkel, en sus *Estudios en Etnometodología*, publicados originalmente en 1967, ponía de manifiesto, una vez más, que las situaciones sociales dependían de sus participantes y que, en demasiadas ocasiones, las normas sociales operaban de maneras tan absurdas e irracionales como los seres humanos que las actuaban y les daban sentido situacional. Las disrupciones de la vida cotidiana, que mostraban la dureza y la fragilidad de las interacciones en la vida cotidiana, dejaron de ser un drama en manos de Garfinkel, que pretendía no solo entender estos procesos sino fundar también una nueva ciencia: la Etnometodología. A Garfinkel le interesaba comprender el mundo actuado de la vida cotidiana, cómo los individuos se las apañaban para operar en el día a día y lograban —o no— ser considerados como miembros competentes de la sociedad, lo que, según subrayaba, exigía estar inmerso en el mundo del sentido común, en el conocimiento tácito compartido, así como no alterar, en la medida de lo posible, a través de acciones disruptivas difícilmente explicables, el desempeño costoso de las interacciones sociales.

Todo ello requería numerosos esfuerzos cognitivos y emocionales de los individuos, que se afanaban en mantenerse a flote y empleaban, para ello, diversos etnométodos gracias a los cuales lograban reducir la complejidad, afianzarse en la realidad, y alcanzaban también esa sensación de «seguridad ontológica» que les permitía engañarse sistemáticamente y considerar que el mundo social tenía estabilidad y continuidad, al tiempo que ocultaba, que, en realidad, todo podía venirse abajo en cualquier momento.

La aparente dureza de la vida cotidiana era actuada, precisaba la colaboración de los actores sociales, y escondía, pues, su auténtica fragilidad esencial. Había normas sociales, claro, pero las normas sociales eran lo suficientemente abstractas y ambiguas para requerir que fueran interpretadas en cada situación, del mismo modo que las clasificaciones se realizaban desde conocimientos parciales e imprecisos lo que requería, inevitablemente, que los seres humanos introdujeran su creatividad o se dejaran llevar por lo que se había hecho «siempre» en ese lugar cuando había que clasificar algo.

Abundaron también, por entonces, los estudios sobre la influencia perniciosa de los demás en los individuos, sobre la pérdida de la individualidad en una sociedad paradójicamente cada vez más individualizada, como el célebre *La muchedumbre solitaria* de David Riesman ([1950] 2001). También se multiplicaron los trabajos sobre la obediencia a la autoridad y sobre la presión de grupo, en los que se pensaba al mismo tiempo en la sociedad de consumo, en los institutos norteamericanos y en el horror nazi, mientras Hannah Arendt, en 1963, publicaba su obra maestra, *Eichmann en Jerusalén*, que se convirtió en la explicación desoladoramente estremecedora de la normalidad mediante la cual, y desde la cual, se podían cometer

las más terribles atrocidades. El triste burócrata sin imaginación, el hombre del traje gris, podía ordenar y organizar el exterminio sistemático de varios grupos de personas contra los que parecía no albergar ningún sentimiento particular; Eichmann, como el doctor Moreau de H. G. Wells, asombraba por su vulgaridad, por su «normalidad», de modo que Moreau «podía haber pasado inadvertido entre otros cien caballeros ancianos y agradables», escribe Wells, y el infeliz Pendrick dice, a continuación, «entonces me estremecí» (2018, p. 78). Arendt ([1963] 2016, p. 74) describe cómo Eichmann estableció un sistema racional para coordinar más efectivamente la transformación de los judíos, en 1938 en Viena, en seres sin derechos ni propiedades, sin identidad más allá de la categoría «judío» que se les había adjudicado y parecía contener todo lo necesario para su completa desconsideración, en apátridas que podían, todavía y no por mucho tiempo, elegir entre la huida más descarnada y recubierta de una desnudez e indefensión absolutas, es decir el «exilio forzoso», o su reclusión en los campos de concentración, algunos de los cuales, como es bien sabido, se fueron convirtiendo en campos de exterminio.

Tanto Goffman como Garfinkel vinieron a poner de manifiesto, en suma, que la interiorización de los roles y metas sociales y la adaptación de la gran mayoría de individuos más o menos espontánea e inmediata a través de los procesos de socialización era un enorme error de apreciación en el que habían caído otras apuestas sociológicas previas. Podría decirse que quien más explícitamente abordó esta cuestión fue Dennis Wrong —el amigo de Goffman que bromeaba sobre la posibilidad de ser recordado únicamente en el futuro como la persona que le sugirió a Goffman estudiar sociología (Wrong, 1990)— en su artículo «La concepción sobresocializada de los individuos» publicado en 1961. En realidad, nos decía esta nueva microsociología crítica, al individuo moderno de la segunda mitad del siglo XX le cuesta un enorme esfuerzo simplemente estar en el mundo y el propio orden social es tan frágil como vulnerable.

Los nuevos movimientos sociales y las protestas que empezaban a generalizarse jugaron con esta dureza/fragilidad de la realidad social, introduciendo disrupciones de manera deliberada, rechazando el orden establecido a través de pequeñas o grandes rebeldías cotidianas y desafiando las normas que, como era cada vez más evidente, no siempre garantizaban el respeto a todos los individuos o directamente estaban construidas desde una lógica de la dominación. El destino del mundo, la idea de progreso y la posibilidad de la emancipación parecían jugarse ahora en esas parcelas de lo cotidiano, de lo banal, de lo aparentemente accesorio, y, tal y como había explicado Garfinkel con total lucidez y claridad, se generalizó la sensación de que una pequeña disrupción ponía, en realidad, en jaque todo el complejo y sofisticado ámbito de lo macrosociológico.

La rebelión contra la conformidad de las décadas de 1950 y 1960 se fue convirtiendo en un elogio de la conformidad mediante el rechazo a la temporalidad, mediante la supresión del pasado (sustituido por la mitología y el pastiche), un cierre absoluto sobre el presente como vida cotidiana que iba a aniquilar la idea de futuro que ya no podía entenderse ni siquiera como un *presente extendido y mejorado*. Vivimos en un mundo cultural estático, escribía Calinescu (1991). El presente perpetuo —y la muerte de la temporalidad y el cambio social— venía a consumar, pues, el triunfo del segundo crimen de la idea de progreso, cerrando, en las décadas siguientes, la apertura que la propia enunciación de la idea de progreso moderna había abierto en el cambio del siglo XVII al XIX.

Para concluir

> *Pasamos el día en alerta, de noche rezamos con desgana nuestras oraciones y nos encomendamos a incertidumbres. Nos vemos continua y sinceramente obligados a vivir, reverenciando nuestra vida y negando la posibilidad del cambio. Es el único camino, decimos; pero hay tantos caminos como radios pueden trazarse desde un centro*
>
> Henry David Thoreau (2016, p. 68)

La idea de progreso, entendida como *presente extendido y presente mejorado*, entendida, pues, también, como una apertura inicial, tentativa, incluía una dimensión fundamental sin la cual es muy difícil tanto analizar la realidad social como caminar hacia la emancipación. Me refiero a la insistencia en el posible perfeccionamiento de los seres humanos y de las sociedades en su conjunto. Esa quiebra en las entidades sustanciales supone una apertura que permite que entre en la escena sociohistórica lo indeterminado, que es lo opuesto a lo esencial. Lo indeterminado, lo abierto, lo contingente, lo posible, lo imaginable operan, inevitablemente, como motores de desreificación. Me parece indudable que la idea de progreso contenía también la tendencia opuesta: como se ha escrito, la propia lógica racionalizadora y cuantificadora, la lógica de la clasificación y la ordenación del mundo, la vinculación entre el deseo de conocer con un fin instrumental está, por supuesto, también presente en la idea de progreso y conduce, precisamente, a la reificación (Horkheimer y Adorno, 2006). Las mayores dificultades a las que se enfrentaron los habitantes de la modernidad pesada tuvieron que ver con el triunfo de la tendencia contraria: la lógica reificadora, que se aplicó tanto a la comprensión del mundo, como a las entidades colectivas (raza, nación, clase social, género), y ocasionaron un sinnúmero de penurias y brutalidades.

La habitual crítica —ya rutinaria y burocrática— a la idea de progreso de la modernidad pesada es que imponía una dirección al cambio social y activaba una

agenda política que tenía pretensión de dominar y sojuzgar a los individuos. Evidentemente, esta dimensión está contenida en las formulaciones clásicas, pues, si bien la idea clásica de progreso estaba enfocada hacia el futuro, no lo estaba lo suficiente: el presente y la falta de imaginación generaba una imagen de un futuro como el *presente mejorado* del centro hegemónico del mundo. Sin embargo, la propia formulación de la idea de progreso, el futuro como cambio sociohistórico y cultural, el futuro como posibilidad de emancipación, el futuro poblado por seres humanos más inteligentes, más capaces y más libres, ofrecía la oportunidad de articular un programa para la consecución de un mundo mejor. El problema fundamental es que las dos muertes de la idea de progreso se han llevado consigo la propia posibilidad de pensar en el futuro. De hecho, el futuro se nos aparece, ahora, como una nube negra llena de problemas y complicaciones de todo tipo.

La idea de progreso de la modernidad clásica fue una apertura imperfecta hacia el futuro: se retuvo equivocadamente a sí misma, tratando de extender el presente hacia el futuro. Pero fue una apertura. *La primera muerte de la idea de progreso se produjo, pues, en su propia formulación; renunció a asumir la apertura que había propuesto y que posibilitaba, al convertir su programa en una extensión y profundización del presente*. El cierre empezó a finales de la década de 1960, con un giro paradójico hacia el propio abismo del presente absoluto y la vida cotidiana, y ha culminado en nuestros días. He aquí *la segunda muerte de la idea de progreso*; asesinado, esta vez, por abandono. Esta segunda muerte generó las bases para el momento de cierre de la imaginación teórica, de los caminos hacia la emancipación, de alguna idea esperanzadora de futuro en el que nos encontramos. Una nueva apertura hacia el futuro resulta absolutamente necesaria; una apertura que, sin ignorar la tendencia en curso, sea capaz de mirar al pasado con seriedad y, sobre todo, al futuro de una manera directa.

Referencias

Arendt, H. ([1963] 2016). *Eichmann en Jerusalén*. Penguin Random House.

Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.

Blom, Ph. (2015). *Encyclopédie: el triunfo de la razón en tiempos irracionales.* Anagrama.

Bouglé, C. (1907). *Le solidarisme*. V. Giard y E. Brière.

Bury, J. (2009). *La idea de progreso*. Alianza Editorial.

Calinescu, M. (1991). *Cinco caras de la modernidad. Modernismo. Vanguardia. Decadencia. Kitsch. Postmodernismo*. Tecnos.

Condorcet, J.-A.-N. de C. (1770-1777). Carta a Turgot, CXLVIII, s.f. En Ch. Henry (ed.) [1883] *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot, 1770-1779* (pp. 197-198). Charavay Frères Éditeurs.

Condorcet, J.-A.-N. de C. (1770). Carta a Turgot. En Ch. Henry (ed.) [1883] *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot, 1770-1779* (pp. 2-4). Charavay Frères Éditeurs.

Condorcet, J.-A.-N. de C. (1771). Carta a Turgot, 20 de enero. En Ch. Henry (ed.) [1883] *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot, 1770-1779* (pp. 37-38). Charavay Frères Éditeurs.

Condorcet, J.-A.-N. de C. (1771). Carta a Turgot, 10 de diciembre. En Ch. Henry (ed.) [1883] *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot, 1770-1779* (pp. 69-71). Charavay Frères Éditeurs.

Condorcet, J.-A.-N. de C. (1794) *Esquisse d'un d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. P.-C.-F. Daunou et Mme M.-L.-S. de Condorcet.

Eagleton, T. (2005). *Después de la teoría*. Debate.

Galtung, J. (1969). Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research*, *6*(3),167-191. https://www.jstor.org/stable/422690

García Lorca, F. ([1930] 1999). *Romancero gitano. Poeta en Nueva York*. Unidad Editorial.

Garfinkel, Harold (2006). *Estudios en Etnometodología*. Anthropos.

Ginsberg, A. (2014). Aullido. En A. Ginsberg (2014/1956) *Aullido*. Anagrama.

Goffman, E. (1961). *Encounters: two studies in the sociology of interactions*. The Bobbs-Merril Company.

Goffman, E. (1966). *Behavior in public places: notes of the social organization of gatherings*. The Free Press.

Goffman, E. (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Amorrortu.

Goffman, E. (2006). *Frame Analysis: los marcos de la experiencia*. Centro de Investigaciones Sociológicas.

Goffman, E. (2007). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales.* Amorrortu.

Goffman, E. (2008). *Interaction ritual: essays in face-to-face behavior*. AldineTransaction.

Henry, Ch. (1883a). Introduction. En Ch. Henry (ed.) [1883] *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot, 1770-1779*. Charavay Frères Éditeurs.

Henry, Ch. (ed.) (1883b). *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot, 1770-1779*. Charavay Frères Éditeurs.

Herf, Jeffrey (1993). *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y en el Tercer Reich*. Fondo de Cultura Económica.

Horkheimer, M. y T. Adorno (2006/1944). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.

Kant, I. (2010). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos*. Tecnos.

Martineau, H. (1838). *How to observe Morals and Manners*. Charles Knight and Co.

Mastier, A. (1862). *Turgot. Sa vie et sa doctrine*. Guillaumin et Cie, Aug. Durand.

Nisbet, R. (2012). *Historia de la idea de progreso*. Gedisa.

Ortega y Gasset, J. (1996). *El hombre y la gente.* Revista de Occidente en Alianza Editorial.

Ortega y Gasset, J. (1997). *La rebelión de las masas.* Revista de Occidente en Alianza Editorial.

Owen, R. (1813). *A New View of Society: or Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to the Practice*. Caddel and Davies, Strand.

Owen, R. (1818). *Two Memorials on Behalf of the Working Classes*. R. & A. Taylor.

Owen, R. (1850). *The Revolution of the Mind and Practice of the Human Race; or The Coming Change from Irrationality to Rationality.* Effingham Wilson, Royal Exchange.

Proudhon, P.-J. (1853). *Philosphie du progrès*. Alphonse Lebégue - Éditeur.

Ribes, A. J. (2019). Teoría de la violencia exterminista: sobre la centralidad de la violencia física legitimada. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 167*, 57-72. https://doi.org/10.5477/cis/reis.167.57

Ribes, A. J. (2020). Goffman y las situaciones sociales: algunas enseñanzas teórico-metodológicas, en *Revista Española de Sociología*, *29*(2), 285-300. https://doi.org/10.22325/fes/res.2020.16

Riesman, D. (2001). *The lonely crowd. A study of the changing American character*. Yale University Press.

Ryan, Ch. (2020). *Civilizados hasta la muerte*. Capitán Swing.

Saint-Simon, H. (1841). *Nouvau Christianisme,* en Saint-Simon, H., *Ouvres de Saint-Simon.* Capelle.

Saint-Simon, H. ([1823-24] 1985). *Catecismo político de los industriales.* Altaya.

Simmel, G. (1988). El concepto y la tragedia de la cultura. En G. Simmel, *Sobre la aventura: ensayos filosóficos* (pp. 204-231). Península.

Simmel, G. (2003). *La filosofía del dinero*. Comares.

Simmel, G. (2014). *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Prometeo.

Sontag, S. (2019). *Ante el dolor de los demás*. Penguin Random House.

Thoreau, H. D. (2016) *Walden.* Cátedra.

Turgot (1750). *Second discours sur les progrès successifs de l'esprit humain.* En Turgot [1808] *Oeuvres de Turgot* (pp. 52-92). Tome Second. L'imprimerie de Delance.

Turgot (1751). *Sur l'Histoire universalle.* En Turgot [1808] *Oeuvres de Turgot* (pp. 209-352). Tome Second. L'imprimerie de Delance.

Turgot (1771). Carta a Condorcet, 26 de septiembre. En Ch. Henry (ed.) [1883] *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot, 1770-1779* (Pp. 71-72). Charavay Frères Éditeurs.

Turgot (1772). Carta a Condorcet, 21 de junio. En Ch. Henry (ed.) [1883] *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot, 1770-1779* (Pp. 88-89). Charavay Frères Éditeurs.

Urry, J. (2007). *Mobilities*. Polity Press.

Valente, J. Á. (2001). Sobre el tiempo presente. En J. A. Valente, *El fulgor. Antología poética: 1953-2000*. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.

Verlaine, P. (1891). Clair de lune. En P. Verlaine, *Fêtes galantes*. Leon Ganier.

Verne, J. (2005). *Los quinientos millones de la Begun*. Alianza Editorial.

Wagner, P. (2016). *Progress: a reconstruction*. Polity Press.

Wells, H. G. ([1895] 2004). *La máquina del tiempo*. El País. Aventuras.

Wells, H. G. ([1896] 2018). *La isla del doctor Moreau*. Babelcue.

Wollstonecraft, M. ([1792] 2014). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Akal.

Wrong, D. (1961). The oversocialized conception of man in modern sociology. *American Sociological Review*, 26(2), 183-193.

Wrong, D. (1990). Imagining the real. En B. M. Berger (ed.), *Authors of their own lives: intellectual autobiographies by twenty American sociologists*. University of California Press.