

La decadencia de la idea de progreso

«Si existe algo más conmovedor que un cuerpo agonizante por falta de pan es un alma que muere por hambre de ilustración. En conjunto, el progreso se encamina hacia su culminación. Cualquier día quedaremos pasmados... Nos equivocáramos si dudáramos de esa bendita solución... Nosotros, los que tenemos fe, ¿qué podemos temer? Existen tantos reflujos de ideas como reflujos fluviales... ¡y uno puede esperar cualquier cosa de este misterioso poder del progreso que, un buen día, hace confrontar Oriente y Occidente en el fondo de un sarcófago y hace dialogar a los imanes con Bonaparte en el interior de la gran pirámide!»¹. Victor Hugo, en 1862, puso al servicio de una idea laica un vocabulario religioso. En lo que los filósofos del siglo XVIII consideraban una ley de la historia de la humanidad, él leyó una profecía. ¿Podemos decir que se trata de un cambio de sentido y de energía? De hecho, cuando se le reconoce a Turgot la primacía de haber presentado, en 1750, en forma de *Cuadro filosófico*, los progresos del espíritu humano –ya célebres en Pascal, Bacon, Fontenelle–, se ignora o se olvida que Turgot dio este Discurso en calidad de maestro elegido por la Sorbona y que con su proyecto, ofrecido en el *Plan de dos dis-*

ursos sobre la historia universal, pretendía reescribir el *Discurso* de Bossuet. «El género humano, considerado desde su origen, aparece a los ojos del filósofo como un todo inmenso que tiene él mismo, como cada individuo, su infancia y sus progresos [...]; la masa total del género humano [...] siempre avanza, aunque a pasos lentos, hacia la perfección más extraordinaria». Fundamentar el progreso en la perfectibilidad indefinida del género humano, ¿no es también profetizar? Incluso Kant así lo admite. En la segunda sección del *Conflicto de las Facultades* (1798), ante la cuestión «¿El género humano está en constante progreso hacia lo mejor?», esboza en el párrafo VII, una «Historia profética de la humanidad». Pero esta profecía se fortalece con una experiencia reciente de carácter colectivo: el surgimiento del «interés universal» en los ideales progresivos de la Revolución Francesa. En esto se manifiesta (*öffentlich verrät*) una disposición moral, causa permanente de progreso, que ya no conocerá ninguna regresión total (*nicht mehr gänzlich rückgängig*)². Y si no se juzga la con-

¹ *Les Misérables*, 4 parte, libro 7, capítulo 4: las dos obligaciones son: vigilar y esperar. Será menos extraño ver citado a Victor Hugo a propósito de una cuestión filosófica si nos referimos a Charles Renouvier, *Victor Hugo el filósofo* (1900) y *Victor Hugo el poeta* (1893), capítulo XIV. Las mismas cualidades han sido reconocidas recientemente a Hugo por Jean Maurel, *Victor Hugo philosophe*, París, P.U.F., 1985.

² En uno de sus cursos en 1983, Michel Foucault, interpretando el texto de Kant, *Was ist Aufklärung?*, se apoyó en este pasaje del *Conflicto de las Facultades* para demostrar que Kant dio menos importancia a la Revolución en sí misma que a la disposición moral virtual revelada por el entusiasmo general por la Revolución. Este curso de Foucault fue publicado en el *Magazine littéraire*, n.º 207, mayo, 1984. Nietzsche, por el contrario, vio en el mismo argumento de Kant un cierto índice de su tontería: «Kant wurde Idiot!». En un pasaje anterior, escribió que «el progreso no es más que una idea moderna, es decir, una idea falsa», *El Anticristo* 11 y 4; trad. Henri Albert, pp. 254-245, del *Crépuscule des Idoles*, París, Mercure de France.

frontación Hugo-Kant como totalmente caprichosa, ¿por qué no prolongarla destacando que la irreversibilidad del progreso histórico está relacionada por Hugo con la irreversibilidad del curso de un río al que Kant había apelado en la segunda analogía de la «Analítica trascendental», para dar a entender lo que denominaba la sucesión objetiva de los fenómenos, es decir, el orden irreversible de la causalidad?

Sin embargo, para la definición del transcurso y del sentido de la historia de los hombres, no es correcto considerar el progreso como análogo a la idea de causalidad en una ciencia de la naturaleza. El progreso, según Kant, no ha sido destinado para desempeñar la función de categoría. Es una Idea apta para ordenar una diversidad empírica: su función es la de «hilo conductor» (*Leitfaden*). En la disertación *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784), la idea es la de que existe un propósito de la naturaleza, manifestado por la persistencia de un «germen de luces» a lo largo de las turbulencias de la historia. Ese hilo conductor es un *a priori* cuya independencia con respecto a los acontecimientos pasados y presentes aparece mucho más marcado cuando, en un escrito del mismo año, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, llama razón y libertad a los brotes ya desarrollados de la naturaleza humana³.

¿Sería, pues, la falta de reflexión crítica la que se hubiera tomado como motor de la historia cuando no es sino su hilo conductor? Los filósofos franceses del siglo XVIII, fundadores de la teoría del progreso, lo han constituido como resultado de toda clase de

progresos efectivos⁴ y como anticipación prospectiva de todos los avances posibles. Ahora bien, entre los progresos posibles, Condorcet, en las últimas páginas de su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, menciona un particularmente importante, por ser la condición de posibilidad de perpetuación indefinida del resto: es el incremento de la duración media de la vida humana y, por lo tanto, su desarrollo, asegurado por la herencia, por las capacidades físicas, intelectuales y morales. Debemos admitir que esta duración media de la vida podría acrecentarse incesantemente, «si las revoluciones físicas no se opusieran a ello». El *Bosquejo* de Condorcet fue publicado en el Año III (1795). Así pues, no es inverosímil que Kant hubiese podido conocerlo, antes de escribir también él en 1798, en *El conflicto de las Facultades*, que la irreversibilidad del progreso –basada en la memoria colectiva de acontecimientos reveladores para la humanidad de su capacidad de progreso–, no está sometida más que a una condición restrictiva, a saber, que una revolución natural no aniquile el género humano y no haga «salir a escena a otras criaturas».

La paradoja, tanto en Kant como en Condorcet, está en que el avance indefinido de los progresos humanos esté subordinado a una ley de constancia cosmológica. Condorcet es muy explícito. Al comienzo del *Bosquejo* une los avances de la perfectibilidad con la duración del globo terrestre en el que la naturaleza ha situado a los hombres. El curso del progreso nunca será retrógrado «mientras la Tierra, al menos,

⁴ Progreso del saber (determinación de la forma de la tierra), del artesanado (relojes, medidas de longitud), de la medicina y (inoculación preventiva de la viruela), de la ciencia jurídica (Beccaria y la reforma del derecho penal), etc.

³ Es imposible no recordar aquí el bello artículo de Alexis Philonenko, «La idea de progreso de Kant» (*Revue de métaphysique et de morale*, oct.-dic. 1974).

SALUD MENTAL Y CULTURA

ocupe el mismo lugar en el sistema del universo y mientras las leyes generales de este sistema no produzcan sobre este globo ni un trastorno general ni otros cambios que ya no permitiesen a la especie humana conservarse ni desplegar las mismas facultades...». Así pues, son los *Principia* de Newton los que, antes de la *Exposition* de Laplace, aparecen como garantía de la autenticidad del *Bosquejo*. Quizá no se haya subrayado suficientemente que la astronomía sirvió a la causa del progreso en el siglo XVIII, y menos por su historia que por su contenido reciente. Puesto que la cosmología newtoniana le parecía definitiva, Condorcet la confió la misión de garantizar la perfectibilidad indefinida del hombre. Y el día en que Augusto Comte, reconociendo en Condorcet a su genial precursor, demuestre que el progreso no es más que el desarrollo del orden, estará el devenir histórico a su vez subordinado a la estabilidad cósmica⁵.

Esta preocupación por mantener la confianza en el progreso gracias a una certidumbre extraída de las leyes de la astronomía, ¿no nos autoriza a asimilar la idea del progreso en el siglo XVIII a un principio de conservación análogo a los que enunciaron los eruditos de los siglos XVII y XVIII, principio de conservación de la natural perfectibilidad del hombre?

De hecho, examinando únicamente en Condorcet –al término de un siglo de efer-

vescencia intelectual–, cuáles son los elementos y los argumentos de la perfectibilidad indefinida del hombre, se percibe bien su localización y su fecha. Bien se trate de la formación de ideas y de reglas de la razón, bien del estado infantil de la inteligencia y de la pedagogía, de la estructura de las ciencias y de su historia, de la aplicación de las ciencias, de las matemáticas en particular, a la práctica de las artes incluyendo la medicina y la política, de la producción de bienes de consumo, de los derechos y libertades de los ciudadanos, se plantea una misma cuestión. ¿No es una forma histórica de cultura la que se ha reflejado, como en un espejo, con sus propias luces, donde se ha contemplado ella misma, con su lugar y con su rango en los *Cuadros* históricos, y que ha creído descubrir en esa reproducción no una finalización sino una búsqueda ordenada como los movimientos de los astros? Si esto es así, la asimilación de la idea de progreso al principio de conservación permitiría explicar la decadencia de otra forma que por un retroceso imprevisto debido a la irracionalidad.

Antes que el principio formulado por Carnot-Clausius hubiese identificado el cambio en un sistema cerrado con una degradación energética, antes que los filósofos y literatos hubiesen anexionado, con miras a un triste vaticinio, los conceptos fundamentales de la termodinámica a una decepción escandalosa en el orden político y social, las esperanzas generales reunidas de la creencia en el progreso, encontraron sus causas y sus razones en una nueva configuración sociotécnica y cultural. La novedad consistía en una invención de alcance irreductible a la de un mero desarrollo: la máquina de vapor de Watt, destronada a principios del siglo XIX por la máquina de

⁵ «[...] la concepción científica del desarrollo social, considerado en conjunto por su duración, era esencialmente imposible mientras que la estabilidad fundamental de nuestra constitución astronómica [...] no fuese convenientemente demostrada tras la aplicación general de la ley de la gravedad, ya que la continuidad de esta evolución exige primeramente, con algunos límites, una cierta estabilidad». *Cours de philosophie positive*, lección 49.

vapor de Woolf. Máquina inventada y mejorada en su rendimiento antes y sin la teoría que convierte su funcionamiento inteligible. Máquina que, aceptando y designando al maquinismo, iba a mostrar al Progreso rostros de niños trabajando quince horas al día en las hilanderías o en las minas⁶.

No se pretende que Victor Hugo habría basado su fe en la irreversibilidad del progreso sobre la insensibilidad ante la esclavitud económica. Pero aun siendo un contemporáneo de la elaboración del materialismo histórico, sigue tratando las cuestiones sociales como los filósofos del siglo XVIII. El motor de la historia son las luces. El progreso es la iluminación de las tinieblas. Ahora bien, en el siglo XIX, el fenómeno físico simbólico del progreso en la historia no es ya la luz sino el calor. Pero, a diferencia de la luz cuya emisión continua se tomó como garantía para la estabilidad del sistema solar, el calor, producido como instrumento industrial, depende de los yacimientos no renovables de ciertos combustibles terrestres. Simultáneamente, Renan y Cournot⁷ fueron escrupulosos con

este agotamiento ineluctable de un poder multiplicador de fuerzas productivas⁸. Sin duda Friedrich Engels merece su celebridad por haber escrito que, en su época, la historia de la humanidad se situaba entre dos descubrimientos: el fuego, transformación del movimiento mecánico en calor, y la máquina de vapor, transformación del calor en movimiento mecánico. Pero, aun seducido por una explicación racionalista del progreso técnico, Engels no distingue entre la invención técnica que precede a un saber que desarrollará su eficacia comprendiéndola y la invención que procede de un saber de la que ella misma es su aplicación. Como si la máquina de vapor y ese nuevo motor revolucionario que es la máquina de Gramme (1869) no fuesen invenciones premeditadas no teóricamente. Únicamente el siguiente motor revolucionario, el Diesel, existe en potencia desde 1878, en las investigaciones seguidas en la Universidad de Munich sobre la mejora del rendimiento de las máquinas térmicas.

Por lo tanto conviene volver a investigar qué desmentidos ha podido hacer la historia a la afirmación optimista de la racionalidad progresiva de su curso, es decir, procede volver a examinar si los argumentos avanzados en las ideologías de los siglos XVIII y XIX, como pruebas para el pasado

⁶ K. Marx, *Le capital*, trad. Molitor, París, Costes, 1928, t. III, pp. 182-183, t. IV, p. 267.

⁷ a) E. Renan, *Dialogues philosophiques: 2.º* Diálogo, «Probabilidades», p. 67: «Las fuerzas de la tierra son finitas. Está claro que si la teoría mecánica del calor no ha llegado antes de quinientos o seiscientos años para encontrar algunas maneras de suplir al carbón de la tierra, la humanidad entrará en una especie de mediocridad de la que no tendrá el medio de salir». (Escrito en 1871).

b) A. Cournot, *Considerations sur les idées et les événements dans les Temps modernes*, 1872. «De rey de la Creación que era o que creía ser, el hombre ha subido o descendido (como guste entenderlo) al papel de concesionario de un planeta. Sondeando la extensión y el espesor de esas capas fósiles cuya acumulación ha exigido tantos millones de siglos, que tantas revoluciones han trastornado antes de la aparición del

hombre sobre la tierra y que su actividad industriosa devora tan rápidamente hoy, ha podido a la vez retroceder en un pasado indefinido los primeros indicios de sus destinatarios providenciales, y por otro lado sentir que el futuro se ha medido no sólo con los individuos sino con las naciones en un sentido que nadie creía antaño. Tenía que hacer valer un dominio, tenía que explotar una mina». París, Boivin, 1934, t. II, pp. 203-204.

⁸ M. E. Dühring *bouleverse la science*, 1878, trad. Bracke-Besrousseaux, París, Costes, 1931, pp. 171-172.

SALUD MENTAL Y CULTURA

y como esperanzas para el futuro, han sido o no ratificados tras el avance en el tiempo, a partir del momento de su formulación.

En lo que atañe a un cambio cualitativo de la condición humana, a la vez en el espacio de subsistencia de los grupos sociales y en el tiempo de la creación de sus regímenes, el examen debe concernir al origen, a la ley de sucesión de estados, a los instrumentos y procedimientos de difusión, a la trayectoria y la dirección del movimiento, a los obstáculos y los riesgos.

1. *El origen*

En la teoría del progreso según Turgot y Condorcet, y tal como August Comte la sistematizó formulando las tres leyes de los tres estadios⁹, los términos de progreso, de perfeccionamiento, de desarrollo son intercambiables. Pero es el término *desarrollo* el que impone su significación fundamental: manifestación sucesiva de potencialidades contenidas en el germen de un organismo. Por este hecho, el origen no es, no puede ser, objeto de experiencia. Pero sí puede ser, y es, concebido sobre un modelo infantil. El progreso es el paso de la infancia a la edad adulta, de la debilidad y de la ignorancia a la madurez y al saber. Pascal decía de los niños que su crecimiento en edad no abolía su debilidad inicial¹⁰. Bossuet, desde la cima de su serenidad dogmática, escribió que «la infancia es la

vida de un animal»¹¹. Por el contrario, en la *Enciclopedia* el niño tiene el poder de alcanzar hacia los ocho años la edad de la razón. Según ese modelo, el progreso es el rechazo de las travesuras de la especie, de los prejuicios, del reconocimiento de los errores. Contra la voluntad de Rousseau y su *Emilio*, el niño no se remite al adulto sino para ser elevado por la educación de su estado inicial de incorrección. Incorrección no significa incorregible. Puede ser encauzado por sus contactos con las cosas y con los adultos, y por lo tanto ser capaz, bajo los efectos acumulados de sus relaciones, de un perfeccionamiento indefinido.

Esta imagen del progreso de la especie humana, extraída de teorías seculares sobre el acceso del niño a la responsabilidad razonada, se fortaleció en el siglo XIX dado el interés concedido a cuestiones de la evolución biológica. Se ha podido concebir, y Haeckel, entre otros, no se ha privado de ello, que el desarrollo psíquico del niño era la recapitulación de la evolución filogenética anterior y en consecuencia la reproducción de un progreso. Pero inversamente se ha podido mantener, en la misma época, que la prolongación del estado biológico de la infancia, característico de la especie humana, desempeñaba un papel positivo en su evolución. «Es la infancia la que hace del hombre lo que es» dijo John Fiske¹². El psicoanálisis ha aportado un refuerzo inesperado a esta proposición. La figura del adulto ya no es considerada como la imagen impulsora del desarrollo infantil. Todo lo contrario, es para el niño, en situación de

⁹ *Système de politique positive*, París, Crès, t. III, p. 63-73. La sucesión de los tres estados: teológico, metafísico, positivo, se descompone en tres leyes de sucesión: para la inteligencia, ficción, abstracción, demostración; para la acción, conquista (militar), defensa (feudal), trabajo (industrial); para el sentimiento, cívico, colectivo, universal.

¹⁰ *Pensées*, ed. L. Brunschvicg, sección II, n.º 88.

¹¹ Citado por D. Teyssie, *Pédiatrie des Lumières*, París, Vrin, 1982, pp. 25 y 28.

¹² *The meaning of infancy*, 1871. Cf. Canguilhem, Lapassade, Piquemal, Ulmann, *Du développement à l'évolution au XIX siècle*, en *Thales*, 1962, París, reed. P.U.F., 1985, pp. 44-51.

dependencia inicial, la causa de los conflictos interiorizados en complejos que persisten en el inconsciente. El adulto ha aprendido que su infancia no puede ser definitivamente abolida, y el acopio de teorías pedagógicas no normativas, no represivas, a menudo lo han hecho receptivos a la idea de que el polimorfismo de las posibilidades del niño son una reserva de valores. El sentido del progreso se ha invertido. En el origen, en la aurora se encuentra si no la perfección, al menos la riqueza.

Así pues es normal que una nueva representación de la infancia suscite un nuevo modelo del origen. Incluso si no la ha inspirado directamente, permite comprender que Vladimir Jankélévitch haya podido asimilar progreso a decadencia. Devuelto a su estado originario, la separación progresiva resulta ser decadencia y la prueba de ello es que engendra, a la larga, nostalgia por el origen perdido y deseo de regeneración por medio de la ingenuidad. «La degeneración es una enfermedad del progreso»¹³.

2. *La ley de sucesión de estados*

En general se admite que cierta concepción de la historia de las ciencias en el siglo XVIII sostiene la teoría del progreso, desde Turgot hasta August Comte. Condorcet defiende la utilidad de la historia de las ciencias «ante todo en aras de que se conozca mejor la evolución del espíritu humano»¹⁴. Según Condorcet, como según Fontenelle, todos los demás progresos, técnico, político, moral, están supeditados a

los avances de las ciencias matemáticas y astronómicas; Montucla, Bailly, Bossut, Saverien, tienen en común su certidumbre en la continuidad rectilínea de las adquisiciones del saber. Incluso la constatación de dos tipos de lo que hoy llamamos normalidad científica o paradigma, en matemáticas (Descartes-Newton, Leibniz), en mecánica (Descartes-Leibniz), en cosmología (Descartes-Newton), no consigue debilitar la confianza en la identidad de la razón consigo misma.

En la Alemania de la misma época se escribe la historia de la filosofía como una historia del progreso. Lucien Braun, en su importante estudio de este período¹⁵, ha insistido en la importancia que los autores alemanes han atribuido a descomponer el concepto de progreso en los de objetivo, lugar, sujeto. La ironía de esta historia está en lo que Kant ha confirmado con respecto a la ciencia, como se aprecia en el prefacio de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, la concepción del progreso lineal acumulativo elaborado por la *Aufklärung* europea, mientras que su revolución llamada copernicana en filosofía, su filosofía crítica, iba a provocar una crisis en la problemática de la historia de la filosofía¹⁶. El progreso de la razón en la historia debía convertirse, en adelante y para siempre, en la razón transparente para ella misma, idéntica a sí misma.

Pero resulta todavía más irónico que la historia de la ciencia fuese a destruir la imagen lineal del progreso científico mediante el replanteamiento de esa propiedad postulada para la línea recta de no admitir más que una paralela trazada por

¹³ *L'austérité et la vie morale*, París, Flammarion, 1956, p. 40. Cf. pp. 39-49.

¹⁴ *Éloge des Académiciens de l'Académie Royale des Sciences morts depuis 1666 jusqu'en 1699*. París, 1773, p. 9.

¹⁵ *Histoire de l'histoire de la philosophie*, París, Ophrys, 1973.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 205-224.

SALUD MENTAL Y CULTURA

cualquier punto fuera de ella. Dado que las simulaciones de revolución en geometría euclidiana, ensayadas por Saccheri y Lambert, han sido ignoradas por sus contemporáneos matemáticos, los filósofos del siglo XVIII desconocían la idea, hoy banal, de la fecundidad teórica del *No*. Todavía más que la geometría no euclidiana, la mecánica no newtoniana ha contribuido a introducir en la historia de las ciencias la idea de rectificación dialéctica. El progreso continuo es un concepto de epistemología conservadora. Quien anuncia el progreso hace del hoy un mañana. Ahora bien, solamente es mañana cuando podremos hablar del día anterior. En cuanto a la crisis de las nociones fundamentales de la geometría y del análisis, a principios del siglo XIX, y la utilización de los números complejos y de las series infinitas, Jean Cavailles escribió, «los resultados obtenidos gracias a los nuevos instrumentos son los que llevan a transformar todo el sistema matemático: modelos no euclidianos y geometría proyectiva contruidos con la ayuda de los números complejos, teorías de las funciones arbitrarias representadas por series trigonométricas..., las matemáticas reales iniciales no son más que un caso particular, situado en el seno de las nuevas matemáticas y explicado por ellas mismas»¹⁷.

3. Instrumentos y procedimientos de difusión

Habiendo dividido su recorrido histórico en *épocas*, Condorcet sitúa en la tercera dos hechos de gran alcance histórico: el apego del hombre a la tierra en el mundo de la

vida agrícola, y la invención de la escritura alfabética. Son dos condiciones del progreso acumulativo. Sin la primera, no existe sociedad estabilizada y organizada; por lo tanto no tiene cabida la exigencia permanente de comunicación. Sin la segunda, carecería de medios. Sin comunicación no habría capitalización alguna de la experiencia ni enriquecimiento del saber.

Es en la séptima y en la octava *épocas* donde Condorcet sitúa dos progresos técnicos de efectos inmediatamente políticos: la artillería y la imprenta. Aquí no es más que el imitador de Bacon quien, mencionando también la brújula magnética, calificó esas invenciones como recientes y de origen oscuro¹⁸.

Fácilmente comprendemos que en el Siglo de las Luces la invención y la extensión de la imprenta, la multiplicación de los libros y la aparición de los periódicos hayan sido considerados como promotores, a pesar del obstáculo de la censura, de la difusión de la cultura, de la información pública, del ejercicio de la razón. Era inconcebible en aquella época que en algún momento se acabase cuestionando la invención del alfabeto y de los caracteres tipográficos como poder de emancipación cultural. Sin embargo es eso lo que ha suscitado la invención y la difusión de los *mass media* modernos, radio y televisión. Al igual que Rousseau en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, denunciaba en la escritura un instrumento de separación

¹⁷ *Méthode axiomatique et formalisme*, París, Hermann, 1938, pp. 45-46.

¹⁸ *Novum Organum*, libro I, prop. 129. El más reciente comentarista del origen de esas invenciones en la civilización china, Joseph Needham, atrae la atención sobre el hecho que siendo revolucionarias en Europa, de ninguna manera han alterado la estructura «feudal burocrática» de la sociedad china: «Science et Société à l'Est et à l'Ouest», en *La Science chinoise et l'Occident*, París, Le Seuil, 1973.

entre los hombres, destructor de cualquier forma de convivencia, Marshal McLuhan pudo deplorar en *La galaxia Gutenberg* (1962) que el hombre intelectualmente alimentado por los libros esté a punto de convertirse en un enfermo psíquico. Los progresos técnicos en los medios de comunicación de la imagen y del sonido provocan un cambio en el sentido del progreso, la restauración de los valores afectivos unidos a las estructuras sociales tradicionales¹⁹.

Esta degradación de efectos inicialmente descontados en las nuevas invenciones técnicas, se manifiesta aún más en el caso del armamento que en el de los medios de comunicación. Condorcet defiende la artillería, en el pasado, como causa de la destrucción de la feudalidad; en el futuro, como una incitación para la reducción de conflictos al convertirse en más mortíferos. Sobre la invención de la artillería y sus efectos, Condorcet se sitúa en una larga lista de autores preocupados por ese tema. Citemos entre otros a Montesquieu²⁰, Mercier²¹, Balzac incluso, por unas palabras en *Le cabinet des antiques*; Michelet, que encomia, en la *Introducción a la Historia universal*, la liberación del pueblo por el «proyector liberador»; Renan, que

preveía el riesgo de dominio universal de un pueblo por aplicación de la ciencia al armamento²²; René Berthelot, para quien «el mundo moderno se fecha en la artillería»²³.

Sabemos qué destino le ha concedido la historia al lugar común progresista según el cual el temor generalizado a los efectos del armamento científicamente revolucionario forzaría a las naciones a la rivalidad en el terreno del poder económico. Mejor que muchos otros, Raymond Aron, en *Les Guerres en chaîne*²⁴, ha sabido explicar, mediante lo que él ha llamado «la sorpresa técnica» —es decir, la dimensión del poder del fuego—, la extensión y la amplificación apasionada de la primera Guerra Mundial. Los efectos destructivos de capacidad desmedida con respecto a sus metas iniciales han pesado en la elaboración de un tratado de paz generador de una segunda guerra mundial en la que la sorpresa técnica estalló en Hiroshima.

Así, la experiencia adquirida en la imprevisibilidad de los efectos políticos y sociales de una invención técnica, y trascendiendo a los que se derivaban de invenciones anteriores en una misma familia tecnológica, autoriza a mantener la noción aroniana de sorpresa técnica como un homólogo, en historia política y social, a la noción bachelardiana de ruptura epistemológica en historia de las ciencias.

¹⁹ En su libro, *Condorcet, l'instruction publique et la naissance du citoyen*, París, Le Sycomore, 1984, Catherine Kintzler cita ese propósito de un rector de la Academia de Educación Nacional: «La escuela no está hecha para la cultura [...]. La era de Gutenberg se cerró. La cultura del año 2000 tendrá indiscutiblemente otros criterios culturales, en buena parte los de la imagen y el sonido [...]. Nos dirigimos hacia una cultura de la oralidad, regresamos a nuestras fuentes, y estoy convencido que en una renovación del sistema educativo, esta dimensión debe ser tomada por la cintura», p. 301, anotación 26.

²⁰ *Lettres persanes*, CV y CVI.

²¹ *Notions claires sur les gouvernements* (Amsterdam, 1787): I, p. 48.

²² *Dialogues philosophiques*, París, Calmann-Levy, 7 ed. 1914, p. 81 y pp. 105-109.

²³ *La sagesse de Shakespeare et de Goethe*, París, Gallimard, 1930, pp. 98-102.

²⁴ Cap. I, «La surprise technique», París, Gallimard, 1951.

SALUD MENTAL Y CULTURA

4. *La trayectoria y la dirección del movimiento*

El progreso de la humanización del hombre gracias a los efectos técnicos, políticos, culturales de su desarrollo debe estar vinculado, en última instancia, a una humanidad considerada como especie consolidada en la superficie del globo terrestre. En el prólogo del *Bosquejo*, Condorcet se esmera en mostrar mediante qué ensanchamiento continuo de los grupos sociales podría aplicarse finalmente el motivo del progreso a todos como si fuese un único pueblo. De hecho, determinar el o los focos originarios, la o las direcciones de los procesos de difusión, es esbozar una historia geográfica, es dibujar un mapa del progreso, un alzado de puntos de paso y de itinerarios de transmisión de lo que hoy podemos llamar información.

Condorcet acepta después, y mucho antes que otros, calcar la trayectoria real del progreso sobre la trayectoria aparente del Sol, desde Oriente a Occidente. Sitúa en el encuentro de Asia con África la invención, en cierto modo absoluta, sobre la que reposa el progreso, como hecho y como idea normativa de la historia: la escritura alfabética. Ordena desde el Este hacia el Oeste los centros de difusión²⁵, los lugares de renacimiento tras las involuciones de la barbarie. De este modo se sitúan Atenas, Italia, París, la España musulmana, Inglaterra, los Estados Unidos de América. América, nuevo occidente, que descubrirá a su vez un Oeste. Ahora bien, como si el curso del progreso, llegado al Extremo

Oriente, no pudiera interrumpirse, he aquí que se va a propagar, esta vez de Occidente a Oriente, una nueva figura del progreso, la del pueblo que elabora una Constitución garantizando la libertad de los individuos y la igualdad de sus derechos. La Revolución avanza del Oeste al Este, de América hacia Europa, empezando por Francia. Condorcet esboza lo que podemos llamar una ley de radicalización de la revolución, creciente del Oeste al Este²⁶. Como si desplazándose hacia el Oriente la revolución se hiciese necesariamente más completa, teniendo que vencer, en las sociedades a las que afecta, los efectos de su largo retraso para entrar en la vía del progreso. La violencia es tanto más grande cuanto la naturaleza del poder es más antigua, es decir, menos occidental en el fondo.

El trazado de este itinerario geográfico de la Ilustración, imagen de la historia del progreso, ha sobrevivido mucho tiempo a los que lo han concebido²⁷. Hemos visto que Victor Hugo mantenía el progreso por un poder misterioso, reuniendo a Oriente y a Occidente en las Pirámides. Proudhon que resumía muy bien esta teoría se burlaba de ella²⁸. Sin duda es Nietzsche el que le

²⁶ «En Francia... la Revolución debía abarcar a toda la economía de la sociedad, cambiar todas las relaciones sociales y penetrar hasta en los últimos eslabones de la cadena política».

²⁷ Hegel tomó por su cuenta la idea según la cual «la historia universal va del Este al Oeste» en los últimos capítulos de *La Raison dans l'histoire*, trad. fr. de K. Papaioannou, Plon, col. 10/18, 1965.

²⁸ «Hemos imaginado el progreso o la virtualidad social como un fluido recorriendo cada raza a su alrededor, yendo de Oriente a Occidente, al revés del sol: de los Indios a los Bactrenios, de los Bactrenios a los Asirios, de estos a los Griegos, de los Griegos a los Romanos, luego a los Celtas y finalmente a los americanos. Nodier exclamaría al final de su vida: «América ya está vieja. ¡Vamos a la China! ¡Todo esto no crea ni un minuto de discusión y no es más que una

²⁵ Jerusalén y Palestina no caben en este *Cuadro*. Condorcet no ve más que tinieblas en la religión cristiana. «El desprecio hacia las ciencias humanas era uno de los primeros rasgos del cristianismo».

ha asestado los golpes más duros, particularmente en *La voluntad del poder*: «El siglo XIX no ha hecho más progresos que el siglo XVI; y el espíritu alemán de 1888 está en regresión sobre el espíritu alemán de 1788 [...], la humanidad no avanza, ni siquiera existe ya... El hombre no ha hecho progresos con respecto al animal; el hombre civilizado débil es un aborto al lado del árabe o del corso; el chino es un tipo más logrado, es decir, más duradero que el europeo»²⁹. Es por lo que Bernard Pautrat precisamente pudo calificar de «retorno al Este» al pensamiento del eterno retorno que obsesiona a Zaratustra³⁰. Dando a la obra que publicó hacia el fin de la primera guerra mundial el título *El ocaso de Occidente*, Oswald Spengler pudo creer que acababa de desacreditar la imagen de un progreso de las luces que los filósofos del XVIII habían fortalecido con un préstamo de la historia de la astronomía.

5. *Los obstáculos y los riesgos*

La esperanza de una búsqueda del progreso en el futuro se ve acompañada, en Condorcet, por una inquieta interrogación. Si los progresos de los conocimientos, de las artes, de la industria conllevan, como podríamos esperar, progresos del bienestar, ¿el aumento del número de seres humanos no vendrá, en cambio, a limitar e incluso a

oponerse a los progresos que lo han hecho posible? Condorcet considera que el desfase entre el crecimiento demográfico y el aumento de medios de subsistencia podría atenuarse por los progresos de la razón en lo que concierne a la procreación, digamos más bien por la regulación de nacimientos³¹. Inversamente, el arte de prolongar la vida humana atañe a la medicina.

En resumen, la filosofía del siglo XVIII no ignora el problema de la escasez de recursos con respecto a la cantidad de objetos necesarios, ve la solución en el control de la cuantía de vida humana, en el arte de convertir los elementos en sustancias adecuadas a nuestro uso. Condorcet es consciente, como tantos otros economistas de su siglo, de los problemas de subsistencia planteados por la transformación de las sociedades agrícolas en sociedades industriales. Pero, en su época, nadie podría imaginar lo que la gran industria iba a consumir en materias primas minerales. Ya hemos hecho referencia a las inquietudes de Renan y de Cournot. La pregunta se ha hecho popular rápidamente. Pécuchet, que ve el futuro de la humanidad muy oscuro, anuncia «el fin del mundo por falta de calor». A lo que Bouvard, que ve la humanidad con optimismo, replica: «Volaremos hacia los astros, y cuando la Tierra esté desgastada, la humanidad se mudará a las estrellas». Así es como Gustave Flaubert

charla que la solemnidad alemana de los Hegel y de otros no haya sido más profunda que verdadera!», carta del 27 de septiembre de 1853 a M. X... en *Lettres choisies et annotées* por Daniel Halévy y Louis Guilloux, París, Grasset, 1929.

²⁹ *Op. cit.*, trad. G. Bianquis, París, Gallimard, 1937, II, p. 22.

³⁰ *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, París, Le Seuil, 1971, p. 329 ss.

³¹ Renan fue más audaz que Condorcet en cuanto a la anticipación: «La generación y la educación del hombre se han hecho hasta aquí casi por casualidad, ninguna ciencia ha penetrado [...]. ¿Qué pasará sobre todo cuando el hombre esté en posesión de la ley que determine el sexo del embrión y pueda aplicarlo a su voluntad? Ahora bien, este descubrimiento es de los que se puede considerar como susceptibles de ser realizados en un futuro próximo». *Dialogues philosophiques*, cf. nota 7a, pp. 85-86.

SALUD MENTAL Y CULTURA

presenta, hacia 1875, el reparto del siglo XIX entre las dudas y las esperanzas³².

* * *

Algunos meses antes de su muerte, Georges Dumézil confesó: «Hubiera querido ser un hombre del siglo XVIII, pero disponiendo además de ese sentimiento de lo efímero, de lo inaccesible, del que aquellos hombres carecieron. Me hubiera gustado ser un D'Alembert o un Montesquieu que hubiera leído a Darwin y a Bopp»³³. Darwin, es decir, el hombre que introdujo actor vivo de la historia humana en la historia de la Vida. Bopp, es decir, el hombre que hizo del Lenguaje un objeto del saber y no su instrumento, quien lo descubrió como depositario de las tradiciones y memoria de las formas de vida colectiva. Es cierto que antaño los teóricos del Progreso pensaron el futuro histórico con un cierto aire de inmovilidad, reconstituyendo, con medios en sí mismos extraños a cualquier historicidad, la superación de los orígenes y el florecimiento de sus posibilidades. Esta idea encontró sus límites de validez en la fragilidad de sus modelos y en el fracaso de la mayoría de sus anticipaciones.

En el siglo XX comprendemos por qué el siglo XIX fue, de hecho, el juez crítico del siglo XVIII, aunque pensase seguir sus pasos. Hoy conocemos, mejor que en el XIX, la importancia de lo que la ciencia física de la época tuvo que reconocer: junto a los principios de conservación, existe un principio de desigualdad o de degradación, que rige las transformaciones irreversibles. Un sistema material aislado, de estructura

singular, es un sistema inestable cuya evolución conduce necesariamente a una estructura más estable, es decir, más probable. Igualmente, un mensaje significativo es portador de una información que puede disminuir en el transcurso de una comunicación sin poder acrecer nunca. En el siglo XVIII, no pudieron hacerse a la idea de que la transmisión del saber conlleva, por el solo hecho de su transmisión, un riesgo que la metáfora de la iluminación no estaba preparada para comprender: el de la alteración. Para la Ilustración no existe el «ruido».

La cuestión física propia en el siglo XIX, la equivalencia cuantitativa pero no cualitativa del trabajo mecánico y del calor, se encuentra en cierta manera imitada por un problema de economía política y de justicia social: la no equivalencia de la cantidad de trabajo útil y de su remuneración en valor económico en la sociedad capitalista. El socialismo de pretensiones científicas se asigna como tarea la solución de este problema. Es entonces cuando aparece la diferencia entre los efectos reales de la utilización industrial del calor y los efectos presumibles de la propagación pedagógica de las luces. Para la filosofía del progreso, la razón disipa los prejuicios y las injusticias como el sol a las tinieblas. Pero, para el socialismo dialéctico, la indignación de la condición obrera no es, como la oscuridad, del orden de la privación. Es el efecto de una expropiación. La corrección no consiste en recubrir lo que falta sino en conquistar lo que se ha defraudado. El progreso no será efectivo para todos sino después de una segunda revolución, la verdadera, la que sustituirá las anticipaciones idealistas por una teoría materialista de la historia.

Pero el «poder motor del fuego» no ha negado la virtud progresista, simbolizada

³² Bouvard et Pécuchet, París, Bordas, 1947, pp. 270-271.

³³ Entretiens avec Didier Eribon, París, Gallimard, 1987, p. 194.

por la luz, por el mero hecho de sus consecuencias indirectas en el orden socio-económico. Ha contribuido a la decadencia de la idea de progreso tras la importación en la filosofía de conceptos elaborados por los fundadores de la termodinámica. Fue William Thomson (Lord Kelvin) quien en 1852 enunció, después de Clausius, el principio de disipación o de degradación de la energía, debido a que una parte de la energía interna de un sistema no se puede transformar en energía mecánica. Rápidamente percibieron la muerte como horizonte de la degradación energética. Un físico alemán, Wilhelm Ostwald (1853-1892), se esmeró en crear una teoría de valores sobre el segundo principio de la termodinámica³⁴. Como se ha establecido que el rendimiento de una máquina es la relación entre el efecto útil y la cantidad de energía proporcionada, la valoración de las diversas actividades humanas puede basarse en un cálculo análogo. De ahí la advertencia de no derrochar energía, de utilizarla lo más estrictamente posible. No ha faltado reconocer ahí cierta relación con el famoso principio de economía de pensamiento encomiado por Richard Avenarius y Ernst Mach, los directores espirituales del Círculo de Viena.

Desde entonces, la historia de la utilización de la energía ha sido influida por el descubrimiento del núcleo atómico y por la invención de la energía nuclear. Si se puede hablar con rigor de progreso científico y técnico, sin embargo nada ha cambiado en la relación de las actividades humanas con el desgaste de sus medios. La energía nuclear liberada es utilizada en forma de energía térmica. Con la contradicción de la creencia de la entropía, la unidad de la energía de masa y de la energía de radia-

ción electromagnética ha fijado en adelante la unidad del calor y de la luz. Por el hecho de que la primera aplicación de la física nuclear haya sido la bomba A, la energía nuclear, con todo fuente de vida para la superficie terrestre, evoca el rostro terrorífico de la muerte.

Si existen pocos Pécuchets hoy que teman el fin del mundo por cese calórico, por el contrario, son numerosos los que se creen sepultados bajo el montón de residuos del progreso. Gracias a la utilización de algunos conceptos prestados por una ciencia situada en primer plano, la ecología, elaboran una teoría pseudo-filosófica de retorno a la simplicidad natural de la vida. La naturaleza da mucho que hablar. El concepto de «salvaje» se ha revalorizado, en oposición a las teorías evolucionistas que se han convertido en ciencias humanas. Muchos contestatarios del progreso, hoy comprometidos por su apología desde la sociedad llamada de consumo, creen haber realizado una conversión jansenista reencontrando un tema romántico querido por el pensamiento alemán: la nostalgia de una Reserva original de autenticidad donde los seres descansan al abrigo de la alteración, de la degeneración. La Reserva donde todo está preservado. Este tema, la historia lo ha demostrado, a menudo esconde, bajo el encanto del arcaísmo, el vértigo del nihilismo.

Sin embargo, existe un rechazo al evolucionismo y a la concepción lineal del progreso que creemos preservado de cualquier tentación de ingenuidad retrógrada. Consiste en comparar la historia de diferentes sociedades, o bien los distintos estados de una misma sociedad, con diversos relatos y conforme a diversos criterios. Es la posición defendida por Claude Lévi-Strauss en numerosos trabajos, pero expuesta con un

³⁴ *Die Philosophie der Werte* (1913).

SALUD MENTAL Y CULTURA

vigor particular en dos pequeños textos, *Raza e historia* y *Diógenes dormido*³⁵. Las sociedades llamadas primitivas no representan etapas superadas por el progreso de las sociedades llamadas civilizadas, sino que son otras soluciones con problemas análogos cuyo valor no puede ser estimado por patrones prestados del exterior. Quien compare conjuntos estructurados de comportamientos culturales se ve conducido a dividir su apreciación, a notar un progreso en cierta dirección, un estancamiento o un retroceso hacia otro. El relativismo del etnólogo engendra una tolerancia cultural que no favorece la teoría unilineal del progreso. «Los incondicionales del progreso se exponen a menospreciar, dado el poco caso que las hacen, las inmensas riquezas acumuladas por la humanidad de un lado y del otro del estrecho surco sobre el que mantienen fija su mirada; sobreestimando la importancia de los esfuerzos pasados, desprecian todos los esfuerzos que nos quedan por cumplir»³⁶. Pero estos esfuerzos, estos desgastes de energía, precipitan la disgregación de un orden original. La civilización, tomada en su conjunto, es un mecanismo de complejidad prodigiosa cuya función consiste en acrecentar la entropía³⁷. En un cierto sentido, las socie-

dades frías, de historia repetitiva, poseen menos agentes de decadencia que las sociedades calientes, de historia acumulativa, cuya actividad supone desigualdades de considerable nivel.

Claude Lévi-Strauss supo poner en claro la paradoja del «civilizado» criticando como él la ideología progresista de su sociedad de origen, haciendo hincapié en que esta sociedad se ha interesado por el estudio de sociedades inferiores a partir del mismo momento en que se aceleraba su desaparición en nombre del progreso³⁸. Con ese mismo estado de ánimo ha reaccionado violentamente ante ciertas afirmaciones de Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*³⁹. Sartre retomó, exponiéndolos a su manera, algunos temas de la filosofía inspirados por la energética del siglo XIX: la escasez y la inercia. «Un hombre es un organismo práctico que vive con una multiplicidad de semejantes en un campo de escasez»⁴⁰. La escasez de recursos en el campo práctico-inerte en el que se ejerce la

cipitando una materia poderosamente organizada hacia una inercia siempre más grande y que un día será definitiva», *ibid.*, p. 374.

³⁸ «Una justa apreciación de las inmensas conquistas de Occidente no me impide darme cuenta de la extraña paradoja que le ha hecho creer en los etnógrafos desde el mismo momento en el que decidieron la destrucción del objeto de los estudios que lo reconocían; ni tampoco me impide tomar conciencia del papel de coartada que nos han obligado a desempeñar. ¿Solamente como coartada? Quizás, también, sensata precaución de una civilización que nos escatima los cobayas y nos las prepara un momento antes de comerlas, a pesar de todo, con la esperanza de que nuestros métodos puedan un día ayudar a comprender las nuevas dificultades que vaya descubriendo en su seno», *Diogène couché*, p. 214.

³⁹ París, Gallimard, 1960. La crítica de Lévi-Strauss en encuentra en el último capítulo de *La pensée sauvage*, París, Plon, 1963.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 688; cf. también p. 223.

³⁵ *Race et Histoire*, París, UNESCO, 1952, 2 ed., París, Gonthier, 1967; *Diogène couché*, París, *Les Temps Modernes*, n.º 110, marzo 1955. En este artículo C. Lévi-Strauss retoma con brío los argumentos presentados en el folleto anterior, en respuesta a las críticas de Roger Caillois en «Illusions à rebours», *La Nouvelle Revue Française*, 1955, n. 24 y n. 25.

³⁶ *Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955; reed. 10/18, 1962, p. 354.

³⁷ Lejos que [...] el esfuerzo del hombre –incluso condenado– esté en oponerse en vano a una decadencia universal, él mismo aparece como una máquina posiblemente más perfeccionada que las otras, trabajando por la disgregación de un orden original y pre-

actividad de los hombres, sean riquezas naturales o máquinas, obliga al hombre a experimentar, en el trabajo, los efectos del gasto de energía⁴¹. Ahora bien, entre las sociedades en las que la escasez crea la posibilidad de historia, pero no su realidad, encontramos lugares atrasados, donde los hombres «mustios» viven en una tierra descuidada, grupos estabilizados en la repetición, cuya historia legendaria es la negación de la historia⁴². Lévi-Strauss no podía aceptar que se desacreditase a las sociedades frías por el arcaísmo de sus medios de producción, es decir, por la sobriedad de sus consumos energéticos. La aceptación de la paz en el equilibrio, la inercia, y finalmente la muerte, es el rechazo premeditado de cualquier cultura que pretende detener el criterio permitiéndole juzgar su propio progreso y el retraso de los otros⁴³.

En su *Crítica*, Sartre escribió que el marxismo es la Historia que toma consciencia de sí misma⁴⁴. Podemos entender esta proposición de otra manera a la suya. El marxismo se vanagloria de haber descubierto las condiciones prácticas de la realización del progreso en una crítica de la alienación que obligaría al pensamiento burgués a creer que había formulado la ley.

⁴¹ «Todo nace en esta línea que separa y une a la vez las grandes fuerzas físicas en el mundo de inercia y de exterioridad (en tanto que la naturaleza y la orientación de las transformaciones energéticas que les caracterizan dan un cierto estatus de improbabilidad de la vida en general y singularmente a la vida humana) y los organismos prácticos (en tanto que su praxis preparada para resumirlas en su estructura de inercia, es decir, en su papel de transformadores de energía)», *op. cit.*, p. 369.

⁴² *Op. cit.*, p. 203.

⁴³ Raymond Aron comentó la crítica dirigida a Sartre por Lévi-Strauss en *Histoire et dialectique de la violence*, París, Gallimard, 1973.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 134.

El análisis revolucionario de las consecuencias económicas y sociales del maquinismo capitalista no ha conseguido reunir las conclusiones del análisis de los físicos y de los filósofos relativos a la energía y a la entropía. Afirmándose en su función cultural de anticipación milenarista, la idea de progreso convertida en dialéctica está mantenida por la militancia. En adelante, el progreso consiste, para los marxistas, en convertir a la concepción revolucionaria del progreso aquellas sociedades que habían sido abandonadas a su primitivismo, cuando no estaban colonizadas, es decir, explotadas en nombre de la civilización. La nueva idea «práctica» del progreso se afirma con los hechos, se produce en la historia, y curiosamente se propaga de nuevo según la trayectoria del Este hacia el Oeste. El sol progresista se levanta siempre por el Oriente, se desplaza de Moscú hacia Cuba. Pero entre los que le observaban, algunos se preguntan si el vehículo de esta versión marxista del progreso es en sí mismo un producto conforme al auténtico proyecto marxista de construcción del vehículo. Podemos recordar aquí que Jean Hyppolite tituló «Hegel en el Oeste» un artículo en el que insistía en la importancia de los escritos de juventud de Marx, de sus deudas con Hegel, de su meditación existencial sobre la alienación⁴⁵. ¿Por qué no un «Marx en el Oeste», no totalmente idéntico al del Este? Jürgen Habermas se planteó una cuestión análoga, cuando se preguntó cómo aplicar a las instituciones sociales, hasta hoy mal reguladas, un poder de dominio comparable al que la ciencia permite ejercer sobre las técnicas⁴⁶.

⁴⁵ *Figures de la pensée philosophique*, t. I, París, P.U.F., 1971, pp. 262-273.

⁴⁶ «Marx no [...] previó que entre el control científico ejercido sobre las condiciones de existencias

SALUD MENTAL Y CULTURA

Aunque a veces tengamos la tentación de amalgamar la enseñanza de Marx y la de Freud, parece que no podemos extraer las mismas conclusiones del *Manifiesto comunista* y del *Malestar en la cultura*. Según el primero, se anuncia la muerte para una clase social que engendra en sí misma sus propios sepultureros. Según el segundo, es la humanidad su propio sepulturero en la medida en que el instinto de muerte se pone manos a la obra en los comportamientos agresivos destructores de la vida en común. Freud incorporó a su teoría de las pulsiones conceptos imitados en la energética del siglo XIX. Jacques Lacan en su seminario en 1959-1960, dedicó mucho tiempo al estudio de las pulsiones de muerte y no dejó de insistir en su asimilación a un sistema material que se inclinase hacia el regreso del equilibrio⁴⁷. Posteriormente, Jean Laplanche señaló la fuente de esa idea en las enseñanzas de Helmholtz⁴⁸. Aquí no

materiales y la formación de la voluntad democrática a todos los niveles, podía nacer un hiato —es la razón filosófica por la que los socialistas no creían del todo en la posibilidad de un estado autoritario garantizando la prosperidad, es decir a lo que el bienestar de una sociedad esté relativamente asegurado por el precio de la libertad política», *Progrès technique et monde vécu social* en *La technique et la science comme idéologie*, trad. del alemán, París, Gallimard, 1973, p. 90.

⁴⁷ *Le Séminaire, VII: L'éthique de la psychanalyse*, París, Le Seuil, 1986, pp. 239-252.

⁴⁸ *Vie et mort en psychanalyse*, París, Flammarion, 1970, p. 182 y pp. 202-203.

podemos intentar exponer el lugar y el papel de la pulsión de la muerte en el psicoanálisis. Pero sí hemos seguido hasta nuestros días el examen de las condiciones en las que una idea ha perdido su prestigio y su papel.

En 1929, Freud declaraba al final de *El malestar en la cultura*: «la cuestión de la suerte de la especie humana me parece plantearse así, ¿el progreso de la civilización sabrá, y en qué medida, dominar las perturbaciones aportadas en la vida en común por las pulsiones humanas de agresión y de autodestrucción?»⁴⁹. En 1938, antes de dejar Viena para ir a Londres, escribió en el primer comentario preeliminar al ensayo *Moisés y la religión mono-teísta*: «vivimos un momento particularmente curioso. Descubrimos con sorpresa que el progreso ha firmado un pacto con la barbarie»⁵⁰. A los ejemplos aludidos por Freud, el lector de cierta edad puede hoy añadir algunos otros.

⁴⁹ París, P.U.F., 1971, p. 107.

⁵⁰ *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, París, Gallimard, 1986, p. 131.

* Este artículo de G. Canguilhem (1904-1995) apareció impreso por vez primera en 1987.