

MITE I RAÓ A LA IDEOLOGIA DEL PROGRÉS*

Josep SUBIRÓS

*A Pep Calsamiglia,
a qui les creences
no li varen fer perdre
la ironia.*

La idea de progrés ocupa un lloc central a totes les ideologies —laiques o religioses, econòmiques, polítiques o morals— de l'època moderna. Per més que sovint es presenti sota continguts i en relació a referents ben diferenciats com a idea genèrica, la seva omnipresència i, sobretot, la seva centralitat permeten parlar d'un «paradigma ideològic» de la modernitat articulat al voltant de la idea de progrés.

Totes les altres idees-força de les ideologies modernes —com ara la raó, l'home, la llibertat, la civilització, la democràcia, la justícia, les forces productives, la revolució, el socialisme, el comunisme, etc.— només tenen un sentit ple en funció d'una determinada idea de progrés, com a subjecte o com a objecte del progrés, com a origen o com a destí seu.

Aquesta centralitat es fa especialment evident avui, en què la crisi de la idea de progrés és l'eix al voltant del qual trontollen la resta de valors i conviccions de la modernitat.

Avui no és aquesta o l'altra ideologia que fan aigües, sinó el paradigma ideològic del progrés en el seu conjunt.

Quin és, però, el significat bàsic d'aquesta idea?

Fent abstracció dels continguts i referents concrets amb què cada ideologia l'omple, hom pot assenyalar cinc grans components:

— en primer lloc, el reconeixement de la dimensió unitària i alhora social de l'espècie humana;

— en segon lloc, l'afirmació de la perfectibilitat de la humanitat, sobretot a través de l'educació i de l'esforç, tant a nivell individual com col·lectiu;

— en tercer lloc, la conceptualització del temps històric —és a dir, terrenal, natural, humà, per oposició al temps primordial, sobrenatural, diví— com un moviment d'avenç des d'una situació inferior cap a una de superior i, per tant, una avaluació positiva d'aquest temps històric;

— en quart lloc, l'afirmació de la necessitat d'aquest moviment d'avenç;

— finalment, l'establiment d'una escala del

progrés, és a dir, d'una periodització del temps històric que delimita unes grans etapes en el moviment general d'avenç.

El que distingeix les diferents nocions de progrés és la diferent definició i ordenació dels seus continguts concrets: el seu objecte o àmbit de realització (progrés material i/o progrés moral, per exemple); l'objectiu final que se li atribueix (llibertat i/o justícia i/o felicitat en aquest món i/o salvació en un altre, etc.); les seves condicions i modalitats de realització (educació racionalista i/o desenvolupament econòmic i/o observació d'una veritat revelada, etc.); l'explicació causal que se li dóna (egoisme, descobriments científico-tècnics, lluita de classes, providència, etc.); la periodització de la Història que estableix (societats agràries-industrials-postindustrials o comunisme primitiu-societats de classes-comunisme «científic» o pecat original-redempció-judici final, etc.).

Hom pot trobar ideologies centrades en la noció de progrés que defineixen i combinen de les maneres més sorprenents els diferents continguts i referents: des de l'ètica calvinista fins als cristians pel socialisme, passant per una munió de liberalismes, nacionalismes o comunismes.

Tanmateix, la història dels darrers cent cinquanta anys ha anat decantant com a hegemònica —i, per tant, present en gran mesura en totes les ideologies concretes— una noció de progrés fonamentalment racionalista i laica pel que fa a l'origen i destí del progrés, i fonamentalment tècnica i economicista pel que fa al seu objecte i a les seves condicions i modalitats de realització.

És a dir, una noció en la qual l'origen, el destí, la periodització, l'objecte i els mitjans de realització del progrés acaben tenint unes formes purament terrenals: l'objecte del progrés passa a ser la vida de l'home en aquest món; l'origen, alguna de les tendències o capacitats de l'home: l'egoisme, la raó, l'anhel de seguretat o de llibertat...; el destí, la satisfacció de les aspiracions mundanes: el benestar material, l'abundància, la llibertat política, la felicitat...; els mitjans de realització, els que ofereix la raó: el coneixement, la ciència, la tècnica, la creació de riquesa, l'educació, la Il·lustració... I tot això en un marc temporal limitat al temps històric, terrenal.

En la mesura en què són aquestes mateixes característiques —racionalisme, laïcitat, tecnicis-

*Una primera versió d'aquest text fou presentada al curs del Col·legi de Filosofia «Raó, poder i veritat. Homenatge a Pep Calsamiglia», març de 1983.

me, economicisme— les que han anat dominant en el pensament modern, en la «raó occidental», semblaria com si la noció de progrés fos l'expressió quintaessenciada d'aquesta raó moderna. I segurament és així, però això no obsta perquè en la noció de progrés —i en les diverses ideologies concretes en què s'encarna— conflueixin alguns dels principals mites pre-moderns.

PREHISTÒRIA DEL PROGRÉS

Per més que sigui molt freqüent fer remuntar la idea de progrés a la Gràcia clàssica, i en especial al mite de Prometeu, els orígens de la idea es troben més en la mitologia judeo-cristiana que no pas en la mitologia i/o en la filosofia grega.

No es tracta de negar la importància de l'herència grega en algun dels aspectes generals de la noció de progrés. És indubtable que dels components de significat que a l'inici hem esmentat, dos es troben clarament al pensament grec: tant el reconeixement de la dimensió social de l'existència humana, com la perfectibilitat d'aquesta existència, a través de l'educació i de l'esforç.

N'hi ha prou amb llegir el *Protàgores* de Plató per a quedar-ne convençut. Tanmateix, en el conjunt de la filosofia grega —i no solament en la platònica— aquesta perfectibilitat de l'existència humana s'aplica més als individus que no pas a l'home genèric, és més un procés de «purificació» subjectiva —això sí, una purificació duta a terme mitjançant un intens esforç de racionalització— que no pas la realització col·lectiva d'una tasca històrica.

En relació a aquest punt, convé oblidar dues qüestions. En primer lloc que, com ha demostrat E.R. Dodds, l'abast social del racionalisme i de la «Il·lustració» grega és absolutament limitat, ultraminoritari. La filosofia grega no és el pensament grec, sinó que n'és una part excepcional i sovint reprimida pel pensament dominant. El destí de les obres de Protàgores o el del mateix Sòcrates m'eximeix d'ulteriors comentaris.

En segon lloc cal dir que ni tan sols a la filosofia grega existeix la noció de temps històric necessària per a l'elaboració de la idea de progrés.

La noció de temps dominant entre els grecs és de tipus circular, no lineal. L'esdevenir de l'existència humana és objecte d'un pensament de tipus mitològic, i d'una mitologia centrada en el mite de l'etern retorn. S'inicia la història com a

ciència empírica, però no hi ha res de semblant a una filosofia de la Història. L'existència en alguns individus com Pèricles, Tucídides o Aristòtil, d'una consciència clara d'avenç i superioritat respecte a d'altres pobles i respecte al seu propi passat no comporta l'existència de la noció d'un «progrés» necessari, derivat o demostratiu de cap voluntat sobrenatural o de cap sentit de la Història. La Història encara no existeix. I sense història no pot haver-hi progrés.

Les pre-condicions ideològiques de la idea de progrés no són de tipus racionalista, sinó mitològic i la mitologia grega no les ofereix, aquestes pre-condicions. Més endavant, a partir del Renaixement, la formació de la moderna idea de progrés enllaçarà amb la tradició filosòfica grega per la via de la renovada confiança en la raó humana. Però les pre-condicions ideològiques d'aquesta elaboració les haurà posat la mitologia juevo-cristiana.

La tradició bíblica, a diferència de la resta de mitologies, ofereix una concepció lineal, i no circular, del temps. I és només sobre una concepció d'aquest tipus que es pot bastir una noció qualsevol de la Història i del progrés. El temps circular, l'etern retorn, no admet ni l'una ni l'altre. La Història només pot tenir lloc quan el punt d'arribada és diferent del de partida. Perquè hi hagi progrés, però, manca encara una avaluació positiva de la Història, és a dir, del temps humà.

Aquesta l'aportarà el cristianisme i serà teoritzada, sobretot, per sant Agustí.

La primera gran originalitat del cristianisme consisteix a articular, a través de la vinguda del Crist, el temps mític, primordial, amb el temps terrenal, històric. A partir d'aquí, a través de la Redempció i de l'anunci de la segona vinguda del Messias, l'existència humana és dignificada, la història pot esdevenir pròpiament Història carregada de sentit.

D'altra banda, la segona gran originalitat del cristianisme —l'«humanisme», és a dir, el pas del «poble elegit» a l'«espècie elegida», la substitució del jueu per l'«home» com a objecte de predilecció divina— dona una nova dimensió al tradicional messianisme jueu, que en el cristianisme esdevé redemptorisme universal. Ja no es solament un poble el que pot passar del pecat a la gràcia, el que pot salvar-se, el que pot aspirar a l'accés a la realitat i el temps primordial, sinó tota l'espècie humana.

Finalment, els mites mil·lenaristes —ben aviat condemnats per l'Església però sempre presents en una versió o altra del cristianisme— tindran una importància de primer ordre en les versions radicals de la idea de progrés. El mil·lenarisme —projecció cap al futur dels mites de l'edat d'or— no és exclusiu de la tradició juevo-cristiana, però aquesta li dóna un sentit històric específic: és l'anunci de la instauració d'un ordre perfecte no en l'altre món sinó en aquest, després de la lluita entre l'Anti-Crist i el Crist en la seva segona vinguda i, per tant, després d'un període de caos, violència i corrupció i abans de l'accés definitiu al món celestial.

Concepció lineal del temps històric, avaluació positiva de l'existència terrenal, concepció d'una unitat de l'espècie per sota de diferències de raça o de llengua, i, en les seves versions més radicals, creença en la necessària instauració d'un ordre perfecte a la terra: aquestes són les principals aportacions de la mitologia juevo-cristiana a la moderna idea de progrés.

Tanmateix, aquesta idea no deriva linealment i mecànicament d'aquestes pre-condicions.

De la mateixa manera que tota realitat complexa —i tota realitat ho és, de complexa— és quelcom més que la suma de les seves parts, la idea de progrés no és reductible als components d'origen mitològic sobre els quals es forma.

La idea de progrés hegemònica en els segles XIX i XX és hereva de la tradició mitològica juevo-cristiana, i es fa difícil de pensar que hagués pogut arribar-se a formar sense aquesta, però al mateix temps és impensable al marge de les transformacions econòmiques, polítiques i mentals que es produeixen a Europa i des d'Europa a partir dels segles XVI i XVII.

LA CONSTRUCCIÓ DE LA RAÓ MODERNA I LA INVENCIÓ DELS «PRIMITIUS»

En un altre lloc he esbossat les principals transformacions sòcio-polítiques internes a l'occident europeu que són a la base de la modernitat i, en especial, el doble i complementari procés de mercantilització de les relacions socials i de monopolització de la violència legítima, de la recaptació d'impostos i de l'administració per part del poder polític organitzat en forma d'Estat absolutista.

Ara bé, a més d'aquests, per analitzar la formació de la idea de progrés caldria tenir en compte almenys dos altres aspectes: l'emergència i paulatina hegemonia de la «raó positiva» i en especial de la «raó política» moderna, i, d'altra banda, el «descobriments» d'altres pobles i formes de cultura i de vida, i en especial el dels pobles «primitius».

No es tracta d'aspectes separats, independents l'un de l'altre, sinó interrelacionats i interactius, car tots dos s'interrelacionen i interactuen alhora amb les transformacions sòcio-polítiques contemporànies i amb el substrat cultural sobre el qual es produeixen.

Així com l'emergent raó positiva d'un Bruno, un Leonardo, un Copèrnic, un Galileu, un Bacon, etc. neix directament vinculada al procés de transformació de les relacions econòmiques i socials en sentit mercantil, així la nova raó política està estretament lligada a les noves formes d'ordenació del poder.

Un exemple paradigmàtic en el primer aspecte, el constitueix la noció del temps i les maneres de mesurar-lo. Mentre la producció, la distribució i el consum es realitzen en petites unitats aïllades, pràcticament autosuficients, presidides per relacions personals de dominació i servitud, alhora que les relacions externes prenen gairebé exclusivament la forma de confrontacions violentes, arbitràries i imprevisibles, el temps històric és una mena de teló de fons, pàl·lid, reflex del temps còsmic, una mena de parèntesi entre un origen i un final gairebé intemporals. El temps terrenal, malgrat ser tot ell una unitat de moviment entre dos punts diferents, i ser per tant un temps lineal, no circular, en el seu conjunt, no és lineal en les seves parts: el temps terrenal es descompon o bé en cicles repetitius o bé en esdeveniments singulars i imprevisibles, no en continuïtats acumulatives i previsibles. És la mercantilització de les relacions sòcio-econòmiques, la difusió de l'ús del diner, la creixent interdependència social que això comporta, el que genera una noció de temps abstracte i alhora exclusivament terrenal, deslligat de tota adherència mitològica i teològica, un temps que cal mesurar amb tota precisió; un temps en què cada moment és irrepètible, un temps en què cal preveure amb exactitud tots els moviments, car de la seva mesura i previsió exactes depèn en el funcionament de l'economia mercantil.

No es tracta d'establir una relació mecànica de causa-efecte entre el procés de difusió de l'economia mercantil i la formació de la raó positiva que s'expressarà en la «ciència nova», però és indubtable que aquesta és una de les manifestacions privilegiades —i alhora afavorides— del canvi de mentalitat que acompanya les transformacions d'ordre sòcio-econòmic. Dit d'altra manera, les transformacions d'ordre sòcio-econòmic són també sempre transformacions d'actituds, d'idees, de mentalitats, i no és possible de comprendre les unes sense les altres, i el paper de motor es desplaça d'unes a altres.

La nova raó política —i estic parlant de l'obra de Maquiavel, de Grotius, de Hobbes, de Spinoza— participa plenament d'aquest canvi de mentalitat que s'expressa en la nova noció del temps, però ho fa en un terreny potser encara més sensible per a la formació de les idees modernes: el del poder polític, és a dir, el de l'ordenació de la vida de l'home en societat. Més enllà de totes les diferències entre Maquiavel i Hobbes, entre Grotius i Spinoza, el que és comú a tots ells és l'afirmació que la política és cosa dels homes, i prou. Aquesta és l'autèntica revolució copernicana en el camp de l'anàlisi social. Tot el que vindrà després seran variants sobre aquest tema. La política és cosa dels homes i l'Estat; un Estat fort i respectat és la condició de la convivència pacífica dels homes, del desenvolupament del comerç i de les arts, de la llibertat d'acció i de pensament... sempre i quan no atemptin contra el poder d'Estat, però no per una defensa absoluta d'aquest, sinó perquè aquest és la precondició de la llibertat possible.

Serà ridícul minimitzar la importància que té la formació efectiva dels Estats moderns sobre els portavens d'aquesta nova raó política. Tots ells participen directament en les lluites polítiques del seu temps i es mostren perfectament conscients de les seves implicacions i d'estar vivint una nova realitat, d'assistir al naixement d'una època «superior» al seu propi passat.

Tanmateix, tampoc no fóra prudent ignorar un altra realitat d'aquest temps —els segles XVI i XVII—, present de manera explícita o implícita en totes les noves filosofies polítiques, i que tindrà una importància decisiva en la ulterior configuració i el destí de la idea de progrés. Em refereixo al descobriment o redescobriments dels «altres», dels pobles americans, africans o asiàtics.

Des de Maquiavel fins als nostres dies, els «altres» —és a dir els no europeus o, més endavant, els no occidentals— són l'ombra contra la qual o des de la qual s'afermen o es neguen les teories i les realitats polítiques de la modernitat. I els «altres» seran la gran prova vivent de l'existència del progrés segons els formuladors i defensors de la idea, de la mateixa manera que el progrés serà la gran coartada per a l'expansió colonial de les potències europees.

És en relació als altres des d'on s'afirma una consciència de superioritat històrica als països europeus, una superioritat que és teoritzada en termes religioso-morals i/o polítics i/o econòmics. És en relació als «altres» des d'on s'estableix una periodització interna de la Història terrenal en termes d'estadis de civilització, dels quals l'europea és evidentment la més elevada. Els «altres», en fi, són la gran prova vivent de l'existència del progrés, de la mateixa manera que el progrés serà la gran coartada per a l'expansió colonial de les noves potències europees.

Perquè aquesta és, en definitiva, la clau de volta de la qüestió: després de mil anys d'estar a la defensiva, sotmeses a mil crisis internes i invasions externes, al voltant de l'any 1500 les terres del que avui anomenem Europa Occidental veuen la formació i desenvolupament d'unes potències econòmiques i de mogràfiques, polítiques i militars, capaces i necessitades de vessar-se cap a fora, a la conquesta dels «altres»: necessitades, fonamentalment per raons econòmiques; capaces, pel seu potencial militar i per la legitimitat que ofereix la tradició juevo-cristiana i la que construeix la nova raó política.

ASCENS

La idea de progrés serà, doncs, per tornar al nostre tema, una de les expressions cabdals de la raó moderna, una de les idees-força en les quals es condensarà una complexa i no sempre coherent constel·lació de mites, interessos i processos, econòmics i polítics, materials i espirituals. I cal parlar d'«idea-força», perquè el progrés serà una idea activa, bel·ligerant, potenciadora d'un ulterior desenvolupament d'algunes de les condicions que feren possible la seva naixença, encara que també jugui en contra d'altres.

La formulació de la idea moderna de progrés

s'inicia en el marc de les filosofies de la Història que van veient la llum des de finals del segle XVII. Obres primerenques d'aquest gènere són les del bisbe Bossuet (*Discurs sobre la Història Universal*), Leibnitz (*Noves consideracions sobre l'enteniment humà*) i Vico (*Ciència Nova*). Són aquestes, com moltes que després vindran, obres de compromís entre la fe tradicional i la mitologia cristiana i l'emergent raó positiva i política. La Història és assumida i teoritzada com a expressió dels designis de la Providència. La filosofia de la Història neix com una versió d'àmbit terrenal de la Teodicea, que s'hi sosté i la confirma.

El camí, certament, ja havia estat obert per sant Agustí, però es només ara que la Història és considerada substantivament, i no solament com a realitat de segon ordre, contingent i degradada respecte a la perfecció celestial. Ara la Història ja no és solament valuosa perquè en ella es produeix la redempció de l'Home; ja no és solament un moviment cap a quelcom diferent d'ella mateixa: és valuosa perquè és l'escenari del procés de perfeccionament de l'home, de l'Estat i de la raó, és un moviment que obeeix a una dinàmica i una regularitat interna de perfeccionament de la humanitat. El fet que aquest procés i la seva necessitat sigui explicat en darret terme mitjançant una apel·lació a la providència divina no té res d'estrany.

De fet Bossuet, Leibnitz, Vico i d'altres comencen a fer amb la Història el mateix que Maquiavel o Hobbes amb la política o Copèrnic, Galileu o Newton amb la realitat natural: tot ocorre en darrera instància per voluntat divina i *ad maiorem gloriam* seva, però un cop creada i posada en moviment la realitat històrica en el seu conjunt, i també la política p la natural, té una dinàmica i una regularitat pròpia, autònoma. En el cas de la Història la llei bàsica d'aquesta dinàmica és el progrés.

La història de la filosofia de la Història, i dintre seu la de l'elaboració i delimitació de la idea de progrés, serà en gran part la de la tensió i la lluita entre els components religiosos i els laics, entre els components mitològics i els racionalistes.

El resultat d'aquesta lluita serà més que una victòria un pacte, més que una negació una síntesi. Els components laico-racionalistes aniran adquirint un predomini formal, però fortament

empelrats del substrat religiós-mitològic. El que, en qualsevol cas, no es posarà en dubte és que la Història existeix, que té un sentit general i que aquest sentit és o es manifesta en el progrés. I fins i tot la versió de la idea de progrés que finalment resultarà hegemònica, tot i tenir un contingut eminentment racionalista, laic, tècnic i econòmic, seguirà vehiculant aquest substrat mitològic.

És relativament fàcil resseguir la història de la noció de progrés al llarg dels segles XVII i XIX, a través de les més diverses disciplines i dels més diversos autors: la filosofia, la història, l'economia, fins i tot la biologia; Turgor, Herder, Adam Smith, Kant, William Godwin, Condorcet, Hegel, Saint-Simon, Comte, Marx, Darwin...

I si al començament el progrés no és, com en Bossuet, Leibnitz o Vico, altra cosa que una ombra secular de la providència, al final, amb Marx i Darwin es una «lleï» de la història humana o de la natural que exclou tota referència a una realitat i un temps transcendents. El seu origen, el destí, l'objecte i els mitjans de realització acaben tenint formes purament terrenals.

Ara bé, aquesta laïcització-terrenalització del contingut i del *modus operandi* del progrés no elimina el substrat mític sobre el qual s'ha forjat la noció. Aquest substrat o bé es manté en la forma substantiva de la religió, donant un sentit complementari, transcendent, al sentit terrenal que ofereix la versió laica del progrés, o bé s'integra, de manera més o menys camuflada, a les versions radicals del progrés que neguen explícitament tota realitat transcendent.

Dit d'una altra manera, la idea de progrés prendrà la forma d'un mite laic, en dues versions, una de «feble» i una de «forta».

En la seva versió «feble» el mite del progrés sancionarà un dualisme ontològic i epistemològic insalvable al qual correspondrà un no menys insalvable dualisme moral i de sentit de l'existència. D'un costat, una realitat sobrenatural, inaccessible a la raó, l'explicació de la qual queda en mans de la religió, però sense que la moral annexa a aquesta religió tingui ja una capacitat de regulació efectiva de la conducta individual i de les relacions socials, per més que segueixi donant un sentit transcendent a la vida. De l'altre, la realitat històrica, en la qual opera amb plena eficàcia el mite del progrés, que explica i dona

sentit a l'esdevenir històric, que estableix i/o legítima pautes de conducta individuals i col·lectives, econòmiques i polítiques; un mite del progrés fonamentalment pragmàtic, com tots els mites, que vehicula una ideologia materialista de fet, però que en darrer terme té horror al buit i davant de les qüestions primeres de l'origen i el sentit de l'existència —no de la Història— remet a la religió, es a dir, una mitologia tradicional*.

En les seves versions «fortes», en canvi, el mite laic del progrés assumeix la Història com a únic ordre de realitat i, per tant, elabora una moral i un sentit de l'existència estrictament històrics. La cosa sorprenent és com en aquesta elaboració reapareixen sota noves formes les velles matrius mitològiques i en especial les d'origen juevo-cristià. Això es fa palès, entre d'altres, a l'obra de Marx, expressió cimera de la filosofia laica del progrés.

En efecte, l'obra de Marx, al mateix temps que porta a la seva culminació la vessant laica de la idea de Progrés, incorpora sota una forma materialista els principals trets de la mitologia juevo-cristiana que varen fer possible la gènesi de la idea. És a dir, l'anàlisi «científic» de la història duta a terme per Marx —anàlisi realitzada des d'una òptica i una metodologia perfectament coherents amb la raó positiva moderna— s'integra en una filosofia de la Història que avui sabem que no té gran cosa a veure amb l'esdevenir real de l'home i de la societat i sí molt amb les angoixes, aspiracions i recerques d'un Absolut expressades en forma religiosa per la mitologia juevo-cristiana. Dit d'una altra manera, la filosofia de la Història de Marx, com totes les filosofies de la Història, no expressa un coneixement sinó un desig, no descobreix un sentit de la realitat sinó que li hi imposa, no és una «ciència» sinó una ètica. Vegem-ne alguns exemples:

— La periodització de la Història. Al marge dels subperíodes de la segona, Marx divideix la Història en tres grans fases: la primera, la del comunisme primitiu; la segona, la de les societats de classes; la tercera, la del comunisme «final».

*Algunes de les raons històriques d'aquest «horror al buit», d'aquesta coexistència entre mites laics de la Història i la mitologia cristiana de l'existència són apuntades també a l'assaig «De la política com a administració de temor i seguretat».

Que aquestes fases calquin la divisió en Paradís original, expulsió i accés a un nou Paradís, em sembla més que causal. En els dos casos la condició de l'home a la primera fase es de pobresa, però de felicitat; en la segona, d'inseguretat, lluita, violència, però també de preparació de les condicions de sortida d'aquesta condició; en la tercera, de recuperació de la felicitat original però amb una nova plenitud i de manera ja definitiva, sense amenaces.

— La necessitat i els costos del progrés. Els homes fan la Història, però sense saber-ho, ens diu Marx una i mil vegades. La Història té una lògica pròpia que sovint és superior a la voluntat i a la capacitat d'acció conscient dels homes. La imposició de la necessitat històrica, de la realització del progrés, sovint es fa contra la voluntat de grups d'homes, de societats senceres, destruint les formes de vida tradicionals i, si cal, la pròpia vida dels qui s'oposen a la Història: «És cert que, en provocar una revolució social a l'Índia, Anglaterra actua moguda només pels interessos més abjectes i que a més ho està fent de la manera més estúpida possible. Però la qüestió no és aquesta, sinó de saber si la humanitat pot arribar a complir el seu destí sense una revolució radical en la situació social en què Asia viu. Si aquesta revolució és imprescindible, siguin quin siguin els crims comesos per Anglaterra, aquesta nació haurà estat, en provocar aquesta revolució, l'instrument inconscient de la història». (*The British rule in India*, 1853). I encara: «La indústria i el comerç burgès creen aquestes condicions materials d'un món nou de manera anàloga com les revolucions geològiques han creat la superfície de la terra. Quan una gran revolució social arribi a dominar els resultats de l'època burgesa, el mercat mundial i les modernes forces productives, i els hagi subjectats al control comú dels pobles més avançats, només aleshores el progrés humà deixarà d'assemblar-se a aquell odiós ídol pagà que no bevia el nèctar més que a les calaveres dels qui li eren sacrificats». (*The future results of the British rule in India*, 1853).

Es fa difícil no veure en aquesta noció de la història, del progrés, de la seva necessitat i dels seus costos una versió mundanitzada de la Història Sagrada, de la Providència, de la Redempció, de l'accés a la Gràcia. És difícil no veure en la missió històrica de la burgesia una versió post-bíblica de la missió històrica del poble jueu, com

es difícil no veure en els «pobles més avançats» la versió industrial de la Cristiandat. És indubtable que aquest substrat mític facilitaria, més endavant, la conversió del «marxisme» en una autèntica «Església roja».

— El final de la Història. La contradicció més patent de l'obra de Marx és, després de la històrització absoluta a què tota realitat queda sotmesa, l'afirmació de la necessitat i imminència de la instauració d'un ordre social que equival a un autèntic final de la Història: el comunisme. Ja ha quedat apuntat el paral·lelisme entre aquesta previsió i el mite cristià del final de la història terrenal, amb l'accés dels justos a la glòria eterna a la vora del Déu Pare. De fet, però, el mimetisme és encara més punyent si prenem com a punt de referència els mites mil·lennaristes que estableixen un regne terrenal del Crist abans de l'accés definitiu al món celestial. Tant el mil·lenni cristià com el comunisme són una promesa d'abundància, de justícia, de felicitat; tant l'un com l'altre sorgeixen d'un període de caos i convulsió (de Revolució), de lluita entre les forces del bé i del mal (entre proletariat i burgesia); tant l'un com l'altre constitueixen la culminació de la Història i del progrés; tant l'un com l'altre són fets finalment possibles per una consciència justa, ja sigui en forma de gràcia o de consciència socialista... Val a dir, però, que el mil·lenni cristià és més sòlid com a mite que el mil·lenni comunista: tots dos anuncien el final de la Història terrenal, però mentre el primer deixa obertes les portes al més enllà, a un ordre transcendent, el segon estronca tota perspectiva ulterior. Perquè a Marx, i a tota posició materialista conseqüent, més enllà del temps històric hi ha el no-res.

..I CAIGUDA DELS MITES LAICS

Després de l'última gran filosofia de la Història, la de Marx, el mite del Progrés ha anat experimentant, tant en les seves versions «fortes» com en les «febles», un procés de degradació pel que fa referència a la seva capacitat de donar sentit i pautes de comportament a l'existència.

En les seves versions «febles», l'autolimitació de l'horitzó del Progrés ha fet possible que arribéssim de l'horitzó del Progrés ha fet possible que arribéssim a trepitjar, a l'Occident, la terra

promesa... i la terra promesa està plena d'amenaçes i angoixes i erma de sentit. A l'Occident, el Progrés ha deixat de ser l'ànima de la filosofia de la Història per convertir-se, primer, en noció inspiradora d'ideologies polítiques i, després, en principi de legitimació de polítiques econòmiques. I si la capacitat de les ideologies polítiques per donar sentit i models de comportament estables a l'existència ja és precària, la de les polítiques econòmiques és pràcticament nul·la. En la mesura en què el Progrés material ha deixat d'entendre's com un mitjà per a esdevenir un diu en si mateix, la seva realització revela la seva inanitat. La dissociació entre l'element material i l'element moral ens deixa (a Occident) carregats de béns però buits de valors.

D'altra banda, en les seves versions fortes la imposició d'un sentit absolut a la Història, un sentit no sobrenatural però sí sobrehumà, ha acabat propiciant una autèntica regressió del mite laic del Progrés cap a formes para-religioses en les quals la necessitat històrica, pràcticament divinitzada, exigeix i legitima les pràctiques polítiques, socials i culturals més aberrants.

No estem al final de les ideologies, sinó en plena crisi de les mitologies laiques.

La fallida del mite del Progrés —és a dir, de la idea de Progrés com a mite paradigmàtic de la modernitat —és especialment profunda però no és única ni excepcional. Hi ha alguns mites moderns que encara funcionen*, com el de la Nació per exemple, però que es troben cada cop més confrontats a una realitat que els posa en evidència, que els fa inoperants. Seguiran existint més o menys temps, alguns ocuparan els buits deixats pels que s'ensorrin abans i experimentaran esporàdiques revifalles —com està passant actualment amb molts nacionalismes— però aquestes revifalles no aconseguiran d'amarar ni evitar la seva caducitat.

Avui semblen estar condemnats a oscil·lar entre una recuperació de mitologies pre-modernes —però que malgrat els intents d'«aggiornamento» dels seus agents grinyolen peïtor arreu en la seva forçada inserció a la realitat contemporània: pensem només en les parètiques figures dels Hare Khrisna pels nostres carrers o en la del papa de

*M'estic referint als països «occidentals». En els de l'Est o del Tercer Món els mites de la modernitat (occidental) encara funcionen la mar de bé.

Roma entre els obrers polonesos— i una existència sense sentit.

No hi ha sortida? Potser sí, però no és fàcil d'assumir. Perquè la sortida és assumir que efectivament ni la història ni la vida no tenen cap sentit objectiu, és a dir, que no tenen més sentit

que el que nosaltres els atribuïm. Construir la vida i la història com a valors en ells mateixos, no derivats de cap ordre transcendent ni de cap necessitat immanent: aquest és el repte amb què ens deixa enfrontats l'esfondrament dels mites de la modernitat.