



Influència de la idea de progrés. La seva formulació clàssica, de Fontenelle a Auguste Comte



Univers BERTRANA i DÍAZ

La idea que la humanitat *progressa*, tant si és acceptada com si és refutada, es troba implícita al rerefons de totes les teories i doctrines socials, i constitueix tot sovint un dels fonaments sobre els quals reposen les grans escoles de pensament. La configuració del nostre sistema polític no n'ha estat aliena. La idea de progrés, la trobem avui inscrita en el preàmbul de la Constitució, i reapareix indefectiblement a cada nova contesa electoral, en el nom mateix, per exemple, d'algunes de les formacions polítiques de signe divers que s'hi presenten. Convertida de vegades en un veritable dogma, la idea de progrés va indestriablement unida a la formació mateixa de la ciència social en el seu període més clàssic, i ha marcat profundament, des d'aleshores, les seves orientacions. Tot just als nostres temps comencem a separar-nos-en, i amb l'abolició de les certeses, la confiança en un futur millor se'n comença a presentar com un mite.¹ Però no era així per als artífexs del parlamentarisme modern.

Tal com suggeria John B. Bury el 1920, la característica més peculiar d'aquesta idea, a primera vista, és que no es concep com un valor ètic, que pot ser aprovat o rebutjat, o que pot dependre de la voluntat humana.² El progrés tendeix a ser considerat com a objectivament veritable o fals, s'hi creu o no s'hi creu, i en això és més equiparable a idees com les de destí o immortalitat que no pas a aspiracions normatives com la igualtat, la llibertat o la tolerància, que han admès sempre ser opinables.

Això explica probablement per què, tot i les extensíssimes consideracions escrites pels autors moderns –de Condorcet als socialistes, passant per l'ineludible Comte– sobre els avenços positius de la humanitat, cap no aporta una definició unificadora, per mínima que sigui, del que pot significar el terme progrés en si mateix.

Per a Kenneth Bock, "existeix un ampli i complex conjunt d'idees sobre el canvi social i cultural que per raons històriques és del tot pertinent designar com idea del progrés",³ de tal manera que sembla considerar que les distincions entre idees afins com progrés, desenvolupament i evolució només han estat interessants en abstracte. Així és que, tant si anem a cercar-ne

orígens remots en Aristòtil com si preferim, més plausiblement, trobar-los en la Querella o en l'*Esbós* de Condorcet, continuem avui confrontats a l'espinós problema d'aprehendre un terme òmnibus en el qual s'ha volgut encabir una confosa miriada de conceptes, combinats, a més, de maneres molt diverses.

L'assaig de John B. Bury ens desembarassa certament la feina amb una definició que d'aleshores ençà ha estat, segurament, la més citada: la idea del progrés, escriu, "significa que la civilització ha avançat, avança i avançarà en la direcció desitjable".⁴ Amb això, com que no es pot demostrar si la *civilització* –un altre terme ambigu que no discutirem aquí– avança o no en una direcció desitjable, les nostres interrogacions es mantenen inalterables. El mateix Bury admetia que determinar la direcció empresa "és un problema que pertany als misteris de la vida". De fet, fins i tot admetent que la civilització hagi *progressat* fins ara en el camí de la felicitat general, tampoc no podríem demostrar si aquesta marxa continuarà en el futur o si acabarem topant amb un obstacle infranquejable. La idea de progrés inclou, doncs, la previsió que l'obra humana podrà continuar sent indefinidament perfectible.

Algú podria concloure de manera precipitada que, amb aquesta darrera afirmació, es pot presentar la teoria del progrés com a diametralment oposada a la idea hegeliana d'una fi de la història, cosa que de segur obriria nous interrogants. Semblaria, efectivament, paradoxal excloure els socialismes, per exemple, del club de les teories del progrés perquè anunciaven l'adveniment definitiu d'una edat d'or sense contradiccions de classe. Aquesta qüestió mereixeria ser desenvolupada, però apuntarem simplement que la pretensió filosòfica de la fi de la història no és necessàriament inconsistent amb la idea d'un progrés continu i il·limitat. Albert Camus afegiria, amb més habilitat, que "no es tracta de la fi de la Història, sinó del salt a una altra història".⁵

Per a Bury, la idea de progrés és moderna. Les reflexions que es puguin trobar a l'antiguitat o a l'edat mitjana sobre l'evolució humana cap a la civilització del moment no equivalen pas a una anticipació del concepte de progrés, car no hi apareix la idea d'un millorament indefinit en el futur. Ni les teories antigues dels cicles, ni les prediccions de Sèneca, ni la lucidesa científica de Francis Bacon no van modificar, segons Bury, la idea dominant segons la qual existia —o calia fer existir— un ordre perfecte i etern que no podia canviar sinó per empitjorar, associada a la creença en la salvació de l'ànima.⁶

Tot i la seva acceptació general, però, l'opinió de Bury ha estat refutada per obres especialitzades posteriors sobre els pensaments clàssic i medieval. Basant-se en treballs de Ludwig Edelstein, Marjorie Reeves i Frederick J. Teggart, entre d'altres, Robert Nisbet considerarà ja el 1980 que les tesis de Bury són impossibles de sostenir legítimament, suggerint fins i tot que s'inscrivien, de fet, en la pròpia tradició progressista clàssica.⁷ Si Kenneth Bock insisteix a recordar Aristòtil, Tucídides o Sant Agustí,⁸ Nisbet va fins a recuperar un "profeta-geni del segle XII", Joachim de Fiore, com la figura "que més va pesar en la formació de la idea que l'Edat Mitjana es va fer del progrés".⁹

Amb això, tots els autors coincideixen a situar l'edat clàssica de la idea de progrés als segles XVIII i XIX, en paral·lel al naixement de les ciències socials modernes. Tot seguit en presentarem el nucli més essencial, fent un resseguiment cronològic a través dels quatre autors que de manera més decisiva han contribuït a l'edificació i a l'èxit posterior de la doctrina progressista:

Fontenelle, Condorcet, Saint-Simon i Comte. Que tots quatre pertanyin a la tradició francesa no ens hauria de sorprendre, i no es deu en tot cas a una preferència personal. Tot i que una certa concepció del progrés també era present en altres tradicions de pensament europees –pensem, per exemple, en Giambattista Vico–, és indubtable que França ha estat, per a bé o per a mal, la principal responsable d'una idea, d'altra banda, íntimament vinculada a la seva història.

Fontenelle

La teoria del progrés que coneixem va començar a prendre forma en els darrers anys de la *Querella entre els antics i els moderns*, a la segona meitat del segle XVII. Sota l'influx de Descartes, els defensors de la novetat s'esforçaren de bastir demostracions científiques que bandegessin definitivament les doctrines de la degeneració que tant havien marcat el segle. Tot i que la *Querella* va ser considerada com una picabaralla entre escriptors més aviat ridícula, la potència de les idees posades a contribució va dur Auguste Comte a reconèixer posteriorment la importància de la seva aportació al naixement de la ciència social.

Després d'haver-hi fet referència a l'obra *Dialogues des Morts*, amb una conversa imaginada entre Sòcrates i Montaigne, Fontenelle resumeix el 1688 a *Digression sur les Anciens et les Modernes* els punts de vista que compartia en bona part amb altres campions de la causa dels moderns, com ara el seu amic Perrault. El curt assaig s'inicia amb la famosa analogia dels arbres. A saber: els arbres de l'antiguitat, eren més grans i vigorosos que els d'ara? Si no ho eren, aleshores Homer, Plató o Demòstenes tampoc tenen perquè ser superiors als autors d'avui. Un cop establerta la igualtat natural entre antics i moderns, Fontenelle deduïa que les diferències existents eren degudes a condicions externes, ço és a l'avantatge en el temps i en les institucions polítiques, i a l'estat de les coses en general.

Basant-se en la idea de la permanència de la natura, Fontenelle considerava que la humanitat no tindria vellesa, ans conservaria indefinidament les seves capacitats intel·lectuals, o fins i tot les faria augmentar gràcies a l'experiència acumulada. Amb aquest i altres assajos, com *Entretiens sur la pluralité des mondes*, el prolífic escriptor feia aparèixer per primer cop una teoria completa del progrés del coneixement que incloïa la perspectiva d'una millora constant en el futur. El seu esperit precursor queda palès en un passatge que el mateix Comte hauria subscrit dos segles més tard: "[...] hi ha un ordre que regula el nostre progrés. Cada ciència es desenvolupa després que s'hagin desenvolupat un cert nombre de ciències precedents, i solament aleshores ha d'esperar el seu torn per trencar la closca".¹⁰

Condorcet

La idea de progrés formulada durant la *Querella* es referia al coneixement, i no pas a l'avenç de la societat en general. Mossèn de Saint-Pierre i Turgot, entre d'altres, introduirien en el decurs del segle XVIII la idea que existeix una història universal de la humanitat orientada cap al benestar i el perfeccionament. Devem a Saint-Pierre, per exemple, la des d'aleshores reiterativa referència als "salvatges" com a representants d'una condició anterior de l'espècie humana.

Influint per Turgot i l'esperit analític de l'*Enciclopèdia*, el marquès de Condorcet inicia el 1793

el seu *Esbós d'un quadre històric dels progressos de l'esperit humà*, un "prospecte" –escrit sense cap material de consulta, durant un arrest domiciliari– que anunciava una obra monumental que, comprensiblement, mai va poder finalitzar. Condorcet hi dividia la història de la civilització en deu períodes, sovint desiguals i no sempre ben justificats, presentant una imatge optimista de l'esdevenidor.

Els tres primers períodes –formació de les societats tribals, edat pastoral i edat agrícola– es clouen amb la invenció de l'escriptura alfabètica a Grècia. El quart, correspon a la història del pensament grec fins a la definitiva divisió de les ciències al segle d'Aristòtil. En el cinquè, el coneixement progressa i entra en decadència sota el poder romà, i el sisè és una edat obscura que es perllonga fins a les croades. El setè període consisteix en la restauració de les ciències que prepara l'esperit humà per a la revolució que representaria la invenció de la impremta, que defineix el vuitè període. La revolució científica cartesiana obre un novè període, que es conclou amb la formació de la República Francesa. Finalment, i és aquesta una de les audàcies de l'*Esbós*, l'època desena està constituïda pels progressos futurs, que Condorcet creu poder predir extrapolant lleis generals d'evolució que considera, com els seus predecessors, constants. "Les nostres esperances sobre l'estat futur de l'espècie humana poden reduir-se a aquests tres punts importants: la destrucció de la desigualtat entre les nacions, els progressos de la igualtat en un mateix poble i, en fi, el perfeccionament real de l'home".¹¹ El contingut del progrés social queda, doncs, definit més enllà de l'evolució de l'esperit: domini de la raó, millora constant i igualtat. I és així com s'introdurà en la morfologia conceptual del liberalisme.¹²

Saint-Simon

Fins al segle XIX, la idea de progrés no deixava d'ésser, amb tot, una doctrina vagament optimista que havia acompanyat l'ideari racionalista dels revolucionaris, i que es veia constantment assetjada per la reacció tradicionalista de pensadors fidels a la doctrina cristiana de la providència. Bonald, De Maistre i el Chateaubriand de *Génie du Christianisme* hi havien oposat amb fermesa el dogma d'una primitiva edat feliç i la consegüent decadència humana, refutant les abstraccions dels progressistes. Per respondre a aquests desafiaments calia demostrar, com havia suggerit Kant, que existia una llei científica del moviment de la civilització, una llei social que fos tan vàlida com la llei física de la gravitació universal. Ni Saint-Simon ni Auguste Comte –i encara menys l'utopista Fourier– no reeixiren, finalment, en aquesta empresa, però van deixar com a llegat la fundació de la sociologia.

L'ex-comte de Saint-Simon treu de Condorcet i dels fisiòcrates les seves dues idees fonamentals: d'una banda, que l'ètica i la política depenen en última instància de la física, i d'altra banda, que la història és progrés. Tot rehabilitant el paper de l'Església en el període anterior, *descobreix* una llei del moviment de la història amb la intenció que serveixi per fer prediccions: la successió cíclica de períodes crítics i de períodes orgànics. Així, l'època medieval hauria estat un període d'organització –o orgànic–, al qual va seguir el període crític de la Revolució, que anuncia l'adveniment d'un futur període orgànic en el qual el coneixement *positiu*, i el govern dels científics, reemplaçarà per sempre més les especulacions. Definitivament, ja no es tracta d'una llei confusa del progrés del coneixement.

La idea, aquí, és que l'estat intel·lectual d'una societat va indèstriablement lligat als fenòmens socials, que conseqüentment s'hi corresponen.

Comte

El 1822, quan només tenia vint-i-dos anys, Comte publica el seu *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, que apareixeria després en apèndix del volum IV del *Système de Politique Positive*. En el *Plan* ja descriu amb un cert detall la seva *lleï dels tres estats*, una teoria del progrés, sens dubte la més paradigmàtica, que presenta grans coincidències amb la lleï dels períodes de Saint-Simon. En efecte, el progrés no és tampoc per a Comte un moviment en línia recta, sinó que es veu sotmès a diverses oscil·lacions periòdiques al voltant d'una mitjana, "comparables a les que presenta el mecanisme de la locomoció".¹³

Segons la *lleï dels tres estats*, el desenvolupament pot agrupar-se en tres grans estadis. El primer, o teològic, finalitza cap al 1400 després de Crist, i el segon, o metafísic, s'estava finalitzant al segle XIX. El tercer i definitiu era l'estat positiu, que Comte mateix inaugurava. La *lleï dels tres estats* apareix igualment sintetitzada al *Discurs sobre l'esperit positiu* i a la primera lliçó del *Curs de filosofia positiva*. D'una manera més aprofundida, ocupa el rerefons dels desenvolupaments que trobem als volums IV, V i VI del *Curs*, com també al capítol que obre el volum III del *Système de Politique Positive*.

Recordem que l'estat teològic se subdivideix en tres estadis caracteritzats, respectivament, pel fetixisme, el politeisme i el monoteisme, i que es correspon amb unes relacions socials de tipus militar. El monoteisme catòlic entra en decadència al segle XIV, amb l'inici de l'estat metafísic, un període negatiu –tot i necessari– de revolució i desordre, sota l'influx de la filosofia crítica. El tret essencial del tercer estat, en canvi, serà l'organització de la societat mitjançant aquella *física social* que és la sociologia científica. El progrés resta "la lleï suprema de tots els fenòmens polítics", per la qual cosa "la bona política no pot tenir per objecte fer marxar l'espècie humana, que es mou mitjançant un impuls propi", sinó que ha de "facilitar la seva marxa il·luminant-la".¹⁴

La qüestió de l'existència del progrés en si no necessita, per a Comte, més demostració racional que la inducció històrica: "Tots els homes que posseeixin un cert coneixement dels fets històrics més notables [...] convindran que, si es considera el conjunt de l'espècie humana civilitzada, ha fet en civilització progressos ininterromputs des dels temps històrics més remots fins als nostres dies". Però el seu coneixement dels fets històrics era manifestament superficial i especulatiu, fonamentat en aquella caracterització *a priori* dels pobles primitius tant en voga a la seva època. Comte pressuposava que la seva lleï era universal, per la qual cosa l'evolució de qualsevol altra societat havia de travessar les mateixes etapes.

Finalment, cal constatar que amb Saint-Simon i Comte, el progrés ja no es mesura en funció del grau de llibertat i d'igualtat assolit per la humanitat, sinó per la seva capacitat a crear un *home nou*. La versió perfeccionista del progrés, que manlleva certs elements a *La República* de Plató, consisteix en la construcció d'alguna forma d'ordre comunitari a través de la coerció. Tant en el *Nou Cristianisme* de Saint-Simon com en la *Societat Positiva* comtiana el poder absolut és atorgat a l'elit dels científics i els industrials, dipositaris d'un saber positiu que

exclou per definició la llibertat de consciència. Per a Comte, admirador del concepte d'unitat teocràtica de Joseph de Maistre, si les lleis de la *dinàmica* social han fet inexorable l'adveniment del tercer estat, les lleis de l'*estàtica* n'exigeixen l'ordre.

Amb Auguste Comte, els trets característics que defineixen la idea del progrés queden prou definitivament fixats, i sofriran ben poques modificacions, si no és des de posicionaments que, conscientment o no, qüestionaran de fet la seva pròpia consistència. L'aprofundiment al qual ha estat sotmesa aquesta idea és tan forassenyat que n'han acabat fent notoris els límits.

Es tracta, en primer lloc, d'una visió detallada i comprensiva del canvi social, que presenta la història com un registre d'esdeveniments que se succeeixen de manera gradual, irreversible i inexorable en una direcció que es pot deduir del passat, i que ja no ens reserva gaire sorpreses. La idea de progrés es correspon amb una teoria de la història com a *via única*, és a dir, no admet la possibilitat que hagin existit bifurcacions davant les quals la humanitat hagués pogut triar entre una direcció o una altra.

En el mateix sentit, la doctrina del progrés confia plenament en la indústria i en la producció, erigint la divisió social del treball en el principi motor d'un progrés indiscutible i materialment tangible. La societat es dona la producció industrial "com a únic i permanent fi d'activitat".¹⁵ Aquest és l'esperit que inspirava, per exemple, l'Exposició Universal del 1851.

Acompanyat per nombroses analogies organicistes, el progrés presenta, d'altra banda, una certa interpretació evolucionista i etnocèntrica de les diferències socioculturals en el nostre planeta. La ignorància, en el temps i en l'espai, de les societats humanes no occidentals va caracteritzar el "feliç artifici de Condorcet" sobre el qual Comte bastia la seva filosofia de la història. I no debades la teoria racista que exposa Arthur de Gobineau a l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*, una de les obres inspiradores del nazisme, és també una teoria clàssica del progrés.¹⁶

Així, tot i que inicialment fos una doctrina liberal i igualitarista, el progrés esdevé també un postulat totalitari sobre l'ordre natural i universal de les coses. Per a Turgot o Condorcet, indicava el camí cap a la llibertat individual i la fi de les desigualtats. Per a Saint-Simon o Comte, però, ja representa l'assoliment d'un nou ordre en el qual les conductes socials han d'estar definitivament fixades per la ciència. La contradicció es resol si considerem que, en els dos casos, es tracta de la projecció en el futur d'una societat ideal.

Progrés i providència

John Bury demostrava en el seu assaig que el progrés humà pertany a la mateixa categoria d'idees que la providència. Creure en el progrés, insistia, "exigeix el mateix acte de fe".¹⁷ Podríem, doncs, treure'n la conclusió que la idea de progrés no és més que la versió laica del dogma religiós que pretendria substituir? No seria el primer cop que es laïcitzen ritus o creences religioses: encara avui, per exemple, als ajuntaments francesos s'hi celebren batejos civils. Seria lògic pensar, doncs, que l'embranchida de la idea de progrés va provenir d'un zel racionalista similar. La pretensió de substituir uns dogmes per uns altres és ben explícita en Saint-Simon, per exemple, i especialment en Comte, que creu fermament en la *funció social* cohesionadora de la religió.

Sens dubte els teòlegs i els filòsofs que amb més ardor s'han oposat al progrés n'eren

plenament conscients quan intentaven demostrar la superioritat dels seus principis. El concepte mateix d'un moviment en direcció del bé, suggereixen, requereix avaluar d'antuvi què és el bé, cosa que situaria la disputa, definitivament, a favor de la religió, és a dir de la providència.

Amb això, Bury advertia que el progrés, com a procés indefinit de la civilització cap a la felicitat general, només és teòricament possible des de la pròpia "natura psíquica i social de l'home", és a dir sense cap condicionament exterior, "car només així podem confiar que es continuarà mantenint el rumb correcte". A més d'oposar-se al pecat original, la doctrina de la perfectibilitat per intercessió de la voluntat humana marcaria, doncs, la diferència decisiva entre progrés i providència.

El determinisme subjacent a la idea de progrés és, amb tot, indiscutible. N'hem mostrat la persistència en els escrits de Comte, de la mateixa manera que continua viu al rerefons de molts enfocaments sociològics que tendeixen a explicar l'"estancament" com a quelcom accidental o anormal.¹⁸

Seria més assenyat concloure que progrés i providència, esperit científic i religiositat, no han estat, en rigor, mai del tot oposats. El mateix Saint-Simon, considerat un dels pares del socialisme modern, no deixava de presentar els seus projectes com a *catequismes* d'un *Nou Cristianisme*, de la mateixa manera que Comte pretenia fundar, amb el positivisme, una autèntica *Religió de la Humanitat*, amb litúrgia inclosa. Robert Nisbet s'arrisca fins i tot a subratllar el paper "francament providencial" de la *dialèctica* en Marx, l'ús quasi religiós del terme *primera causa* en Spencer o el caràcter sagrat de la paraula *ciència* en el lèxic contemporani com a indicis de la vinculació constant entre la idea de progrés i el judeocristianisme.¹⁹

Des d'aquest punt de vista, cal admetre que els esforços de Condorcet, Comte i tants d'altres per alliberar el progrés de qualsevol relació amb la providència, per demostrar el caràcter *científic* de les lleis del progrés humà, precisament perquè no superen l'estadi de l'artifici, delaten el caràcter eminentment dogmàtic, si no la religiositat, de la seva formulació.

Progrés i optimisme

Comptat i debatut, es podria pensar, a tall de conclusió, que el progrés no és un objecte d'estudi per a les ciències socials, sinó que correspon a una visió simplement optimista de la condició humana. El món occidental ha viscut, en efecte, onades successives d'optimisme i pessimisme que sens dubte han acompanyat els moments d'expansió i replegament de la fe en el progrés. El creixement econòmic, amb l'augment de la riquesa i el maquinisme, han caracteritzat probablement l'entorn dels moments d'optimisme; les crisis, i sobretot les conseqüències tràgiques de les guerres, en canvi, han inspirat el desencís dels malcreients.

Si bé la igualtat optimisme-progrés pot semblar imprecisa, podem establir-ne una connexió a *contrario* a través dels testimoniatges que ens ofereix la literatura pessimista. A propòsit dels horrors de la Gran Guerra, i sense identificar-se forçosament amb la visió reaccionària d'Oswald Spengler, posem per cas, Paul Valéry publicava el 1919 aquella carta que s'inicia amb una frase que trobem sovint citada: "Nosaltres, civilitzacions, sabem ara que som mortals".²⁰ Un sentiment semblant inspirava, el 1940, Walter Benjamin quan feia l'asserció que

esdevindria el seu epitafi al cementiri de Portbou: "No hi ha cap document de la cultura que no ho sigui també de la barbàrie".²¹ La crítica de la idea de progrés, com a procés de millorament constant i il·limitat de la civilització humana, és ben palesa en els corrents pessimistes del segle xx, i sens dubte l'influx de la filosofia de la decadència conreada per autors com Nietzsche, Ortega y Gasset o Freud hi tenia alguna cosa a veure. També en podríem trobar signes precursors entre els *antics* de la Querella, o més enrere, entre els mil·lenaristes que, des de l'edat mitjana, feien de contrapunt a la fascinació per les utopies. L'ecologisme contemporani, amb la seva denúncia d'un desenvolupament econòmic que considera *insostenible* per a un món que d'ara endavant ja és finit, constitueix probablement l'última ofensiva contra el progrés, en un context marcat pel pragmatisme i el relativisme postmoderns. Dos segles després de l'oblidada revolta de Ned Ludd contra les màquines,²² el *decreixement* reneix de les cendres com a concepte clau de la crítica a la societat productivista.²³

Per acabar, la idea de progrés, un producte cultural complex i contradictori que, com hem intentat explicar, s'ha anat construint en un diàleg constant entre els protagonistes de la història del pensament occidental, no pot ser reduïda, certament, a una mer optimisme. El mateix podríem dir de la identitat progrés-providència. Però un cop repassats amb detall els contorns del concepte, se'n fa inevitable reubicar-lo en l'àmbit de la filosofia moral, que és potser, i finalment, l'espai que li pertocava des de l'inici.

Univers Bertrana i Díaz,

màster en Ciència Política, professor i responsable de comunicació de l'UdA

Bibliografia

- ARNAUD, Pierre, *Politique d'Auguste Comte*, A. Colin, París, 1965.
— *Sociologia de Comte*, Península, Barcelona, 1986.
BAUMAN, Zygmunt i Carlo BORDONI, *Estado de crisis*, Paidós, Barcelona, 2016.
BENJAMIN, Walter, "Tesis de filosofía de la historia", in *Discursos interrumpidos, I. Filosofía del arte y de la historia*, Taurus, Madrid, 1992.
BOCK, Kenneth, "Teorías del progreso, el desarrollo y la evolución", in Tom Bottomore i Robert Nisbert (comp.), *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
BURY, John B., *La idea del progreso*, Alianza, col. El libro de bolsillo, Madrid, 2009.
CAMUS, Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, París, 1951.
COMTE, Auguste, "Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad", in *Primeros ensayos*, FCE, Mèxic, 2001.
— *Cours de Philosophie Positive*, vols. IV, V i VI, Société positiviste, París, 1892.
— *Discurs sobre l'esperit positiu, precedit de les dues primeres lliçons del Cours de filosofia positiva*, Laia, Barcelona, 1982.
— *Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie, instituant la Religion de l'Humanité*, vol. III, L. Mathias, París, 1928.

- CONDORCET, *Esbós d'un quadre històric dels progressos de l'esperit humà*, Laia, Barcelona, 1984.
- FONTANA, Josep, *La història després de la fi de la història. Reflexions i elements per a una guia dels corrents actuals*, IUHJV i Eumo, Barcelona, 1992.
- FONTENELLE, *Digression sur les Anciens et les Modernes et autres textes philosophiques*, Classiques Garnier, París, 2016.
- FREEDEN, Michael, *Liberalism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- GINER, Salvador, *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona, 1994.
- KREMER-MARIETTI, Angèle, *Le positivisme*, PUF, col. Que sais-je?, París, 1993.
- LATOUCHE, Serge, *Les précurseurs de la décroissance, une anthologie*, Le passager clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2016.
- NISBET, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1991.
- POLLARD, Sidney, *The Idea of Progress. History and Society*, Penguin, Harmondsworth, 1971.
- PRÉLOT, Marcel, i Georges LESCUYER, *Histoire des idées politiques*, Dalloz, París, 1992.
- SAINT-SIMON, *Oeuvres*, Anthropos, París, 1966.
- SALE, Kirkpatrick, *Rebels Against the Future. The Luddites and Their War on the Industrial Revolution. Lessons for the Computer Age*, Addison-Wesley, Reading, 1995.
- VALÉRY, Paul, "La crise de l'esprit", in *Variété*, Gallimard, París, 1948.

Notes

- 1- Vegeu, per exemple: Zygmunt Bauman i Carlo Bordoni, *Estado de crisis*, Paidós, Barcelona, 2016.
- 2- *La idea del progreso*, Alianza, Madrid, 2009, pàg. 13.
- 3- "Teorías del progreso, el desarrollo y la evolución", in Tom Bottomore i Robert Nisbet (comp.), *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1988, pàg. 59.
- 4- *Op. cit.*, pàg. 14-15.
- 5- *L'Homme révolté*, Gallimard, París, 1951, pàg. 275. Veg. també Josep Fontana, *La història després de la fi de la història. Reflexions i elements per a una guia dels corrents actuals*, IUHJV i Eumo, Barcelona, 1992.
- 6- *Op. cit.*, pàg. 18-37.
- 7- *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1991, pàg. 13.
- 8- *Op. cit.*, pàg. 61-67.
- 9- *Op. cit.*, pàg. 12.
- 10- "Préface des éléments de la géométrie de l'infini". A: *Oeuvres*, X, ed. 1790, pàg. 40. Citat a Bury, *op. cit.*, pàg. 105.
- 11- *Esbós d'un quadre històric dels progressos de l'esperit humà*, Laia, Barcelona, 1984, pàg. 210.
- 12- Michael Freeden situa la teoria del progrés humà com una de les cinc "capes temporals" del liberalisme a: *Liberalism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pàg. 34 i següents.
- 13- "Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad". A: *Primeros ensayos*, FCE, Mèxic, 1977, pàg. 133.
- 14- *Ibid.*, pàg. 122-130.
- 15- Auguste Comte, *ibid.*, pàg. 153.
- 16- Sobre el racisme com a manifestació del progrés, vegeu: Robert Nisbet, *op. cit.*, pàg. 397-410.
- 17- *Op. cit.*, pàg. 16-17.
- 18- Veg. Kenneth Bock, *op. cit.*, pàg. 90-98.
- 19- *Op. cit.*, pàg. 244-246 i 487-489.
- 20- "La crise de l'esprit". A: *Variété*. París : Gallimard, 1948, pàg. 11.
- 21- "Tesis de filosofía de la historia", 7. A: *Discursos interrumpidos, I. Filosofía del arte y de la historia*. Madrid: Taurus, 1992.
- 22- Veg. Kirkpatrick Sale, *Rebels Against the Future. The Luddites and Their War on the Industrial Revolution. Lessons for the Computer Age*, Addison-Wesley, Reading, 1995.
- 23- Serge Latouche n'identifica la gènesi a: *Les précurseurs de la décroissance, une anthologie*, Le passager clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2016.