

Algunas Notas Sobre la Idea del Progreso en la Obra de Augusto Comte

*Por Luis RECASENS SICHES,
Investigador de Tiempo Completo
en el Centro de Estudios Filosóficos
y Profesor de la Facultad de Dere-
cho de la Universidad Nacional Au-
tónoma de México. Colaboración es-
pecial para el número de la Revista
Mexicana de Sociología, consagrado
a la memoria de Auguste Comte.*

EL tipo de intelectual bohemio en el pensamiento social francés.—Albert Salomon, en un delicioso y agudo libro recientemente publicado,¹ observa acertadamente el importante papel que en la historia del pensamiento francés y en los movimientos sociales jugaron las tertulias de café durante dos siglos. Los autores del tipo de *grand seigneurs*, como Montaigne, Lord Shaftesbury, Montesquieu y el Barón Holbach, podían permitirse el lujo de ser francotiradores de la filosofía en una sociedad al parecer hostil o indiferente. Pero quienes no contaban con una base propia de plena independencia, necesitaban el apoyo de un círculo social. Ya en el siglo XVIII el círculo social que los encuadrara y sostuviese no podía ser ni la Iglesia ni la Corte. Fue el grupo que se reunía en tertulia alrededor de una mesa en el café. Era el grupo de los intelectuales que se mantenían trabajando para sus editores, y cuyo tiempo sobrante lo dedicaban a labores más serias. Buscaban en la reunión del café la compa-

1 Salomon, Albert. *The Tyranny of Progress: Reflections on the History of French Sociology*. Introducción by Robert M. McIver. The Noonday Press, New York, 1955.

ña y la solidaridad de sus afines. Ya Montesquieu, aunque él no necesitaba el amparo del grupo que integraba la tertulia, descubrió la importancia que la reunión en el café tenía como hogar de los intelectuales, que no contaban con otro hogar adecuado a su función. El café era una especie de albergue para los bohemios, es decir, para los pensadores, poetas, artistas y científicos que no seguían las rutas de carreras profesionales socialmente establecidas. La mayor parte de ellos siendo pobres —la pobreza suele ser característica del bohemio— disfrutaban en el café del calor hogareño que no tenían en otra parte. De ordinario eran no conformistas; desarrollaban una actitud anárquica frente a las normas sociales de conducta. Montesquieu comprendió la dimensión ambigua en el hecho de la bohemia, que contiene una función positiva y otra negativa. El lado positivo consiste en crear una distancia entre la sociedad existente y la propia conciencia, lo cual permite idear nuevas normas. Pero el lado negativo radica en que el bohemio se retira de las responsabilidades sociales por razones egoístas. En la historia de la bohemia intelectual francesa, Diderot había sido considerado como un ejemplo superlativo. Mas parece que Saint Simon lo superó, cuando, después de haberse arruinado, se dedicó al tipo bohemio de vida intelectual. Pero en este aspecto quedó muy atrás ante la forma de existencia que desarrolló Augusto Comte, de quien se ha dicho que culminó en la bohemia intelectual. Es curioso que un hombre personalmente tan anárquico como Comte pudiera construir el esquema de organización del mundo más sistemático y regimentado.

Niño prodigio, adorado en su casa, Comte se sentía, empero, emotivamente lejos de su familia. Brillante matemático, fracasó en la Escuela Politécnica por sus arrebatos de genio, que le impidieron hacer en ella una gran carrera como profesor. Aislado de la vida académica organizada, tenía que mantenerse con clases particulares. Desdichada fue también su vida sexual: parece que primero se enzarzó con una mujer casada la cual le dio un hijo, y más tarde desapareció; luego los amores con una vulgar prostituta, Caroline Massin, con quien contrajo matrimonio que fue fuente de numerosas desdichas para Comte, hasta el punto de que éste cometió dos tentativas de suicidio entre 1826 y 1828; su pasión por Clotilde de Vaux, a quien encontró en 1844 cuando ella sufría ya una grave tuberculosis, pasión puramente espiritual. Largo tiempo Comte vivió de la generosidad de John Stuart Mill y de algunos discípulos de éste.

Comte encarna el tipo del hombre que se siente incompatible con su época y que cree que ha descubierto el camino para terminar el caos. Es

curioso que una persona individualmente tan anárquica como Comte, llegara a construir el esquema más totalmente organizado de planificación social.

Los intelectuales que aparecieron en la escena del siglo XIX tenían un carácter muy diferente de aquellos que habían precedido a la Revolución Francesa; contaban con dos nuevas experiencias históricas de gran calibre. Una de estas experiencias era el formidable avance que las ciencias habían logrado después del año 1789.² El otro acontecimiento era el establecimiento del culto de la razón. Los revolucionarios habían divinizado la razón, coronándola como una diosa. “La alianza entre esta religión secularizada y la ciencia ascendente dio ímpetu a la creación de un nuevo tipo de intelectual. Los primeros sociólogos tuvieron la convicción de que la vida era histórica porque la mente del hombre se desenvuelve en el proceso del tiempo. Las implicaciones de esto fueron el reconocer que el pasado histórico era colectivo, y el advertir que, al mismo tiempo, la historia tiene una determinada finalidad. Esta meta añadió un elemento de teleología escatológica al racionalismo del siglo XVIII. La confluencia de estas dos ideas —las cuales antes habían estado netamente separadas en la historia de Occidente— dio a los intelectuales la oportunidad de ser a la vez científicos y sacerdotes.”³ Se concibe la actividad del intelectual como una función mesiánica. Aquellos bohemios de los cuales Comte resultaría un ejemplar máximo, asumen una actitud de finalismo providencialista que recuerda la de los filósofos de la Edad Media. Ya Saint-Simon le había precedido en este camino. Comte tiene una actitud religiosa respecto del futuro del hombre.

Comte esperaba encontrar apoyo y fuerza moral para su plan de una sociedad organizada sobre base científica, precisamente en aquellos elementos que hasta entonces habían estado excluidos de la esfera política: los trabajadores, las mujeres y los filósofos.

Ingeniería social post-revolucionaria.—Ya desde sus años de estudiante Comte se sintió hondamente preocupado por el problema de la organización social; y ya desde entonces estaba convencido de que la organización adecuada no puede existir sin el poder ligante de un *ethos* espiritual.

2 Lagrange había publicado *La teoría de las funciones analíticas*; Laplace su *Ensayo sobre la mecánica celeste*; Richet su *Tratado de cirugía*, y Carnot su *Investigación sobre el cálculo infinitesimal*.

3 Cf. Salomon. *Ob. cit.*, p. 37.

Por otra parte, Comte encarnaba el tipo de mentalidad característica del ingeniero. Había estudiado en la Escuela Politécnica en la que adquirió una preparación científica y además lo que podríamos llamar el espíritu de la ingeniería, que se basa en las ciencias naturales, pero que a la vez se propone sobre todo finalidades prácticas. Esta actitud se expresa en su famoso lema "saber para prever", que inspira toda su obra y que orienta especialmente su sociología.

Aprendió de los tradicionalistas Bonald y De Maistre la noción de un orden que gobierna la evolución de la sociedad humana; y recibió de Condorcet la tesis de que este desenvolvimiento histórico se halla regido necesariamente por el progreso. Además, estuvo influido muy vigorosamente por Saint-Simon, de quien fue secretario, discípulo y amigo íntimo, entre los años de 1818 y 1824; y con este contacto se despertó en Comte el interés por la ciencia económica, así como se acentuó su idea de una ciencia social, que al explicar la contextura de la colectividad, de las conexiones entre sus fenómenos y de la regularidad en el desarrollo de éstos, pudiese servir de base segura para una eficaz intervención práctica en la vida social. Resulta, pues, que la fundación de la sociología por Comte, como ciencia de los fenómenos sociales, con ausencia de especulaciones ideales y de juicios estimativos, está sin embargo inspirada en un propósito de utilizarla como base para una filosofía política y para la acción reformadora de la colectividad.

Como incentivo para la formación de su concepción sociológica actuó el conjunto de experiencias dimanantes de la Revolución. El sentido progresista, de que estaba animado Comte le indicaba que, en contra de lo que querían los reaccionarios, el pasado ni puede ni debe volver; pero, de otro lado, sentía la Revolución como una crisis, que había determinado la disolución de las bases y de las estructuras de la existencia colectiva, situación de la cual era necesario salir, mediante una reorganización que, basándose en las enseñanzas de la sociología, instalase los fundamentos de una colectividad a la vez estable y progresiva. Esto es, era preciso atenerse a las leyes efectivas de los fenómenos sociales —lo que habían olvidado los revolucionarios— y crear de nuevo, como cimientos, los poderes espiritual y material de que toda colectividad ha menester indispensablemente. Todo poder social se basa en unas creencias. Ahora bien, las creencias que habían servido de fundamento a la sociedad, anterior a la Revolución, habían sido superadas por el progreso intelectual; por tanto, era necesario establecer como base unos poderes sociales cimentados so-

bre las nuevas creencias, es decir, sobre las que derivaban de la filosofía positivista, o sea sobre la aplicación de los métodos y resultados científicos, especialmente de la nueva ciencia social.

El estudio científico de la sociedad.—Comte concibe la ciencia como estudio de las relaciones constantes que guardan entre sí los fenómenos de la experiencia. La idea de ley científica consiste en la regularidad que hallamos en la coexistencia y en la sucesión de los fenómenos. Tal idea representa el principio capital de todo su pensamiento y la inspiración básica de su sociología. Las ciencias, pues, tratan de indagar las relaciones constantes entre los fenómenos, e ignoran la esencia, las causas primeras y las causas finales de la realidad.

Comte aplica este programa científico al estudio de los hechos sociales. Quiere estudiar la realidad social como un objeto extrínseco a la conciencia del observador.

Así pues, la psicología queda excluida del estudio sociológico; es más, queda eliminada en el sistema de las ciencias. Comte considera que la psicología, en parte, se halla incluída dentro de la biología, pues el hombre representa la forma más elevada de ser viviente, y, en tanto que tal, puede y debe ser estudiado por los métodos de observación objetiva que emplea la ciencia biológica. Por otra parte, los contenidos de la mente humana son explicables como efecto de la influencia ejercida por los factores sociales; y la riqueza de la psique humana es debida precisamente a la acción de las influencias sociales. En la conciencia del hombre se acumulan las experiencias del pasado histórico, las cuales son utilizadas para orientar y modificar su comportamiento actual.

No se puede estudiar la sociedad por métodos psicológicos, porque el individuo es incapaz de verse a sí mismo y de ver a sus prójimos como seres humanos subjetivos. Por eso no cabe una teoría científica de la conciencia. Sólo la sociedad es real, y sólo la dinámica del proceso social tiene significación.

Aventuras de la idea del progreso.—El cambio histórico ha sido concebido de diferentes maneras en las varias etapas del pensamiento humano. Ya en la antigüedad clásica se produjeron algunos pensamientos en los que se apuntaba la idea del progreso (así, por ejemplo, en Hesíodo, Esquilo, Tucídides, Platón, Aristóteles, Polibio, Lucrecio, Cicerón, Séneca). También hubo esbozos de esta idea en la antigüedad cristiana y en

la Edad Media (San Agustín, San Vicente de Lerins, Santo Tomás de Aquino y Roger Bacon).⁴

Sin embargo, por otra parte, tanto en la antigüedad como en los tiempos medievales, circulaba también una concepción de la historia como proceso regresivo, como una idea de lo mejor a lo menos bueno y a lo peor. En la mitología antigua se hablaba de que hubo en tiempos remotos una edad de oro, en la que todo era felicidad, abundancia y bienestar. Pero a esa edad la sucedieron períodos más broncos y menesterosos. De otro lado, el dogma bíblico del estado original de inocencia de Adán y Eva en el Paraíso, de su caída en el pecado y de la consiguiente degeneración de la naturaleza humana, incitó a algunos a pensar la historia como un proceso de decadencia, en la medida en que el pecado sigue dominando y aumentando.

Pero la idea del progreso, no sólo como una finalidad estimable, pues en este aspecto había prevalecido en muchas situaciones históricas antiguas —aunque no en todas— y también en la Edad Media, sino además y principalmente como la creencia de que el progreso es una ley histórica de hecho, de forzoso cumplimiento, fue ganando cuerpo y dominio en la Edad Moderna del mundo Occidental, hasta convertirse en el siglo XVIII en la convicción básica tal vez más honda y más arraigada, sobre la cual se asentaba la vida humana, individual y social. Los grandes formuladores de esa idea fueron, entre otros: Leibnitz, Mandeville, Montesquieu, Hume, Turgot, Helvetius, Ferguson, Adam Smith, Robertson, Kant, Herder, Condorcet, Hegel, Comte, Marx y Spencer.

Prescindiendo de otros antecedentes, quería recordar aquí algunas de las ideas formuladas sobre el progreso por Rousseau, Turgot y Condorcet.

Según Rousseau lo que caracteriza de modo esencial al hombre es la progresividad, la cual implica su capacidad de comunicación con el prójimo y de poder aprender y aprovechar lo realizado por éste. No sólo por la inteligencia se define el hombre, decía Rousseau; pues, aunque imagináramos un hombre muy inteligente, capaz de descubrir por sí mismo las más importantes verdades teóricas y prácticas, si toda esa sabiduría no pudiese comunicarse, perecería con dicho individuo y sucedería que

4 Cf. Caso, Antonio. "La Idea del Progreso en la Edad Media" en la *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia*. Tomo VIII, N° 31. México. Julio-septiembre, 1946. Véase también el excelente libro: *The Idea of Progress. A Collection of Readings: Selections* by Frederick J. Teggart. Revised with an *Introduction* by George H. Hildebrand. University of California Press, 1939.

los demás —sus coetáneos y sus sucesores— tendrían que empezar de nuevo desde el principio y así sucesivamente.

Turgot en una conferencia dada en la Sorbona, en 1750, estableció una analogía entre el desarrollo de la raza humana y el del individuo, sosteniendo que la humanidad tomada desde su origen, aparece ante los ojos del filósofo como una enorme totalidad, la cual, de modo similar a cada individuo, tiene su infancia y su crecimiento, en el que avanza siempre, aunque paulatinamente, hacia una perfección cada vez mayor. Existe el progreso, continuo y necesario, porque todas las épocas están enlazadas entre sí por una cadena de causas y efectos que unen la situación actual del mundo con todas las realidades que existieron antes. Según Turgot, la raíz de todo progreso —en las artes, en la moral y en las instituciones sociales— es el avance inevitable del conocimiento junto con la acumulación de la experiencia al correr del tiempo. Turgot presenta lo que puede ser considerado en cierto modo como una anticipación de los tres períodos señalados por Comte en la historia del pensamiento y de las realidades sociales. Según Turgot el desarrollo del conocimiento ha tenido tres fases: primera, la de la mitología, en la que los hombres atribuían los fenómenos a la acción de múltiples y variados dioses; segunda, la de las “esencias y facultades”, en la que los primeros filósofos relacionaban los efectos con la supuesta acción de conceptos y entes imaginarios, y tercera, la de la explicación científica, con la cual los investigadores asocian los efectos a sus verdaderas causas y, de tal modo, describen las regularidades de la naturaleza.⁵

Según Turgot, la humanidad, después de haber pasado por su inicio en la creación, la caída debida al pecado original y el diluvio universal, quedó dispersada en pequeños grupos. Estos grupos pasaron sucesivamente por las siguientes fases: la de cazadores, la de pastores, la de agricultores radicados establemente sobre la base de la propiedad privada y la de poblaciones organizadas bajo un gobierno monárquico y un sistema de Derecho. Con esto empezó a desarrollarse la división del trabajo y también el comercio. Fueron sucediéndose una serie de imperios —el caldeo, el egipcio y el chino— y finalmente apareció la edad presente de avance humano, la era de las naciones dirigentes de la Europa Occidental.

Según Turgot, el espíritu humano “contiene en todas partes los gérmenes del mismo progreso”. Una ley de cambio progresivo opera en todos los pueblos, puesto que “la situación existente en el universo, al

5 Cf. la Introducción de Hildebrand en el citado libro de Teggart.

presentar sobre la tierra a la vez todo matiz de barbarie y de refinamiento, nos muestra en cierto modo a simple vista los monumentos, los vestigios, de cada uno de los pasos dados por el espíritu humano, la presencia de cada fase a través de la cual ha pasado la mente del hombre, la historia de todas las edades". Consiguientemente, la ley general de progreso es aplicable tanto a la humanidad en tanto que un todo, como también a cada sociedad en particular. Así, según Turgot podemos considerar los diferentes pueblos del mundo como estando situados cada uno en su propia posición dentro del esquema abstracto del progreso. Para determinar el orden relativo entre los varios pueblos, y la situación de cada uno de éstos en dicha escala, Turgot partía del supuesto de que las culturas más simples eran las que se produjeron en los tiempos más remotos, y las más complejas las que se desarrollaron recientemente.

El marqués de Condorcet, en su *Cuadro histórico* (1794), formula una ley del progreso del espíritu humano, de manera muy similar a la esbozada por Turgot. Condorcet creía que el progreso se basa en el firme e inevitable avance del conocimiento, en el ir descartando errores y prejuicios, y en el ir liberando al hombre de su vinculación a instituciones caducas. Con el avance del espíritu humano, se irá produciendo una creciente igualdad entre los hombres y entre las naciones, de suerte que la humanidad se irá acercando cada vez más a la perfección. El progreso del espíritu humano "está sujeto a las mismas leyes generales observables en el desarrollo de las facultades en los individuos, precisamente porque es el resultado de este desenvolvimiento, considerado a la vez en una gran multitud de individuos que están unidos en sociedad". Aceptando la concepción de Turgot de una secuencia determinada en cada sociedad, Condorcet sostiene que el progreso es necesario e inevitable, puesto que "el resultado que cada instante histórico presenta depende de los rendimientos conseguidos en las etapas precedentes, e influye en lo que se vaya a producir en el porvenir". Si fuese posible proceder a un minucioso análisis del desenvolvimiento de esta ley del progreso, con ello los hombres dispondrían de los medios para predecir científicamente el futuro.

Análogamente a lo establecido por Turgot, Condorcet cree que las sucesivas fases de la vida humana se desarrollaron progresivamente de este modo: primero, cazadores que vivían en un estado de naturaleza; luego, una sociedad pastoral; y, después, pueblos agricultores. Por lo que se refiere a las fases superiores, Condorcet volvió la vista a la historia de las naciones de la Europa Occidental, como fuentes para una secuen-

cia “típica” de períodos. El investigador del progreso debe “tomar en consideración en gran parte la serie de acontecimientos que la historia nos ha transmitido; pero debemos entre éstos seleccionar las realizaciones en la historia de diversos pueblos, compararlas y combinarlas, para deducir así la historia hipotética de un pueblo particular y obtener el cuadro de su progreso”. Empleando este método, Condorcet escogió a los griegos como ejemplo típico de la cuarta fase; a ésta siguieron los períodos de la primera y de la segunda Edad Media; después, advino la época que va desde la invención de la imprenta hasta Descartes; luego, la que corre desde Descartes a la Revolución de 1789; y, finalmente, la décima época, el período de progreso de su tiempo.

A pesar de que Condorcet, al igual que Turgot, parece creer en una especie de determinismo histórico, que implica necesariamente la realización ilimitada del progreso, no pudo dejar de advertir que hay pueblos aislados que no han progresado. Para explicar estos hechos, que parecen contradecir la ley del progreso como un desenvolvimiento forzoso, Condorcet consideró aquellas excepciones de los pueblos que siguen en situación de atraso, como determinadas por el hecho de haber tropezado con obstáculos, como la falta de contacto y de comercio con otras sociedades, o las dificultades impuestas por climas hostiles, o por el hecho de haber caído víctima de una preferencia antirrazonable por viejas ideas y costumbres. Pero entonces resulta que, de acuerdo con esta concepción, el progreso no es tanto una necesidad inexorable, sino más bien una tendencia natural.⁶

Mientras que Turgot y Condorcet sentaron las bases de la sociología como una filosofía del progreso total, los autores de la Escuela Francesa Tradicionalista o de la Restauración (Bonald y De Maistre) aportaron la idea del orden total, idea que ejerció una decisiva influencia en el pensamiento del conde de Saint-Simon, quien se sintió fascinado por el principio de la unidad sistemática propugnado por Bonald. Según Bonald, la unidad social está determinada por la autoridad absoluta de una *élite*. La ley natural de toda sociedad es la que asegura su propia conservación: la relación entre los gobernantes y los súbditos, ley que constituye la realidad íntima de toda colectividad. Saint-Simon se sintió seducido por esta formulación de Bonald hasta el punto de que eliminó al individuo de lo que él consideraba como auténtica realidad social, y lo convirtió en una mera abstracción. Saint-Simon no dejó en su doctrina

6 *Ibidem.*

lugar para la expresión de la conciencia individual —independientemente de que ésta fuera progresiva o reaccionaria, monárquica, constitucional, o liberal, ante el principio de autoridad. Ahora bien, Saint-Simon deseaba que la autoridad fuese ejercida por una minoría selecta de científicos, quienes gobernarían con un espíritu de amor para producir la auténtica armonía. Creía que si se permitía a los científicos trabajar sin estar sometidos a ninguna coacción política, éstos crearían una sociedad que disfrutaría de paz y progreso, gracias a la dirección inteligente de la industria. El triunfo de la ciencia se haría posible mediante una especie de revolución moral. Saint-Simon se mostraba hostil a los científicos especializados solamente en un sector particular del conocimiento y propugnaba una teoría sintética general que fuese aplicable tanto a la naturaleza como a la historia, y, de tal modo, reacionalizara el progreso social.⁷

Saint-Simon distinguió entre dos tipos de estructura social, diferentes y que se producen alternadamente: la estructura *orgánica*, en la cual todas las actividades humanas están clasificadas, previstas y planeadas por una teoría general de sus sentidos respectivos, que define clara y articuladamente la finalidad de las acciones sociales; y la situación *crítica*, que corresponde a los estados sociales en los que ha dejado de existir una comunión entre el pensar y el sentir, y ya no hay acción común ni coordinación, de manera que la sociedad consiste tan sólo en un agregado de individuos inconexos, e incluso recíprocamente en pugna. Saint-Simon cree que ésta es la situación de su tiempo; y pretende sentar las bases para una nueva estructura orgánica que ofrezca el camino hacia un nuevo desarrollo progresivo de la humanidad, gracias a la acción de un gobierno inspirado por un espíritu científico humanitario. Esta nueva etapa estará administrada por una “sociedad de industriales”, científicos, gerentes, empresarios, planificadores y artistas. La estructura de esta sociedad industrial será jerárquica, y estará inspirada por el espíritu del verdadero cristianismo, que había sido olvidado, y que consiste en hacer a los hombres más humanos.

Comte, movido por un propósito de filosofía social y de reforma práctica.—No se olvide que a pesar de que en verdad Comte fue el fundador, propiamente dicho, de la sociología, sin embargo, su pensamiento dista mucho de constituir un desarrollo estrictamente sociológico, es decir, un mero estudio riguroso de los hechos sociales tal y como son. Por el

7 Cf. Salomon. *Op. cit.*, pp. 40-57, 67-77.

contrario, su obra ofrece entreverados con los estudios genuinamente sociológicos, numerosos puntos de vista normativos y críticos: desemboca en un sistema especulativo de filosofía de la historia; y llega por fin a establecer una doctrina política y una nueva fe religiosa.

En la obra de Comte, hallamos la influencia positiva o negativa de la mayor parte de las ideas que se habían producido en la filosofía social francesa en los dos siglos anteriores, pero especialmente en su época. Las experiencias, tanto intelectuales como prácticas por las que pasó la sociedad europea moderna, particularmente la herencia de desorden que dejaron tras de sí la Revolución Francesa y los acontecimientos subsiguientes, estimula en Comte una hostilidad al individualismo revolucionario que había caracterizado cada vez más a la sociedad europea en sus ideas políticas, económicas y morales durante el siglo XVIII. Emparejado con esta hostilidad, Comte siente el anhelo de crear de nuevo una unidad en el pensamiento y en la organización social, comparable a la que se suponía hubo en la Edad Media, aunque diferente de ésta. Al igual que Saint-Simon, Comte consideraba su tiempo como una época de desintegración y anarquía acelerada, y buscaba los medios para establecer un nuevo orden social coherente y orgánico. Hay quienes han considerado el sistema de Comte como una imitación secularizada de la doctrina social de San Agustín, con la diferencia de que, para Comte, la *civitas terrenas* habría de entenderse como idéntica con la *civitas coelestia*.⁸

De acuerdo con ese propósito de reforma social, Comte se plantea dos problemas: el del orden y el del progreso. Para aclarar en qué consiste el orden social, hay que estudiar la estructura de la sociedad, hay que investigar las leyes de coexistencia, articulación y armonización, que determinan la realidad colectiva. Este es el estudio que Comte denomina *estática social*. La investigación sobre el progreso es un estudio de *Dinámica social*, que intenta aclarar las leyes del cambio histórico.

Bases sociológicas de la filosofía social de Comte.—La *estática social* pone de manifiesto las estructuras que constituyen el orden de una sociedad, es decir, el estado de ella en reposo, o, lo que es lo mismo, las relaciones entre los hombres, entre éstos y el medio ambiente, entre las instituciones y las costumbres y entre las costumbres y las creencias predominantes. Comte concibe la sociedad como un organismo, producido y mantenido por el *consensus* ideológico, es decir, por la participación en unas mismas ideas, o mejor expresado, en unas mismas convicciones, y

8 *Idem.*, pp. 62-3.

por la tendencia a actuar homogéneamente; por tanto, como una especie de organismo espiritual (claro que sin substantividad), aglutinado por los pensamientos iguales o análogos de sus miembros.

La sociedad, en general, se compone de pequeñas sociedades. De entre ellas, Comte estudia principalmente la familia, en la que ya advertimos las características esenciales de la colectividad: por un lado, la analogía de creencias y de sentimiento, y, por otra parte, la armonía lograda por la organización jerárquica entre sus miembros (subordinación de sexos y subordinación de edades); y en ella se superan los instintos egoístas del individuo, mediante un sentido de solidaridad. La división del trabajo es también una fuente de solidaridad en la vida social, aunque, por otro lado, contiene la tendencia a la dispersión. Para evitar la disgregación, el gobierno actúa como órgano centralizador, que detiene y evita la dispersión de las ideas, de los sentimientos y los intereses.

Lo verdaderamente real, que compendia en sí todas las leyes del universo, que constituye la más complicada combinación de ellas y que, además, las refleja en el conocimiento, es la Humanidad en su conjunto total a lo largo de la historia.

Comte habla de una especie de *sabiduría universal*, que surge con la aparición de la vida, que se manifiesta en el arte, en la religión, en el sentido común y en todas las demás producciones del espíritu, y de la cual la ciencia es una prolongación abstracta. Todas estas manifestaciones, en su conjunto y en su evolución progresiva, vienen a reflejar y compendiar la trama del universo. Y como todas estas manifestaciones se dan dentro de la sociedad y por virtud de la existencia colectiva, resulta que la historia de lo social, cuya más íntima estructura es consecuencia del pensamiento, compendia y abarca eso que puede llamarse sabiduría universal. Esa totalidad del espíritu humano en su evolución progresiva es lo que constituye la sabiduría universal, porque es trasunto de las mismas leyes que rigen al mundo en su totalidad. Ahora bien, esa sabiduría universal no constituye en manera alguna un espíritu objetivo, substancializado—como ocurre en Hegel— sino tan sólo el conjunto de los pensamientos de todos los individuos, condicionados socialmente, que van formando la sabiduría de la humanidad a lo largo de la historia, y que vienen a reflejar la estructura del universo.

En la *Dinámica social*, Comte estudia el desarrollo del progreso de la humanidad. El progreso deriva de un instinto que impulsa al hombre a disminuir incesantemente el mal y a desarrollar en plenitud su vida

física, moral e intelectual. Toda la sucesión de los hombres, a través de la historia, debe ser considerada como un solo hombre, que subsiste siempre y que aprende continuamente. Esto no implica que el progreso se verifique siempre en dirección rectilínea, sino que, por el contrario, hallamos oscilaciones.

La dinámica social se expresa en la conocida ley fundamental del progreso formulada por Comte y que consiste en la sucesión de tres etapas, por las que pasan el pensamiento humano y correlativamente las organizaciones sociales, en estricta correspondencia con aquél: la etapa *teológica* o ficticia, en la que los procesos naturales son referidos a la acción de seres míticos personales, y en la que la organización social presenta formas bastante homogéneas y está regida por sacerdotes y guerreros; la etapa *metafísica* o abstracta, caracterizada por referir los hechos a principios filosóficos contruídos por el pensamiento (substancias, causas primeras, esencias, mónadas, etc.), y por situaciones sociales en las que ejercen funciones predominantes los filósofos y los jurisconsultos; y la etapa *positiva* o científica, en la que se trata tan sólo de conocer las relaciones constantes entre los fenómenos, mediante la observación y el experimento, es decir, las leyes de la causalidad empírica, y que habrá de producir un nuevo tipo de sociedad, en el cual el poder espiritual se ejercerá por los científicos, y el poder político por los industriales y técnicos. Adviértase la semejanza entre esta concepción y la formulada anteriormente por Turgot.

Comte considera que el intelecto humano sigue un determinado orden de desarrollo, el cual es, a la vez, un orden sistemático, impuesto por las mismas leyes del pensamiento, y un orden cronológico, es decir, aquel en el que efectivamente se ha ido desenvolviendo en el curso de la historia.

La mente parte del estudio de lo más simple y general y avanza progresivamente hacia la investigación de lo más complejo y particular; es decir, los conocimientos se ordenan en una serie de complejidad creciente y de generalidad decreciente. De esta suerte, distingue seis ciencias fundamentales, que se estructuran en el orden siguiente: la *Matemática*, que estudia la cantidad (números y dimensiones), que es lo más simple y lo más indeterminado; la *Astronomía*, que añade a la cantidad la fuerza de las masas de atracción en el firmamento; la *Física*, la cual añade a la cantidad y a la fuerza el estudio de las diferencias cualitativas entre los cuerpos y entre las energías (calor, luz, etc.); la *Química*, que aporta el conocimiento de las diversidades cualitativas en la estructura íntima de los

cuerpos; la *Biología*, que estudia los fenómenos de la vida, en los cuales a la materia bruta se añade la organización. A las cinco ciencias mencionadas se añade en sexto lugar, como coronación de la jerarquía del conocimiento, la *Sociología*, que estudia la realidad de la sociedad, en la cual los seres vivos se unen entre sí por vínculos diversos de los de su organismo, y que constituye el máximo grado de concreción y complejidad en el universo.

La sociología nace en Comte con la pretensión de ser una ciencia de igual carácter que las demás, positiva, es decir, empírica e inductiva. Pero sucede que, después, Comte la convierte en una especie de ciencia universal. Esta transformación de la sociología que llega a asumir la dimensión de ciencia total omnicomprendiva, se lleva a cabo del siguiente modo. Comte considera que la realidad social es un todo complejo, que se halla integrado por múltiples y diversas partes estrechamente entrelazadas. Por lo cual, la realidad social debe ser estudiada en su totalidad y en las reacciones recíprocas de las partes que la componen. "Todo estudio aislado de los varios elementos de la sociedad es, por la naturaleza misma de la ciencia, profundamente irracional y será siempre esencialmente estéril" La interdependencia de los elementos de la sociedad justifica e invoca la existencia de una ciencia especial, que la estudie con una pretensión sintética y totalizante. Ahora bien, el objeto de la sociología, que es el más completo de todos, incluye dentro de sí los objetos de todas las demás ciencias, porque el hombre implica la plena totalidad de las leyes que gobiernan el mundo; y además la humanidad o espíritu humano en evolución absorbe en sí, y refleja, todas las leyes de los fenómenos en los cuales se basa y desde los cuales ha surgido y se desenvuelve.

Orden y progreso. Política positivista y religión positivista.—La realidad de la sociedad consiste, según Comte, en su anatomía, en su estructura, en el *orden*, es decir, en la organización, que existe por virtud de las fuerzas gobernantes que mantienen esta configuración y dominan las pasiones contrarias a la paz y a la cooperación.

El progreso es un cambio hacia algo cada vez mejor; pero el progreso puede realizarse solamente dentro de un orden social y sobre la base de éste, porque el progreso consiste en ir perfeccionando las estructuras permanentes de la sociedad y el acuerdo entre los poderes espirituales y los materiales. El progreso lo es de las estructuras permanentes de la sociedad, es decir, es el sucesivo perfeccionamiento del orden colectivo. Sin orden, por lo tanto, no puede haber progreso.

El progreso se da primero en el plano del conocimiento y subsecuentemente en el de la organización o estructura social, que va modificándose por virtud del progreso mental. El tipo de pensamiento preponderante en una época determina en ella la forma concreta de la estructura social. Los cambios históricos en la sociedad son debidos a las modificaciones del pensamiento. La humanidad progresa, porque la mente del hombre se desarrolla. Puede ocurrir, sin embargo, que las estructuras sociales reaccionen eventualmente en alguna medida sobre el proceso del pensamiento; y así, el gobernante puede favorecer o entorpecer la marcha del progreso. En conjunto el progreso es una forzosidad absoluta, pues a lo sumo sólo puede ser retardado o acelerado, pero nunca suprimido, ya que es la ley que rige todos los fenómenos sociales. Si el espíritu progresa, la sociedad tiene que progresar también en definitiva. Según Comte, Condorcet se había equivocado al subrayar demasiado los grandes acontecimientos en lugar de llamar preferentemente la atención sobre la continuidad del proceso progresivo; y Turgot había errado al atribuir mucha importancia a la función desempeñada por los grandes hombres, por los sucesos de máximo relieve, y por los hechos de contacto entre las varias culturas. Por el contrario, Comte creía que la naturaleza asegura por sí misma el avance pausado, pero inevitable, de la raza humana, y estaba seguro de que se podía esperar confiadamente en una reorganización de la sociedad en un próximo futuro, tarea para la cual su propia teoría constituía la debida preparación.

Sin embargo, las cosas no resultaban tan sencillas como podían parecer a primera vista según estas ideas de Comte. A pesar de que tales ideas podían sugerir la creencia de que el desarrollo del progreso marchaba por sí mismo, Comte emprende una especie de tarea de planificación para asegurar el advenimiento efectivo de la próxima etapa de avance. Comte trazó los planes de una política, que él llama positivista, con la cual se propuso conciliar el orden y el progreso. Ahora bien, puesto que la etapa anterior había sido relativamente anárquica, crítica, en suma, desordenada, Comte entendía que era necesario establecer un nuevo orden, precisamente el orden determinado por la nueva fase del conocimiento, por la fase positivista, la cual habría de servir como fundamento para una nueva estructuración de la sociedad, para un nuevo orden social, por cuyos cauces siguieran desenvolviéndose con paso firme, los ulteriores avances del progreso. Ahora bien, esto implicaba que en el progreso intervenía con decisivo alcance la acción del gran hombre, en este caso Comte, a pe-

sar de que él había quitado importancia al papel de las individualidades eminentes.

Para llevar a cabo esa reorganización social, Comte emprendió primero una reforma intelectual, con el fin de tomar como base las leyes y las previsiones de la ciencia y, fundándose en ésta, intervenir en la realidad colectiva. La ciencia social, injertada sobre el conjunto de las otras ciencias, debe proporcionar los supuestos indispensables para la nueva organización social. La Revolución había destruido (justificadamente) el sistema anterior de creencias y consiguientemente había disuelto las viejas estructuras sociales correlativas a aquéllas; pero con sus instrumentos puramente críticos no podía suministrar un pensamiento que crease la unidad social. La sociología positiva ha de dar la base para la elaboración científica de la política. Gracias al positivismo será posible que un nuevo poder espiritual, es decir, unas nuevas convicciones, erijan el sistema de creencias a la altura de las nuevas circunstancias, y que sobre él se funde la nueva organización. El progreso y el orden son indivisibles, como en la biología, la vida y la organización; pero en la época de Comte, según éste, se hallaban separados. A tal respecto, Comte subrayaba que, durante medio siglo, un espíritu esencialmente retrógrado había dirigido las tentativas en favor del orden, y que los esfuerzos en pro del progreso habían sido anárquicos. El progreso supone la existencia del orden, como el movimiento supone la realidad, y lo dinámico supone lo estático. Este orden es posible para el porvenir tan sólo si se une la superioridad intelectual del sabio con la actitud social del teólogo, de modo que se termine la insurrección del espíritu contra el corazón, es decir, el conflicto entre la inteligencia crítica, que niega en nombre de la razón, y la teología, que afirma en nombre del corazón.

Y así, sintiendo esta necesidad de una nueva creencia, Comte llega a fundar una nueva religión, la cual, tomando como cimientos la mentalidad positivista, se propone restaurar una unidad de sentimiento que sirva de base para la acción eficaz, y que dé calor a ésta. La religión es el poder de regular las voluntades individuales y de enlazarlas. Comte entiende que es necesaria una religión para conseguir de nuevo ese ligamen de las voluntades individuales, y para hallar cálidos incitantes a la acción. Pero, en lugar de los dogmas de las viejas religiones, quiere dar a la nueva religión por él fundada un contenido suministrado por la ciencia positiva, si bien considere necesario traducir algunas de las ideas de ésta a representaciones simbólicas. Sucede que las ideas abstractas y las pro-

posiciones científicas no suelen despertar en la mayor parte de los integrantes del pueblo incentivos emocionales que sirvan para la acción adecuada. Por eso reviste las ideas que forman el contenido principal de la nueva creencia con imágenes que hablen al sentimiento y estimulen la conducta adecuada.

El nuevo pensamiento positivista suministra, para sustituir los conceptos de las viejas religiones, la idea de la *humanidad*, perfectamente positiva, capaz de ser analizada y conocida por la historia, algo así como la Providencia del individuo, que puede y debe ser venerada en sus grandes hombres y en sus invenciones; e implica el sentido del *altruismo* y de la *solidaridad*.

Mediante esta nueva religión, en la que Dios es sustituido por la humanidad, a la que Comte llama también "Gran Ser", espera lograr la unificación de las creencias y de las prácticas. En esta religión se funda el sistema de ética que encarna el sentimiento del altruismo.

Establece un calendario de santos positivos, los grandes hombres que han prestado señalados servicios a la humanidad; instituye un sacerdocio compuesto por los sabios, que sintetizan y coordinan los resultados de las ciencias, incorporándolas al beneficio social; y estatuye un repertorio de sacramentos simbólicos.

Hay, pues, en Comte un ímpetu de planificación, hasta el punto de que algunos consideran sus proyectos como un antecedente, aunque remoto del totalitarismo.⁹ Tal vez este juicio sea exagerado; pero en todo caso es cierto que Comte —al igual que Saint-Simon— alucinado por la idea del progreso, no subraya debidamente el valor de la dignidad de la persona, ni el de la libertad individual. No tenía interés en establecer y en proteger los derechos fundamentales del individuo en un mundo que habría de ser regido por el método científico. La ciencia, conocimiento objetivamente fundado, no ofrece campo para las disidencias individuales. Por otra parte, Comte se fundaba en que el carácter esencialmente revolucionario de la tarea científica vendría a modificar todas las pautas existentes de la conducta individual. Comte profesaba la religión de la ciencia, y veía con entusiasmo la revolución que ésta iba a provocar en los modos de vida. Pero, en cambio, se sentía no sólo ajeno, sino francamente hostil, al espíritu revolucionario de las generaciones inmediatamente anteriores.

9 Cf. Salomon. *Op. cit.*

Las nuevas autoridades en la vida práctica serían los científicos, quienes desempeñarían su trabajo con un espíritu de servicio a la humanidad. Cuando este gobierno de personas competentes hubiese superado el caos, resultante de la acción de los políticos en épocas anteriores, entonces se habría establecido sólidamente el nuevo orden social. La función de los gobernantes científicos habría de unir el conocimiento responsable del sabio con la virtud del sacerdote. No bastaría sólo con gobernar científicamente a la humanidad; además, se debería amarla. Para Comte el problema principal en el destino de la humanidad, tal vez el único, consistiría en hallar el modo de unir las intenciones morales con los propósitos sociales. De aquí que se sintiese irresistiblemente seducido por la obra de la iglesia católica, que había sabido unir los dogmas morales con una organización jerárquica superlativamente racionalizada. Por eso, Comte deseaba edificar sobre este modelo otra iglesia, cuyo contenido espiritual fuese de carácter científico, pero que conservara a la vez la misma potencia de emoción y una similar estructura. El contenido ideológico de esta nueva iglesia era tan sólo una completa sumisión a la filosofía de la historia fundada por Comte.

Comte consideraba que las revoluciones políticas del pretérito se habían ocupado solamente de superficialidades, y que, en cambio, habían ignorado los problemas reales que se presentaban a la Edad Moderna. Por el contrario, la transformación a la cual la nueva ciencia positiva de la sociedad habría de dar lugar sería una revolución integral.

Cuando Comte hablaba de progreso, daba a esta idea un nuevo sentido de algo religioso. Desde el Renacimiento hasta la Revolución Francesa, progreso había significado principalmente una liberación del individuo, cada vez en mayor grado. En cambio, el Romanticismo aportó una nueva concepción del progreso como realización coherente y orgánica del espíritu — por ejemplo: Schlegel, Novalis, Coleridge, Shelley, etc. Pues bien, en Comte hay algo de eso, mejor dicho, mucho de eso. Para Comte, tanto la ciencia como la religión unifican y aportan orden: la ciencia mediante su acción controladora de la naturaleza, la religión en virtud del control que ejerce sobre la sociedad. En la religión positivista hay dos planos de expresión: el intelectual y el moral. En el primer plano, la inteligencia se expresa en la fe en su propia obra, en la fe en el conocimiento positivo del universo —incluyendo la sociedad— en la creencia de que este conocimiento habrá de aportar la mejora de la humanidad. En el plano moral, se expresa en devoción y servicio, en el dedicarnos a la humanidad

y en rendir culto a los beneficios de la ciencia y de la estructura jerárquica en ésta inspirada, que nos libera del fardo de tomar decisiones al azar.¹⁰

La religión de Comte “era literalmente la autoadoración de la humanidad, pues la absorción de la humanidad en el proceso de la historia (que formaba una continuidad inquebrantada desde los muertos, al través de los vivos, hasta los aún no nacidos) constituía en sí misma una experiencia religiosa. Los positivistas creían que las ciencias naturales habían destruído el cosmos clásico, al descubrir el carácter infinito y abierto del universo. Su religión del progreso intentaba construir un nuevo universo, lleno de sentido, que reemplazara al viejo y, con esto, definir la misión religiosa de las clases industriales. Su sociología transmutaría el proceso cristiano de salvación en el progreso de la sociedad”. La religión comtiana no dejaba nada a la libre imaginación, antes bien, abarcaba el control de todos los aspectos de la vida y no omitía ningún área de actividad intelectual, desde su dogma básico, hasta los más pequeños detalles del presupuesto o de la prensa.

Aunque son muchas y esenciales las diferencias entre el pensamiento de Comte y el de Hegel, diferencias abismales desde muchos puntos de vista, sin embargo, hay entre los dos algunas afinidades en cuanto a la actitud en que ambos se acercan al proceso histórico. Por de pronto, hay en los dos una ambición megalómana. Tienen también de común el creer que hay en la historia un sentido objetivo. Y concuerdan asimismo en que sus respectivas teorías constituyen la verdadera síntesis entre el pasado y el futuro. Por fin, tanto Comte como Hegel estaban convencidos de que al llevar a la práctica lo que ellos sostenían, la sociedad cobraría una perfecta organización. Y tanto uno como otro, aunque desde luego mucho más Hegel, ofrecieron pretexto para forjar tiranías en nombre del progreso.

Contraste con la actitud presente.—Hoy en día somos mucho más sobrios. Vemos las cosas con mayor serenidad. Seguimos anhelando el progreso, pero no profesamos una mística respecto de él. En el siglo xx, precisamente desde que se inicia y difunde la conciencia de la crisis integral de nuestro tiempo, la fe en el progreso como ley forzosa de la

10 Cf. Salomon. *Op. cit.*, pp. 72 y ss.

causalidad histórica se resquebrajó considerablemente. No se renunció ciertamente a seguir pensando el progreso como el curso deseable en el desenvolvimiento de la historia. Tampoco se perdió la esperanza de que el progreso continuase desenvolviéndose en el futuro. Ni se renunció a seguir poniendo todos los esfuerzos al servicio del progreso. Todas esas actitudes siguieron en pie, con firmeza, incluso diríamos con más ahinco. Lo que pasó fue otra cosa: pasó que por muchos se empezó a dudar seriamente de que el progreso fuese una ley causal de la historia, de que el progreso fuese una forzosidad ineludible. Por un lado, se advertía que si bien el progreso científico se presentaba precisamente en nuestro tiempo como un hecho evidente y de volumen gigantesco, y con él también el progreso técnico en todos los órdenes —ingeniería, higiene, medicina, etc.—, en cambio, el progreso ético distaba mucho de aparecer como notorio; es más, había serios motivos para dudar si en realidad existía como hecho comprobable en nuestro tiempo, o si, por el contrario, nuestra época parecía constituir un testimonio no sólo de inexistencia del progreso moral y político, sino de un retroceso. Esos temores se acrecentaron cuando se produjeron caídas verticales en algunas regiones del mundo occidental, por ejemplo, la caída de Alemania en 1933 al producirse el triunfo del nazismo, la horrible angustia durante la segunda guerra mundial de que pudiera ganarla el Tercer Reich, con lo cual habría podido acabarse de raíz la civilización cristiana occidental; y subsisten esos temores al contemplar la deshumanización y degradación del ser humano implicadas por el régimen soviético.

Ahora bien, independientemente de esas angustias, y dentro de nuestro mundo occidental, sigue en pie el interrogante sobre el progreso ético de los hombres. Por una parte, a pesar de todas las deficiencias y de todas las catástrofes de nuestro tiempo —p. e., las acontecidas en las dos guerras mundiales, con sus secuelas de brutalización, de desorden, de desajustes—, se observa que positivamente ha seguido el progreso social en muchos órdenes de cosas: la idea de los derechos del hombre, no sólo de las garantías individuales, sino también de los derechos sociales, económicos y educacionales va abriéndose más anchos caminos; la idea de “bienestar para todos” se ha convertido de hecho en el lema de casi todos los pueblos del mundo. Por otra parte, sin embargo, también son hechos patentes los de que las matanzas y crueldades en nuestra época han aumentado pavorosamente en número y en atrocidad, en compara-

ción con la vida del siglo XIX; y aquellos en que se manifestaba que el respeto hacia los valores espirituales es menor que el que imperaba en el siglo pasado. Ahora bien, también es verdad, que nunca tal vez con tanta intensidad como ahora se está planteando en el terreno práctico el problema de cómo conseguir un progreso ético de la humanidad.