

## *Actualidad de Auguste Comte*

*Por Roger BASTIDE, de la Universidad de París.—Colaboración Especial para el Número de la Revista Mexicana de Sociología, destinado a honrar la memoria de Auguste Comte.—Versión del francés por Oscar Uribe Villegas.*

SI bien es cierto que se tiene el hábito de hacer de Auguste Comte el padre de la sociología, actualmente son muchos los que se limitan a descubrirse respetuosamente, para apresurarse a decir, en seguida, que la verdadera sociología no tiene nada que ver con el positivismo. La condenación de Durkheim parece quedarse sin apelación posible: “Es cierto que Comte ha proclamado que los fenómenos sociales son hechos naturales, sometidos a leyes naturales . . . Pero, cuando, tras salir de estas generalidades filosóficas, intenta aplicar su principio y hacer surgir de ahí la ciencia que en él estaba contenida, son las ideas lo que él considera objeto de estudio. En efecto, lo que constituye la materia principal de su sociología es el progreso de la Humanidad en el tiempo”; pero, agrega Durkheim, lo que se da a la observación son las sociedades que evolucionan, no una Humanidad que progresa: “Comte ha tomado para el desarrollo histórico la noción que tenía y que no difiere mucho de la que el vulgo se forma” . . . Al proceder así, no sólo se queda en la ideología, sino que da a la sociología como objeto un concepto que no tiene nada de propiamente sociológico” En suma, y a pesar de toda su buena voluntad de construir una ciencia nueva, la tentativa de Auguste Comte no estaría tan alejada como se lo imaginaba, de la Condorcet: entraría en los cuadros de la filosofía de la historia; no sería, aun, sociología.

A esta primera crítica, reiterada tan a menudo desde entonces, se agrega otra: la que se refiere a la división comtiana entre la estática y

la dinámica sociales. Pero Comte no es responsable aquí, según parece, sino de los malos discípulos que ha tenido, pues si bien es cierto, como dice Gurvitch, que “los llamados elementos *estáticos* y *dinámicos* o, como a veces se les denomina en la actualidad, para eludir la dificultad, los elementos *procesales* y *estructurales* de una sociedad (así como de cualquier especie de hecho social) están fundidos indisolublemente en cualquier circunstancia y son inseparables”, hay que reconocer aún que Auguste Comte “había concebido la sociología como una tentativa de reconciliación o de síntesis entre Orden y Progreso” Y, ciertamente, esta primera tentativa era aún torpe e incluso estaba llena de dudas —de contradicciones entre sus diversas obras o los diversos períodos de su vida; pero, por lo menos, parece haber percibido bien que el orden era dialéctico y la dialéctica ordenada.

Basta con consultar en todo caso los manuales de sociología, para ver que Comte no figura en ellos, en general, sino como un precursor de la sociología, pero cuya obra, hace mucho tiempo superada, no tiene nada que enseñarnos. Nosotros creemos que esta imagen falsa de una doctrina célebre, sin embargo, proviene de que las jóvenes generaciones ya no leen a Comte, contentándose con leer en su lugar, algunos resúmenes vagos. En realidad, esta obra conserva toda su juventud y, si al recorrerla se encuentra —indudablemente—, maleza que arrancar, se encuentran allí igualmente, muchas ideas consideradas como “modernas”

Por otra parte, la corriente del positivismo no se ha detenido, y si en Francia Durkheim fundó la nueva sociología contra Comte, en la misma época, Lévy-Bruhl fundaba la suya sobre una previa meditación sobre el comtismo. No hay que olvidar, en efecto, que Lévy-Bruhl, antes de escribir su *Morale et la Science des Moeurs*, así como sus libros acerca de la mentalidad primitiva, había publicado en 1900 *La Philosophie d'Auguste Comte*, así como que editó las *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*. ¿Qué es, en el fondo, la búsqueda paciente y tenaz de Lévy acerca de las formas primitivas del pensamiento humano, sino una reposición, más refinada y mejor precisada en cada libro, del análisis que Comte había hecho del “fetichismo”? La sociología de Lévy-Bruhl nos parece que sigue a la de Auguste Comte en dos puntos principales; en primer término, es una sociología de las estructuras mentales o, si se prefiere, una sociología del conocimiento más que una sociología de las instituciones; en segundo lugar, no desprecia por ello las instituciones, sino que ve en ellas, sobre todo, un reflejo de las estructuras men-

tales corolarias. Frecuentemente se ha colocado a Lévy-Bruhl en la escuela de Durkheim cuando estos dos espíritus eran profundamente anti-téticos. En tanto que Durkheim iba de las estructuras sociales a las estructuras mentales, Lévy-Bruhl, por el contrario, iba de las estructuras mentales a las estructuras sociales, en cuanto las instituciones como la casa, la religión, el parentesco no hacían otra cosa que cristalizar en comportamientos normativos las representaciones de la colectividad. De la misma manera, Comte, en sus *Leçons de Philosophie Positive* mostraba en: la organización de las castas, de las teocracias o de los militarismos, no la causa, sino más bien el efecto del pensamiento fetichista, politeísta o monoteísta.

Al través de Lévy-Bruhl, una de las ideas fundamentales del positivismo comteano ha continuado viviendo y ha llegado hasta nosotros. Ciertamente puede no admitírsela y puede asimismo criticarse tal idea. Pero, lo que nos interesa es que no ha perdido nada de su fecundidad, que vuelve a encontrársele en un gran número de etnólogos contemporáneos que, además, están muy lejos de considerarse positivistas, y puede asimismo admitirse que nos encontramos ya, por primera vez desde el comienzo de este artículo, en presencia del “modernismo” de Comte.

Acerca de este punto, basta con hacer referencia a los estudios de Leenhardt, de Griaule, de Van der Leeuw o de madame Dieterlen, sin olvidar a Cassirer. No decimos que sean partidarios de Comte; lo que decimos es que, partiendo de filosofías muy diversas e incluso opuestas, han llegado a conclusiones similares. Para reducirnos a un ejemplo: Van der Leeuw parte de la fenomenología, pero su conclusión consiste en afirmar que, en el pensamiento del “primitivo” el sujeto se apega o se ciñe al objeto, lo cual es casi, la frase de Comte. Y que, a partir de ese punto, todos los progresos del pensamiento han consistido en el ensanchamiento progresivo de la ruptura entre lo objetivo y lo subjetivo.

La sociología de Comte se presenta, por lo tanto y ante todo, como una sociología del conocimiento. A primera vista, ciertamente, una sociología del conocimiento muy diferente de la que triunfa actualmente con Mannheim o con Scheler, por ejemplo. Este último se interesa ante todo en las relaciones entre los contenidos, político, filosófico o religioso del conocimiento y las estructuras sociales, de castas o de clases económicas, en la línea del marxismo, en tanto que la primera no se interesa sino en las formas del pensamiento. Por otra parte, sería bastante fácil el volver a encontrar las tesis esenciales de Mannheim en la sociología po-

sitiva de Comte. Y ante todo, la célebre distinción entre la ideología y la utopía. Ciertamente para Mannheim, las ideologías constituyen “perspectivas” sobre el mundo visto al través de los intereses de una cierta clase social y, por consiguiente, son con mucho, verdades parciales. Pero, por encima de este historicismo, Mannheim se apresura a reunirse al marxismo para vincular las ideologías a la “falsa o mala conciencia” y para denunciar así la contradicción entre las ideas y lo real. Por eso mismo las ideologías permanecen siempre como ineficaces; no nos permiten adaptarnos al mundo concreto; no tienen sino una significación psicológica de huida fuera de lo real o de resentimiento; Marx agregaría: o de engaño, carecen de valor positivo. No sucede lo mismo con la utopía que tiene un valor creador, puesto que orienta el pensamiento como la acción revolucionaria y puesto que se traduce así por una modificación de lo real. La utopía, contra lo que sucede con la ideología, muerde las cosas.

La crítica de la ideología de Comte sobrepasa la de Mannheim en ciertos puntos, puesto que está vinculada con la teoría de la separación de lo temporal y de lo espiritual. En tanto el pensamiento católico de la Edad Media había tenido la visión justa de la heterogenidad de estos dos poderes, los ideólogos los confundieron y, de este modo, “el orgullo doctoral ha tendido directamente hacia la omnipotencia social” Pero, dicho esto, la ideología es vinculada por él a una clase social, la de los abogados o letrados, y, en América del Sur, estaría ligada a la clase de los “doctores” que han querido regentear el destino de los países hispánicos con ideas prestadas, sin considerar las realidades nacionales o étnicas. Esto era lo que hacía que, para Comte, el proletariado estuviera mucho menos contaminado por el pensamiento ideológico que la burguesía cultivada. Por otra parte, la ideología está estrechamente unida con el segundo de los tres estados de la ley clásica de Comte, el estado metafísico; debe situarse, por lo tanto, en una perspectiva histórica y éste es, igualmente, el pensamiento de Mannheim. En fin, puesto que el período metafísico se caracteriza por la creencia en la existencia de entidades falsas, hay que colocar entre estas entidades esencias políticas como la libertad, al lado de esencias metafísicas como la virtud adormecedora del opio; la ideología no muerde en lo real: traduce “la impotencia mental” de sus fundadores; todo lo que puede hacer, es desorganizar la sociedad.

Pero al lado de esta crítica de las ideologías que recuerda algunas de las críticas de Mannheim, se encontrará en la estética de Comte toda

una apología de las utopías. El arte se define, en efecto, como la superación de la realidad “con el fin de empujarnos a mejorarla”; tiene valor no sólo para “la vida privada” (perfeccionamiento moral), sino aun “para la vida pública”. En particular, la poesía que en el *Discours sur l'Ensemble du Positivisme*, está colocada entre la filosofía, de la que emana, y la política, que es preparada por ella. Sus ficciones parten de lo real, puesto que lo imaginario no puede impulsarse sino a partir del trampolín de la realidad, pero van más allá de las posibilidades que la política, sumergida en el empirismo del momento presente, tiene únicamente a la vista. De este modo, la misión del poeta consistirá en “regularizar las utopías” y Auguste Comte agrega: “puesto que las utopías son para el arte social propiamente dicho, lo que son los tipos geométricos, mecánicos, etc., con respecto a las artes correspondientes”; para la sociedad, “cualquier mutación se encuentra precedida, uno o dos siglos antes, por una utopía análoga que inspira al genio estético de la humanidad un instinto confuso de su situación y de sus necesidades. Lejos de proscribir las utopías, el positivismo tiende a incorporarlas en un régimen normal”.

Puede verse, por lo tanto, que aun aquí, el pensamiento más moderno converge con algunas de las ideas que Comte había encontrado un siglo antes poco más o menos, y que la lectura de sus obras puede deparnos muchas sorpresas.

La crítica severa que Comte ha hecho de la psicología ha inducido a error a muchos lectores. No hay que olvidar que la crítica de Comte se refiere a la psicología de los escoceses o de los ideólogos, y que Comte completará hacia el fin de su vida la “síntesis objetiva” con una “síntesis subjetiva”.

Esta “síntesis subjetiva” incide en algunas de las tesis de mayor carácter vanguardista del pensamiento actual. Lo que Comte había visto al eliminar la psicología de su clasificación de las ciencias, era la introspección; el pensamiento ha tenido siempre un objeto y, por consiguiente no hay un pensamiento del pensamiento puro; no se puede simultáneamente pensar y verse pensando. Pero Comte no negaba, con eso, que un conocimiento del espíritu sea posible; no rechazaba sino el conocimiento reflexivo del espíritu — un conocimiento del pensamiento “aparte” Pero queda abierta otra ruta que nos permite llegar al espíritu, esta vez sin riesgo de error, y la cual consiste en alcanzarlo en sus obras, o sea, al través del trabajo humano. En el transcurso de la historia, en efecto, el espíritu se realiza y se cristaliza en obras como las ciencias, las artes, las

civilizaciones y es, por tanto, al través del análisis de estas obras como podemos descubrir las leyes de la *psyché* humana.

Esta teoría extraordinariamente revolucionaria se ha transmitido hasta nosotros al través del pensamiento de León Brunschvicg. E indudablemente la filosofía de Brunschvicg es una conciliación del kantismo con el positivismo, puesto que es un estudio de las categorías de la razón teórica; pero Comte permite a Brunschvicg superar el inmovilismo de las categorías de Kant en cuanto le ha enseñado que la razón tiene una historia. Es, en efecto, al través de la evolución de las ciencias, matemáticas, físicas o morales como Brunschvicg, a semejanza de Comte, llega al espíritu y, de acuerdo con la expresión de J. Lacroix, como salva el conocimiento de sí al rechazar la conciencia de sí. Pero Brunschvicg era un filósofo, no un sociólogo; no se ha interesado, por tanto, sino en una de las "obras" del espíritu: la ciencia, y con ello ha reducido singularmente la importancia del pensamiento de Comte que le agregaba las civilizaciones, o sea, lo que los antropólogos estadounidenses denominan actualmente "las culturas".

Lo cual ha hecho que se haya tenido que esperar a los progresos contemporáneos de la etnografía para volver a descubrir toda la importancia de la sugestión de Auguste Comte. ¿Qué es la etnografía, en efecto, sino el análisis de las obras del espíritu: costumbres, instituciones sociales, religiones o, como lo dice Lévy-Strauss: "El sitio eminente de la etnografía en las ciencias del hombre... proviene de que se presenta bajo una forma experimental y concreta ese proceso ilimitado de objetivación del sujeto que, para el individuo, es tan difícilmente realizable"; estos objetos, costumbres, prácticas, organizaciones sociales, como las reglas de parentesco estudiadas por este antropólogo, no son, en definitiva, sino proyecciones del espíritu, y dicho autor concluye diciendo: "jamás la cicatrización histórica o geográfica podría hacerle olvidar (al hombre) que proceden de él, y que su análisis, conducido en la forma más objetiva, no podría dejar de reintegrarlos a la subjetividad". Dicho brevemente, las relaciones entre la antropología cultural y la psicología se ven invertidas en relación con el pensamiento estadounidense; en tanto que los antropólogos de los Estados Unidos de América o ciertos etnólogos ingleses como Malinowski tratan de aclarar los hechos sociales o los hechos de civilización mediante una psicología anterior, precisada por los psicólogos a partir de la conciencia de sí —lo cual se enfrenta al *non*

*possumus* de Lévy-Bruhl al marcar la heterogeneidad de las mentalidades culturales diferentes—; la etnología francesa avanza sobre una vía que parece mucho más fecunda al invertir la dialéctica de la investigación; es la etnografía la que permite descubrir las estructuras del espíritu humano. Y con ello puede verse que el pensamiento de Comte conserva toda su actualidad, puesto que no estamos muy alejados, aquí de la “síntesis subjetiva”.

Sin embargo, entre Comte y Lévi-Strauss, se ha intercalado Freud. Lo cual hace que Lévi-Strauss no vaya hasta el extremo del pensamiento de Comte. Busca, exactamente, como Freud hacía al través de las obras mórbidas, pero esta vez al través de las obras normales de las culturas humanas, la estructuras permanentes, inmóviles e inconscientes (preferiríamos por otra parte, al término psicoanalítico “inconscientes” la expresión kantiana de “vacíos” estructurales, pues nos parece que corresponde más al pensamiento de Kant, cuando dice que las categorías de la razón, sin sus contenidos son vacíos) del espíritu. Pues había en Comte otra idea, la de que, a pesar de la unidad y de la identidad del pensamiento humano, el espíritu evoluciona en el transcurso del tiempo, y que la historia nos permite junto con la etnografía, ver que la estructura del espíritu varía de un estado a otro. Quién tiene la razón acerca de esto —entre Lévi-Strauss inmovilista o Comte, continuado por Lévy-Bruhl, más dialéctico, es difícil saberlo por el momento. En todo caso, la respuesta no puede encontrarse sino por el mismo método de Comte, el de la síntesis subjetiva, o sea, el del análisis de las obras humanas: lenguas, religiones, instituciones sociales.

Hemos tratado de mostrar, con la ayuda de unos pocos ejemplos precisos, tomados entre los que han parecido más significativos, que el pensamiento de Comte no ha cesado, a pesar del tiempo, de guardar toda su fecundidad y que la lectura del padre, o del abuelo de la sociología, es susceptible de inspirar a los jóvenes sociólogos muchas ideas nuevas.

Pero, por encima de estos puntos particulares, es el espíritu mismo del positivismo el que se muestra siempre actual. Queremos decir con eso, el espíritu de síntesis por oposición al espíritu de especialización. La gran oposición de Comte a la economía política reposaba en definitiva sobre la idea del *consensus* de los fenómenos sociales: “El análisis económico e industrial de la sociedad no podría ser realizado positivamente haciendo abstracción de su análisis intelectual, moral y político, sea en el pasado o

sea "en el presente", escribía. Y si creó la sociología, fue justamente para reconstruir la unidad de las ciencias humanas.

En la primera mitad del siglo xx, esta unidad se ha roto de nuevo y es esta ruptura la que constituye la crisis actual de las ciencias del hombre. En tanto que la medicina, sin dejar de comprender un número impresionante de especialistas, ha dejado el primer lugar en forma muy prudente al médico de "medicina general" que no separa el estudio de las partes del todo que les es anterior, las ciencias humanas se han ido parcelando más y más, por no decir que se han ido desmigajando en porciones pequeñísimas, sin que se piense en coordinarlas entre sí. Este desmigajamiento ha sido nefasto para la importancia práctica de estas ciencias; también, cuando se ha querido emprender una planificación social, se ha tenido que resoldar lo que se había separado previamente. En Francia, en donde lo que se ha llamado el "totalitarismo sociológico de Durkheim" había frenado de todos modos el desmigajamiento y en donde quizás la lección de Comte no había llegado a olvidarse totalmente, la crisis ha sido menos aguda y no ha determinado la aparición de teorías nuevas para regresar al consenso social. Señalemos, sin embargo, de paso, la revista de Lucien Febvre en *Annales* que lleva como subtítulo "Economies, Sociétés, Civilisations", y que ha querido ser órgano de vinculación y de coordinación. En cambio, en los Estados Unidos de América, en donde las fosas se ahondan cada vez más entre antropólogos, sociólogos y psicólogos, se han necesitado imaginar doctrinas como la de "la acción social" de Parsons, para restablecer la unidad de las ciencias humanas. Permítasenos lamentar aquí el que esta unidad se haga únicamente sobre el plano del sincronismo, en tanto que Comte tuvo el mérito de integrar también la diacrónica, por intermedio de la historia, a la unidad de la sociología. En todo caso, lo que importa para nosotros es este momento, en que la ciencia contemporánea vuelve sobre la necesidad de síntesis que definió justamente el positivismo.

Hay otra transformación de la sociología que tiende a hacerla que se reúna aún actualmente al espíritu del comtismo. Se recordará que, al lado de la condenación lanzada en contra de la Economía Política, existía en Comte, asimismo una crítica de la estadística o, más exactamente, de la aplicación del cálculo de probabilidades a la ciencia del hombre. Después de él, la sociología —cada vez más seducida por el modelo de las ciencias de la naturaleza— ha tendido a medir los fenómenos. En este punto, Comte ha sido superado, y no podemos desdeñar el aporte,



considerable, que los matemáticos han dado a nuestro conocimiento de los hechos sociales. Pero no es menos cierto el que el hecho social no puede definirse totalmente por su elemento cuantitativo. De donde, una triple reacción: la del marxismo en Alemania, la de la sociología concreta de Gurvitch en Francia, la de la antropología cultural "humanista" (Mead y Ruth Benedict) en los Estados Unidos de América. Por sus conclusiones, estas tres formas de reacción vuelven, en cierta medida al antiguo espíritu del comtismo.

Finalmente, lo que define al positivismo es la vinculación entre la teoría y la práctica. Esta vinculación se marca no sólo en la definición de la palabra "positivo" que se define a la vez como lo "objetivo" y como lo "útil", sino y sobre todo por el hecho de que la obra entera de Comte no es sino una amplia "pedagogía". Cuando, muy recientemente, Arbousse-Bastide quiso estudiar la pedagogía de Comte, fue toda su obra la que se vio obligado a reexaminar puesto que en él los juicios teóricos y los juicios prácticos constituyen una unidad. Según él la escisión se ha introducido detrás de la oposición entre juicios de valor y juicios de realidad, entre las ciencias teóricas y las artes aplicadas. Entre el sabio y el ingeniero. Como ha dicho J. Lacroix en su excelente librito sobre *La sociologie d'Auguste Comte*, "Comte sigue siendo un intelectualista: todo poder nace de un saber. Sin embargo, al otorgar tal importancia al trabajo, la filosofía comteana deja de ser una filosofía de la ciencia puramente contemplativa para convertirse en una filosofía de la técnica y de la acción. La práctica le es esencial a la teoría que ella aplica indudablemente, *pero también que manda y dirige*. Es por ahí por donde el positivismo quiere colocarse en el centro mismo de la interacción entre el hombre y la naturaleza" Es por ahí, también, por donde —agregaríamos— anticipa lo que ha de ser idea esencial de la sociología marxista. Y por ahí también por donde se une al gran descubrimiento de la sociología contemporánea: a la imbricación de la teoría con la acción técnica.

No queremos decir con estas páginas que hay que tachar de un plumazo todo lo que ha ocurrido entre Comte y nosotros. Los problemas que Comte se planteara: los de la "solidaridad mutua" entre las diversas partes de las ciencias humanas; los del elemento concreto del hecho social; los de la imbricación de la teoría y de la acción técnica, no pueden plantearse actualmente como se planteaban hace cien años. Los enormes progresos de la sociología en el curso del siglo xx nos lo impiden. Pero queremos mostrar que la sociología redescubre hoy el espíritu mismo

del comtismo y que el centenario al cual se asocia la *Revista Mexicana de Sociología* no debe ser simplemente para nosotros una ocasión de amortajar a un dios muerto, con el manto empurpurado de los homenajes píos, sino un nuevo motivo de releer a Comte para inspirarnos en él: hay aún muchas lecciones que puede enseñarnos.