

Augusto Comte, su época y la nuestra

I

Según las formas del ritual positivista que el mismo Augusto Comte elaborara con esa extraña minuciosidad que se conoce, al individuo habría de juzgársele, tras el primer septenio de su muerte, a fin de establecer si exhibe méritos para el acto de su "incorporación a la humanidad", la que, en el recto sentido comtiano, se halla compuesta sólo de los muertos dignos de sobrevivir.

A cien años de la muerte de Comte —y, ahora, al margen de toda adhesión a los dogmas de una iglesia— el juicio de los doctos se ha pronunciado ya respecto al sentido de su creación filosófica y lo ha incorporado en su registro de los grandes pensadores universales. En efecto, su obra recuerda la de Kant, la síntesis positivista sólo encuentra parangón en la de Hegel, y en la historia de las doctrinas filosóficas francesas, su nombre continúa siendo señalado como uno de los más significativos, después de Descartes, y su sistema, como el que con mayor ímpetu ha contribuido a promover el desarrollo del pensamiento europeo durante la segunda mitad del siglo XIX.

Y también en Hispanoamérica.

Por una extraña afinidad, que aún no se explica, el positivismo tomó tempranamente carta de naturalización en nuestros países, y apenas si es posible entender algo en su política o en su educación si no se las interpreta a la luz de las ideas comtianas. Que muchos de esos temas continúan viviendo,

no obstante el sello de caducidad que el tiempo ha colocado sobre algunas de sus fórmulas, lo demuestra el hecho de la "no indiferencia" frente a la mención de Comte: la inalterable adhesión de los discípulos, la repulsa de los adversarios, la ironía de los escépticos, o, simplemente, la irritación del "señor que no comprende".

Como ante la evocación de Santo Tomás, o la de Carlos Marx, ante el nombre de Comte es difícil permanecer indiferente. Los tres expresan, en diverso plano, la justificación intelectual de apasionadas convicciones sobre lo que es el mundo y debe ser la sociedad humana, y, como uno de ellos lo estampara en documento célebre, sobre la necesidad de transformarlos desde sus cimientos. Estas filosofías no son, pues, construcciones puramente teóricas, hojas de muerta erudición destinadas a un herbario de doctrinas, donde el profesional de las ideas se place en el juego de clasificarlas y distribuirlas, sino *ideologías vivientes*, que están determinando el curso real de la existencia, y que, por lo mismo, mantienen fronteras próximas con la fe religiosa, sea, como en el caso del tomismo, que la religión se invierte en filosofía, sea, como en el de las síntesis marxista y positivista, que la filosofía tiende a convertirse en religión.

II

Entre los grandes temas sociológicos de Saint-Simon y de Comte, expresión de los

tiempos difíciles en que les correspondiera vivir, se encuentra la célebre distinción entre *épocas orgánicas* y *épocas críticas*, las primeras, de una poderosa cohesión social, las segundas, siempre en vías de desintegrarse, por el genio de dos mundos hostiles que en ellas contienden.

Y, por cierto, no es indiferente, desde el punto de vista de la reflexión filosófica, haber vivido y pensado en el apacible contorno de las unas, que en el mundo alucinante de las otras. Las *épocas orgánicas* están llenas de sentido, se hallan animadas de una poderosa concepción de la vida, mientras que en las *críticas* la autoridad se rompe, las normas colectivas suspenden su vigencia, y el individuo, a la deriva del hábito o del impulso, infringe las costumbres, viola los deberes, hasta llegar a esa frontera ambigua en que, según lo anota uno de los iniciadores del romanticismo, se diría que “el género humano en vacaciones se pasea por la calle, liberado de sus pedagogos, vuelto por un momento al estado de naturaleza”.

No cabe duda alguna que estas épocas de transición, en que roto el orden antiguo no se alcanza todavía a construir el nuevo, son tónicas y estimulantes, desde el punto de visto de una redefinición individual —afirmación de la naturaleza profunda contra las restricciones convencionales del medio— y, por lo tanto, descubrimiento de zonas espirituales que en nosotros se mantenían intactas. Pero, lo genuinamente humano, implica siempre una existencia *regulada* —que la espontaneidad del impulso se vacie en la disciplina de una forma— y el hecho de persistir en la *anomia*, puede acceder a una liberación bestial de los instintos y al colapso de toda la cultura.

La época de Comte es una época crítica.

1789 continúa operando en ondas concéntricas, con la esperanza de una completa transformación política de Europa. Por su parte, la ciencia ha inaugurado una revolución intelectual, y la industria está promo-

viendo otra, en el orden económico. Ya comienzan a experimentarse sus primeros síntomas, como desequilibrios y contradicciones. En todos los dominios la tierra es movediza, el horizonte inseguro.

Esta conciencia de una crisis de la época se expresa filosófica y sociológicamente en una pluralidad de doctrinas:

1.º La extrema derecha tradicionalista, partidaria de remontar el curso de la historia hasta los días anteriores a 1789, y, simplemente, restaurar el antiguo orden católico y monárquico. Así, por ejemplo, José de Maistre, que ve en la Revolución Francesa un acontecimiento satánico, o Luis de Bonald, con su espíritu autocrático y geométrico, para quien las sociedades equivalen a círculos, en cuyo centro está el poder, el súbdito en la circunferencia, y, entre ambos, el ministro, semejante al radio, para ligar la voluntad soberana del uno a la simple obediencia del otro. O, todavía, Lamennais, el fundador de la democracia cristiana, en su trágica aventura de querer vaciar el vino nuevo sobre los odres viejos.

2.º Los liberales, vinculados al espiritualismo ecléctico de Víctor Cousin, que es, como él lo dice, “la moderación en el orden filosófico”, y también en el político, y

3.º La izquierda, que deriva de Condorcet, el filósofo del célebre *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, obra, en verdad, extraordinaria, tanto más impresionante cuanto que describe las visiones y profecías de un pensador que se sabe acosado por la muerte.

Esta izquierda se compone de muchos matices, pero todos se reúnen bajo el signo común de una renovación de la vida, desde las tendencias anárquicas de Proudhon, hasta las nacientes escuelas socialistas.

¿Cuál va a ser el punto de vista de Comte y cuál el significado de la síntesis positivista? ¿Y, desde luego, cómo identificarlo? ¿Es un hombre de derecha o es un hombre de izquierda, dentro de lo que estas categorías ne-

cesarias de la razón política denotan para la realidad espiritual de su tiempo?

Por su pasión romana del orden, por su horror a los desbordes del individualismo anárquico, por su respeto a las instituciones que organizaron la existencia de Europa, se diría que es un hombre de derecha. Por su fe en la ciencia, por su devoción al progreso, por su comprensión de los nuevos fenómenos industriales, por su idea de "la incorporación social del proletariado" y la función social de la riqueza, se diría que es un hombre de izquierda.

En verdad, Comte no es un hombre de derecha ni es un hombre de izquierda, según la connotación de esos vocablos a la altura de su tiempo; es, sencillamente, un *hombre nuevo*. Ha tenido la perspicacia suficiente para advertir que se está viviendo en una realidad inédita, que no es posible establecer el orden sobre lo irracional de las bases antiguas, ni tampoco proseguir, indefinidamente, por el plano inclinado de las revoluciones, según lo irracional de los nuevos impulsos, sino que *hay que detenerse* para fundar la nueva época sobre una razón nueva. Y, desde este punto de vista, su problema es análogo al de Sócrates y su creación filosófica semejante a la de Platón.

Comte coincide en estimar, con todos los reformadores sociales de su tiempo, que Europa debe abandonar su curso crítico para tomar la dirección orgánica, lo cual implica proceder de tal manera que se cierre el período de las revoluciones.

Pero —señala— un plan cualquiera de organización se compone de dos series de trabajos distintos, tanto por su objeto como por el género de capacidad que exigen. El uno, teórico o espiritual, que se refiere a las ideas y los fines, el otro, práctico o temporal, a los medios y recursos. "Se admite como una verdad elemental —dice— que la explotación de una manufactura cualquiera, la construcción de una ruta, un puente o un navío, etc., tienen que estar dirigidos por conocimientos teóricos preliminares, ¿y se quiere que la reorganización de la sociedad sea un

asunto de pura práctica que deba confiarse a los empíricos?... La sociedad se encuentra hoy día desorganizada tanto desde el punto de vista espiritual como desde el punto de vista temporal. La anarquía espiritual ha precedido y engendrado la anarquía temporal. Por eso, la primera serie de esfuerzos directos para terminar la época revolucionaria debe tener por objeto reorganizar el poder espiritual; mientras que hasta ahora, la atención no se ha fijado sino sobre la reconstrucción del poder temporal... Nada puede hacerse de esencial y sólido en cuanto a la parte práctica, mientras no se haya establecido, o por lo menos avanzado bastante, en la parte teórica".

He aquí, entonces, una profesión de fe que lo identifica y define frente a los demás iluminados sociales impacientes: lo primero es la reforma intelectual, una *teoría* que funde la *práctica*.

Y no cualquier género de teoría, que implique abandonarse al libre juego de la imaginación creadora de mitos, o de la razón forjadora de utopías, sino el saber positivo sobre la naturaleza, y, en especial, sobre el universo humano. Porque, ante su materia social, legisladores y proyectistas exhiben todavía un optimismo fácil, creen encontrarlo dócil a sus designios, de una plasticidad indefinida, sin sospechar la existencia de un mundo que resiste, de acuerdo con sus propias estructuras.

Como se conoce, Comte cree haber descubierto una primera ley fundamental a la que el espíritu humano se halla sometido en su progresiva representación de las cosas. Ella consiste en que "cada una de nuestras principales concepciones, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado *teológico* o ficticio; el estado *metafísico* o abstracto; el estado *científico* o positivo. En otros términos, el espíritu humano, por su naturaleza, emplea sucesivamente en cada una de sus investigaciones tres métodos de filosofar cuyo carácter es esencialmente distinto y aun radicalmente opuesto; primero, el método

teológico, después, el método metafísico, y, por último, el método positivo”, vale decir, tres especies de filosofía que se excluyen mutuamente.

Ahora bien, el desorden actual de las inteligencias, deriva, en último análisis, del empleo simultáneo de las tres filosofías radicalmente incompatibles. Porque si una de ellas dominara, excluyendo a las otras, podría llegar a estructurarse un orden, pero es su coexistencia la que impide entenderse sobre ningún punto de vista esencial. Y, en efecto, no podría ser de otra manera, mientras los hombres dialoguen desde edades diversas de la inteligencia y planos distintos de la eficacia. ¿Cómo podría alcanzarse la unanimidad, si, colocados frente a un mismo problema, unos conminan dogmáticamente como teólogos, otros argumentan dialécticamente como metafísicos, y otros afirman positivamente como hombres de ciencia? Es la Babel de las lenguas y los pensamientos, que tiene que repercutir necesariamente sobre las conductas sociales.

Y esto es lo que acontece frente a la situación de Europa. Los tradicionalistas de la extrema derecha quieren restaurar el viejo orden católico y monárquico, sobre la base de una concepción teológica del Universo, que ya se encuentra definitivamente superada; los espiritualistas se agotan en su afán por remozar las metafísicas arcaicas, y los iluminados impacientes, según el estilo de la posteridad sansimoniana, conducen hacia la anarquía de una acción que no tiene pensamiento. La tarea consiste en mostrar la caducidad de las concepciones del mundo en los primeros, la necesidad de una filosofía que oriente a los segundos, y, con respecto a todos, encontrar un terreno común de verdades que produzca la definitiva convergencia de los espíritus.

El sentido último de la filosofía consiste en la búsqueda de *una medida para todas las cosas*. Las religiones y las metafísicas nos proponen el sistema de sus variables medidas bajo el signo del absoluto teológico, o del absoluto racional. Pero lo que se necesita es

una *fe demostrable*, frente a las creencias inverificables del primero, o las proposiciones siempre controvertibles del segundo, vale decir, *una medida positiva de todas las cosas*. ¿Y ésta, no ha sido determinada ya bajo la forma de constantes necesarias entre los fenómenos, o sean, las leyes científicas? Ante la *medida invariable* tienen que deponer sus ímpetus anárquicos las sofísticas que dicen que la razón del individuo es la medida de todas las cosas. No hay libertad de conciencia en astronomía, en física, en química, en fisiología, “en el sentido de que sea privativo de cada cual admitir o no las proposiciones demostradas. La crisis de Europa se superará sólo bajo la condición de que el pueblo emancipado de sus “jefes teológicos” y de sus conductores metafísicos, vuelva a encontrarse espiritualmente confiado y subordinado a sus jefes científicos, así como lo está, temporalmente, con respecto a sus “jefes industriales” (1).

La filosofía positiva quiere, pues, colocarnos ante una nueva imagen del mundo y de la sociedad humana. Pero, si en lo que se refiere al Universo físico la positividad ha sido ya alcanzada, en cambio, en lo que se refiere al mundo social todo está por hacer, para liberarse de los antiguos métodos que aún siguen operando, como se advierte, por ejemplo, en la inagotable controversia entre la noción teológica del “derecho divino de los reyes” y la noción metafísica de la “soberanía del pueblo”. No se discute ya respecto a las leyes del movimiento de los planetas, volumen de los gases o proporción en que se combinan los cuerpos químicos. Pero, sí, se discute en torno a las cuestiones morales, políticas, económicas. También aquí las disputas deberían cancelarse por la aplicación de la suprema e invariable medida de la positividad. Para completar el sistema de las ciencias, y construir la filosofía positiva, es indispensable fundar la física social o sociología, la que será, como bien se sabe, el

(1) Brunschvicg (L.), *Le progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*.

objeto de los mayores esfuerzos de Comte, y su título permanente de gloria.

Todo conduce a reiterar que de los dos grandes temas de la filosofía —el problema teórico y el problema práctico—, el punto de partida de la reflexión comtiana ha sido el problema práctico de la reforma social. La filosofía no es sino la teoría de la política y la política no es sino la práctica de la filosofía. Lo mismo puede decirse en lo que se refiere a la nueva educación occidental, ya que política y educación son las dos grandes formas de dirección de la vida humana. Los fundamentos teológicos y metafísicos de la primera tienen que superarse, para instituir la verdadera política positiva, y, en lo que se refiere a la segunda, tema que aún no se ha abordado de una manera sistemática, Comte reconoce la necesidad de reemplazar la educación europea, “aún esencialmente metafísica y literaria, por una educación científica, conforme al espíritu de nuestra época, y adaptada a las necesidades de la civilización moderna”.

Sin embargo, el paso del dominio objetivo al subjetivo, del mundo del conocimiento teórico al de la acción práctica, es siempre una tarea delicada y que implica afrontar contradicciones. Comte lo verifica en la trayectoria que va desde el *Curso de Filosofía Positiva* hasta la *Política Positiva* cuyo subtítulo dice, sugestivamente, “tratado de sociología que instituye la religión de la humanidad”, y en donde, como se conoce, la sociología se transforma en sociocracia, y la sociocracia en sociolatría.

Sociología, sociocracia, sociolatría: nuevamente *tres estados*, pero en este caso, como camino inverso, porque si desde el punto de vista objetivo de la inteligencia, que quiere construirse una representación teórica del mundo, hay como una especie de *progreso* del conocimiento humano, que va desde el estado teológico al estado positivo, ahora, en cambio, desde el punto de vista subjetivo del hombre que necesita actuar frente a la vida, hay una especie de paradójico *regreso*,

que va de la ciencia a la filosofía, y de la filosofía a la nueva religión.

Y de esta forma Augusto Comte, el lógico y el epistemólogo, recobra su intención original de reformador y de profeta, lo que permite situarlo en una estirpe de grandes filósofos —al mismo tiempo sabios, legisladores y místicos— según el espíritu de la tradición platónica.

III

Durante la segunda mitad del siglo XIX las ideas comtianas se propagaron en Hispanoamérica con el ímpetu que se conoce. Ninguno de nuestros países, de México a Chile —y, sobre todo, el Brasil—, escapó a su influencia. ¿Por qué? ¿Simple imitación de las corrientes intelectuales foráneas, nueva confirmación de que, en este orden de preocupaciones, como en los demás, América no es sino un simple pleonismo de Europa?

La respuesta no podría ser completamente afirmativa. Desde luego, la misma generalidad del fenómeno induce a conjeturar que nos encontramos frente a algo más profundo, que incide en formas de vida, problemas y aspiraciones específicamente nuestras. La filosofía positiva no se explica sólo como un trasplante ideológico o una llave de evasión, sino como un instrumento sinceramente utilizado por las minorías intelectuales de América para pensar y actuar sobre los problemas de una organización de la vida.

En efecto, roto el orden que España impusiera inicialmente, según el estilo de su concepción católica del mundo y las reglas del absolutismo monárquico, estos pueblos se debaten en una interminable lucha por encontrar nuevas formas del Estado configurador de la vida. Revoluciones, frondas aristocráticas, asonadas, motines, pronunciamientos, el léxico de la insubordinación tiene que enriquecerse con nuevos vocablos que expresen los matices de inestabilidad en el régimen común de la existencia.

Sobre todo, *revoluciones*: Aún no se pue-

de clausurar entre nosotros el trágico período de las revoluciones. ¿Pero, son, en verdad, *revoluciones*, con todo lo que el vocablo connota de trascendental acontecimiento sociológico? Napoleón definía agudamente la revolución como “una idea que ha encontrado sus bayonetas”. Ahora bien, entre nosotros, las bayonetas nunca coincidieron con ideas. “Todo puede hacerse con las bayonetas —decía también Tayllerand—, menos sentarse en ellas”. No obstante, muchos de estos países cumplieron con la insólita proeza. En verdad, cada una de nuestras repúblicas ha escrito su capítulo de sangre en el volumen que podría componerse sobre la anarquía hispanoamericana.

Y cuando se instaura algún Estado en forma, tienden a debatirse, por una suerte de gravitación inevitable, la extrema derecha tradicionalista, que desearía restaurar en nuestros pueblos el orden colonial católico y aristocrático, y, por la otra, cierto embrión de izquierda, con prematuras filosofías de la libertad, que combate las ordenaciones establecidas y denuncia las autocracias convencionales, según el gesto de Bilbao, Arcos o Lastarria, en gamas de pensamiento que van desde el liberalismo clásico hasta los primeros gérmenes del socialismo utópico.

El problema de la reforma política, o, mejor dicho, de la reforma social, se plantearía con pasión entre nosotros. *Reforma* es un vocablo que traduce bien el espíritu de la época: se fundan asociaciones y movimientos que lo adoptan como lema. Pero, *reforma* significa la tarea de encontrar un orden. Y al buscar una medida para todas las cosas, una constante sobre la cual fundar sólidamente, al margen de las dictaduras y de las violencias revolucionarias, el intelectual encuentra que el positivismo es la única filosofía que le permitirá interpretar el caos, y, al mismo tiempo, dirigirlo, para que surja de él un verdadero mundo.

Subsisten en el caos político, con su figura propia —legado colonial persistente—, la Iglesia, las milicias, las universidades formalistas, el latifundio.

Este escenario hispanoamericano podía ser fácilmente interpretado, en función de la primera y de la segunda ley de evolución de la inteligencia y de la actividad, que se señalan en la *Política Positiva*.

En efecto, Comte cree que la historia de la civilización puede dividirse en tres grandes épocas, cuyo carácter es perfectamente distinto, en lo espiritual y en lo temporal. La primera es la época teológica, que se define por la presencia de dos tipos de hombres representativos y solidarios. En el orden espiritual, los sacerdotes, y, en el temporal, los militares, lo cual correspondía grandemente a la realidad de América, al salir de la colonia. La segunda época es la metafísica y legista, cuyos hombres símbolos son, en el orden espiritual, los políticos, y, en el temporal, los licenciados y doctores en leyes, época bastarda, de argumentación y sofistería, que coincide, también, con aspectos repetidos de nuestro mundo criollo. Por último, la tercera época, la positiva, que, en lo espiritual, se expresa por los hombres de ciencia, y, en lo temporal, por la gestión de los industriales. Ellos son, ahora, los hombres representativos de una época nueva, hacia la cual tiene que abrirse el continente, liberándose de las instituciones arcaicas, de las universidades formalistas con su medieval cultura de abogados.

Sobre ellos colocarán inmensas esperanzas los nuevos positivistas de Hispanoamérica. “Quiero suponer que la República Argentina se compusiese de hombres como yo —escribía entonces Alberdi—, es decir, de ochocientos mil abogados que saben hacer libros. *Esa sería la peor población que pudiera tener*. Los abogados no servimos para hacer caminos de fierro, para hacer navegables y navegar los ríos, para explotar las minas, para labrar los campos, para colonizar el desierto: es decir, no servimos para dar a la América del Sur lo que necesita”. E insistiendo en su crítica de los hombres representativos sobre el escenario criollo agregaba: “estos países necesitan más de ingenieros, de geólogos y naturalistas que de abogados y teólogos. Su

mejora se hará con caminos, con pozos artesanos, con inmigraciones, y no con periódicos agitadores o serviles ni con sermones o leyendas . . .”

El mismo significado tuvo la filosofía positiva en lo que se refiere a una renovación de la enseñanza.

Frente a la novedad, singularidad y “extrañeza” del mundo americano, las instituciones educativas continuaron siendo las tradicionales de España, adheridas a su edad teológica, solidificadas en el formalismo metafísico, gramatical y dialéctico de sus universidades, cultura de palabras, abstracciones y entidades vacías, enseñadas, por lo demás, en una lengua muerta. Pero había dos caminos que por igual llevaban a instalarse en las cosas y en la novedad de nuestro propio mundo: 1) El estudio de una naturaleza impresionante, cuyas realidades físicas, químicas y biológicas permanecían inexploradas, vale decir, el nuevo cultivo de las ciencias, y 2) la acción sobre el plano de las realidades económicas, agrícolas e industriales, en un mundo que debía conquistarse desde el punto de vista del trabajo y de la técnica.

De esta manera, al formalismo dialéctico, gramatical y retórico, propio de una tradición aristocrática, la filosofía positiva iba a oponer un nuevo realismo científico, por una parte, y, por la otra, un incipiente realismo económico, más en concordancia con las orientaciones democráticas de nuestras repúblicas. Sarmiento, Alberdi, Barros Arana, y, sobre todo, don Valentín Letelier, en su *Filosofía de la Educación*, obra maestra del positivismo, que no tiene parangón en Hispanoamérica, desarrollaron las ideas comitantes hacia el dominio educativo y propiciaron una reforma substancial de las instituciones escolares.

El positivismo no fué, pues, entre nosotros, una ideología de imitación o de evasión. Muy al contrario, orientó la política y la enseñanza, esas dos grandes formas de dirección de la vida humana. Y, sobre todo, contribuyó a educar las inteligencias criollas extraviadas en lo teológico o lo metafísico, a rectificar su

orientación viciosa, propicia a evadirse en el mundo de los principios y las abstracciones, a aguzar la mirada para ver y sentir la realidad del mundo hispanoamericano —establecerse efectivamente en medio de sus cosas—, que eso fué, y podría continuar siendo, entre nosotros, lo más cordial del *espíritu positivo*.

Desde fines del siglo XIX se registra en Europa, como una voz de orden, el tema de “superar el positivismo”.

En verdad, la vocación exacta de la filosofía consiste en superarse, en definirse como el *más allá* de todos los sistemas, intención de pensamiento siempre nuevo. Por lo tanto, la consigna de “superar el positivismo” puede significar o que se había clausurado en una rígida escolástica —el destino común de los sistemas—, o bien que, en su descrédito, intervenían factores de índole extrafilosófica.

Es fácil advertir, por lo demás, que hay superaciones auténticas, y otras que no lo son en la misma medida. En los grandes centros creadores de Europa la máxima de “superar el positivismo” expresaba una vitalidad original y las necesidades efectivas de un pensamiento en marcha.

Pero, no creemos que en los países de Hispanoamérica, las alusiones al “positivismo agotado”, y, por ende, la consigna de superarlo, hayan tenido la misma autenticidad ni correspondido a iguales urgencias. Una filosofía se supera desde adentro, incorporándola, asimilando su *substantiva médula*, creciendo espiritualmente en su atmósfera, y se la abandona cuando deja de ser una herramienta de libertad, para transformarse en una escolástica o en una prisión. Introducirse simplemente en la lectura de pensadores nuevos, *no equivale a superar ninguna cosa*. ¿Qué diferencia existe, verdaderamente, entre el joven hispanoamericano que a principios del siglo XIX leía a Condillac, Jouffroy o Destuy de Tracy, y el que hoy lee a Husserl, a Heidegger, o a Jaspers? Desde cierto punto de

vista subjetivo, ninguna que sea muy grande: Simplemente, se informan en los pensadores de su época. Porque, mientras las ideas no se utilizan como instrumentos para expresar la vida personal, o actuar sobre la colectiva, son simplemente trajes que se adoptan y que se imitan de los catálogos culturales de la época.

De aquí, entonces, esa curiosa "superación del positivismo", interpretada como un abandono y un desconocimiento de sus valiosos aportes, que se declaran *ipso facto* caducos, por el solo hecho de que se trata de una filosofía elaborada en el siglo XIX. Lo que no es, en el fondo, sino otra comprobación de una lamentable discontinuidad en el proceso de nuestra cultura. A ella cabe imputar cierta ignorancia de los grandes maestros —siempre actuales— que pensaron, a través del positivismo, algunos de los problemas del país y de América.

IV

Si Comte o Saint-Simon pudieran ser llamados a formular algún diagnóstico sobre esta trágica primera mitad del siglo XX, no hay duda que, utilizando sus categorías sociológicas de *épocas orgánicas* y *épocas críticas*, la hubieran identificado, también, como la más honda crisis en la historia de Occidente. Nosotros ya estamos habituados a este juicio sombrío que Spengler formulara hacia el primer cuarto del siglo. Y sería posible componer una sugestiva y verídica imagen de la realidad de nuestro tiempo sólo con reunir las páginas de Comte que describen el desorden social del suyo propio.

Algún observador reencontraría, por lo demás, las mismas componentes fundamentales de su época: Primero, la gran revolución que subvierte las ordenaciones sociales, en seguida, la contrarrevolución de inspiración nacionalista, y, por último, la teoría de la revolución permanente. Comprobaría que, por una parte, con el designio de organizar se vuelve hacia el pasado, y, por la otra, con el de marchar siempre hacia ade-

lante no se consigue sino demoler. "Defensores y asaltantes del antiguo sistema —dice Comte—, todos convierten sus viejos aparatos de guerra en instrumentos de reorganización sin sospechar que sus principios —sean retrógrados, sean críticos— son impotentes para transformarse en orgánicos".

Comte podría reconocer hoy día, en el ambiente político de Europa, rostros de pensadores que le fueron familiares: a José de Maistre definiendo la revolución rusa como una obra satánica, a Luis de Bonald exigiendo el regreso a las autocracias inflexibles, a Lamennais meditando sobre las posibilidades de una democracia cristiana. Y, siempre, una poderosa ebullición de ideas y proyectos, como en torno a su amigo Saint-Simon.

Más aún, si el romanticismo no es sólo "una doctrina de arte, sino también una doctrina de vida, o, tal vez, una religión" que hace de la vida misma una divinidad perdurable, habría comprobado que Europa se ha movido en una peculiar atmósfera romántica; que en la ciencia se ha inaugurado otra revolución intelectual, y una segunda, o una tercera, en el orden de la industria y de la técnica; que el suelo es cada vez más movedizo e inseguro, y que las generaciones viven bajo el signo del temor, pero también de considerables esperanzas.

Frente a semejante identificación de una época crítica, el tema comtiano de *restaurar el orden* tiene una plena vigencia actual tanto para el filósofo como para el político.

¿De qué manera se expresan hoy día las tendencias organizadoras, en qué síntesis filosóficas, en qué grandes concepciones del mundo? (2).

Reduciendo la cuestión a sus términos más simples, se podrían registrar como matrices:

1.—La concepción cristiana, formulada por los teólogos católicos, en especial Santo Tomás, que corresponde a la idea medieval del mundo, y que, renovada a través de filóso-

(2) H. Lefèvre, *Le marxisme*.

fos recientes, trata de convertirse en instrumento para repensar todos los aspectos de la vida moderna.

2.—La concepción marxista, que es una vasta síntesis del individuo y de la sociedad, del hombre y de la naturaleza, de la cultura y de la historia, expresión de uno de los grandes movimientos colectivos de la época actual, y

3.—La concepción del mundo del humanismo racionalista, tradición de la filosofía europea a partir del Renacimiento, y que se expresa en numerosas versiones individuales, de Montaigne a Descartes, de Descartes a Kant y Rousseau, hasta su actual posteridad junto a nosotros.

Ahora bien, entre las dos primeras concepciones, perfectamente sólidas y estables, con una arquitectura que permite la recepción de todos los problemas, y un programa de acción que es una mística, la concepción del mundo del humanismo racionalista, en sus varias versiones individuales, aparece como laminada y desvaída, con la inferioridad de lo que se confiesa múltiple, de lo que se declara inacabado, y reconoce los límites teóricos y prácticos de la razón.

¿Es esto una inferioridad o una ventaja?

—Bien se advierte que las primeras tienden a convertirse en religiones, a clausurarse después en escolásticas, mientras que la otra no es sino la actividad filosófica misma, el pensamiento, siempre nuevo, abierto y libre en su tarea de construir una interpretación de la vida. Ciertamente es que la acción exige fundarse en una fe, pero el filósofo, según se ha dicho, “es el heraldo de la fe desnuda, de la fe individual y sin iglesia”.

La síntesis positivista, con sus proliferaciones ulteriores en el cientismo, fué una de las grandes tentativas para construir una visión orgánica del mundo, capaz de orientar la conducta del individuo, si no bajo los dogmas de una religión, por lo menos bajo los principios de una fe filosófica. Pero, atacada de una parte por los representantes del tomismo —algunos llegaron hasta a proclamar la “bancarrotada de la ciencia”— y, de la

otra, por la concepción marxista del mundo, que no ve en Comte sino la ideología del burgués ascendente —Lenin habla en uno de sus libros del “positivismo infecto”—, su impulso original evoluciona hacia otras formas actuales del saber, como el positivismo psicológico o el positivismo lógico, vale decir, se retrae de la acción inmediata para concentrarse sobre estudios altamente especializados.

Y así, entonces, hoy día, en la perdurable tradición espiritual del humanismo racionalista, ninguna concepción del mundo, ninguna gran síntesis filosófica, está ocupando el lugar dominante ni cumpliendo con la función integradora del positivismo durante el siglo pasado. Hay, por lo tanto, en la escala normal de posiciones filosóficas que se le pueden ofrecer al hombre para fundar la vida, como un sector vacío, como un gran espacio inteligible, que está esperando ser llenado por una reconstrucción de la filosofía orientada hacia el planteamiento de los problemas sociales. Y, correlativamente, hay un número apreciable de espíritus cuya acción se siente frustrada por la carencia de una fe filosófica o por la adhesión a puntos de vista parciales, sin la vitalidad combatiente de las grandes síntesis, en que se expresa una visión orgánica del individuo, de la sociedad y del Universo.

Por eso, muchos de los temas comtianos permanecen singularmente vivos, y repensarlos constituye, hoy día, un saludable ejercicio para la inteligencia.

Al lado de la milenaria *internacional de la fe*, que resume el espíritu de Santo Tomás, lo cierto es que el siglo XIX vió constituirse, casi simultánea y paralelamente, dos nuevos movimientos espirituales, que iban a desbordar el espacio de Europa y la frontera de las naciones: Por una parte, la *internacional de las masas obreras*, según el genio de la obra de Marx, y, por la otra, lo que ha podido llamarse, pensando en las sociedades positivistas que se fundarán en todo el mundo, la

internacional de las minorías selectas, según el espíritu de la obra de Comte (3).

Ahora bien, podría meditar, finalmente, sobre el destino y la función de estas minorías de la inteligencia en el mundo de hoy, sobre todo, para los países de *Hispanoamérica*.

La idea de centenario es equívoca y puede

traer asociaciones falsas. Creíamos, tal vez, al iniciar este examen del comtismo, regresar a un siglo muerto, tratar con un cadáver de doctrina. Y no hemos hecho sino andar por nuestro propio ámbito, examinar nuestros propios problemas, y reencontrar, en la actitud de Augusto Comte, el espíritu y la vocación eterna de la filosofía (*).

(3) May (Louis Philippe), *Esquisse d'un tableau des Apports de la France à la Civilisation*.

(*) Conferencia dada en el Salón de Honor de la Universidad de Chile el 30 de agosto de 1958, en la conmemoración del centenario de su muerte.