

AUGUSTO COMTE Y LA «DIVISION DEL TRABAJO SOCIAL»

Por LUIS NUÑEZ LADEVEZE

Puesto que de Comte se trata en este trabajo, vamos a iniciar el itinerario tratando de sacar partido positivo de alguna de las positivas ideas de Comte. De los numerosos temas que ocupan la reflexión comtiana su noción de la filosofía es con seguridad, si no el más frecuente, sí el más fecundo. En líneas sintéticas puede decirse que para Comte filosofía es el pensamiento generalizador de los datos recogidos a través del pensamiento específico. Es decir, que Comte opone dos tipos de pensamiento; oposición que no es radical, en el sentido de que se excluyan, sino conciliadora, en el sentido de que son interdependientes, se implican y se condicionan. Estos dos pensamientos no se sitúan en el mismo nivel jerárquico. En términos semióticos más actuales la relación entre ambos podría concebirse eventualmente del siguiente modo: el pensamiento generalizador o propiamente filosófico ocupa el plano del metalenguaje respecto del pensamiento especializado, o científico, que ocuparía el nivel de lenguaje objeto. Habría, sin embargo, una continuidad entre uno y otro; aunque también una diferencia al situarse en distinto estrato. La filosofía no sería un tipo de discurso del todo diferente del científico, al menos no sería de distinta naturaleza, pero tampoco sería plenamente de la misma condición, su mera prolongación. Se distinguen puesto que éste atiende a las diferencias: el pensamiento científico sigue un itinerario de progresiva especificación, de especialización de su objeto. A medida que avanza, su objeto se divide; a medida que progresa, la materia susceptible de análisis aumenta, y ello obliga a la especialización del científico en su objeto. A la filosofía correspondería la responsabilidad de mantener vivas

las conexiones entre las múltiples y sucesivas fragmentaciones del objeto científico para realizar «el reino próximo del espíritu de conjunto» (*Cours*, VI, 643). No habría, por tanto, una discontinuidad de fines, pero sí una discontinuidad de métodos: la filosofía no atendería al dato concreto, cada vez más fragmentario, sino que tendría como datos las conclusiones del discurso científico. Frente a la especificación del análisis se interesaría por la generalización de la síntesis.

Sin embargo, esta ubicación en diversos niveles semióticos, de la filosofía y de la ciencia no es del todo exacta. Tal vez no lo sea por el hecho de que Comte ignorara la distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje, producto de un positivismo mucho más evolucionado. No es la filosofía para Comte un discurso acerca de las condiciones en que el discurso científico puede ser efectivo, o una reflexión acerca de la naturaleza, los límites o las paradojas que aquejan al lenguaje de la ciencia. En el fondo lo que hay en Comte es una cierta noción de «totalidad» que concibe como «generalidad». Para comprender este contraste entre «totalidad» y «generalidad» puede servirnos una confrontación entre un planteamiento dialéctico, basado, al menos en alguna de sus orientaciones más firmes, en la categoría de «totalidad», y un planteamiento positivista. La noción dialéctica de «totalidad» implica un modelo discursivo de naturaleza diferente al de las ciencias positivas. La «totalidad» escapa a todo punto de vista científico positivo, y escapa, también por ello, a la generalización de las conclusiones del discurso científico. La categoría de totalidad, de Hegel a Lukács y a Sartre, y siguiendo la precisa definición del pensador húngaro, supone el predominio del punto de vista total sobre los puntos de vista particulares: no es, por tanto, una mera generalización de los puntos de vista parciales, como ocurre en Comte, sino que supone una mayor oposición: la totalidad viene aprehendida de antemano, a través de la conciencia histórica, o de la conciencia de clase. El dialéctico es un tipo de discurso distinto del positivo, ni procede de éste ni llega a éste. La generalización comtiana es un discurso dependiente del científico positivo: procede de éste, y trata de completarlo y absorberlo. Es en este momento en el que se pretende la absorción donde se perfila su condición más íntima: la filosofía, es decir, la generalización, es el método de control social de los hallazgos científicos, es el lugar donde el análisis del dato encuentra su sentido «total», es decir, su sentido «social», donde la utilidad específica de la ciencia encuentra su utilidad global para la sociedad total de los hombres, o sea, para la historia. Y aquí está el punto de conexión entre «totalidad dialéctica» y «generalidad positiva»: ambas tienden a una aprehensión global o total de la sociedad o de la historia, aunque los modos de aprehensión y la relación con el discurso científico sean

diferentes (1). Pero lo que caracteriza a la generalización comtiana es la síntesis abstracta en la que es posible establecer las relaciones reales de los diversos elementos descompuestos por la especialización: «el verdadero genio teórico consiste en relacionar tanto como sea posible todos los fenómenos y todos los seres» (*Catéchisme*, II, 246).

Lo que nos interesa ahora detectar es lo que hay en el fondo del contraste comtiano entre lo «general» y lo «especializado», pues a través de esta oposición es posible llegar a pulsar las motivaciones más profundas de la síntesis positivista. El intento de ofrecer una ordenación positiva de la sociedad moderna, desgarrada en la versión que de la misma ofrece Comte, entre las exigencias estáticas del orden y las urgencias dinámicas del progreso, depende, precisamente, de este tema. Si se nos permite «generalizar» —y Comte no sólo lo permite, sino que lo exige—, y procurando que esta generalización, según la orientación comtiana, no se reduzca a una mera simplificación, sino a una profundización en los aspectos generales, que son los más recónditos, los más filosóficos en este y en todo asunto, diríamos que en la filosofía positivista el orden es moralmente necesario y el progreso es históricamente inevitable: es preciso preservar el orden —entendido como orden social, como orden humano—, pero no es posible evitar el progreso. Como, según Comte, la historia no es reversible y la evolución es lineal, no es posible hacer compatibles los cambios producidos con el orden que fue modificado. Todo cambio histórico puede ser un motivo de desorden, pues el cambio es una alteración del orden del que procede. No puede extrañar, por tanto, que progreso sea equivalente a desorden, y como el progreso es inmanente y exclusivo de la modernidad, puede concluirse que el Occidente europeo está en crisis. Es preciso, en consecuencia, según la solución comtiana, instaurar un nuevo orden, un sistema estable, que asuma los cambios introducidos por el progreso. La filosofía de Comte quiere ser una solución a esta antinomia: cómo hacer compatible orden y progreso, cómo conseguir un dinamismo-progreso-estable-orden.

(1) Tal vez por esta razón, Zubiri y otros vinculan la filosofía de Comte a la hegeliana. Parentesco un tanto sorprendente si se tiene en cuenta que Comte, salvo en una ocasión que yo sepa, no menciona en el *Cours* a Hegel, e incluso en esa ocasión lo hace para afirmar que no lo ha leído, y que sólo de una manera muy indirecta conoce su pensamiento. No obstante, el parentesco es claro en algunos aspectos. Por lo demás, otro tanto ocurrió con Proudhon quien, sin embargo, estuvo influido por Hegel aunque sólo fuera a través de sus diálogos con Marx. Comte era acusadamente chovinista. Y aunque es seguro que Hegel conoció el «sistema de política positiva» a través de d'Eichthal, Comte trató siempre de subrayar su desconocimiento del alemán hasta los últimos años: «Francia es el centro normal del Occidente» (*Système*, I, 62, 82).

La modernidad es, en este sentido, un cambio respecto de un orden anterior, y este cambio es, pues, progreso. ¿Cuál es la última *ratio* del progreso; de dónde emana el impulso que determina a Occidente al cambio? Según Comte la causa profunda es filosófica: procede de la fuerza ideológica arrolladora abierta a partir de la iniciación del proceso crítico de la razón inaugurado por Descartes. El resultado de este proceso es, precisamente, la razón científica. Esto es algo de lo que Comte no se permite dudar. De esta manera la ciencia se sitúa del lado del progreso. Pero no sólo la ciencia, sino también, puesto que la ciencia es identificable con el progreso, el mismo progreso de la ciencia. Más exactamente: si la ciencia está del lado del progreso es porque la ciencia progresa: progreso y progreso científico son una misma cosa. En realidad no hay ciencia, sino, desde un punto de vista histórico, social y filosófico, lo que hay es progreso científico. La ciencia no es estática, sino dinámica (2): una vez que aparece, es fuente de cambio; y lo es de una manera intrínseca, cualitativa y cuantitativamente considerada: el progreso científico implica acumulación de ciencia y perfeccionamiento de la ciencia. Y este proceso evolutivo del progreso científico es irreversible e inevitable. Ahora bien, ¿cuál es la forma de perfeccionamiento del progreso científico? Y la respuesta es: la especialización de la ciencia, la continua desenvoltura y sucesiva complicación de su objeto, la fragmentación de la ciencia en especializaciones sucesivas. Así que, consumando el ciclo discursivo, podemos llegar a esta identidad: progreso es especialización del saber científico. El contacto entre lo «general» y lo «especializado» se concreta ahora de este modo: el orden se basa en lo «general» y el progreso en lo «especializado» (3).

Pero Comte no se contenta con esta conclusión que, por otro lado, tiene origen en otros planteamientos de los que se sirve y asimila. Porque la ciencia al fin y al cabo configura y condiciona la práctica humana, y este dinamismo de la especificidad del objeto tiene su traducción en el orden social: la especialización del objeto científico es correlativa con la especialización del trabajo social. La especialización de la ciencia equivale a la división de la

(2) Esta apreciación es independiente de que para Comte haya una ciencia estática del orden y una dinámica social del progreso.

(3) «Cet erreur, qu'il importe beaucoup de rectifier, constitue, ma fille, l'un des principaux résultats de l'anarchie moderne, qui tend partout à disperser nos forces par une déplorable spécialité non moins absurde qu'immorale. Il n'y a de vraiment spécieux dans l'état normal, que les travaux pratiques... La culture théorique doit, au contraire, rester toujours indivisible. Sa décomposition fournit le premier signe de l'anarchie» (*Catéchisme*, 114). Obsérvese que en Comte aparece constantemente la pugna entre las exigencias morales del orden —que en este texto prevalecen— y las exigencias históricas del progreso. Hay una oposición entre moral e historia.

ciencia, y ésta a su vez determina y refleja la división del trabajo social. Esta idea le viene a Comte, como a todos cuantos se han interesado por el problema de la «división del trabajo», directamente de Adam Smith. En este, como en otros temas, el pensamiento de Comte manifiesta también un estrecho parentesco con el de Marx, pero aunque la preocupación y la inspiración sean la misma, el método y la respuesta son oponibles.

Podemos, por tanto, seguir prolongando las identidades: la «división del trabajo social» es el progreso. Perfilando mejor esta idea, lo que Comte quiere decirnos es que el origen del progreso se manifiesta desde el punto de vista de la praxis humana en la división del trabajo social que no es otra cosa que la consecuencia correlativa en el ámbito de la organización social de la división del pensamiento, la cual —por su parte— procede de la instauración del principio crítico racionalista. La duda metódica cartesiana quebró el lazo unitario del saber, disolvió el vínculo autoritario que ordenaba bajo un solo principio la homogeneidad del conocimiento. El problema sigue siendo, pues, filosófico, aunque tenga su correlato social en la «división del trabajo». La primera manifestación de la crisis —la más profunda— es intelectual. Más todavía: Comte prescinde normalmente del tema de la «división del trabajo» para estudiar de una manera directa el de la «división del conocimiento», división que se manifiesta ante todo como división de las ciencias. Y veamos ahora qué importancia puede tener este asunto para la filosofía comtiana.

Si como hemos visto la «división del trabajo» aparece comprendida como un impulso dinámico, si debe colocarse de lado del progreso, no debe extrañar que sea a la vez fuente de desórdenes sociales, es decir, que sea perjudicial para la sociedad desde una perspectiva que la considere no dinámica, sino estáticamente. Para Comte hay dos clases de ciencias: la dinámica social, que estudia el progreso, y la estática social, que estudia el orden:

«El estudio positivo de la humanidad debe descomponerse en dos partes esenciales: una estática, que concierne a la naturaleza fundamental del gran organismo; otra dinámica, que hace referencia a su necesaria evolución» (*Système...*, II, 1).

El problema que tiene planteado el Occidente, procede de la descompensación social que la irrupción del «progreso», fenómeno históricamente nuevo que comienza a gestarse hacia el siglo XII, pero que se manifiesta ya con claridad con Bacon, Copérnico, el Renacimiento y que alcanza su plenitud con Descartes, introduce en el orden heredado de la sociedad. El estado metafísico es un estado progresivo. Como es sabido Comte distingue, me-

diante su ley de los tres estados, tres etapas históricas: la teológica, la metafísica y la positiva. La etapa metafísica es la etapa verdaderamente progresiva, mientras que la etapa teológica fue una etapa ordenada. El estado metafísico de la sociedad se afianza al ritmo con que va negando el orden teológicamente establecido. La metafísica, para Comte, es principal y casi exclusivamente «negativa». Se progresa a base de cambios que niegan el orden anquilosado del estado teológico. La metafísica es, fundamentalmente, incertidumbre, duda y, ante todo, crítica, y la crítica es negación. Pero la metafísica, es decir, la crítica, la negación, ha hecho Occidente, ha hecho el progreso, ha traído la industrialización del mundo. De aquí que Comte razone muy consecuentemente: «La existencia industrial llegó a ser incompatible con el espíritu teológico» (*Système...*, II, 126). De este modo germina el cambio: la crítica va demoliendo el viejo orden, pero esto significa que es necesario instaurar un nuevo principio en el que el orden se fundamente, pues una sociedad sin orden no es una sociedad, es anarquía. Impulsado por la negación crítica de la metafísica moderna Occidente se dirige hacia la desintegración. Antes que Spengler, Comte tiene una plena conciencia del declive de Occidente. Comte es muy claro en este punto: todas las utopías modernas, socialismos, anarquismos, comunismos, son anárquicas, pues, aun cuando sean fruto del progreso, no proponen nada positivo: sus propuestas son tan irrealizables que se evaporan, restando únicamente su vigor y eficacia en lo que revelan de negación del orden heredado; su contenido efectivo es negativo, y la negación sólo conduce a la anarquía. En el período del «catecismo» declara con total claridad su propósito de conciliación entre la positividad —que es el orden y la sujeción a la norma— y la negatividad (individualista) del progreso: «nous venons donc ouvertement de livrer l'Occident d'une démocratie anarchique et d'une aristocratie rétrograde, pour constituer, autant que possible, une vraie sociocratie». Así, pues, el estado metafísico es negativo. El progreso, en este estado, es mera negación. Otra vez la propuesta sintética de Comte será, pues, la siguiente: es preciso hacer compatibles progreso —negativo— y orden —positivo—. De aquí su tesis más elemental: el progreso es el desarrollo del orden. Lo cual, proyectado al tema que nos ocupa, se interpreta así: es preciso introducir un principio de orden en la división del trabajo; o lo que es lo mismo: es preciso introducir un elemento que coordine, correlacione, las parcelas de conocimiento que se han ido disgregando a través de la especialización de las ciencias. La especialización constituye y revela la crisis de Occidente. De este modo, la «división del trabajo», en la medida en que es factor de cambio y de progreso, lo es también de desorden social. Pero no es posible renunciar a ello, y sería vano todo intento de oponerse a la ley pro-

gresiva del devenir. Por tanto, la única actitud posible, la única posición razonable, es la que intente introducir un sistema que armonice las diversas exigencias, hasta ahora incompatibles, derivadas por un lado del orden, y por otro, del progreso. Hay que introducir un factor de «orden» en la «división del trabajo»; y este factor de orden es, naturalmente, la generalización filosófica a partir de los resultados de las ciencias positivas. Dicho de otro modo: el nuevo factor de orden es la filosofía positiva. Con ello se vuelve al punto de partida original, pues ya en el origen la generalización regulaba la tendencia disgregadora provocada por la especialización en el trabajo. De una manera ocasional, pero claramente sintomática, Comte alude, al hacer referencia a este asunto, a Aristóteles:

«El incomparable Aristóteles descubrió, en efecto, el carácter esencial a toda organización colectiva, cuando la hizo consistir en la separación de los oficios y la combinación de los esfuerzos. Apenas se concibe que los economistas modernos hayan osado atribuirse esta luminosa concepción cuando su empirismo metafísico la reduce a una simple descomposición industrial, que el príncipe de los filósofos había desdeñado» (*Id.*, II, 281).

Pero en Aristóteles esta «separación de los oficios» no es dinámica. Es un orden estable y rígido por el que se organiza la sociedad. Y esto es lo que llama la atención de Comte: es ante todo un orden, pero no un orden progresivo, la idea de progreso está ausente de la concepción aristotélica de la sociedad: «Desde que Aristóteles fundó la sociología en la teoría del orden sin concebir en absoluto la del progreso reservada a la razón moderna»... (*Id.*, II, 339-40). Dicho de otro modo: la «positividad» del orden se realiza mediante la asunción del progreso. El orden precedente no era, en rigor, «positivo» (4).

De este modo el tema de la «división del trabajo» es ambivalente: por un lado, determina la ley del progreso histórico; por otro, es la expresión del desorden social producido por la filosofía negativa. Pero lo es por una interpretación muy particular que la modernidad ha hecho de este principio que en su origen aristotélico no sólo no era fuente de fragmentación y división, sino, precisamente, origen de solidaridad y coordinación interhumana. Porque «la separación de los oficios» en que piensa Aristóteles es a la vez

(4) Llegado a este punto es interesante recordar que en Comte el término «positivo» tiene seis acepciones. Cfr.: *Discurso sobre el espíritu positivo*, págs. 79 y sigs. Estas acepciones se pueden resumir en dos. La que especialmente nos interesa aquí es la quinta, que contrapone positividad a crítica. Cfr. *Système*, I, 57.

la base de «la combinación de los esfuerzos» mediante la cual se articula la cooperación social. Por esta razón Comte considera que «la división del trabajo intelectual» ha de ser reordenada mediante una filosofía positiva generalizadora; desde esta perspectiva ha de interpretarse su propuesta:

«Sólo cuando el reparto regular de los trabajos humanos ha podido llegar a extenderse convenientemente puede el estado social comenzar a adquirir espontáneamente una consistencia y una estabilidad superiores a las de cualquier impulso de las divergencias particulares (*Cours...*, IV, 599).

Si se prescinde de la cita de Aristóteles, a partir de la cual Comte llega a pensar que la «división del trabajo» tiene un origen prepositivo, su pensamiento habitual, más acorde en cualquier caso con su concepto de la evolución histórica, tiende a considerar que este tema es un producto exclusivo de la razón moderna.

El esquema general de la interpretación comtiana se encuentra en el comienzo del primer volumen del *Curso*, donde se interpreta el sentido progresivo de la «división del trabajo» a partir de la paulatina evolución de las ciencias hacia una mayor especialización. Las sociedades primitivas no conocen la especificidad del conocimiento científico, de manera que «todas las ciencias son cultivadas simultáneamente por los mismos espíritus». Esta forma de organización del conocimiento intelectual es «inevitable». Naturalmente, hemos de entender por «inevitable» el hecho de ser correlativa a las necesidades y exigencias de las condiciones sociales en que se desarrolla el conocimiento. De aquí, por tanto, que ya en su origen se manifiesta una relación inmanente entre «unidad del trabajo» y «unidad del pensamiento». Pero no menos inevitable resulta que a medida que el trabajo se incrementa tienda a especializarse y, paralelamente, «por una ley cuya necesidad es evidente cada rama del sistema científico se separa insensiblemente del tronco». Pero es en el libro IV del *Curso* y en el libro IV del *Sistema* donde estas ideas se desarrollan de una manera más exhaustiva. En el *Curso* aparece clara la vinculación entre «división del trabajo material» y «división del trabajo intelectual» (5). A su juicio, la primera es de

(5) Comte suele eludir la referencia a la «división material». Pero su criterio es explícito: «La especialización creciente de las actividades humanas no menos inherente a la vida industrial... maravillosa economía de las sociedades actuales» (*Cours*, VI, 73). Compárese con la cita de la nota 3 del *Catecismo*. En aquella se habla de una «lamentable especialidad no menos absurda que inmoral». En ésta de «maravillosa economía». Esta ambivalente valoración ética es frecuente en Comte

naturaleza económica; la segunda, de naturaleza filosófica. Pero como la filosofía es generalizadora profundiza más y permite ver más ampliamente el carácter de las consecuencias de este acontecimiento. Para Comte, pues, el punto de vista económico de la división es demasiado limitado. Los economistas no pueden generalizar hasta el punto que les permita comprender las profundas consecuencias sociales, culturales e intelectuales de su planteamiento. Estas son «positivas» y «negativas». Por un lado, «la separación de las funciones sociales permite un feliz desarrollo al espíritu de detalle, imposible de alcanzar de otro modo» (*Id.*, 602); por otro, es preciso corregir los efectos espontáneos de esta tendencia universal, pero sin detener su impulso. El principal efecto disfuncional consiste en que contribuye a dificultar profundamente «el espíritu de conjunto». Los economistas han comprendido bien el problema, pero no lo han situado en su verdadera dimensión, entre otras cosas, porque la economía es una ciencia específica que no se abre a una perspectiva generalizadora y, por tanto, contribuye a alimentar aquello mismo que denuncia, pues aunque su pronóstico sea acertado su veredicto es erróneo. Los economistas se limitan a ver las consecuencias sociales y culturales, también morales, derivadas de la organización socioeconómica, pero no pueden comprender dónde reside la última raíz del problema. El peligro es eminentemente filosófico. Y puesto que la filosofía es la ciencia de conjunto que permite armonizar, regular, en definitiva, el orden social, el peligro filosófico se convierte en un peligro sociológico y, en último término, moral. Pero la «división del trabajo», ya sea material, ya intelectual, no es necesariamente causa de insolidaridad social. Lo que la especialización introduce es una tendencia que agudiza el sentimiento individual al concentrar al trabajador en su tarea individual, que potencia de este modo el interés privado oscureciendo el interés público o, mejor dicho, la relación entre lo privado y el bien común. Pero esto no quiere decir que la especialización alimente inexorablemente la autonomía del ciudadano; al contrario, refuerza su dependencia respecto del todo social. Lo que ocurre es que oscurece la relación entre el individuo y la sociedad. Por eso argumenta Comte: «Los inconvenientes esenciales de la especialización aumentan necesariamente como sus ventajas características» (*Cours*, IV, 603), de manera que «el mismo principio, y el único por otro lado que ha permitido el desarrollo y la extensión de la sociedad general, amenaza, bajo otro aspecto, descomponerla» (*Id.*, 604). Obsérvese el estrecho parentesco de estas ideas con las que luego desarrollará Durkheim en su importante mo-

y manifiesta su constante forcejeo moral entre una opción favorable al «orden» y una decisión favorable al «progreso».

en la superación del orden sobre el que se establece su movimiento. Se trata, en definitiva, de la proyección de un orden dado hacia uno futuro por venir. Pero esta propuesta no realizada prospera, normalmente, o al menos eso es lo que ocurre en el caso de la historia occidental, sobre la negación del orden antiguo. Los tradicionalistas no han querido, no han sabido o no han podido comprender el imperativo inmanente que determina esta evolución de una manera fatal. Ellos tienen, efectivamente, razón —piensa Comte— en cuanto consideran que la destrucción del orden tradicional sólo puede conducir a la anarquía. Y, en efecto, la filosofía moderna —que es el motor del dinamismo— el pensamiento crítico —que ha traído la división de las ciencias—, el subjetivismo filosófico y racionalista —que ha suscitado el subjetivismo individualista: el libre examen, el trabajo especializado, los derechos individuales aportados por la revolución— sólo puede desembocar en la anarquía. Pero sería inútil tratar de contener o de dominar el proceso. El vano empeño del tradicionalismo, que trata de oponerse al subjetivismo rebelde y anárquico a base de ratificar los ordenados valores de la sumisión ideológica, de la disciplina social y de la jerarquía estamental, habrá de estrellarse contra el imperativo de las fuerzas inmanentes que dirigen la historia. El tradicionalismo tiene razón en lo que afirma: en considerar la supremacía del orden social; pero se equivoca en lo que rechaza: en no comprender que la evolución ha acabado con el viejo orden. Y, antitéticamente, la modernidad tiene razón en afirmar los impulsos y principios que la han convertido en un proceso empírico y real, por tanto, innegable e indestructible. Como decíamos al principio, el progreso es inevitable en función de su propio dinamismo interno. Pero el orden es necesario, pues sin orden la sociedad desembocará en el caos. Occidente, pues, está en crisis. Pero en una crisis constructiva. Pues la síntesis entre las fuerzas negativas del progreso y los argumentos amenazados del orden es posible obtenerla mediante la conversión de los aspectos negativos en positivos o, lo que es lo mismo, mediante la instauración de un nuevo *orden positivo* que concilie el orden estático con el impulso dinámico. Para ello es preciso comprender que el orden, los sentimientos, las ideas y los principios tradicionales, han muerto definitivamente. Comte tal vez no llega a declarar la muerte de Dios, a quien sustituye por el Gran-Ser de la humanidad, pero sí proclama la muerte de la teología. Comprendiendo, no obstante, que la religión ha sido siempre un fundamento para el orden concibe, en línea con los deísmos de la época, una religión sin Dios, para una moral sin dogma. Esto es una religión progresiva o positiva. (En un sentido de «positiva» contrario al usado por el joven Hegel.) Al final del cuarto volumen de su *Système*, Comte resume así su punto de vista:

«La religión positiva no debe solamente regenerar una cultura mental, tanto teórica como estética, que degrada y disuelve una anarquía cada vez más retrógrada. Su misión principal concierne directamente a la existencia social, profundamente comprometida, en el medio renovador, por el irrevocable agotamiento del reino de Dios al que sólo el ascendiente de la humanidad puede reemplazar» (*Id.*, 531).

Esta idea estaba ya presente en sus escritos de juventud. Concretamente, en el *Plan de trabajos científicos necesarios para la reorganización de la sociedad* había argumentado que el dogma de la libertad ilimitada de conciencia «no es sino la traducción de un gran hecho general, la decadencia de las creencias teológicas» (pág. 48). Lo cual no es más que un corolario de su propia doctrina dinámica y de su noción de la sociedad occidental. El dogma de la libertad de conciencia, como lo llama Comte, es la manifestación racional del estado metafísico y, en consecuencia, en la medida en que los estados metafísico y teológico se excluyen, la expansión dogmática de la libertad sólo puede alcanzarse en detrimento de las creencias teológicas. Por otro lado, la crisis en que se encuentra sometido el Occidente, y con él el progreso, es una crisis que pide una transformación, el paso hacia el nuevo estado que pueda fundamentar un orden positivo, lo que a su vez excluye el estado teológico y el metafísico. Esta noción de «religión positiva», tan sincrética como contradictoria, es correlativa con las ideas de la época: la crítica de la razón pura excluye la idea de Dios quien encuentra su trono por la puerta trasera de la razón práctica. El joven Hegel fue en este punto más lejos aún rechazando todo lo que hubiera de *positividad* en el cristianismo. Pero Comte identifica lo negativo con la negación de Dios y de la teología y lo positivo con la afirmación de la religión y del sacerdocio en tanto fuentes de normas sociales: «Ninguna sociedad puede conservarse ni desarrollarse sin un sacerdocio cualquiera» (*Catéchisme*, III). Así, la «humanidad sustituye a Dios definitivamente» (*Id.*); pero no a la religión.

La correlación entre los diversos factores que el positivismo propugna se puede resumir ahora así: libre examen, división de las ciencias, división del trabajo, autonomía individual. La formulación general del principio de correlación aparece expreso en el apéndice general del *Système*:

«No basta con sentir, de una manera general, que la cultura de nuestra inteligencia sólo es posible en la sociedad y por la sociedad; es preciso reconocer que la naturaleza y la extensión de las rela-

ciones sociales determinan en cada época el carácter y la rapidez de nuestros progresos espirituales, y a la inversa» (*Id.*, 143).

Cómo este principio genérico se traduce en cuanto al tema específico de la «división del trabajo» en correlación con la organización social se aclara posteriormente en el mismo apéndice:

«En el orden positivo, la organización social atibada, sea en su conjunto, sea en sus detalles, no es otra cosa que la regularización de la división del trabajo, tomando esta última expresión no en el sentido infinitamente estrecho que le han dado los economistas (6), sino en su acepción más amplia, es decir, en cuanto se aplica a las diversas clases de trabajos coexistentes, sean teóricos, sean prácticos, que pueden ser concebidos como concurrendo a un objetivo final... La separación y la especialización cada vez mayor de las actividades particulares... constituyen, en efecto, el medio general del perfeccionamiento de la especie humana, y, por una reacción necesaria y continua, son también el resultado permanente. Por esto la sociedad tiende naturalmente a ser cada vez más extensa, hasta llegar a abrazar pronto o tarde la totalidad del género humano... Todos los progresos reales que han tenido lugar y que puedan darse en la organización social pueden, desde este punto de vista, ser considerados como habiendo tenido o debiendo tener como último resultado la realización de una mejor distribución del trabajo» (*Id.*, 199).

Pero como hemos visto, este proceso es ambivalente. A la vez que, desde el punto de vista de la síntesis generalizadora, resulta inevitable y necesario, como única alternativa de progreso, es, desde el punto de vista de los efectos disolventes que incluye relativos a la disolución del orden tradicional, negativo. Ningún texto más claro en Comte que el siguiente:

«Pero si la división del trabajo, considerada bajo esta primera relación, es la causa general del perfeccionamiento humano y del desarrollo del estado social, considerada desde otra perspectiva no menos natural, presenta una tendencia continua hacia la deterioración y la disolución que acabará por detener todo progreso, si no fuera incesantemente combatida por una acción siempre creciente del gobierno y sobre todo del gobierno espiritual. De esta especia-

(6) En nota a pie de página Comte reconoce que Smith es el primero en haber formulado de una manera cabal este principio.

lización constantemente progresiva resulta necesariamente que cada individuo y cada pueblo se encuentran habitualmente situados en un punto de vista cada vez más limitado, y animados por intereses cada vez más particulares. Así, si por un lado el espíritu se agudiza, por otro se atrofia; y, por lo mismo, lo que la sociabilidad gana en extensión lo pierde en energía» (*Id.*, 200).

Con esto hemos llegado al núcleo de las ideas comtianas afrontadas desde este punto de vista que atiende menos al interés de una exposición general de su doctrina que a su concreción en este tema concreto. Como se observará, lo que queda como rescoldo de este formidable intento de comprensión global de la evolución espiritual y material de la historia occidental es el diagnóstico de los peligros con que tropieza el proyecto de establecer una comunidad solidaria entre los hombres en la que el progreso, que siempre implica cambio y mutación, sea compatible con el orden social, que implica estabilidad y coherencia interna. En la interpretación comtiana del progreso, que, como hemos visto, es ambivalente, se mantiene que la evolución introducida por la asimilación de las fuerzas inmanentes derivadas del principio de «división del trabajo», refuerza el sentimiento de solidaridad social (lo que más tarde Durkheim traducirá como «solidaridad orgánica»), puesto que hace inevitable la dependencia simultánea y la interrelación entre los diversos tipos de trabajo en que la comunidad se organiza, pero dependencia *del* todo no equivale a solidaridad *con* el todo. Por eso, se advierte también del «inconveniente» que esta especialización incluye de una manera espontánea: la disgregación del todo social en un fragmentario mosaico de partes yuxtapuestas que favorece la supremacía de los intereses particulares sobre el punto de vista integral comunitario que se orienta al bien común. En el fondo de esta contraposición, si bien se mira, lo que hay es una apuesta comtiana a favor del predominio del punto de vista societario sobre el punto de vista individualista: la solidaridad tiene primacía sobre la personalidad, la sujeción y la norma sobre el interés del individuo. En cierto modo este diagnóstico comtiano ha sido aceptado también posteriormente de alguna manera por quienes han descubierto, tras las apariencias multitudinarias de la sociedad neocapitalista, un atomismo insolidario que ha fructificado en tesis como la «muchedumbre solitaria» y similares: la sociedad no establece un orden solidario, sino una yuxtaposición de intereses.

La senda que une estas especulaciones es, no obstante, resbaladiza. Para el punto de vista de las «muchedumbres solitarias» es el exceso de industrialización y de sociedad lo que ha provocado esa soledad del hombre en

la gran ciudad industrial. La emancipación teológica ha aportado este otro tipo de servidumbres: la alienación deshumanizada, la insolidaridad comunitaria. Este planteamiento conecta con las ideas de Tönnies, que conducen a la distinción y oposición entre sociedad y comunidad. También, a partir de Comte, hay base para llegar a esta separación: los «inconvenientes» de la «división del trabajo» en cuanto no han sido sometidos a la disciplina de la generalización del espíritu podrían relacionarse con este tipo de diagnósticos. Pero la interpretación correcta se vería obligada a reconocer que estas consecuencias no son producto de la socialización, sino más bien de su defecto, es decir, de la ausencia de sociabilidad. Lo cual no concuerda con las reivindicaciones individualistas y ruralistas que suelen camuflarse tras estas otras versiones posteriores. En definitiva, lo que Comte plantea es una respuesta a la siguiente pregunta: ¿a qué ha de darse primacía: al punto de vista social o al punto de vista individualista, a la sociedad o a la persona? Trataremos de ver ahora cómo la respuesta comtiana a esta disyuntiva es categórica: el punto de vista social habrá de prevalecer, en todo caso, sobre el de la realización individual (cfr. *Système*, II, 78); dicho de otro modo: no hay auténtica armonía social si el interés del conjunto no prevalece en todo momento sobre el interés personal. Lo que Comte denomina «generalidad» es sólo una manera de subrayar el predominio de la sociabilidad sobre la autonomía individual. Así, cuando Comte advierte de los «inconvenientes» que puede aportar el proceso de la «división del trabajo», lo que trata de señalar es el riesgo de exaltar la autonomía del individuo frente a las exigencias del conjunto. Y, al contrario de lo que podía estimarse a partir de otra línea de pensamiento —como puede ser la que de Kierkegaard llega a Nietzsche—, lo que el principio de autonomía crítica del sujeto conlleva, el libre examen aplicado no sólo a la teología, sino también a los juicios morales y a los valores sociales y culturales, no es la realización de la persona, sino, a la larga, la anarquía de la sociedad civil. Comte es antipersonalista; primero contra el catolicismo y segundo porque en el fondo piensa, a pesar de su admiración a *Du Pape*, que en el personalismo católico se esconde ya el embrión del libre examen y del individualismo racionalista.

Los hilos del pensamiento moderno se entrecruzan alrededor del tema del sentido que conviene al progreso y a la sociedad industrial. Los mismos supuestos son distintamente valorados y susceptibles de diversas interpretaciones. Por un lado, una línea habitual de pensamiento quiere ver en la sociedad industrial y en la división del trabajo una amenaza contra la realización personal, un atentado contra la hegemonía del sujeto. Pero por otro lado es difícil, con Comte, no ver una relación directa entre la exaltación

subjetivista de la filosofía individualista y, a veces, nihilista o existencial, según los casos, y la actitud que ha servido de impulso al movimiento de especialización científica e industrial. Pero el pensamiento crítico es, simultáneamente, la base de líneas axiológicas enfrentadas. De modo que también la inversa puede resultar asimismo legítima: la sociedad industrial y la división del trabajo no implican, por naturaleza, en ningún sentido, una disminución de los valores personales. En este aspecto, el argumento ofrecido por Adam Smith en torno a los «inconvenientes» derivados de la «división del trabajo» es ostentosamente falaz. Veámoslo, porque en estos textos está la razón del debate.

En efecto, Adam Smith piensa que los «inconvenientes» son producidos por la «división del trabajo». A *sensu contrario* habría que admitir que una comunidad que no conociera la división industrial del trabajo no se vería afectada por tales «inconvenientes». Pero esto no es sólo una presunción, pues aparece explícito en el libro V de la *Riqueza de las naciones*. Según Adam Smith el trabajador industrial gasta la mayor parte de su vida en la ejecución de actividades rutinarias y uniformes en las que la inteligencia que «se perfecciona necesariamente en el ejercicio de sus ocupaciones ordinarias», se atrofia. «Pierde así el hábito de aquella potencia y se hace todo lo estúpido e ignorante que puede ser una criatura humana». Dicho de otro modo, la división tiene como efecto el detrimento del sentido comunitario de la convivencia cotidiana. Pero es una presuposición excesiva. Excesiva por cuanto se suponen demasiados efectos para la vida cotidiana. Excesiva porque se sobreestima esa presunta inteligencia de la vida diaria. Excesiva, por último, pues parece insinuar que en sociedades no condicionadas por la especialización industrial la vida cotidiana sería más enriquecedora. Indudablemente Comte se ha visto impresionado por este argumento; pero su interpretación se aparta de ésta en que no concede esa supremacía gratuita a la vida cotidiana de las sociedades preindustriales (7). Posteriormente, Durkheim retorcerá el argumento original hasta hacerle deducir la conclusión contraria:

«La personalidad individual (lejos de verse cohibida por los progresos de la especialización) se desenvuelve con la división del trabajo.

Ser una persona es ser una fuente autónoma de acción. El hombre no adquiere esta solidaridad sino en la medida en que hay en él algo que le es propio... A consecuencia, pues, de una verdadera

(7) El texto en que con mayor claridad se resumen estos inconvenientes se encuentra en *Cours*, VI, 334-335.

ilusión se ha podido algunas veces creer que la personalidad era más completa en tanto la división del trabajo no la había penetrado» (*La división...*, págs. 374-474).

Mientras el funcionalismo de Durkheim descarta los riesgos derivados del proceso de industrialización y apuesta a favor de sus ventajas, considerando que el enriquecimiento de sociabilidad no es contrario, sino que al revés supone un enriquecimiento paralelo de la individualidad, Comte se manifiesta más precavido. Pero en su actitud se enreda una curiosa paradoja. Por una parte, la industrialización es un efecto correlativo de la crítica subjetivista que afirma los derechos de la individualidad, del libre examen y de la libertad personal; por otro, el proceso industrial arrastra los «inconvenientes» citados. La paradoja, no obstante, se disuelve por cuanto la interpretación positiva desvía el significado de los riesgos producidos por el proceso: no es la individualidad lo que queda en entredicho, como ocurre en Adam Smith, sino la sociabilidad y, en consecuencia, el orden. De este modo enlazamos con la oposición básica que el positivismo establece entre sociabilidad e individualidad. Para Comte el progreso, la división del trabajo y el libre examen no amenazan, como ocurre en Adam Smith, a la inteligencia personal, sino a la sociabilidad, o sea, a la generalidad y participación social del conocimiento fragmentado: «Los individuos y las clases tienen necesidad de ser dirigidos por dogmas comunes, establecidos mediante la educación social por el poder espiritual» (*Ibid.*, 212).

De este modo aparece claro cuál es la posición comtiana elemental acerca de las prioridades a que debe atender toda organización social: la filosofía positiva desconfía del individuo por cuanto confía en la norma; reniega de los efectos intelectuales aportados por el espíritu crítico y de la actitud filosófica originante que sistematiza la duda metódica cartesiana. Esto no quiere decir que menosprecie la duda en cuanto instrumento cognoscitivo del filósofo, sino que menosprecia la duda en cuanto se convierte en norma social. Porque la duda y la crítica, socialmente compartidos, no son norma de convivencia, sino, al contrario, el cauce donde encuentra justificación cualquier actitud antinormativa. Dicho de otra manera, el espíritu crítico en cuanto se permite poner en cuestión el fundamento de cualquier valor social establecido —religión, tradición y costumbre— introduce la arbitrariedad como principio normativo por cuanto pone de manifiesto la relatividad de los valores sociales. Si esta actitud del filósofo —se dice Comte— llega a ser compartida por la masa social, por las clases sociales, entonces se pierde el fundamento de la disciplina que es la garantía del orden. La emancipación ideológica de las masas conduce directamente a la anarquía del orden. La revolu-

ción industrial, que es el alimento de la emancipación, desemboca, por la vía de la especialización del trabajo que es correlativa de la autonomía de la conciencia, en la insubordinación de las clases y en el descontrol de las conciencias. En esa situación, en que la duda y el principio crítico sustituyen a la norma, la solidaridad social, que es el fin del hombre en sociedad, se hace imposible.

La crisis de Occidente lo es de autoridad, pues el criticismo filosófico no reconoce más autoridad que la razón de la conciencia personal. Pero ¿cómo hacer compatibles y conjugables las razones de cada conciencia? Una vez iniciado el proceso de disolución del viejo orden mediante la duda y la crítica, el cambio resulta imparable. El problema consiste en que nada puede impedir que todo hombre, sea cual sea su nivel intelectual, su preparación, sus conocimientos filosóficos, su cultura y su capacidad, se considere a sí mismo justificado para confirmar su propio punto de vista, por arbitrario, simplista o infundamentado que esté. En el orden tradicional, la religión monopolizaba la autoridad intelectual, pero desde que a partir del siglo XII comienza a plantearse la división entre el poder civil y el poder religioso, la autoridad de la religión queda puesta en entredicho:

«Sin los resultados naturales de esta separación, el Occidente no podría encontrar salida entre una opresión degradante y una completa disolución» (*Système*, II, 130).

Vamos a prescindir ahora de los contenidos de la reforma comtiana: propuesta de una religión positiva fundada en el gran ser o humanidad y distribución de funciones entre las diversas clases sociales y competencias alternativas de cada sexo. Lo que interesa conocer es hasta dónde llega este planteamiento de Comte; en qué tipo de instituciones se manifiesta el estado de crisis de la cultura occidental, es decir, dónde y cómo se concretan de manera más clara los efectos disolventes del subjetivismo:

«Considerando desde un punto de vista especial la doctrina crítica, es evidente que el derecho absoluto del libre examen, o el dogma de la libertad ilimitada de conciencia, constituye su principio más amplio y fundamental, sobre todo si no se separa de él sus consecuencias más inmediatas, relativas a la libertad de prensa, de enseñanza o de cualquier otro modo de expresión y de comunicación de las opiniones humanas» (*Cours*, IV, 47).

«Todo hombre, por así decirlo, que sabe usar una pluma, cualesquiera que por otra parte sean sus verdaderos antecedentes intelectuales, puede hoy aspirar, sea en la cátedra metafísica, sea en la

prensa, al gobierno espiritual de una sociedad que no le impone ninguna condición racional o moral» (*Cours*, IV, 165).

Dicho de otro modo: la democracia liberal es la consolidación del desorden y el cimiento de la próxima anarquía. Lo que a Comte aterra es el posible y presentido fenómeno de «la rebelión de las masas»; para ello propone como fórmula de corrección la «sumisión de las masas» a las normas sociales: «Se comprende que la verdadera dicha resulte, sobre todo, de una digna sumisión» (*Catéchisme*, III); pero en este punto no se puede acusar a Comte de fariseísmo o de hipocresía: no se trata de someter a las masas a una autoridad arbitraria, sino de someterlas a los principios que deben regular la convivencia y la solidaridad, lo que en su *Sistema de política positiva* denomina «el sentimiento social», y en este punto incluso la razón del filósofo —cosa a la que no llegaría Ortega, a quien irrita que la masa, el hombre vulgar, pueda desdecir la autoridad del filósofo— debe inclinarse ante el peso del sentimiento colectivo:

«Un activo egoísmo aristocrático dificulta ordinariamente la preponderancia real del sentimiento social, principio supremo de nuestra regeneración» (*Système*, I, 128; véanse págs. 92, 93, 126-127 y 136).

Lo que Comte denuncia como «hipocresía teológica» tal vez pudiera ser encubiertamente admitido por los exaltadores nihilistas del individualismo (Schopenhauer y Nietzsche, principalmente): el libre examen es un arma aristocrática que únicamente se debe dejar utilizar a los privilegiados de la razón, es decir, al filósofo cuya actitud le margina de la gregarización implícita en cualquier sentimiento socialmente compartido. De nuevo es posible observar en este contraste cómo la raíz medular de la controversia intelectual moderna reside en la oposición individuo/norma social.

Con esto hemos llegado a tomar contacto con nuestro punto de destino que era el de establecer la relación entre Comte y la sociedad de masas. Comte es un premonitor de esta sociedad que ya se nos manifiesta equívoca. Sociedad que algunos acusan porque nubla el horizonte de la realización personal haciendo valer los valores gregarios sobre los personales, anegando el individuo en la masificación cultural y moral. Lo curioso es que Comte exalta más bien lo contrario: lo que pide para el orden es la «sumisión del individuo», pero de todo individuo, sin excepciones. El pensador individualista, como Nietzsche o Schopenhauer, piensan el asunto al revés: denunciando la «sumisión» por gregaria, exigen la realización de la persona; ahora bien, como por naturaleza la persona es sumisa, sólo algunas pueden tener

el privilegio y el derecho de sustraerse a la gregarización. Comte desconfía de esta solución por dos razones: primero, porque supone que algunos individuos se excluyan de la norma; segundo, porque en el fondo es un escéptico que trata de corregir su escepticismo a través de un dogmatismo sin dogma. Veamos; Comte se preguntaría: si alguien recaba para sí el derecho de sustraerse a la norma común, ¿cómo podría impedirse que todos, después, en cuanto llegaran al nivel de conciencia suficiente, no siguieran su ejemplo? De hecho, el libre examen es eso; la democracia es «eso». Comte acusaría a Ortega: el filósofo se molesta porque las masas impongan su vulgaridad donde quiera, pero ¿por qué habría de imponerse el filósofo a las masas; por qué habría de imponerse el gusto aristocrático al plebeyo? Una vez aceptado el principio de libre examen, nada hay que pueda sustraerse al juicio de nadie, ni la cultura, ni la filosofía, ni el conocimiento. Pues todo conocimiento es relativo, y no hay más dogma absoluto que el de la relatividad de todo conocimiento. En consecuencia, no hay más remedio que imponer la norma común a todo individuo; éste es el dogma positivo: la primacía de la norma, la sujeción, la sumisión de las masas y de toda persona. Esto no significa gregarismo, y si lo significara no importaría nada; pero en cualquier caso esto es sociabilidad, no gregariedad. La presentida «rebelión de las masas» no puede convertirse en una coartada para justificar la aristocrática y privilegiada libertad o rebelión de los «intelectuales». Para Comte, la democracia es, pues, lo contrario de lo que después será para Spengler.

Pero el asunto es más complejo de lo que hasta ahora hemos podido desentrañar. La cuestión desde el punto de vista del individualismo consiste en saber qué es y quién merece el calificativo de individuo: sólo merece ser señalado por esta condición quien se automargina del sentimiento colectivo y es capaz de vivir en y de su propia soledad (Schopenhauer). Desde el punto de vista del positivismo se plantea de otro modo: una vez afirmados los privilegios del individuo autónomo no es posible evitar su expansión ni controlar su uso indiscriminado por cualquier individuo. Precisamente de aquí surge la actitud hipócrita que trata de obtener una transacción entre los principios del orden y los del progreso, y que Comte denuncia en dos ocasiones:

«Desde el origen de la época revolucionaria al siglo xvi se ha advertido especialmente en el orden religioso, el desarrollo cada vez más elaborado de este sistema de hipocresía que, de una manera más o menos explícita, consiente fácilmente en la emancipación real de todas las inteligencias de cierto relieve, bajo la única

condición, al menos tácita, de ayudar a prolongar la *sumisión de las masas*: tal fue, eminentemente, la política de los jesuitas.» Y en nota a pie de página añade: «Este maquiavelismo teológico ha sido radicalmente arruinado a causa de la propagación del movimiento teológico que lo ha obligado finalmente, como se advierte hoy, a extender gradualmente tal privilegio a todos los espíritus activos» (*Cours*, IV, 145). (El subrayado es mío.) (8).

Puede observarse que Comte teme la expansión entre las masas del principio crítico (cfr. la nota). Pero esto no le lleva a admitir de una manera al menos tosca la «sumisión de las masas». Desconfía y trata de bloquear su presunta «rebelión» que considera encarnada en el principio de «soberanía popular» y, especialmente, en «la libertad de prensa», aunque pocas veces se detenga a mencionarla, pero no ofrece como alternativa una «sumisión» hipócrita y rudimentaria que consintiera en admitir la autonomía de la conciencia como privilegio reservado para ilustrados. Confróntese ahora este planteamiento con la denunciada «rebelión de las masas». Desde esta perspectiva la «rebelión de las masas» parece convertirse en una coartada hipócrita: el temor a la rebelión y la denuncia de la gregarización cultural constituyen la maniobra dialéctica que justifica una sutil y más profunda fórmula de sumisión: en realidad la «rebelión de las masas» no es más que una autosumisión en niveles de codificación cultural ineficaces e inoperantes: la rebelión de las masas mediante la imposición de sus gustos «plebeyos» no es más que la esclavización de las masas a sus gustos homogéneos e ineficaces. La denuncia no es más que el disfraz de una sutil coartada que permite justificar el privilegio moral y cultural de los ilustrados. Pero Comte no llega a atisbar esta hábil maniobra y teme, sinceramente, una auténtica «rebelión» que la cultura actual ha demostrado imposible.

En este punto la insistencia de Comte en la solidaridad social implica el sometimiento de todos los elementos de la sociedad a las normas derivadas del sentimiento colectivo sin exclusiones. La razón, que es individualista,

(8) En el *Système* se encuentra un párrafo muy similar en el que se denuncia una fórmula más refinada y moderna de «hipocresía»: «una completa regeneración social es casi tan temida por estas diversas clases medias como lo fue entre las antiguas clases superiores. Ambas tratan sobre todo de prolongar, tanto como sea posible, bajo nuevas formas incluso republicanas, el sistema de hipocresía teológica que constituye ahora el único resto efectivo del régimen retrógrado... Este vergonzoso sistema les ofrece el doble atractivo de asegurar la respetuosa *sumisión de las masas* sin prescribir a los jefes ningún deber riguroso» (I, 129).

También *Discurso sobre el espíritu positivo*, págs. 130-131.

queda subordinada al afecto, que es común. Comte predica el asentimiento por parte de las minorías egregias a los sentimientos de la mayoría como único modo de garantizar un modelo coherente, uniforme y solidario de convivencia en común: «El principio afectivo del positivismo es en efecto necesariamente social» (*Système*, I, 219). De este principio deriva un concepto de «opinión pública» distinto del fundamentado en el principio de «soberanía popular», incluso refractario al procedente de la llamada «libertad de prensa».

«La invocación directa y continua de la sociabilidad, como principio único de la moral positiva, provoca allí la intervención permanente de la opinión pública, único juez natural de toda conducta destinada así al bien común... Tal oficio moral y político exige primero la existencia de verdaderos principios sociales y pronto un público que los haya adoptado... La opinión pública consiste en la existencia de un medio social destinado a hacer prevalecer habitualmente los principios fundamentales» (*Système*, I, 140-144).

Dicho de otra manera, la opinión pública comtiana tiende a identificarse con las costumbres sociales admitidas en la comunidad, las cuales han de convertirse en norma moral, siendo la opinión la manifestación consciente y judicial de esa norma. Frente a la opinión individualizada y anárquica promovida por el principio de libertad de prensa, opone la opinión como expresión de las costumbres cotidianas. No se trata del resultado derivado de opiniones fragmentadas que buscan la suma de asentimientos individuales, sino de una opinión nacida ya como «norma» común.

Cabe ahora preguntarse si Comte ofrece realmente una perspectiva de liberación a las «masas sumisas». Al margen de que no se deba confiar en una «rebelión de las masas» que no reforme los niveles de estratificación cultural de los mensajes, porque entonces —si la masa no puede controlar el fundamento del mensaje, no puede haber auténtica «rebelión», pues la masa siempre quedará sometida por su propia impotencia para controlar el código, de modo que lo interpretado como rebeldía queda reducido a una mera compulsión cuantitativa del mensaje, en un condicionamiento de los códigos que deriva en su inevitable estratificación: en códigos de ardua decodificación que controlan el poder técnico, jurídico, cultural y social; y códigos de amplia difusión que alimentan la industria cultural; al margen, pues, de que tal rebelión sea hoy por hoy una mera apariencia, lo que sí parece claro es que Comte teme una posible rebelión real y efectiva; teme, en definitiva, la insumisión, pero no la insumisión de la masa a los poderes

perpetuados por la tradición, es decir, a los dogmatismos y servidumbres teológicas, religiosas y feudales, sino la insumisión de la persona a los principios sobre que debe prosperar cualquier proyecto de estabilidad social: Comte teme que el principio crítico alimente tanto la autonomía de todo individuo que el sistema social llegue a degenerar en anarquía. Tal y como plantea Comte la cuestión no hay escapatoria: la alienación religiosa teológica debe ser sustituida por una nueva sujeción no menos autoritaria a un nuevo dogma no menos arbitrario, incluso podría decirse que más arbitrario. Pero sean cuales sean sus límites, la reflexión comtiana nos introduce de lleno en los problemas socioculturales, morales y políticos que actualmente permanecen explícitamente planteados y sin resolver: roto el dogma y confirmada la autonomía crítica de la razón, ¿dónde encontrar un fundamento para el orden social? ¿Qué puede sustituir al dogma sino otro dogma? Comte cede plenamente a este interrogante que, de una manera o de otra, parece ser el punto vulnerable de cualquier proyecto de estabilización social. Sin embargo, habrá quienes rechacen este planteamiento por considerarlo viciado. En realidad el individualismo filosófico respondería al interrogante comtiano reduciéndolo al absurdo: precisamente no es ése el problema; el hombre es instintivamente —socialmente considerado— un ser gregario, dispuesto a la sumisión, y el principio crítico viene en todo caso a ennoblecirlo por lo que únicamente resultará asumido por los espíritus aristocráticos. De este modo dedúcese una combinatoria de posibilidades especulativas en torno a los siguientes ejes: sociabilidad/individualidad y rebelión/sumisión. Podremos sintetizar la actitud comtiana como un punto de vista que se basa en la supremacía de la sociabilidad sobre la individualidad y de la sumisión sobre la rebelión. Podríamos eventualmente interpretar el marxismo como un punto de vista que exalta la rebelión de la sociabilidad identificada a través de la conciencia de clase; siguiendo el mismo criterio el nietzscheanismo quedaría reflejado por la exaltación de la rebeldía de la individualidad sobre la sociabilidad sumisa y, por último, el decadentismo tradicionalista como la exaltación de la individualidad sumisa frente a la sociabilidad indócil. Otras combinaciones más complejas de estos elementos simplificados podrán ser útiles para reducir a esquema otras actitudes.

Trataría de advertir, por último, que la primacía de la sociabilidad en Comte encuentra un argumento fuerte en su filosofía del lenguaje:

«La más alta inteligencia es incapaz aisladamente de construir la menor lengua, que exige siempre la cooperación popular de varias generaciones. Será aquí superfluo caracterizar más la evidente

tendencia del verdadero espíritu positivo a desarrollar sistemáticamente la sociabilidad, al recordarnos que siendo sólo real el conjunto, las partes no pueden tener más que una existencia abstracta» (*Système*, I, 221).

No puede, por tanto, sorprender que «la verdadera teoría general del lenguaje sea esencialmente sociológica» (*Id.*, II, 224). Y Comte da a estos principios una interpretación inequívoca: la supremacía colectiva del lenguaje como institución es la prueba de la supremacía de la sociabilidad sobre la individualidad:

«La más social de todas las instituciones humanas sitúa necesariamente ante una contradicción sin salida a todos los pensadores atrasados que hoy se esfuerzan en retener la filosofía en el punto de vista individual. En efecto, no puede nunca exponer sus sofisticadas blasfemias más que mediante una serie de fórmulas debidas siempre a una larga cooperación social» (*Id.*, II, 220) (9).

De este modo aparece por vez primera en un sentido moderno de la expresión, la división entre «lengua» y «habla» tan familiar a los lingüistas actuales; o, al menos, ya que esta oposición no es explícita (a pesar de que Comte afirma que «el lenguaje humano varía de una familia a otra», y que «el lenguaje conviene a la vez a la existencia individual y a la colectiva») la

(9) Este tema no está desarrollado en el *Curso*, sino en el *Sistema*. Ofrecemos algunos textos complementarios:

«El lenguaje como la religión conviene a la vez a la existencia individual y a la colectiva... El principal impulso del lenguaje humano pertenece bajo todos los aspectos al orden positivo, donde nuestra actividad permanente debe llegar a ser esencialmente colectiva» (II, 21).

«Nada caracteriza mejor la necesaria impotencia de los metafísicos para situarse en el verdadero punto de vista filosófico que las vanas tentativas por las cuales son esforzados a representar como esencialmente individual una institución plenamente social como la del lenguaje» (II, 237; *idem*, 242).

«Su naturaleza profundamente colectiva que fue siempre desconocida hasta la llegada del positivismo... Mediante la institución del lenguaje el gran ser nos revela sin cesar su propia existencia... El público humano es, pues, el verdadero autor del lenguaje, así como su verdadero conservador» (II, 255-259).

«El lenguaje llega a ser así el depositario continuo de la sabiduría colectiva» (I, 721).

«La sola institución del lenguaje bastaría a revelársela, porque tal construcción sobrepuja a todo poder individual, y resulta únicamente del concurso acumulado de todas las generaciones humanas» (*Catéchisme*, III).

BIBLIOGRAFIA (*)

- COMTE, Augusto: *Oeuvres*. Réimpression anastaltique de éditions Anthropos, Paris, Anthropos, 12 tomos, 1968-1971. Además de esta edición que incluye el *Cours*, el *Système*, el *Catéchisme* y la *Synthèse* (y los primeros ensayos recogidos como apéndice del *Système*), hemos tenido en cuenta: *Catéchisme positiviste*. Paris, Garnier-Flammarion, 1966; *Catéchisme positiviste*. Río de Janeiro, edición francesa del Apostolat Positiviste du Brésil, 1957. (Por la que citamos); *Catecismo positivista*. Madrid, Biblioteca Filosófico-Económica (3 vols.), 1899; *Discurso sobre el espíritu positivo*. Edición de Julián Marias. Madrid, Revista de Occidente, 1934 (por la que citamos).
- ARNAUD, Pierre: *Sociología de Comte*. Barcelona, Península, 1931.
- DURKHEIM, Emile: *La división del trabajo social*. Madrid, Jorro, 1928.
- ENGELS, Frederic: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid, Akal, 1976.
- GOUTHIER, Henri: *La vie d'Auguste Comte*. Paris, Gallimard, 8.ª edición, 1931; *La jeunesse d'Auguste Comte*. 3 vols. Paris, Vrin, 1933-1941.
- HALBWACHS, Maurice: *La statique et la dynamique d'Auguste Comte*. Paris, CDU, 1943.
- HEGEL, G. W. F.: *Escritos de juventud*. México, F. C. E., 1978.
- LACROIX, Jean: *La sociologie d'Auguste Comte*. Paris, PUF, 1956.
- LÉVY-BRUHL, Lucien: *La philosophie d'Auguste Comte*. Paris, Alcan, 1922.
- LITRE, Emile: *Auguste Comte et la philosophie positive*. Westmead, GILP, 1971.
- MARTÍN SERRANO, Manuel: *Comte, el padre negado*. Madrid, Akal, 1976.
- MILL, John Stuart: *Comte y el positivismo*. Madrid, Aguilar, 1972.
- ORTEGA Y GASSET, José: *La rebelión de las masas*. Madrid, Revista de Occidente, 39 edición, 1966.
- SEILLIÈRE, Ernest: *Comte*. Paris, Alcan, 1974.
- THOMPSON, Kenneth: *Auguste Comte: the foundation of sociology*. Londres, Nelson & Son, 1976.
- TÖNNIES, Ferdinand: *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires, Losada, 1947.

(*) Aunque este artículo se ha elaborado exclusivamente sobre los textos originales de Comte, ofrecemos una bibliografía elemental de los estudios clásicos sobre Comte, así como las referencias a otros autores.