

El positivismo en su "status nascens"

Por ANTONIO RODRIGUEZ HUESCAR

Augusto Comte es, como se sabe, el fundador del positivismo. El positivismo es el movimiento intelectual dominante en la segunda mitad del siglo XIX, cuyas raíces pueden perseguirse claramente hasta Kant y la Ilustración —sobre todo, en su aspecto enciclopedista— y, con menos nitidez, hasta Descartes y Bacon, y cuyas ramificaciones penetran en nuestra centuria y se extienden todavía por ciertos sectores del ámbito filosófico de nuestros días. Pero sería un error identificar, sin más, a Augusto Comte con el positivismo, aunque le corresponda a él su indiscutible paternidad. Esta filosofía, que se propagó rápidamente por Inglaterra y Alemania, adquirió formas y acentos muy diferentes de los que le imprimió su fundador, y tal vez las más fecundas intuiciones comtianas fuesen, precisamente, las que menos eco encontraron en sus seguidores —y las que hoy nos permiten salvar a Comte, con todos los honores, del naufragio casi general del pensamiento positivista.

Sin embargo, es indudable, por otra parte, que el término «positivismo» no es tampoco un puro equívoco, sino que conserva un núcleo de significación aplicable por igual a todas las filosofías que designa, inclusive la de Comte. Si buscásemos cuál es ese contenido común lo encontraríamos resumido en dos grandes rasgos: uno, por paradoja, negativo: la proscripción de toda metafísica; el otro, efectivamente, *positivo*: la exigencia rigurosa de atenerse a los hechos, a la realidad, en cualquier género de investigación. Ambos rasgos se implican, dentro de la concepción positivista, y se funden en el siguiente postulado gnoseológico, tan radical como, en el fondo, inconsecuente: no hay más saber, en el recto y estricto sentido de esta palabra, que el científico —se entiende el de la ciencia natural—; cualquier presunto género de conocimiento que no responda al tipo de normatividad metodológica o no reproduzca el modelo lógico-estructural de aquél es pura logomaquia, sin contenido real.

Esto significa, como bien se advierte, en primer lugar, una declaración de nulidad para lo que hasta entonces se vino entendiendo por filosofía, y especialmente para la metafísica. Para el positivismo, en efecto, no hay razón alguna que justifique el establecer diferencia esencial entre ciencia y filosofía, siempre que esta última palabra se entienda en un nuevo sentido, que es, precisamente, el de la ciencia. La *petitio principii* es flagrante y muestra claramente el gran vicio de origen que late en el concepto positivista de la filosofía. Esta tendrá que resignarse en lo sucesivo a ser *ancilla scientiae* o renunciar a su derecho de ciudadanía

—y aun de existencia— en la gran república del saber. Toda especulación intelectual que no cumpla la condición de *científica* será considerada vitanda y atentatoria a los altos intereses de la auténtica sabiduría. Ahora bien, tal es el caso de la metafísica, en cualquiera de sus formas.

A la actitud general consistente en el intento de someter, de un modo u otro, la filosofía al canon del conocimiento científico vamos a llamarle *scientismo*. El scientismo es la contrapartida de la negación de la metafísica y ambas tendencias, discurriendo en paralelismo y reciprocidad, constituyen una constante del pensamiento contemporáneo que, desde el siglo XVIII, viene modulando en distintos tonos y con diferentes supuestos, su ya larga e insistente melodía. Variaciones de esta temática general son el enciclopedismo, la filosofía de Kant, el positivismo, el neokantismo, la misma fenomenología de Husserl y todavía en nuestros días, el neopositivismo de la escuela lógica de Viena —Reichenbach, Carnap—. (No es necesario decir que estas tendencias, por lo demás, responden a motivaciones teóricas considerablemente dispares, y a veces, inclusive, opuestas.) La filosofía queda así reducida a ser, o bien una reflexión sobre la ciencia (teoría del conocimiento, lógica, teoría de la ciencia), o bien una mera coordinación o sistematización de los resultados de las ciencias particulares —*enciclopedia*—, cuyo conjunto orgánico se considera entonces como la ciencia universal— y esta es la aspiración del positivismo.

(Otra cuestión completamente distinta es que esta pretensión sea realizable. Una de las grandes conquistas del pensamiento de nuestro tiempo ha consistido, precisamente, en poner en evidencia la interna contradicción en que se mueve toda doctrina filosófica que hace profesión de antimetafísicismo; en haber descubierto cómo en el trasfondo de todas ellas hay una metafísica inconfesada. Hoy sabemos que la fertilidad intelectual de tales filosofías ha radicado en su involuntaria contribución al replanteamiento de los problemas del ser sobre nuevas bases, y que en la medida en que llevan en su seno esos gérmenes metafísicos se salvan como filosofías. La expresión «criptometafísica» —usada por Heimsoeth para caracterizar cierta interpretación de la filosofía de Kant y aplicada por Scheler al positivismo— refleja bastante bien esta manera elíptica y como furtiva de instalación en la tierra prohibida de la última realidad.)

En esta primera aproximación al positivismo no encontramos en él nada que le sea enteramente peculiar; nos limitamos a verlo alojado dentro de una corriente general de pensamiento que trasciende ampliamente de sus propios límites —doctrinales e incluso cronológicos—. Visto bajo este aspecto único, y en tan lejana perspectiva, apenas si podríamos apreciar en él, como carácter diferencial con respecto a las demás tendencias afines, una variación puramente intensiva: la de la mayor radicalidad en el mantenimiento de su postulado común: el *scientismo antimetafísico*. Vamos a considerarlo ahora en planos más próximos, abandonando el punto de vista genérico y concentrando un poco la mirada sobre lo que el positivismo fué en su *status nascens*, es decir, en Augusto Comte.

* * *

La iniciación de la vida intelectual de Comte coincide con el auge del idealismo alemán. El criticismo de Kant se había convertido fulminantemente, en manos de sus discípulos inmediatos, en un nuevo «dogmatismo» de gran estilo; su idealismo *trascendental*, que rechazaba la metafísica «como ciencia», aunque reconociendo su licitud «como disposición natural», mostró su fecundidad precisamente metafísica —gracias, sobre todo, a la puerta abierta por el «primado de la razón práctica»— al resolverse en idealismo absoluto en los grandes sistemas de Fichte, Schelling y Hegel. Este breve período de alta tensión metafísica brota con el esplendor y la fugacidad de una llamarada —quizá esta condición impetuosa es lo único que puede legitimar la denominación de «romántica» con que se suele conocer tal filosofía. En el espacio de unos treinta años se produce su eclosión entera y se inicia su rápida declinación— las largas consecuencias que debía tener para la historia de la filosofía sólo se dejarán sentir mucho más tarde. Como fecha simbólica de esa declinación se puede fijar la de la muerte de Hegel: 1831. Un año antes terminaba de exponer Comte, en su famoso *Curso*, la idea, ya madura, de la filosofía positiva. Dominaba entonces en Francia el *espiritualismo* de Víctor Cousin, doctrina ecléctica sin nervio ni hondura, que procedía de Maine de Biran y acogía conceptos del idealismo alemán y de la escuela escocesa del *common sense*. El que una filosofía de tan cortos vuelos pudiese alzarse con la primacía mental es un signo más de la situación de franca decadencia en que se encontraba el impulso metafísico creador por estos años críticos.

Coincidiendo con este proceso descendente, y en contraste con él, se produce otro ascendente: el de las ciencias de la naturaleza, que enriquecen su prestigio con nuevas victorias técnicas y ensanchan cada vez más el área de su influjo social e intelectual.

Comte, adelantado de su época, se hace el intérprete brillante de esta doble y contraria basculación espiritual, abriendo con ello una nueva etapa del pensamiento filosófico europeo. Dió a su doctrina el nombre de «filosofía posi-

tiva» (1), de donde tomó el suyo el movimiento entero, condensando en ese adjetivo la esencia y el programa del nuevo saber, como lo declara su propio autor al enumerar —en el capítulo III de la primera parte del *Discurso*— las «diversas acepciones» de la palabra *positivo* las cuales —dice— «resumen los atributos del verdadero espíritu filosófico» (2).

Veámoslas:

- 1.^a «... en su acepción más antigua y más común, la palabra positivo designa lo *real*, por oposición a lo quimérico.»
- 2.^a Lo *útil*, por contraste con lo inútil.
- 3.^a La *certeza*, opuesta a la indecisión.
- 4.^a Lo *preciso*, frente a lo vago.
- 5.^a Positivo, como lo contrario de *negativo*.
- 6.^a Lo *relativo*, en sustitución de lo absoluto.

Estas denotaciones semánticas, que por sí mismas no dicen demasiado —Comte las acompaña de pequeñas exégesis aclaratorias—, pueden servirnos como pauta para una comprensión mínima de la teoría positivista del conocimiento, la cual, de paso, arrojará también alguna luz sobre su concepción de la realidad. Siguiéndolas, en sumaria glosa, se nos hará visible el sentido de estos postulados esenciales.

LOS POSTULADOS DEL SABER POSITIVO

La exigencia de realidad.—Se trata del postulado fundamental. Comte nos aclara que, con esta exigencia, se pretende limitar el conocimiento filosófico «a las investigaciones verdaderamente asequibles a nuestra inteligencia, con exclusión permanente de los impenetrables misterios con que se ocupaba, sobre todo en su infancia». Ahora bien, lo asequible a nuestra inteligencia es lo que el positivismo llama *los hechos*. Comte establece, «como *regla fundamental*, que toda proposición que no pueda reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible». Pero, ¿qué son *los hechos*? Pues hechos son las cosas o acontecimientos accesibles a la *observación*, o, dicho de otro modo, hechos son *fenómenos* u objetos de experiencia. Esta exigencia va contra toda construcción especulativa, contra toda elaboración *a priori* o puramente racional de conocimientos —en suma, en lenguaje positivista, contra toda *metafísica*—. Con lo cual el positivismo quedaría caracterizado, en primer lugar, como un *empirismo*. Y, en efecto, esto es lo que llegó a ser decididamente el positivismo posterior a Comte. Pero en Comte el arranque inicial hacia el empirismo queda neutralizado con importantes concesiones a la ra-

(1) Según Littré, esta expresión la usaba ya Saint-Simón, pero no en el nuevo sentido que le infundiría Comte, sino sólo para designar el conjunto de las ciencias.

(2) Los trozos entrecorridos, mientras no se haga advertencia en contra, pertenecen al *Discurso sobre el espíritu positivo* de Comte. Cito según la edición de la *Rev. de Occ.*, Madrid, 1934 (traducc. de Julián Marías).

zón. Sin dejar de mantener el principio de «la subordinación constante de la imaginación a la observación», nos advierte, sin embargo, que «una viciosa interpretación ha conducido con frecuencia a abusar mucho de este gran principio lógico, para hacer degenerar la ciencia real en una especie de estéril acumulación de hechos incoherentes». «... Importa, pues, mucho —agrega— percatarse de que el verdadero espíritu positivo no está menos lejos, en el fondo, del empirismo que del misticismo; entre estas dos aberraciones igualmente funestas, debe avanzar siempre.» Y también: «... la verdadera ciencia, lejos de estar formada de meras observaciones, tiende siempre a dispensar, en cuanto es posible, de la exploración directa, sustituyéndola por aquella previsión racional que constituye, por todos aspectos, el principal carácter del espíritu positivo.» No se deberá «nunca confundir la ciencia real con esa vana *erudición* que acumula hechos maquinalmente sin aspirar a deducirlos unos de otros».

El modelo para este tipo de conocimiento lo proporciona, evidentemente, la ciencia natural. La «revolución fundamental» del saber positivo «consiste esencialmente en substituir en todo, a la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, la mera investigación de las *leyes*, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados». Y el supuesto que legitima este saber es lo que Comte llama «el dogma de la invariabilidad de las leyes naturales». El positivismo aparece, pues, desde este otro punto de vista, como un *naturalismo*. Hasta de la sociología —la nueva ciencia por él fundada—, que incluye la moral, quiere hacer Comte una «física social».

El imperativo de realidad tiene aún un tercer sentido. La metafísica, al entregarse al juego especulativo con puras ideas abstractas, acaba por hacer de la ley de las ideas la ley de lo real, lo que tiene como consecuencia la subunción final de toda realidad en la región propia de las ideas, es decir, en el yo. Se convierte, así, en idealismo. El recurso de las ideas a las cosas que el positivismo nos propone implica la restitución de la realidad, desde el ámbito del yo, a su lugar natural, que es precisamente el de la *res*, en cuanto lo distinto del yo. El positivismo se sitúa así, al menos como inspiración inicial, bajo el signo metafísico del *realismo*. (Iremos viendo a lo largo de este examen cómo en Comte aparecen en modo meramente incoativo muchas tendencias que luego no se plenifican.)

La enérgica llamada a los hechos encontró un eco profundo en todas las grandes filosofías posteriores, aun en las más alejadas de la concepción positivista, y aún vibran sus graves resonancias en los hondos senos del pensamiento actual.

Sin embargo, hay que decir también que el positivismo traicionó su propio principio al dar de los hechos y de la realidad una interpretación demasiado angosta. Ignoró, por ejemplo, que lo ideal también tiene un carácter *fáctico*,

y, sobre todo, desconoció que lo que él entendía por hechos —cosas o fenómenos de la experiencia— son ya interpretaciones de la inmediata realidad, y no ésta misma. De este modo, pensando huir de lo abstracto y arraigar en lo concreto, incurría sin saberlo en una nueva e ingente abstracción.

«*Voir pour prévoir*»: destino práctico del conocimiento.—El segundo carácter del saber positivo es la *utilidad*. Comte precisa el sentido de esta palabra: quiere decir aquí que el verdadero conocimiento no tiene su fin en sí mismo —lo cual lo reduciría a «estéril curiosidad»—, sino en «el mejoramiento continuo de nuestra verdadera condición, individual y colectiva». Descubrimos ahora las verdaderas raíces de aquella exigencia de «previsión racional» en la ciencia, que, según hemos visto, salvaba a Comte del empirismo radical. «Así, el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en *ver para prever*, en estudiar lo que es a fin de concluir de ello lo que será». El fin de todo auténtico conocimiento es el mejoramiento del ser humano —lo cual, como veremos, constituye la esencia misma de la idea de progreso en Comte—. La orientación de la verdadera filosofía consiste en «concebir todas nuestras especulaciones como productos de nuestra inteligencia, destinados a satisfacer nuestras diversas necesidades esenciales, no apartándose nunca del hombre, sino para volver a él, después de haber estudiado los otros fenómenos, como indispensables de conocer, sea para desarrollar nuestras fuerzas o para apreciar nuestra naturaleza y nuestra condición...» «En efecto, el estudio positivo de la naturaleza empieza hoy a estimarse universalmente, sobre todo, como base racional de la acción de la Humanidad sobre el mundo exterior».

Lo que desde el punto de vista de la estructura del saber se nos presentaba como un *naturalismo*, se nos ofrece ahora, mirado desde el ángulo de su última finalidad, como un *humanismo*. Este rasgo humanístico del pensamiento de Comte, a pesar de su deformación colectivista, es otro de los títulos de honor del primer positivismo ante la posteridad.

El «gran destino práctico» de la «positividad», al hacer del hombre el último fin de todo saber, postula también una ciencia de lo moral, lo social y lo político —unificada por Comte en la sociología— con sus técnicas correspondientes. No hace falta ponderar el punzante, actualísimo, interés de este postulado. El error de Comte consistió en creer que las ciencias de lo humano podían edificarse siguiendo el modelo de las de la naturaleza —en rigor, se limitó a pensarlo, sin creerlo, puesto que él mismo no observó en la práctica este principio metodológico—. Pero le corresponde el mérito de haber visto claramente la necesidad de «una armonía entre la vida especulativa y la vida activa», con primacía de la acción. «Rindamos, de paso, homenaje —pide Ortega— al primer hombre que pensó con total claridad esta verdad [la de que «el hombre es primaria y fundamentalmente

acción»], el cual no fué Kant ni fué Fichte, sino Augusto Comte, el demente genial.» (*Ensimismamiento y Alteración*, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1939, pág. 38).

Al comienzo y al término del conocimiento se encuentra, pues, siempre la acción y la «exigencia de nuestras verdaderas necesidades». El conocimiento no puede ser, por tanto, arbitrario devaneo intelectual o frívola «curiosidad», sino que tiene la gravedad de aquello en que va jugando el destino del hombre.

Es esta condición, que hoy llamaríamos vital, del conocimiento la que determina el postulado correspondiente a la cuarta acepción del término «positivo», a saber: *precisión* frente a vaguedad. En efecto, si en el conocimiento va jugado el destino del hombre, debe poseer aquél «el grado de precisión compatible con la naturaleza de los fenómenos...», «el pensamiento de una acción final recuerda siempre la condición de una precisión conveniente».

Utopismo.—En cuanto al postulado tercero —la *certeza*, opuesta a la indecisión—, refleja el superávit de optimismo inaugural que anima a Comte, y, como tal, hay que relegarlo al cajón de las grandes ilusiones no confirmadas por el fallo inapelable de la historia. Se albergaba en él la pretensión de que la filosofía positiva alcanzase nada menos que «la armonía lógica en el individuo y la comunión espiritual en la especie entera, en lugar de aquellas dudas indefinidas y de aquellas discusiones interminables que había de suscitar el antiguo régimen mental». En esta imperturbable formulación de un próximo futuro pluscuamperfecto reconocemos a la vez al hijo espiritual —aunque rebelde— del racionalismo, al teórico del progreso y al futuro fundador de la «religión de la Humanidad». Haciendo pie en convicción tan problemática, levanta Comte, sin embargo, decisivas estructuras de su sistema. Toda esta dirección de su pensamiento es la que nos permite calificar su filosofía de *utopismo*.

El sentido histórico.—Las acepciones quinta y sexta apuntan, en cambio, a una de las más profundas intuiciones comtianas: la de la historicidad del hombre.

El quinto postulado reza: «positivo, como lo contrario de *negativo*», y esto quiere decir: constructivo u orgánico, como opuesto a crítico o disolvente. Esta significación tiene una «importancia especial» para distinguir la nueva filosofía de la que da de sí el «espíritu metafísico», por cuanto, en su virtud, puede aplicarse «a apreciar históricamente» las doctrinas del pasado, «su influencia respectiva, las condiciones de su duración y los motivos de su decadencia, sin pronunciar nunca ninguna negación absoluta...»

En conexión con éste aparece, en fin, el sexto postulado, que reclama para el saber positivo la «tendencia necesaria a sustituir en todo lo *relativo* a lo absoluto». El «estudio de los fenó-

menos» en que aquél consiste, «en lugar de poder llegar a ser, en modo alguno, absoluto, debe permanecer siempre *relativo* a nuestra organización y a nuestra situación». La relatividad del conocimiento afecta, en primer lugar, a su dependencia de nuestra constitución individual —limitación de nuestros sentidos, etc.—; pero como los fenómenos humanos «no son simplemente individuales, sino también, y sobre todo, sociales», significa al mismo tiempo su subordinación «al conjunto del progreso social». La relatividad no implica, sin embargo, escepticismo, sino que es sólo la expresión de las «variaciones graduables», pero de ningún modo arbitrarias, a que está sujeta la evolución del conocimiento científico. En cambio, favorece decisivamente la comprensión histórica, puesto que «en vista de su genio relativo es como la nueva filosofía puede apreciar el valor propio de las teorías que le son más opuestas». Con más fuerza y precisión todavía muestra Comte su clarividente sentido histórico en las siguientes palabras: «El espíritu positivo, en virtud de su naturaleza eminentemente relativa, puede, únicamente, representar todas las *grandes épocas históricas* como otras tantas fases determinadas de una misma evolución fundamental, en que cada una resulta de la precedente y prepara la siguiente según leyes invariables, que fijan su participación especial en el común adelanto...»

Con el sentido histórico de la *relatividad* termina —y culmina— el despliegue semántico de la voz «positivo». Hemos escudriñado sus diversas facies, no siempre enteramente compatibles, y resulta que, al final de esta exploración, en la que habíamos partido de la ciencia natural como modelo del saber, hemos venido a parar a la historia. Resulta, en efecto, que la misma ciencia sólo se comprende plenamente dentro de una concepción general de la historia, porque no es otra cosa que la manifestación intelectual del *espíritu positivo*, y éste, a su vez, representa el estadio terminal en el desarrollo evolutivo de la Humanidad. Mas, al llegar aquí, advertimos que el famoso relativismo se nos trueca, como por arte de magia, en un nuevo absolutismo: es el absolutismo del *Progreso*. La curiosa transmutación queda descrita en las siguientes palabras de Ortega: «Hegel y Comte fueron los primeros en salvar el pasado que los siglos anteriores habían estigmatizado con el carácter de puro error, de modo que el pasado no tenía derecho a haber sido. Ambos construyen la historia como evolución en que cada época es un paso insustituible hacia una meta y que, por tanto, tiene un absoluto sentido y su plena verdad. La perspectiva histórica se invierte y ahora consiste en la historia del constante acierto: el error no existe. Esto se debe a que Hegel y Comte ordenan el proceso evolutivo del pasado humano en vista de un término *absoluto*, que es su propia filosofía como filosofía definitiva. Pero esto es congelar la historia, detenerla, como Josué parece que hizo con el sol.» (Ortega «Dos Prólogos», *Rev. de Occ.*, Madrid, 1944, págs. 204-205.) En

estas palabras ha descrito Ortega exactamente la idea del *progreso*, de la cual se alimenta el nuevo absolutismo, sucesor del racionalista.

EL DOGMA DEL PROGRESO

La idea del progreso, en la que, como buenos hijos de su tiempo, vienen a coincidir Hegel y Comte —idealismo y positivismo—, es la gran ilusión de la época, la fe del siglo. Las dos grandes cristalizaciones conceptuales de esa fe —después de los comienzos de Turgot y Condorcet, de la acción posibilitante de Kant (1) y de la lejana y aislada precursión de Vico en su *Nuova Scienza* (1725)— son la *Filosofía de la Historia Universal* de Hegel y el *Sistema de Filosofía Positiva*, de Comte.

La esencia de la idea de progreso está dada en las anteriores palabras de Ortega. García Morente, en su citado ensayo, la resume en esta sintética definición: «*El progreso es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano.*» También esta definición se adapta perfectamente a toda la concepción de la historia universal de Comte, que es, en realidad, la verdadera idea-madre de toda su filosofía, el amplio marco dentro del cual se alojan y cobran estructura y sentido preciso sus diversas conclusiones parciales. Sólo dentro de él adquieren, por ello, última inteligibilidad. Así, la ciencia misma —que aparece ahora sólo como penúltima instancia—, encuentra su plenaria significación como «manifestación» del progreso humano —«... en cuanto al Progreso, que, a pesar de vanas pretensiones ontológicas, encuentra hoy, en el conjunto de los estudios científicos, su más indiscutible manifestación.»— Al «dogma de la invariabilidad de las leyes naturales», vigente en el dominio científico, se superpone este otro «dogma» de rango superior y envolvente, el del progreso, que abarca, no sólo el lado teórico, sino también el lado práctico del hombre, al que aquél, según vimos, se subordina: «Erigiendo así a la noción del progreso en dogma verdaderamente fundamental de la sabiduría humana, sea práctica o teórica, le imprime el carácter más noble y, al mismo tiempo, más completo.»

Es así cómo el saber positivo, que expresamente se declara tributario del conocimiento científico-natural, más aún, que formalmente pretende identificarse con él, en su efectiva realidad consiste en un saber del hombre, y es por ello, como pretensión fáctica y no meramente lógica, un saber histórico. Lo que este saber *efectivamente* hace, aparte de lo que formalmente pretenda hacer, no es en ningún sentido ciencia natural, sino un intento de comprensión sistemática de la historia, incluida en ella la ciencia misma.

La forma concreta en que ese intento fracasó, en Comte, fué la famosa *ley de los tres estados* —teológico, metafísico y positivo—, que no hace falta resumir aquí, puesto que a su ceñida exposición está dedicado, en realidad, todo el *Discurso sobre el espíritu positivo*, y en modo taxativo su primera parte.

El intento de Comte resultó fallido. El sentido humanista e histórico de su pensamiento, aunque agudamente despierto, no podía remover el pesado lastre naturalista que, impulsándolo a una gravitación contraria, lo mantuvo —y fué bastante— casi siempre en el fiel de la balanza. Comte se debate, así, entre dos instancias intelectuales inconciliables: por una parte, anticipándose con segura intuición al porvenir de la filosofía, siente oscuramente la necesidad de sustituir la razón pura —de la que aquélla venía viviendo desde Descartes, y cuyas últimas posibilidades parecían agotarse en la Ilustración y en las construcciones del idealismo alemán— por otro tipo de comprensión de la realidad; pero, por otra parte, se encuentra privado de instrumentos mentales adecuados para elevar aquella intuición a concepto claro y expreso, e impedido, también, por las condiciones de su coyuntura histórica, de entregarse por sí mismo a la forja de tales instrumentos. Para ello, en efecto, hubiese sido menester una situación de crisis completa de las vigencias intelectuales —como lo fué el momento cartesiano—. Ahora bien, en tiempos de Comte, no sólo no han quebrado todas las vigencias, sino que hay algunas que alcanzan, precisamente, entonces, grados máximos de arraigo y densidad; concretamente una: la de la ciencia natural. De ahí que Comte, fatalmente, hubiera de dirigirse a ese terreno al intentar buscar el canon del nuevo saber. En eso consistió su gran error. Un error, por lo demás, necesario y, a la larga, fecundo, ya que era indispensable la experiencia positivista —que los seguidores de Comte se encargaron de llevar a sus últimas consecuencias negativas— para que el pensamiento actual, pertrechado con la evidencia de su irremediable limitación, pudiese bajar de nuevo a la vedada conquista de nuevos territorios de lo real, esto es, pudiese tornar aligerado de obra muerta y edificado, al camino real de la despreciada metafísica.

Pero volvamos, todavía, a la noción comtiana del progreso, para preguntarnos, de acuerdo con la definición de García Morente, cuáles son los valores que ese progreso debe realizar. La respuesta de Comte es terminante: la meta ideal del progreso, su último fin, y, por tanto, el supremo valor a realizar, *es el hombre mismo*, o, como prefiere decir Comte, la *humanidad*. (Resuena aquí fuertemente el motivo ético kantiano del hombre como único *fin en sí mismo*.) Esa *humanidad* posee dos atributos, que son los que la distinguen «de la mera animalidad; es decir, de un lado, la inteligencia; de otro lado, la sociabilidad», facultades naturalmente solidarias. La idea del progreso nos conduce, pues, nuevamente, por otra vía, al hu-

(1) «El primero que verdaderamente puso las bases para el pensamiento del progreso y la creencia en el progreso, fué Kant.» (M. García Morente: *Ensayos sobre el Progreso*, *Revista de Occidente*, números CIII a CV.)

manismo comtiano. Es la plena realización del hombre, en su doble aspecto esencial de inteligencia y sociabilidad, lo que constituye el sentido total de la historia, en su ininterrumpida marcha ascendente.

Por lo que a la inteligencia respecta, el ideal perseguido es la *unidad de la ciencia*, expresión que tiene un doble sentido, según se considere desde un punto de vista *objetivo* o *subjetivo*. En sentido *objetivo* —esto es, en cuanto a su objeto—, la ciencia, obligada por su imperativo de *realidad* a respetar la «diversidad de los fenómenos», «no deberá buscar otra unidad que la del método positivo...» «Muy otro es el caso en el otro aspecto, es decir, en cuanto a la fuente interior de las teorías humanas, consideradas como resultados naturales de nuestra evolución mental, a la vez individual y colectiva, destinados a la normal satisfacción de nuestras propias necesidades, sean cualesquiera. Referidos de este modo, no al universo, sino al hombre o mejor, a la Humanidad, nuestros conocimientos reales tienden, por el contrario, a una sistematización completa, tanto científica como lógica. Ya no se debe concebir entonces, en el fondo, más que una sola ciencia, la ciencia humana o, más exactamente, social, cuyo principio y fin a un tiempo lo constituye nuestra existencia, y en la que viene a fundirse naturalmente el estudio racional del mundo exterior...»

Una vez más, la *Humanidad*, idea reguladora, clave decisiva de todo saber y todo hacer. Referidos a ella, los compartimentos estancos del conocimiento humano que llamamos las ciencias se articulan y cobran una superior unidad, una unidad sistemática determinada por su comunes origen y destino. Comte aspira, como vimos al comentar el postulado tercero del saber positivo, a un *consensus gentium*, a una «armonía mental», de tipo universal, que se producirá indefectiblemente —piensa— cuando la totalidad de los conocimientos humanos hayan alcanzado el «estado positivo». Al realizarse, así, el postulado del *progreso*, se realizará también el del *orden*, que completa el lema comtiano. Un orden y un progreso que trascienden de la esfera puramente intelectual para abarcar también las de lo moral, social y político. Pero esto nos transfiere a la segunda dimensión de la especificidad humana: la *sociabilidad*.

La unidad de la ciencia —ideal del progreso en lo intelectual— es la condición necesaria para el cumplimiento del ideal social, que en Comte se identifica con el ideal moral. A pesar de que Comte equipara inteligencia y sociabilidad, como «facultades naturalmente solidarias, que se sirven mutuamente de medio y de fin», hay en todo su pensamiento una clara tendencia —a veces incluso en forma expresa— a conceder la primacía a la finalidad social sobre la intelectual. El «destino práctico» del conocimiento, al que repetidamente hemos aludido, implica esta primacía, puesto que lo práctico, es decir, lo moral, queda absorbido en lo social. Comte repudia formalmente la moral in-

dividual, como un vicio del «antiguo régimen mental» que tiene un nombre: *egoísmo*. Pero la razón última de tal absorción está en el colectivismo extremo profesado por él. «El espíritu positivo —nos dice— es directamente social». «... Para él, el hombre propiamente dicho no existe, no puede existir más que la Humanidad...» «Si la idea de *sociedad* parece todavía una abstracción de nuestra inteligencia, es, sobre todo, en virtud del antiguo régimen filosófico; pues, a decir verdad, es a la idea de *individuo* a quien pertenece tal carácter, al menos en nuestra especie.»

¡Nuevamente, y siempre, la Humanidad, como sujeto absoluto y último fin de la historia! Comte acabará sus días obseso de esta idea, y, en el desvarío religioso del final de su vida, la llamará «*le Grand Être*» y la convertirá en objeto de extravagante culto. Por lo demás, no es sorprendente que quien creía que el hombre era *todos los hombres* acabase por caer de hinojos ante ese monstruoso *gran ser*, acéfalo a fuerza de tener cabezas, ciego y sordo a fuerza de tener ojos y oídos. El ser colectivo, en efecto, abandonado a sí mismo, sin la acción rectora —*hegemoniké*, diría un griego— de los grandes individuos y de las minorías selectas, es siempre el gran desalmado. El *humanismo* de Comte, visto a esta luz, pierde, ciertamente, muchos quilates. Su idea, sin embargo, era tan elevada como utópica: la filosofía positiva iba a dotar, precisamente, al gran ser colectivo de cerebro y de alma. ¿Cómo? Mediante el consenso, la concordia universal de los espíritus. Cuando todos los hombres se hallen en posesión de la verdad, se habrá logrado, al fin, este supremo objetivo. Comte, en consecuencia, preconiza una vasta pedagogía popular, orientada hacia la socialización completa, hacia la universalización del saber positivo. Pero el saber positivo, en lenguaje de Comte, se identifica con el conjunto de los conocimientos científicos; la filosofía es para él *enciclopedia de las ciencias* —idea que, dicho sea de paso, le vincula fuertemente a todo el movimiento enciclopedista, del que, según Dilthey, la *filosofía positiva* viene a representar la culminación—. De ahí lo que Pierre Ducassé ha llamado la *sociología de las ciencias* de Comte (1). (El intento de semejante socialización del saber científico tiene como supuesto la creencia de que sus contenidos teóricos son asequibles para cualquier inteligencia, y ello porque su «primera fuente» no es otra que «el buen sentido universal». En esta creencia no hace Comte más que mostrar su comunión en la fe de la modernidad, que él en cierto modo cierra, y que inauguraba Descartes tres siglos atrás con las sencillas —y tan hondamente trascendentes cuanto de simple apariencia— palabras iniciales del *Discurso del Método*: «El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo...» «El poder de bien juzgar y de distinguir lo

(1) «... Une *sociologie des sciences* se trouve à l'origine et au terme de l'inspiration positiviste.» (Pierre Ducassé: *Méthode et Intuition chez A. Comte*, Alcan, Paris, 1939, p. 254).

verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se llama el buen sentido o la razón, es naturalmente igual en todos los hombres»).

Las necesidades didácticas de la socialización del saber, aparte de otras razones internas que afectan a su esencial unidad, impone una «clasificación de las ciencias», que Comte lleva a cabo según su conocida ley de «generalidad e independencia decrecientes» y de «complicación creciente». El orden jerárquico que así resulta para las ciencias reproduce, además, el de su aparición y sucesión históricas, y, en suma, es expresión de la ley evolutiva misma del espíritu positivo —que se cumple lo mismo en la especie que en el individuo—, por todo lo cual Comte atribuye a esta «ley enciclopédica» una importancia excepcional en su sistema, considerándola como «una de las dos ideas madres...» «de la nueva filosofía general». No podemos entrar aquí en su detalle —del cual el último capítulo del *Discurso* ofrece un bosquejo suficiente— ni, menos aún, apuntar siquiera a su fácil crítica —hecha ya muchas veces y casi tópica—. Sólo indicaremos la ordenación enciclopédica en «seis ciencias fundamentales» que resulta de la «ley» de Comte, a saber: matemática, astronomía, física, química, biología, sociología. Todas, menos las dos últimas, han alcanzado ya el *estado positivo*, y la biología se encuentra ya en proceso avanzado de alcanzarlo. Queda como la gran misión, como «la última prueba del verdadero espíritu filosófico», el elevar también la sociología —«las teorías morales y sociales»— al estado de positividad.

Sabemos con qué denuedo se entregó Comte al cumplimiento de esta gran misión —solamente el *Sistema de Filosofía positiva* sería de ello, si no hubiese otros, testimonio ingente—, como también sabemos de su fracaso. Nada hallamos en éste de sorprendente, si se considera que todavía hoy, después de un siglo de esfuerzos, la sociología —como ha hecho ver Ortega con definitiva claridad— no ha logrado ni siquiera llegar a una determinación suficiente de su objeto. Al menos, le queda a Comte —como en tantas otras cosas— la gloria del iniciador, y, sobre todo, la de haber intuído la necesaria vinculación de la ciencia social con el saber histórico, y la trascendencia de ese nuevo saber, que él sólo oscuramente adivinaba: «La reorganización total —nos dice— que, únicamente, puede terminar la gran crisis moderna consiste...» «en constituir una teoría sociológica apta para explicar convenientemente la totalidad del pasado humano».

Y Ortega, en quien la lejana entrevisión de Comte debía ascender por vez primera a plena conciencia y a rigurosa —sistemática— diafanidad conceptual, no encuentra nada mejor para cerrar su *Historia como sistema* que esta evocación comtiana: «En 1814 escribía Augusto Comte (*Discours sur l'esprit positif*, Ed. Schleicher, 73): «On peut assurer aujourd'hui que la doctrine qui aura suffisamment ex-

pliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l'avenir.»

* * *

Hemos visto, en sus líneas arquitecturales más amplias, lo que el positivismo quiso ser, y algo de lo que en realidad fué, en su estado naciente, es decir, en Augusto Comte. Se nos ha hecho patente, a través de esta rápida panorámica, cómo sus virtualidades, sus gérmenes de fecundidad —que fueron muchos— más valiosos, radican justamente en lo que fué como pretensión, como intuición y premonición genial del porvenir filosófico europeo. También hemos podido ver algunas de las razones —y no son las menores las determinadas por forzosidades de inmadurez histórica— de la interna contradicción en que hubo de debatirse.

El positivismo, después de Comte, abandona la perspectiva intelectual insinuada en lo más vivo del pensamiento de aquél, para seguir rígidamente la línea antimetafísica y pseudocientífica. Evaporadas sus mejores esencias comtianas, el positivismo va a serlo todo —empirismo, sensualismo, psicologismo, materialismo, agnosticismo, biologismo evolucionista (unos cuantos nombres, sólo algunos de los más significativos, pueden servir como índice general de esta equivocada trayectoria: Littré, Stuart Mill, Büchner, Haëckel, Lange, E. Laas, Mach y Avenarius, Ziehen, etc.)—, el positivismo va a serlo todo, menos lo que hoy entenderíamos por un pensamiento efectivamente *positivo*. Aferrado a su exigencia fundamental de atenerse a lo *real*, a los *hechos*, a lo inmediatamente *dado*, a la *experiencia* estricta, falseó radicalmente su propio imperativo, cerrándose a la evidencia de que la realidad, los hechos, los datos inmediatos, la experiencia integral, desbordan ampliísimamente el limitado horizonte de su visión.

Y, no obstante, el postulado fundamental del positivismo sigue siendo válido, porque encierra una norma intelectual de vigencia perenne: la fidelidad a lo real.

Manuel Granell (en su *Lógica*, Revista de Occidente, Madrid, 1949) subraya este lado fecundo del positivismo, interpretándolo como expresión inicial del gran «giro a las cosas», que es la característica más acusada de la actitud filosófica contemporánea. Se trataría, según él, de la primera «etapa» de ese extenso movimiento. Quiero traer aquí la cita concreta por la particular rotundidad con que denuncia el verdadero destino histórico de una filosofía cuya imagen estamos demasiado habituados a recibir deformada, ya por la miopía retrógrada de los epígonos, ya —y esto es más peligroso— por la vehemencia de una crítica que, por proceder de círculos intelectuales más «a la altura de los tiempos», resulta a la larga más desorientadora.

«Pero ante todo —escribe Granell— quisiera destacar de manera inequívoca y vigorosa la grandeza y servidumbre que al positivismo le cupo en suerte. Creo que a este movimiento,

de inconmensurable envergadura, todavía no se le ha hecho la estricta justicia que merece. Y es que, en rigor, hay dos positivismos. Uno de gran alcance, de amplio empuje y fecunda efectividad a lo largo del tiempo, y otro de limitadas proporciones, de corto y jadeante resuello. El primero inaugura toda una corriente filosófica; más aún: una época de la historia... «Hoy día, desde un tercer positivismo que es el signo de nuestra situación filosófica, nos damos clara cuenta de que estamos, quiérase o no, en el ámbito de esa gran corriente que podemos sintetizar, con frase de Husserl, como una «vuelta a las cosas...» «Se trata, pues, de indicar, sólo en sus puras marcas fronterizas, las tres etapas que hasta la fecha ha alcanzado esta nueva corriente postuladora de una vinculación a las cosas. Son estas: el positivismo estricto,

la fenomenología y la filosofía de la razón vital.» (Ob. cit., pág. 39.)

* * *

El *Discurso sobre el espíritu positivo*, que servía de introducción a un *Tratado filosófico de astronomía popular*, se publicó en 1844. Constituye una apretada exposición de todo lo fundamental de la filosofía de Comte. Como dice su autor, «el presente *Discurso* forma él mismo un verdadero conjunto, imagen fiel, aunque muy contraída, de un vasto sistema.» Agregaríamos nosotros: imagen, también, depurada, clara, y la mejor que se puede ofrecer al lector de hoy que desee una visión completa del pensamiento vivo de Comte y no quiera perderse en el océano de páginas de sus grandes obras sistémicas.