

El "système des lumières" y la filosofía de la historia en el pensamiento social y jurídico de H. de Saint-Simon

Por MARIANO HURTADO BAUTISTA
Profesor de la Universidad de Murcia

I

EL SISTEMA SAINT - SIMONIANO DE LAS LUCES (DE LA FÍSICA A LA FISIOLÓGIA)

La idea de las *lumières* cualificaba el pensamiento del siglo anterior: significaba la perspectiva general, racionalista, fundada en la síntesis, que tenía por objeto la totalidad de conocimientos alcanzados en la presente era histórica. Era un concepto abstracto definido sobre todo por su carácter negativo: negación de un conocimiento irracional, mítico, "supersticioso", que había constituido el único patrimonio cultural de la humanidad hasta el siglo XVIII. Sin embargo, la *metafísica* de las *lumières* había agotado su misión histórica: "Actuellement insuffisante, elle n'en a pas moins rempli un rôle efficace à son heure en préparant, en annonçant un monde nouveau" (1). En su raíz las *lumières* implicaban la idea de una interfuncionalidad histórico-cultural, que sólo podía hallarse en armonía con las exigencias de su validez absoluta y universal en el horizonte más amplio de la filosofía de la historia.

Ahora, la nueva fundamentación positiva acentuaba ese carácter historicista de las *lumières*. Pero todavía en un sentido más decisivo iba a alterar la nueva perspectiva intelectual su significado: las *lumières* representan ahora la estructura objetivada del sistema de las ciencias positivas, estructura históricamente condicionada, definida,

(1) MAXIME LEROY. "Histoire des idées sociales en France", II (De Babeuf à Tocqueville), París, Lib. Gallimard, 1950, p. 202.

como veremos, por los principios de una filosofía de la historia y de una estructura de la sociedad dada en función, también, de aquella filosofía.

Finalmente, en su nuevo sentido positivo y técnico —comprendiendo el conjunto de conocimientos técnicos que permiten al hombre del siglo XIX un desacostumbrado dominio sobre el mundo exterior—, en su sentido positivo, las lumières venían a significar la supraestructura de la civilización presente: el epifenómeno de un sistema histórico-cultural en el que se integran, no sólo las ciencias aplicadas, sino la totalidad de los fenómenos culturales, incluso la religión y las artes.

El sentido totalitario y abstracto del sistema intelectual no ha cambiado con respecto a su desarrollo iluminista; sólo cambia su fundamentación, determinada ahora por el esquema de la ciencia positiva. Es a partir de la experiencia como se pueden alcanzar explicaciones generales suficientemente fundadas acerca de la realidad; sólo partiendo de la experiencia podemos descubrir las leyes generales, no ya de las ciencias físicas, sino también de los grandes objetos de la cultura: el reino de los llamados fenómenos morales.

De este modo, la fórmula saint-simoniana de las lumières envuelve una doble raíz gnoseológica: racionalista y empírica. También en virtud de ese dualismo constitutivo, el método científico de las lumières ha de ser, a un tiempo, síntesis y análisis: consideración *a priori*, integradora y total, de los objetos, e investigación *a posteriori* y crítica de los mismos, tanto en su constitución, como en sus operaciones o efectos y resultados: “Pour résoudre une question de quelque ordre qu'elle, soit, la logique nous offre deux méthodes: ou plutôt une seule méthode qui comprend deux opérations, la synthèse et l'analyse; par l'une on embrasse l'ensemble de la chose examinée, ou on l'examine a priori; par l'autre on la décompose pour l'observer dans ses détails, ou on l'examine à posteriori” (2).

Resulta de ahí la unidad metódica que para Saint-Simon determina la validez y cualidad de todo conocimiento científico:

“c'est de la application de cette méthode que toute science tire sa certitude, c'est par elle qu'elle devient positive, qu'elle cesse d'être une science de conjectures; et cela n'arrive qu'après bien des siècles de vague, d'erreurs et d'incertitudes” (3). Tal unidad metódica aparece designada, en cuanto conjunto de ambos movimientos del espíritu —síntesis y análisis— con la denominación de *la Descartes*, inspirada a Saint-Simon por un “élan de patriotisme”, que, además, le permite subrayar el carácter anti-inglés de sus nuevos trabajos científicos (4).

Ese método unitario tiene carácter incondicionado respecto de cualquier realidad, con independencia de la estructura real de los ob-

(2) De la réorganisation de la société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale, par M. Le Comte de Saint-Simon et par A. Thierry, son élève. (Octobre, 1814). Publicado por Les Presses Françaises, París, 1925, lib. I, cap. IV, p. 29-30.

(3) *Ibid.*, p. 29.

(4) HENRI GOUHIER. “La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme”, II (Saint-Simon jusqu'à la Restauration), París, 1936, p. 280 (1).

jetos de la experiencia y del peculiar sector de la realidad a que se aplica la investigación:

“la méthode qu'on applique à quelques-unes d'elles (des questions) doit leur convenir à toutes par cela seul qu'elle convient à quelques-unes d'elles; car cette méthode n'est qu'un instrument entièrement indépendant des objets auxquels on l'applique et qui ne change en rien leur nature” (5).

En definitiva, Saint-Simon funda de ese modo, no solamente la unidad de las ciencias naturales, sino que, a través de una antropología positiva, inordina rigurosamente al hombre y su problemática en la propia esfera científico-natural (6). Sin embargo, la afirmación de que para la realidad humana no rigen leyes científicas especiales, sino que se halla sometida a la universal legalidad del mundo viviente, e incluso de los seres inorgánicos, no puede ser admitida sino en términos relativos. Es cierto que la realidad política, por ejemplo, requiere la aplicación del método de la ciencia natural:

“Jusqu'ici la méthode des sciences d'observation n'a point été introduite dans les questions politiques; chacun y a porté sa façon de voir, de raisonner, de juger, et de là vient qu'il n'y a eu encore ni précision dans les solutions, ni généralité dans les résultats” (7).

Pero la transición que Saint-Simon hace pronto del eje de su sistema científico-positivo, desde la *física* a la *fisiología*, siguiendo el curso de su personal proceso intelectual, no carece de significación desde el punto de vista de los fenómenos humanos: morales, sociales, políticos (8), puesto que ese *processus* era condición necesaria para constituir finalmente un sistema general, donde la “science de l'homme”, en cuanto forma parte de cierta biología *regenerada*, se hallase sujeta a la ley universal que rige los “corps bruts”, conforme al esquema físico originario. No obstante, la “science de l'homme” ofrece particular resistencia a integrarse en el esquema de la nueva teoría física. Si bien el éxito científico permitirá calificar de “fisiólogos” a filósofos, moralistas y metafísicos; y tal éxito consistirá, cabalmente, en resolver la categoría específica de los fenómenos *morales* en el sistema general de los fenómenos físicos; con todo, esta integración representa para Saint-Simon la dificultad del tiempo presente: los los trabajos de los fisiólogos se encaminan “aussi à lier tous faits observés par un système general”, y —añade H. GOUHIER— “la difficulté du temps présent est justement de faire entrer les phénomènes physiologiques dans un système général dont les principes sont déjà évidents en physique” (9).

(5) De la réorganisation..., op. cit., p. 28.

(6) THILO RAMM. “Die grosse Sozialisten als Rechts-und Sozialphilosophen”, I, I, Stuttgart, 1955, p. 244: “Die Eingliederung des Menschen in des Naturgeschehen ist vollkommen”.

(7) De la réorganisation..., op. cit., p. 29.

(8) TH. RAMM: Op. cit., p. 243-244: “Frueher war dies fur ihn der Physizismus, spateer die Physiologie, was sehr genau zeigt, in welcher Reihenfolge Saint-Simon die Wissensgebiete hatte. Dabei ist die Anderung des Namens jener zentralem Wissenschaft nur von geringer Bedeutung.” Aquí el problema parece planteado en una perspectiva más amplia, que puede parecer contradictoria al sentido del texto.

(9) H. GOUHIER. Op. cit., p. 297.

Ahora bien, la "science de l'homme" debe seguir, en su estadio final, esto es, en el proceso de su "regeneración", una vía epistemológica inversa: la adecuación de sus principios y leyes a los del originario esquema físico, cuyo grado superior de abstracción ha de determinar la síntesis última de los conocimientos positivos. Mientras que los principios del sistema general son ya evidentes en el campo de la física, *sensu stricto*, su aplicación a la teoría de los "fenómenos morales", aun desplazando la clave del sistema en el sentido sintético y humanista de la "fisiología", no logra colmar ese *hiatus* que Saint-Simon denuncia explícitamente como la dificultad característica de las lumières en la situación intelectual del siglo. Mientras: "L'erreur fondamentale du XVIIIe. siècle a été de distinguer deux mondes, celui de la raison et de la liberté, le monde morale, et lui du déterminisme, le monde physique" (9 bis); ahora, todo consiste en encontrar "la soudure" (10) que une los dos mundos. De ahí que la clave del sistema general reside en la analogía existente entre el organismo humano y los demás seres organizados. Tal analogía significaba ya una superación de los principios generales formulados por el Dr. Burdin, y que constituyen el antecedente directo del problema tal como Saint-Simon termina por plantearlo. El Dr. Burdin, en efecto, había presentado "quelques idées générales sur l'ensemble des êtres organisés et sur leur rapport avec les autres corps de la nature" (10 bis). En el terreno de los principios, la transición de la materia inanimada a los seres que "parecen dotados de un principio de acción particular", no era imposible, sobre todo al considerar la potencia de la que el Dr. Burdin define como "fuerza vital".

En este sentido, Saint-Simon tratará de construir el universo de los fenómenos morales apelando a la analogía entre el organismo humano y los restantes "corps organisés": "car c'est toujours par analogie que nous jugeons l'ensemble et les détails du phénomène de la vie dans les autres corps organisés" (11). El método a priori, la síntesis, es el que resulta adecuado a la investigación de los fenómenos vitales y humanos, según su carácter, que H. GOUHIER precisa: "Ce qui veut dire que toute synthèse serait vitaliste et humaniste" (11 bis). Como, por otra parte, la física inicial de los "corps bruts" exigía el empleo del método a posteriori y analítico, es necesario que el sistema final, donde se inserta, como "biología regenerada", la "science de l'homme", esté fundado en la unidad de ambos métodos, así como de los supuestos gnoseológicos que la informan: "Saint-Simon adone le droit de conclure: 1.º que les signes a priori, synthèse,

(9 bis) S. CHARLETY. "Histoire du saint-simonisme", cit. por DOMINIQUE BAGGE. "Les idées politiques en France sous la Restauration", París, Presses Universitaires, 1952, p. 376.

(10) Ibid.

(10 bis) Ved H. GOUHIER, op. cit., p. 189: "La force vitale, qui rompt à chaque instant les combinaisons chimiques, est si puissante que si les êtres organisés n'avaient pas une vie limitée, s'ils ne se dévoreraient pas mutuellement, si enfin la plupart des germes ne restaient pas sans développement, la plus grande partie de l'eau du globe et de l'air atmosphérique, serait bientôt transformée en êtres organisés, par la puissance de la action vitale".

(11) Cit. por H. GOUHIER. Op. cit., p. 281.

(11 bis) Ved: H. GOUHIER. Op. cit., p. 281.

physiologie.. sont synonymes sous le rapporte le plus important des idées qu'ils expriment; 2.º que les signes a posteriori, analyse, physique des corps bruts... sont également synonymes sous leurs rapports les plus importants" (12).

La unidad de los métodos a priori y a posteriori constituye la raíz misma del descubrimiento científico del siglo: el fundamento del carácter último, conclusivo que el sistema general tendrá en la historia científica del espíritu humano. Todo descubrimiento científico, en efecto, "ne mérite d'être classé (e) comme découverte de premier ordre que dans le cas où elle change la direction des travaux de l'atelier scientifique, c'est-à-dire lorsqu'elle les fait passer de l'analyse à la synthèse ou de la synthèse à l'analyse" (13). Pero esa polaridad metodológica explica la parcialidad e insuficiencia de los sistemas científicos precedentes, mientras que el nuevo sistema general significará el punto de convergencia de todas las direcciones seguidas por la actividad científica. Es evidente que las anteriores conclusiones saint-simonianas radican, no tanto en las premisas del sistema científico mismo, cuanto en los principios de la filosofía de la historia subyacente el conjunto de la especulación, y que trasciende, como veremos, a todos los momentos dialécticos del sistema de la ciencia positiva.

La translación del centro del sistema de las lumières desde la física a la fisiología no significaba un planteamiento original, por parte de Saint-Simon, del esquema especulativo general de su época. Efectivamente, J. L. MOREAU, editor de las *Oeuvres de Vicq-d'Azyr* (París, 1905), enumeraba como ramas de la ciencia fisiológica: la economía, la higiene animal y la medicina veterinaria, la higiene humana y la medicina propiamente dicha, la medicina legal o la aplicación de la ciencia fisiológica y médica a la legislación y la jurisprudencia, la fisiología en su aplicación a la filosofía o el conocimiento de las relaciones entre la constitución y la moral de los hombres, y la anatomía y la fisiología en su aplicación por los pintores en general (14).

La fisiología aplicada a la sociedad y la política en cada período histórico, no está formada más que por un conjunto de reglas higiénicas, que derivan del sistema general de las lumières, a la vez que se inducen de la aplicación práctica a las circunstancias concretas de los diversos grupos sociales:

"L'économie politique, la législation, la morale publique et tout ce qui constitue l'administration des intérêts généraux de la société, ne sont qu'une collection des règles hygieniques dont la nature se doit varier suivant l'état de la civilisation; et la physiologie générale est la science qui a le plus de données pour constater cet état, et pour

(12) Cit. H. GOUHIER. *Ibid.*

(13) *Ibidem.*

(14) TH. RAMM. *Op. cit.*, p. 243, 4).

le décrire, puisqu'il n'est pour toute société que l'expression des lois son existence" (15).

Esta instancia a una higiene social implica los factores inductivos, empíricos, históricamente determinados, capaces de orientar la especulación saint-simoniana hacia un conocimiento específico de la realidad social. Sin embargo, parece seguro que en la primera época de sus escritos, Saint-Simon no ha dedicado a la sociología un tratamiento autónomo. Pero, en contra de lo que afirma H. GOUHIER, la conceptualización psicológica de los actos humanos había de quedar inmediatamente resuelta, no ya en la "fisiología", donde desaparece todo matiz diferencial entre lo psicológico y lo social, sino en la filosofía de la historia, para la cual todo momento antropológico se halla definido según el correlativo "état des lumières", por su interdependencia e interfuncionalidad respecto a una estructura o un preceso sociales dados (16).

En cambio, resulta característica la orientación fisicista del primitivo pensamiento saint-simoniano la concepción de la teoría social como deducción a partir de las leyes que rigen los fenómenos cósmicos:

"J'ai voulu essayer, comme tout le monde —es decir, según la moda intelectual de la época—, de systématiser la philosophie de Dieu; je voulais descendre successivement du phénomène univers au phénomène système solaire, de celui-ci au phénomène terrestre; et enfin à l'étude de l'espèce considérée comme une dépendance du phénomène sublunaire, et déduire de cette étude les lois de l'organisation sociale, objet primitif et essentiel de mes recherches" (17).

Todavía, antes de alcanzar los principios de la filosofía de la historia, Saint-Simon abre una brecha en el sistema de la "physique des corps organisés", por donde penetra un tipo de conocimiento irreducible a las solas categorías racionales y aun científico-positivas, sino que tiene su raíz en la presunta facultad imaginativa de los poetas, y que los "sabios" caracterizan como efecto de la metafísica: según la concepción de una antropología basada en la teoría de los fenómenos físico-cósmicos, todos los fenómenos del gran universo se dan en el hombre a escala reducida: "je dis tous, c'est-à-dire ceux qui il voit et même ceux qui échappent au sens de sa vue. Les phénomènes qui, échappent aux sens particuliers de l'homme, ne sont soumis qu'à son *sensorium commune*, sont ceux que les poètes con-

(15) De la physiologie appliquée à l'amélioration des institutions sociales", 178, en "Oeuvres", op. cit., XXXIX. En "Mémoire sur la science de l'homme", "Oeuvres", XL, 17, se lee: "La physiologie de ses différentes âges, comme celle de ses institutions n'est qu'exposé des connaissances hygoéniques dont elle a fait usage pour la conservation et l'amélioration de sa santé générale".

(16) Vid: H. GOUHIER. Op. cit., p. 298: "Rien ne prouve même que Saint-Simon ait isolé une cathégorie de faits sociaux, et, en supposant qu'il l'ait isolée, il n'en a fait nullement l'objet d'une science autonome". Y en p. 299: "Si Saint-Simon a fondé la sociologie, ce n'est caso pas dans ses écrits de l'époque impériale. Il a conçu l'étude des phénomènes sociaux comme un chapitre de la physiologie et ce chapitre, il ne l'a même pas écrit".

(17) Propos tenus un peu avant se mort et rapportés par Olinde Rodrigues, Fuornel, p. 49. Cit. por H. GOUHIER, op. cit., p. 273.

sidèrent comme des produits de l'imagination, et que les savants envisagent comme des effets de la métaphysique" (18). La metafísica, al igual que la poesía, representa un tipo de conocimiento inferior al de la ciencia positiva. La observación de Saint-Simon recuerda, en este lugar, la actitud de VICO ante la poesía y los mitos, como expresión de una estructura histórica superada de la realidad social.

Desde otro punto de vista, la reducción de las ideas metafísicas y, en general, las que tienen por objeto los fenómenos morales, al esquema universal de la física —como "physique des corps organisés", en cuanto se trata de ideas a priori (19)—, tal reducción postula para Saint-Simon la admisión de un conocimiento estricto a priori, cuyo origen aparece primariamente independiente de la realidad experimental. Conocimiento que es objeto del *sensorium commune*, al no poderse adecuar a las sensaciones de los sentidos particulares (20). En otro texto, ese conocimiento nace de la *force vital*, concebida como fuerza *virtual*, que irradia desde el centro de la subjetividad sobre nuestro organismo y sentidos y sobre nuestra circunstancia exterior. Consiste, ahora, en un conocimiento determinado por el *continuum* vital —no meramente intelectual ni espiritual— de la personalidad: una suerte de "élan vital" que expresa en el individuo las leyes biológicas de la especie.

No parece que tal conocimiento, en el que se resolverían finalmente las ideas metafísicas, psicológicas, sociológicas..., pueda explicarse en sentido puramente mecanicista; parece corresponder, por el contrario, a una realidad continua, no discreta, que Saint-Simon no llega a caracterizar, pero que mantiene, siquiera remotamente, el sentido de la metafísica tradicional.

No obstante, es imposible intentar una explicación coherente de esta reducción de la metafísica al sistema de los lumières. H. GOUHIER advierte la misma consecuencia respecto a los hechos psicológicos y sociales: "La réduction des faits psychologiques à des mécanismes corporels est simplement affirmée; Saint-Simon n'a jamais rien ajouté aux rares exemples de l'Introduction. La réduction des faits sociaux à des faits physiques n'est pas moins sommaire" (21).

La actitud corresponde al estilo intelectual más típico de la especulación saint-simoniana: en el fondo del sistema lábil y precario siempre, de las lumières, todas las dificultades críticas; toda tensión metodológica entre racionalismo y empirismo; la clave del sistema general que integraría física y fisiología; el desarrollo de los prin-

(18) "Introduction aux travaux scientifiques du XX-XIXe. siècle". "Oeuvres", I, p. 111.

(19) "Travail sur la gravitation universelle", "Oeuvres", XL, 219.

(20) *Ibid.*, p. 178: "toutes nos sensations ne sont pas des effets de la même cause; l'action des corps extérieures sur notre individu et particulièrement sur nos sens, donne naissance aux unes, tandis que c'est l'action de notre force vitale (considérée comme force virtuelle) qui, par les effets qu'elle produit sur nos organes et sur nos sens, détermine la formation des autres. Les unes partent des extrémités de notre être, pour se rendre à son centre; les autres émanent de notre point central, et rayonnent de notre centre à notre circonférence".

(21) *Vid.*: H. GOUHIER. *Op. cit.*, p. 298.

cipios apenas esbozados, sugieren en todo instante la referencia necesaria a una filosofía de la historia, cuya dialéctica define las leyes universales del pensamiento humano, así como las "circunstancias generales y particulares" que lo condicionan en su concreta situación histórica y social. En efecto, hay en esa actitud evasiva, tan típica de las lumières saint-simonianas, mucho de la situación intelectual de la época. Pocos autores tienen tan presente como Saint-Simon lo que para su trabajo representa la situación socio-cultural a que pertenecen: Todo autor está influido por la situación política en que se halla: es el motivo repetido con insistencia a lo largo de la obra. La raíz misma del sistema se fija en la trama de funciones que ligan a la subjetividad del autor y su contorno social: la "science de l'homme, dans laquelle on considère non plus les sciences, mais les savants; non plus la philosophie, mais les philosophes, envisagés dans leurs fonctions avec la société humaine" (22).

Todavía, la inconsecuencia teórica del pensamiento de Saint-Simon, esta evasión ante el riesgo de las conclusiones, obedece a otro factor decisivo: la interferencia entre el patrimonio de valores de la pura subjetividad y los supuestos científicos y críticos de la obra. El caso más significativo de tal interferencia lo constituye, sin duda, la idea saint-simoniana de la *experiencia* o del *experimento*. Es fácil comprobar que no se trata exclusivamente de una categoría metodológica, tomada al instrumental de las ciencias de observación. La *experiencia*, en el horizonte de las lumières descrito por Saint-Simon, constituye el centro de toda una vida intelectual, consagrada por entero a una actividad teórica, aun cuando se admita la observación de que Saint-Simon exagera en su vida la función de la experiencia (23).

De una parte, la aplicación del "experimento", en cuanto categoría metodológica, a las ciencias de los fenómenos morales, determinaría un aspecto fundamental de la unidad entre ciencias naturales y ciencias de la cultura. Pero esta unidad, atendiendo a la significación del "experimento" en el pensamiento de Saint-Simon, viene a constituirse a la inversa. En efecto, la naturaleza última de la experiencia no consiste ahora, tanto en el hallazgo o comprobación de una ley científico-natural, cuanto en la articulación de una situación vital, penetrada incluso de factores emocionales, perfectamente directa, en la función histórica del proceso personal que había conducido hasta ella. El "experimento" es, así, en último análisis, función histórica. El resultado de su aplicación no lo constituye la ley abstracta científica, sino la previsión de un futuro concreto, bajo el aspecto de su utilidad para el bienestar humano. Con frecuencia ese sentido pragmático del futuro se halla referido a los valores de la existencia personal. Incluso el propio concepto de "experiencia" no alcanza

(22) CHARLETY. Op. cit., loc. cit., p. 369.

(23) TH. RAMM. Op. cit., p. 233: "Zweifellos hat Saint-Simon die Rolle des Experimenten in seinem Leben uebertrieben".

plenitud de sentido, sino en conexión con un pasado personal. Cuando Saint-Simon afirma: "Toute science a pour but la prévoyance" (24), ha insertado en la operación científica, como condición para su logro, la función concreta y típica de una experiencia existencial anterior. La actitud intelectual se halla dominada entonces, al lado de los resultados de aplicar las conquistas del progreso científico, por un "estado segundo" del autor, consistente en su participación de la *Weltanschauung* vigente en el siglo.

De esta manera, el momento que determina en concreto la unidad de la ciencia positiva y el dominio de los fenómenos morales, aparece penetrado de una sustancial función histórica, y es ésta, en definitiva, la que prevalece sobre las categorías científico-naturales para la comprensión saint-simoniana de las situaciones históricas, tanto individuales como colectivas.

Este modo de concebir el "experimento" explica en la obra de Saint-Simon su carácter total y el énfasis con que ocupa la posición central del sistema de las lumières, allí donde se produce la interferencia, que antes señalábamos, entre subjetividad y sistema científico. Incluso en sus últimas horas, la felicidad de Saint-Simon se cifra, como advierte Thilo RAMM (24 bis) en una vida vivida como "passionant cours d'expériences", según el programa exhaustivo que quedaba fijado en otro lugar de sus escritos:

"Il faut: 1. Mener, dans la vigueur de l'âge, la vie la plus active; 2. Prendre connaissance de toutes les théories scientifiques particulièrement des théories astronomiques et physiologiques; 3. Parcourir toutes les classes de la société; se placer personnellement dans le plus grand nombre de positions sociales différentes, et même créer pour les autres et pour lui, des relations qui n'aient point existé; 4. Employer sa vieillesse à résumer ses observations sur les effets qui sont résultés de ces expériences tant pour les autres que pour soi, et lier ces observations de manière que cela forme une théorie philosophique neuve" (25).

Todavía, en presencia de una realidad que se hace fluyente al ser contemplada a través de la teoría positiva, Saint-Simon funda su *securitas* existencial en la función histórica del pasado propio, que a cada momento se actúa mediante la experiencia (26).

Otra manifestación de las irrupciones de la subjetividad en el *processus* teórico de la obra, puede advertirse en el empleo reiterado del ejemplo o el paradigma histórico con valor absoluto, desconectado del curso lógico de la teoría (27). Sólo en esta dimensión, realmente

(24) "Oeuvres", XL, p. 72.

(24 bis) TH. RAMM. Op. cit., p. 241: "Auch in seine letzten Stunden spielte der Gedanke des Experimentes hinein".

(25) "Oeuvres", XV, pp. 81-82.

(26) TH. RAMM, op. cit., p. 233 y antes, p. 11.

(27) TH. RAMM. Op. cit., p. 250: "Diesem Rückgriff auf eine historische Organisationsform als einer absoluten entspricht es, dass Saint-Simon ganz allgemein mit absoluten Behauptungen arbeitet". Id., p. 21.

marginal, del pensamiento saint-simonismo, tiene sentido la búsqueda de sus posibles rasgos utópicos. Ante todo, resulta extremadamente difícil fijar un concepto formal de utopía, y en el caso de Saint-Simon, todo intento de construcción formal de su creación utópica se vería absorbido rigurosamente por las directrices de la filosofía de la historia. Es éste un rasgo típico de la especulación socialista a comienzos del siglo XIX (28). En cambio, el contenido estrictamente utópico en la obra de Saint-Simon sí permite ser diferenciado con carácter específico. Se trata de un material nada original, ni siquiera suscitado, como precipitado último, metacientífico, por la situación social del autor. La utopía saint-simoniana procede directamente y en toda su pureza de la perspectiva de la Ilustración, de esa "source occulte de Romantisme", y su simbología esencial está inspirada en la imagen de la Europa unida del Medioevo anterior al siglo XV. De ahí que la valoración negativa de la Edad Media por Condorcet suscite en Saint-Simon la reacción más afirmativa de su utopía romántica (29).

Lo que sí puede sostenerse como rasgo fundamental del pensamiento histórico saint-simoniano es la incidencia sobre su filosofía de la historia de una actitud utópica, que ahora, excepcionalmente, refluje sobre la realidad social del presente, con el mismo sentido "actualizante" que caracteriza la semi-utopía de los precursores del socialismo; es decir, con el mismo empeño —común a toda la especulación positivista— de operar sobre la realidad actual e inmediata, abandonando, en cambio, las metas "futurizantes" que caracterizan como uno de sus momentos formales el concepto genérico de utopía.

Finalmente, la actitud subjetivista y acrítica de la "experiencia" no terminaría de definir el hecho de la vocación y la misión científica de la personalidad de Saint-Simon. Es preciso contar con otro hecho, asimismo extracientífico, radicado en su propia subjetividad: su sentido religioso.

Desde su peculiar concepción de la experiencia, Saint-Simon debió llegar a la afirmación del significado y el valor de las personalidades o las minorías, las "élites des savants" en los resultados de la reorganización social y política. Tal conclusión parece hallarse implícita en la idea central en sus escritos de que a los sabios o a los hombres de ciencia corresponde la tarea de salvar la crisis actual de la sociedad y proceder a su reorganización. Sin embargo, no se trata de una tarea científica, sino religiosa o, para algunos, incluso mágica: "Les *physiciens* sont les grands prêtres de la seule religion possible, c'est-à-dire de l'institution politique qui tend à l'organisation générale de l'humanité" (30). Es cierto que ese sentido religioso no aparece nuevo, original en un momento dado de la obra saint-simo-

(28) RAYMOND RUYER. "L'utopie et les utopies", París, Presses Univertaires, 1950, p. 210 y ss.

(29) "Mémoire sur la science de l'homme", "Oeuvres", XL, p. 52-53. Condorcet presenta la Edad Media como una época: "durant laquelle l'esprit humain a retrogradé", afirmación incompatible con la creencia en un progreso continuo.

(30) Vid: CHARLETY. Op. cit., loc. cit., p. 367 (3).

niana; en su primer estadio "físico", la ley de la gravitación universal: "c'est mieux qu'une méthode scientifique, c'est la loi de Dieu lui-même, c'est la physique et la morale de l'univers" (31). Las propias leyes científicas adquirieron así una significación y una virtualidad irracional y mágica. Con todo, bastaba una leve inflexión para prescindir de cualquier afinidad entre ciencia y magia, entre ciencia y religión, y definir ya la empresa de reorganizar la sociedad como misión puramente religiosa. En diversas ocasiones, Saint-Simon se da a sí propio los títulos de "fondateur de religion" o de "pape de la nouvelle théorie scientifique" (32). Con frecuencia, el aliento más profundo para crear y difundir la doctrina procede de divina inspiración: es Dios mismo quien le enseña cierta noche la diferencia entre el pueblo europeo y los pueblos asiático y africano (33).

También este aspecto del Saint-Simon mesiánico representa, de nuevo, la intersección de su personalidad con los resultados de su especulación y la situación cultural de su tiempo. De una parte, las corrientes místicas y los cultos pseudo-religiosos de la época, no eran en el fondo más que la consumación del proceso secularizador iniciado por la Ilustración bajo el signo de la Razón. Toda una simbología religiosa penetraba las conquistas más ambiciosas de la ciencia humana y, muy significativamente, en el caso de la ciencia política y los objetos de la realidad de *lo público*, impregnados desde ahora de sentido trascendental y místico (34).

Pero, de otra parte, Saint-Simon es el espíritu exaltado, embriagado de las promesas de la nueva ciencia, tal como lo ha visto H. GOUHIER: (35). La filosofía de la historia reemplaza a la teología. Y, finalmente, el sentido religioso de la personalidad termina absorbido por el sistema científico. La idea misma de Dios no es sino el símbolo de la unidad sistemática, ley suprema del espíritu humano y de la "science de l'homme", ley de la evolución histórica. Sócrates solamente puede ser considerado como el inventor de la idea de Dios, en cuanto a los antecedentes que había recibido de

(31) "Mémoire sur la gravitation universelle", Oeuvres, XL; sin embargo, Saint-Simon distingue entre sistema científico y sistema religioso, señalando la relación de consecuencia en que se hallan, así: "Introduction aux travaux...", Oeuvres, I, p. 211: "...l'idée de gravitation universelle était celle qui devait servir de base au nouveau système scientifique et par suite au nouveau système religieux".

(32) Vid: "Lettres d'un habitant...", Oeuvres, XV, p. 60, 65 y 66 y "Travaux sur la gravitation...", Oeuvres, XL, p. 249. "Je suis convaincu que j'accomplis une mission divine en rappelant les peuples et les rois au véritable esprit du christianisme": así, en "Nouveau Christianisme", ed. F. Louisot, París, Aubry, 1943, p. 96.

(33) Vid: "Lettres d'un habitant de Genève", Oeuvres, XV, p. 62-63: "Apprend que les Européens sont les enfants d'Abel; apprends que l'Asie et l'Afrique sont habitées par la postérité de Caïn. Vois comme les Africains sont sanguinaires, remarque l'indolence des Asiatiques; ces hommes impurs n'ont point donné de suite aux premiers efforts qu'ils ont faits pour se rapprocher de ma divine prévoyance... Le fondateur de la religion sera le directeur en chef des armées des fidèles."

(34) C. SCHMITT: "Teoría de la Constitución", trad. española

(35) Vid: H. GOUHIER: op. cit., p. 220: "Saint-Simon a, bonne heure, senti qu'il traversait une époque exceptionnelles et il en fut ravi. Cette joie est sa force; elle bouscule les années avant qu'elles aient pu s'amorceler et durcir en vieillesse: l'homme triomphe du temps en aimant son temps. Cette joie est aussi la source de sa pensée; être content de vivre, c'est être philosophe; être content de vivre dans son temps est une émotion qui déjà postule une philosophie de l'histoire".

Moisés u Homero supo imprimirles el carácter de unidad (36). El deísmo que profesaron las "têtes d'une force colossale" de Galileo, Bacon o Descartes, no era tampoco más que un sistema provisional y absurdo que abandonaron cuando fué competada la organización del nuevo sistema científico (37).

A pesar de la disolución de la idea de Dios, en el sistema de las lumières se integra como factor específico y actual el propio fenómeno religioso. Saint-Simon parece haber fijado las conclusiones de su posición ante la religión en la obra postrera de "Le Nouveau Christianisme" (1825). En la religión hay que distinguir tres componentes: dogma, culto y moral. El orden en que quedan enunciados, es el orden de su valoración desde el punto de vista saint-simoniano. Los dos primeros: dogma y culto, corresponden a la parte *material* de la religión; sólo la moral puede significar su parte *espiritual*. En la dialéctica interna del fenómeno religioso, tal como puede connotarla una filosofía de la historia, dogma y culto parecen compenetrarse en la misma funcionalidad. Representan ambos los dos factores menos penetrables por el sentido científico-positivo de las lumières. El dogma y el culto consisten en un conjunto inorgánico de principios degradados y embrionarios respecto a los principios científicos. Ejercen una secundaria función pedagógica sobre la masa, incapaz de acceder a las puras lumières; desarrollan una propedéutica al conocimiento científico positivo. En este sentido, la función de la religión consiste en crear una "doctrine publique" (38). Sin embargo, esa función no es del todo positiva, ya que la vigencia del dogma y el culto en la situación histórica de las religiones limita, a la par, el progreso de las lumières.

De ahí que al predominio de los dos factores materiales de la religión, corresponda una estructura social inorgánica, y, recíprocamente, una estructura social que no esté organizada conforme al sistema —previo en el orden lógico e histórico— de las ciencias, impide el desarrollo de la *moral*, como parte espiritual, y hace de ésta: "la partie la moins développée de la religion" (39). En cambio, la "religion rajeunie", correlativa a la época positiva, se caracterizará por el triunfo de los principios de la *moral general*, que determinará

(36) "Introduction aux travaux..." Oeuvres, I, pp. 192 y 206-207: "Socrate conçu l'idée de former un être composé de la réunion de tous ceux créés par Homère. Il invente Dieu. ...Socrate a précisé cette idée et l'a donnée pour base à son système de philosophie".

(37) Vid: "Mémoire sur la science de l'homme", Oeuvres, XL, pp. 69, 92, 93, 216, 228: "Si Galilée, Bacon et Descartes ont dit qu'ils étaient déistes, ...c'est parce que ces têtes d'une force colossale étaient éminemment systématiques et qu'elles ne poulaient pas abandonner totalement l'ancien système, avant d'avoir complété l'organisation du nouveau".

(38) Vid: "Introduction aux travaux", Oeuvres, I, p. 215 y la fórmula de gran claridad contenida en: *ibid.*, p. 219: "Les opinions scientifiques arrêtées par l'Ecole devront ensuite être revêtues des formes qui les rendent sacrées, pour être enseignées aux enfants de toutes les classes et aux ignorants de tous les âges". También: "Nouveau Christianisme", *op. cit.*, p. 74.

(39) "Nouveau Christianisme", *op. cit.*, pp. 73-74: "...à cette époque, la morale ne pouvait être que la partie la moins développée de la religion, puisqu'il n'y avait point de réciprocité de devoirs communs entre les deux grandes classes qui divisaient la société; le culte et le dogme devaient se présenter avec beaucoup plus d'importance que la morale..."

un orden orgánico de la vida social y política (40). Sólo con ese triunfo, la religión se integrará en la función socio-cultural de las lumières, así como en el esquema de la filosofía de la historia saint-simoniana, puesto que: "elle est appelée à placer les beaux-arts, les sciences d'observation et l'industrie à la tête des connaissances sacrées" (41).

La filosofía de la historia presenta en Saint-Simon dos proyecciones diversas, en el mismo sentido típico de la especulación histórica del Iluminismo (42). En una dimensión particular, fundamenta una concepción historiográfica; en sentido general, se orienta de modo determinado hacia el entendimiento filosófico de la historia humana.

La ciencia histórica consiste para Saint-Simon, no en una acumulación de hechos mejor o peor conocidos, tal como hasta entonces había sido configurada, sino en la investigación de las leyes que permiten relacionar entre sí esos hechos. Sólo su articulación en un esquema teórico los convierte en principios directivos para reyes y pueblos, y, sobre todo, permite a unos y otros realizar el futuro en función del pasado, es decir, permite la realización del motivo positivo, práctico de la nueva especulación histórica (43).

En Saint-Simon la atención al hecho concreto, su consideración en conjunto de la ciencia histórica particular, aparece planteada en relación inmediata con las categorías filosóficas generales; con frecuencia el dato de la historia pierde su consistencia idiográfica y se desvirtúa bajo la presión del esquema abstracto, a priori. En la "Réorganisation de la société européenne...", el primer capítulo del libro primero, dedicado a esbozar la "Idée de cet ouvrage", es característico de este empleo iluminista del método histórico:

"D'abord j'établirai les principes sur lesquels doit reposer l'organisation de l'Europe; ensuite je ferai l'application des principes, et enfin je trouverai dans les circonstances présentes des moyens de commencer l'exécution. Ainsi la première partie devra être un peu abstraite, la seconde moins que la première, et la troisième moins que la seconde, puisqu'il ne sera parlé dans celle-ci que d'événements que nous avons sous les yeux, et dans les quels nous sommes tous ou acteurs ou spectateurs (44).

"L'histoire n'est point un roman ou une satire, c'est une science positive, la *physique sociale*" (45). Frente a la sátira histórico-social,

(40) "Ibidem", p. 71: "Le nouveau christianisme est appelé à faire triompher les principes de la morale générale dans la lutte qui existe entre ces principes et les combinaisons qui ont pour objet d'obtenir un bien particulier aux dépenses du bien public..."

(41) Ibidem, p. 71.

(42) Vide: JEROME ROSENTHAL: "Voltaire's philosophy of history". en "Journal of the history of ideas", v. XVI (abril, 1955), p. 151.

(43) TH. RAMM: Op. cit., p. 245: "Saint-Simon sieht in der bisherigen Geschichtsbetrachtung nur die Sammlung mehr oder weniger bewiesener Tatsachen, denen die Verbindung durch die Theorie gefehlt habe und die deshalb ein unzureichender Führer für Könige und Völker gewesen sei".

(44) "De la reorganisation...", op. cit., lib. I, cap. I, p. 17.

(45) CHARLETY: op. cit., loc. cit., p. 159 y ss.

por ejemplo, de la filosofía de la historia de Voltaire, fijada en el horizonte de su tiempo (46), el pensamiento filosófico-histórico saint-simoniano se sitúa en la misma línea abstracta y apriorística de la filosofía de la historia de Comte. La única orientación científica de la historia nace del método unificador: unificar es la sola actitud intelectual que permitirá explicar, primero, y ejecutar en seguida. Por más que tal empeño de unidad obligue a limitar con exceso el espacio geográfico sobre el cual se desarrolla la historia frente a la curiosidad exótica y viajera del siglo XVIII, Saint-Simon puede desentenderse de indios y de chinos (47). La misma sociedad europea ha quedado reducida, de hecho, a los países del centro y del occidente, y en este sentido ha sido observado cómo en la revelación de las "Lettres d'un habitant de Genève": "Dieu a l'air d'ignorer la découverte de l'Amérique" (48).

Y es el caso que América encarnaba para la mentalidad coetánea de Saint-Simon las supremas posibilidades de representar a "la verdadera y auténtica Europa", frente a la angostura y la falta de libertad de la restauración postnapoleónica y la reacción decimonónica bajo el signo de Metternich (49). En "l'Industrie" (1817), Saint-Simon escribe:

"J'entrevis dès ce moment que la Révolution d'Amérique signalait le commencement d'une nouvelle ère politique; que cette révolution devait nécessairement déterminer un progrès important dans la civilisation générale et que sous peu elle causerait de grands changements dans l'ordre social qui existait alors en Europe" (50).

También la categoría de tiempo se limita al someterse al esquema de la filosofía de la historia saint-simoniana: la historia de la antigüedad anterior a Sócrates será calificada de "la partie la moins importante, la moins intéressante et la moins instructive" (51). Solamente con Sócrates se inaugura la era del saber unificado, y sólo desde entonces los sucesos de la sociedad europea se hacen susceptibles de consideración histórico-científica: hasta Sócrates, en efecto, "les idées n'ont été qu'accolées; il est le premier qui ait commencé à les lier systématiquement" (52). Y ello ha sido posible porque la idea de Dios constituye "un instrument de combinaison scientifique", es

(46) J. ROSENTHAL: Op. cit., loc. cit., p. 159 y ss.

(47) Vide: H. GOUHIER: Op. cit., p. 282, e "Introduction...", Oeuvres, I, p. 186-188: "Les recherches sur l'histoire des Chinois et des Indiens ne doivent point occuper les têtes fortes. Il est évident que ces peuples son restés dans l'enfance; que le peu de progrès qu'ils ont fait depuis Confutée sont dus aux rapports qu'ils ont eus avec les Européens."

(48) H. GOUHIER: Op. cit., p. 234.

(49) Vide: CARL SCHMITT: "Der Nomos der Erde im Volkerraecht des Jus Publicum Europaeum", Colonia, 1950, p. 266, y en n. 1, el comentario a las palabras de AGUSTIN THIERRY: "Wenn Europa wieder in die alte Barbarei des feudalen Mittelalters, in Klassen- und Rassenfeindschaft zurücksinken sollte, so haben wir einen Ausweg, den unsere Ahnen nicht hatten: "La mer est libre, et un monde libre es audelà".

(50) "L'industrie", Oeuvres, XVIII, p. 149.

(51) "Introduction", Oeuvres, I, p. 192-193.

(52) *Ibidem*.

decir, el símbolo de la legalidad a priori que rige la universalidad de los fenómenos.

El presupuesto lógico de la filosofía de la historia de Saint-Simon consiste, como advierte Thilo RAMM, en la identidad entre teoría y realidad, entre naturaleza e historia, esto es, entre el pensamiento acerca de la naturaleza y el pensamiento sobre la historia (53). Ahora bien, tal ecuación es, por otra parte, presupuesto para la aplicación del método experimental y para la concepción de la experiencia como exclusivo origen y fundamento del conocimiento científico. Se trata, por tanto, de los mismos puntos de partida que conducen a la fundamentación de la "science de l'homme". La filosofía de la historia saint-simoniana se inicia, así, con la concepción de la "fisiología" como ciencia única del hombre y de la realidad humana (54).

Pero no se trata sólo de un supuesto metodológico, de carácter formal, sino de una concepción de la historia: únicamente el tiempo presente ha aplicado ese supuesto científico positivo, y de ahí nacieron su grandeza y la elevación de su contenido desde el punto de vista de los valores humanos. Es el sentido de las palabras de H. GOUHIER, al interpretar este momento inicial de la especulación histórica de Saint-Simon: La grandeur du temps présent est liée à la réussite des études biologiques et les enseignements les plus urgents doivent être cherchés dans les oeuvres qui traitent de l'homme" (55).

De este modo, la aplicación del método experimental a los fenómenos morales determina, desde el centro mismo de la filosofía de la historia, una orientación antropológica esencial: el reino de la experiencia positiva encuentra, ahora, su vértice en la "science de l'homme". La gradación se inició con la física de los "corps bruts", fué superada por la física de los "corps organisés" o fisiología, y culmina en una antropología, que resulta suficiente para explicar el sentido último de la realidad histórica. Pero son, como veremos, los propios supuestos de la filosofía de la historia los que permiten integrar antropología y sociología, situando esta última en la cima del sistema de las ciencias positivas, tal como lo hará COMTE, de modo aun más explícito.

En efecto, la exclusividad de la teoría y el método experimental, no sólo requería la unidad del ente humano y de su mando bajo el esquema de la fisiología o de una "biología regenerada", sino que postulaba, finalmente, respecto a la fisiología lo que ya se había propuesto LOCKE con relación a la física: "de faire entrer, dans la

(53) Vide: R. G. COLLINGWOOD: "Idea de la historia", Méjico. Fondo de Cultura, trad. de Elmundo O'Gorman y José Hernández Campos, 1952, p. 154.

(54) A partir de Darwin, "el punto de vista científico capitulaba ante el histórico; y ambos estaban ahora de acuerdo en concebir su materia como progresiva", al versar ciencia e historia sobre la materia de la fisiología, de la realidad humana. Vide: cita anterior. H. GOUHIER, op. cit., p. 274.

(55) H. GOUHIER: Op. cit., p. 274.

cathégorie des idées de physique, les phénomènes de l'ordre appelé moral, c'est-à-dire les phénomènes de l'intelligence" (56).

De nuevo hallamos, ahora en su sentido más profundo, la transición del sistema teórico saint-simoniano desde la física a la fisiología como condición para instaurar un sistema general y unitario del conocimiento científico del positivismo.

Saint-Simon señala a LOCKE como el precedente primero, como al primer gran "fisiólogo". Sin embargo, esta intuición de un orden unitario en la Naturaleza iba a seguir dialécticamente dos direcciones fundamentales, dos líneas-fuerza: la explicación psicológica del conocimiento unitario, que nace de sensaciones —aún con el *hiatus*, como vimos, que representa la existencia de un "sensorium commune"—, línea ésta continuada por la doctrina de CONDILLAC; mientras, en la otra dirección, sería investigado el proceso seguido por el espíritu para adueñarse del orden único, de la explicación unitaria de la realidad, y entonces surgirá una historia del espíritu: la decisiva orientación de la ciencia positiva hacia una filosofía de la historia. Esta segunda vía fué la trazada por CONDORCET. La historia adquiere en este punto un sentido unitario, y el proceso científico que en ella se va sustanciando aparece también homogéneo y constante: la consecuencia ha de consistir en un nuevo principio fundamental de la filosofía de la historia saint-simoniana: la concepción de una legalidad inherente al proceso histórico en su universalidad (57).

Gracias a esa legalidad, el conocimiento del pasado permite fundamentar y comprender el futuro, o, más exactamente, el porvenir de la realidad presente e inmediata. Todo intento de comprender el futuro en cuanto etapa distinta del presente, yuxtapuesta a éste, resulta viciado, ya en el planteamiento del problema, puesto que ese futuro sólo puede ser entendido desde las categorías del presente, justamente con aquellas que han de ser superadas en virtud del proceso histórico que les es immanente: los razonamientos sobre el futuro no deberán basarse "sur les événements du jour". En cambio, la comprensión científica del acontecer histórico debe limitarse al presente, a un presente objetivo, con tal que se le contemple desde la perspectiva neutra a toda valoración contingente, del remoto pasado o del lejano futuro. Es preciso "avoir les yeux fixés sur le froid tableau du passé le plus reculé et de l'avenir le plus éloigné". De ahí el esencial sentido "actualizante" de la filosofía de la historia de Saint-Simon. Una dimensión actualizante que la libera del sentido utópico, y que, en definitiva, le presta la dimensión útil y práctica que nace de la actitud general del positivismo. La visión científica de la historia dispone a actuar con eficacia sobre el presente.

(56) Cit. por H. GOUHIER: *ibid.*

(57) Vide: TH. RAMM: *op. cit.*, p. 245: "Das erste der vier Grundprinzipien Saint-Simons ist die Annahme einer Gesetzmässigkeit der geschichtlichen Entwicklung".

Hasta aquí, el proceso histórico puede ser abstraído de toda idea de progreso, como se le distingue de la idea de causación histórica en su sentido específico: es decir, permanece separado, conceptualmente, de toda valoración en su acontecer. El orden unitario según el cual se suceden los hechos en la historia no representa, todavía, un sentido de progreso.

La idea de progreso constituye un nuevo principio de la filosofía de la historia saint-simoniana, principio estrechamente ligado al de una legalidad universal e interna del proceso histórico, en cuanto tal *processus* (58). El nexo radical entre ambos principios consiste necesariamente en la concepción antropológica que informa la filosofía de la historia. Toda la concepción del progreso histórico en el siglo XIX estaba dominada por la misma idea central de una antropología: "el punto de vista ante la naturaleza humana como el más noble producto del proceso evolutivo yacerá indudablemente en la base de la concepción del siglo XIX del progreso histórico en cuanto garantizado por una ley de la naturaleza" (59). Sólo la "science de l'homme" introduce en la especulación histórica una materia esencialmente progresiva; sólo de ese modo la ciencia abandona un contenido esencialmente estático, incorporándose a la especulación sobre la historia (60). Únicamente la concepción del progreso basada en una legalidad naturalista se muestra coherente y firme en la historia del pensamiento, y, no obstante, la idea misma de progreso implica un sentido antropológico, que trasciende necesariamente a la legalidad natural en cuanto ese sentido tiene un valor absoluto, el único que fundamenta la propia idea de progreso, incluso referida a los hechos naturales.

El conocimiento positivo de la historia representa así la gran intuición saint-simoniana de que el progreso mismo es obra del pensamiento histórico.

Sólo desde la idea del progreso encuentra explicación la ley de causación histórica. La unidad de la humanidad a través del tiempo constituye una entidad real, dotada de estructura orgánica, y cuya existencia obedece a leyes y condiciones autónomas respecto a la voluntad de sus miembros individuales. La existencia de la humanidad y sus procesos constituye el objeto de la filosofía de la historia, la realidad de *continuum* histórico.

Ahora bien, ese *continuum* no tiene una configuración lineal, donde cada etapa careciera de perfil propio sumándose a lo largo de una línea constante. El progreso se hace entonces cuantitativo, y la historia aparece como "adición continua" de valores humanos articulados entre sí mediante las mismas funciones de arte, ciencia,

(58) TH. RAMM: Op. cit., p. 246: "Mit der Vorstellung einer Gesetzmaessigkeit der Entwicklung ist das zweite Grundprinzip, die Fortschrittsidee, eng verbunden."

(59) R. G. COLLINGWOOD: Op. cit., p. 367.

(60) Ved, antes, cita n.º 54 y 53.

técnica; mediante funciones iguales de civilización y de cultura... Pero esta manera de concebir el progreso no explica cómo el hombre moderno es superior en las ciencias físicas y matemáticas, siendo inferior a los antiguos en inspiración artística (61).

Es justamente esta concepción del progreso histórico la que Saint-Simon reprocha a Condorcet: el haber "exagéré l'emploi qu'il a fait du principe de perfectibilité".

Por el contrario, la visión "fisiológica" de la historia hace que el progreso sea representado como una sucesión de etapas cualitativamente diversas. Cada etapa de la historia reproduce a gran escala una de las tendencias básicas que informan el constitutivo del espíritu humano: dominio de la materia inerte, primero; conquista de la expresión artística; afán de poder militar sobre los demás; finalmente, dedicación a las tareas especulativas. Las fases del progreso son análogas en el individuo y en la especie, y se suceden por el mismo orden, ya que responden a la estructura biológica unitaria de la experiencia humana, individual o colectiva.

Ha sido advertido (62) cómo esa concepción del progreso histórico corresponde a la concepción de la sociedad como un ente orgánico, y cómo, en consecuencia, la idea de progreso deroga necesariamente la legalidad inmanente del desarrollo histórico. Saint-Simon se ve obligado, en efecto, a admitir la existencia de periodos de crisis, que permiten el tránsito a la etapa subsiguiente, pero que interrumpen la continuidad del *processus* de la historia. Es preciso admitir también el hecho de la muerte para la sociedad humana, si bien Saint-Simon no dedica al mismo más que una consideración formal, sin detenerse en el análisis de su significado y consecuencias, pero cuidando de subrayar su importancia en términos más bien intuitivos: "C'est l'idée la plus hereuse qui se soit jamais présentée à notre esprit. Nous sommes enchanté de cette conception et vous le serez de même quand vous aurez pris la peine de vous l'approprier" (63).

Los momentos en que la ley de desarrollo de la historia deroga la idea estricta de progreso, expresan una norma de valoración absoluta de los sucesos humanos y de la estructura de la sociedad, independientemente de la altura del progreso en que se hallasen; es decir, de la diferencia específica que separe unas situaciones socio-culturales de las otras, así como los principios que las fundamenten. Entre las Revoluciones de Francia y de Inglaterra, "La ressemblance

(61) Introduction aux travaux, Oeuvres, I, pp. 183-184: "L'esprit humain a donc moins de verve que du temps de Homère, puisqu'il n'a produit, depuis cette époque, aucun poème comparable à l'Iliade; ces ciseaux se sont émoussés, puisqu'aucune statue moderne n'égale l'Apollon du Belvédère..."

(62) H. GOUHIER: Op. cit., p. 277 y TH. RAMM: Op. cit., p. 248: "...ist zunächst davon auszugehen, dass sich die Lehre von der Gesetzmässigkeit der geschichtlichen Entwicklung und der Fortschrittsidee nicht decken, denn die letztere wird durch die Auffassung der menschlichen Gesellschaft als eigenes organischen Wesens erheblich modifiziert".

(63) Cit. por H. GOUHIER: Op. cit., p. 278.

est telle qu'ont peut tracer d'un seul coup le caractère commun des deux révolutions, et l'appliquer ensuite à chacune d'elles" (64). No obstante, en nota advierte Saint-Simon que: "La seule différence qu'il y ait entre ces deux révolutions vient de la *différence des siècles*, dont le caractère n'était point le même; l'une fut excitée par la passion de cette égalité que prêche le christianisme; l'autre, par celle de l'égalité que la philosophie commandait" (65).

La historia cobra así un cierto carácter reversible, que denota la forma más precisa de la ley de desarrollo histórico: los hechos se suceden dentro de series limitadas, finitas, comparables —en sentido bastante relativo— al concepto matemático de las series de números. Cada serie, determinada por cuatro términos iniciales comunes, significa una unidad funcional en la sociedad y en la historia, y repite el sentido histórico-cultural de la serie anterior donde se hallasen los mismos cuatro términos comunes. Sin embargo, Saint-Simon limita la relación de causalidad entre los hechos a la que une un hecho cualquiera y el precedente (66).

Aparte la razón subjetiva de adhesión emocional a una determinada situación histórica —como vimos antes—, es esta concepción ahora expuesta de la ley inherente al desarrollo de la historia, la que explica, aun en contradicción con la idea de progreso, el empleo por Saint-Simon de paradigmas históricos y sociales con un valor absoluto.

Ahora bien, la idea de progreso cobra sentido en cuanto las tendencias estructurales del espíritu humano, las formas típicas de proyectarse en el tiempo determinadas por el propio constitutivo, se hallan situadas en una cierta jerarquía natural. Es así como el presente, en cuanto corresponde en el progreso histórico a las facultades y a la actividad más alta del espíritu —la especulativa—, tiene un carácter final, conclusivo del progreso universal de la humanidad. Un nuevo aspecto del sentido actualizante de la filosofía de la historia en Saint-Simon: el futuro no alterará ya el carácter del presente. El progreso actual, respecto a los momentos del pasado que alcanzaron un grado ejemplar de cohesión en la organización social de los pueblos europeos, consistirá tan sólo en la posibilidad, exclusiva de la sociedad presente, de prolongar rectilíneamente sus conquistas en el futuro, sin necesidad de atravesar por nuevos períodos de guerras o revoluciones, sin atenerse ya al ritmo histórico que hacía alternar períodos de organización o constructivos y períodos críticos de disolución. En otro aspecto, había llegado la hora de romper con la rutina que había mantenido en política todos los males de la sociedad europea: "Il y a en politique une routine dont on n'ose pas

(64) De la reorganisation..., op. cit., pp. 70-71.

(65) *Ibid.*, p. 71, nota 1.

(66) *Ibid.*, p. 73, nota 1.

s'écarter, bien que l'expérience nous crie de loin qu'il faut changer de méthode" (67).

Ahora bien, esa posibilidad primera en el curso de la historia no era sino consecuencia de la situación actual, del todo originaria frente al pretérito, alcanzada por el sistema de las lumières y por la consciencia científica de su desarrollo: "Tout me dit que l'examen des grandes questions politiques sera le but des travaux de notre temps". "L'opinion règne sur le monde, les écrivains peuvent agir" (68). Era, además, la consecuencia de aplicar las categorías biológicas, únicas que permiten una comprensión científica del progreso histórico, por cuanto "la physiologie générale est la science qui a le plus de données pour constater cet état et pour le décrire" (69).

Ahora bien, el diagnóstico sobre la sociedad europea actual es un diagnóstico de crisis. Crisis de la realidad social, evidenciada por "la marche de l'esprit humain", a la que la ley de identidad entre teoría y realidad asocia "ce besoin d'institutions générales qui se fait sentir si impérieusement par les convulsions de l'Europe" (70). Pero los hechos ofrecen cierta inercia que la teoría debe vencer, y de ahí que la crisis se prolonga hasta tanto que en la organización social llegan a objetivarse los resultados de la actividad teórica. Esta no comprende solamente la especulación científica, sino la difusión de ese conocimiento en forma de *opinión*, su objetivación orgánica e incluso su institucionalización en la sociedad a través de las formas todas de cultura: religión, arte, técnicas aplicadas... A la inercia de una estructura social inadecuada a los nuevos conocimientos científicos, se corresponde una mentalidad de prejuicios. No se trata ya de los prejuicios religiosos combatidos por la filosofía histórica de la Ilustración, sino de prejuicios sociológicos y de un estado de ignorancia que ha de ser impugnado en nombre de la organización de la sociedad y del progreso histórico que en ella se revela.

Al progreso histórico subyace, de ese modo, una verdadera teoría del conocimiento y de la ciencia. Saint-Simon ha caracterizado este proceso vertebral de la filosofía de la historia como sucesión alterna de los dos grandes métodos científicos: a priori y a posteriori. "L'esprit humain envisage les choses alternativement a priori et a posteriori". A las épocas críticas corresponde el empleo del método analítico, de los trabajos a posteriori. En los períodos de organización, la dirección de los trabajos científicos está dominada por el método a priori. El diagnóstico acerca de la realidad social determina, pues, la elección del método adecuado para los trabajos científicos positivos.

La filosofía de la historia se transmuta, sobre esta base, en historia de la filosofía europea: de Sócrates, en quien se unen los dos

(67) *Ibid.*, p. 20.

(68) *Ibid.*: Avant-propos.

(69) De la *physiologie appliquée...*, Oeuvres, XXXIX, 178.

(70) De la *réorganisation...*, *op. cit.*, p. 4.

métodos, proceden las dos escuelas: la de Platón, vinculada al método a priori y la de Aristóteles, que procede según el método a posteriori. Hasta Mahoma, el pensamiento europeo es deísta y platónico; desde Mahoma se torna fisicista y aristotélico.

Desde este punto de vista, en conclusión, la etapa positiva en la historia del pensamiento se caracteriza porque en ella cualquier cuestión ha de ser "examinée successivement à priori et à posteriori" (71). La filosofía de la historia define un ritmo histórico-científico, Saint-Simon, fiel al sentido actualizante de su pensamiento, contrapone el siglo XVIII al suyo: "La philosophie du siècle dernier a été révolutionnaire; celle du XIXe. siècle doit être organisatrice" (72). En éste y en numerosos lugares parece insistir Saint-Simon en el intervalo del siglo como constante del ritmo a que obedece el progreso histórico; "Les progrès de l'esprit humain, les révolutions qui s'opèrent dans la marche de nos connaissances, impriment à chaque siècle son caractère" (73). Sin embargo, el carácter de cada centuria, como fase del ritmo histórico-científico, no expresa exactamente en los escritos saint-simonianos la vigencia y la estructura del sistema general de las lumières. En efecto, el carácter asignado a cada siglo aparece dado en función, no del sistema total de las ciencias y de una visión del mundo fundada en él, sino que ese carácter parece determinarlo una sola región del conocimiento, uno sólo de los grandes objetos de la cultura: teología, en el siglo XVI; bellas artes, en el XVII; filosofía, en el XVIII. Tales períodos, dado su carácter parcial e inorgánico, no delimitan las fases sustanciales de la historia del espíritu, ni la estructura orgánica de la sociedad humana en cada una de ellas.

En cambio, el verdadero ritmo del progreso histórico, desde la perspectiva del nuevo siglo, está definido por los dos grandes ciclos del *feudalismo* y el *industrialismo*. A ellos corresponden, por tanto, dos sistemas del conocimiento humano y la respectiva estructura orgánica de la sociedad.

El período feudal aparece como término medio entre el paralelo constituido por la antigüedad greco-romana y la Edad Media, de una parte, y el nuevo paralelo entre la Edad Media y la era presente. El *feudalismo* es, pues, el sistema cultural y social vigente en la Edad Media, y aparece connotado por los factores del poderío y la conquista militar —"L'esprit féodal est tout à fait guerrier...; l'esprit industriel est nécessairement pacifique" (74)—, y, en el orden de las ideas, por la primacía del saber teológico. No explica, sin embargo, Saint-Simon de qué manera el espíritu feudal logra adecuarse a la imagen de la organización pacífica y unitaria de la federación

(71) *Ibidem*, p. 30.

(72) *Ibidem*, p. 4. Este ritmo en la función de los sistemas filosóficos ha sido inspirado a Saint-Simon por la doctrina contra-revolucionaria, que lo aplicó al condenar la era del 89 como un período esencialmente crítico, puramente negativo. Vid: D. BAGGE, *op. cit.* p. 378.

(73) *Ibidem*, p. 3, *avant-propos*.

(74) "L'Industrie", *Oeuvres*, XIX, 50.

europea durante la Edad Media. (Es preciso tener en cuenta, aquí, lo que quedó señalado acerca del empleo por S. S. de los paradigmas absolutos en la historia).

El fin de la era feudal sobreviene con la doctrina de Lutero en el terreno espiritual y con la aparición de la industria, en el área económica y social. En realidad, es éste el momento decisivo, el punto que marca una esencial inflexión en la línea del progreso. A partir de este instante, la idea de progreso vincula el sentido formal que había acentuado la filosofía de la Ilustración, y una nueva dimensión sustancial, que inicia la dirección de la especulación socialista. El progreso consiste precisamente en progreso social. Era el camino trazado por Turgot, Price y Priestley. A los ojos de Turgot, la humanidad prosigue un perfeccionamiento continuo, y se la ve "se diriger vers la plus grand bonheur" (75). Pero la humanidad progresa cuando se aplica al trabajo, es decir, cuando cada miembro de la sociedad, en relación con sus condiciones, realiza el mayor bienestar posible... He aquí el impacto de las ideas de Adam SMITH, transmitidas a Saint-Simon por mediación de SAY (76). La filosofía de la historia contempla, desde ahora, el desarrollo del concepto de trabajo, a partir del cual se actúan la totalidad de los valores en la sociedad humana.

La agudez de la crisis en la sociedad del positivismo resultaba paralela al ritmo especialmente intenso que debía seguir su reorganización. En una dimensión externa, no ya colectiva, sino genuinamente *social*, el concepto de *industria* se muestra mucho más activo y eficaz que la instauración de un sistema funcional de contenido puramente intelectual y científico, como el de las lumières. Sin embargo, el mismo concepto de industria responde al esquema de las lumières, con el que se integra. La *industria* significa, asimismo, una supraestructura económica que expresa el estado y el sistema de las ciencias positivas, no sólo de las ciencias aplicadas, sino de la generalidad de los trabajos teóricos, las bellas artes, la religión (77). La estructura de la sociedad no se funda únicamente en una empresa económica, sino también intelectual y cultural: ante todo, el sistema industrial ha de ser "concu a priori" (78). El trabajo, en cuanto constituye el núcleo de la industria, no es sino un momento solidario del sistema de las lumières, la culminación de su tarea positiva, encaminada a la consecución del bienestar más amplio de la humanidad, a la reorganización más radical de la sociedad humana mediante la aplicación de los progresos científicos: "l'industrie ne pouvant rien sans la science, à côté du conseil de l'industrie, il faudra faire

(75) Cit. por M. LEROY: Op. cit., p. 236.

(76) "L'Industrie", Oeuvres, XIX, 152; vid., también, TH. RAMM, op. cit., p. 259, 44).

(77) G. D. H. COLE: "Socialist thought, the forerunners" (1789-1850), Londres, Macmillan, 1953, p. 44: "Saint-Simon, however, was very conscious that economic development was not the sole human need. The arts and the moral sciences also had an essential part to play."

(78) "Catéchisme des Industriels", XXXVII, VIII, 61.

place à celui des savants; science et art, théorie et pratique, spirituel et temporel étant fonctions distinctes mais solidaires...” (79). De ahí la necesidad de instaurar un parlamento de tres cámaras, órgano general para la reorganización industrial de la sociedad: Cámara de invención, en que los artistas “ouvriraient la marche, proclameraient l’avenir de l’espèce humaine”; Cámara de examen, donde los sabios “établiraient les lois hygiéniques du corps social”; Cámara de ejecución, donde los industriales “rapportant les idées à la production, jugeraient ce qu’il y a d’inmédiatement praticable dans les projets d’utilité publique conçus et élaborées de concert par les savants et les artistes” (80).

Pero la idea central de industria fundamenta la concepción de una sociedad progresivamente unitaria. Desde el inicio del período industrial, la filosofía de la historia tiene por contenido la progresiva instauración de la unidad de la sociedad humana. Conforme a las premisas biológicas de la “science de l’homme”, la raíz de tal unidad se halla en la consideración de la especie humana como dotada de la misma unidad orgánica que el individuo, como supuesto de unidad *natural*. La naturaleza humana es en sí misma unidad. Saint-Simon funda, una vez más, su concepción del progreso en la orientación que habían señalado al progreso social mentes como la de Turgot, a quien se debía la primera formulación general de la idea de progreso: “La masse du genre humain, par des alternatives de calme et d’agitation, marche toujours, quoiqu’à pas lents, vers une perfection plus grande” (81). Y esa masa había constituido desde sus comienzos, a los ojos de la filosofía, una entidad unitaria, quien, al igual que el individuo, tiene su juventud y su desarrollo (82).

Ahora bien, la sola línea del progreso del espíritu, el avance incesante de las lumières, no es suficiente para explicar, por sí sólo, el progreso humano. Las leyes y las condiciones naturales solas, conceptualmente aisladas, no explican cómo la realidad unitaria de la especie humana pasa de una fase del progreso a la siguiente, alcanzando un carácter siempre más cohesivo y más conforme a la teoría científica positiva. Es absolutamente preciso que esa causación inherente al proceso histórico, concebida primero como teoría científica, se vaya objetivando en el complejo institucional de una estructura social que termina por resultar adecuada a los supuestos teóricos: “Tout régime social est une application d’un système philosophique et, par conséquent, il est impossible d’instituer un régime nouveau sans avoir auparavant établi le nouveau système philosophique auquel il doit correspondre” (83). Son dos funciones históricas que se integran en la ecuación: progreso de las ciencias-progreso social.

(79) D. BAGGE: Op. cit., p. 386.

(80) “L’Organisateur”, Oeuvres, XX, 54.

(81) Cit. por M. LEROY: Op. cit., p. 236.

(82) Cit. por TH. RAMM: Op. cit., p. 247, n. 14.

(83) “L’Industrie”, Oeuvres, XIX, 23.

La causación histórica se ejerce así en un aspecto esencial a través de los fenómenos de la realidad social.

Sin embargo, Saint-Simon descubre en el progreso social una cierta inercia que se interfiere en el progreso de las lumières y lo retarda: "Le défaut d'institutions mène à la destruction de toute société; les vieilles institutions prolongent l'ignorance et les préjugés du temps où elles sont faites" (84). Tal inercia no deriva ahora del juego de los principios dialécticos que explican el progreso, sino de la consideración realista, empírica en su base, de la permanencia real de las instituciones y de un margen de inadaptación a la dialéctica teórica. En otros términos, el análisis de la realidad social en su concreta posición histórica, se interfiere en el principio de identidad entre teoría y realidad: "les institutions, de même que les hommes qui les créent, sont modifiables; mais elles ne sont pas dénaturables: leur caractère primitif ne peut pas s'effacer entièrement" (85).

La tensión entre racionalismo y empirismo, siempre latente, como vimos, en el fondo del sistema de las lumières, encuentra ahora una expresión refleja en la antítesis o "contradicción entre el determinismo social y el racionalismo idealista" (86). Así como los hechos trascienden frecuentemente a la teoría, la acción del individuo conserva un margen irreductible a la presión del determinismo organicista que impera en la constitución de la sociedad. Conformidad y no sumisión, postula el determinismo fenoménico saint-simoniano (87). Frente a la evolución de los hechos, la evolución de la inteligencia, cuya dialéctica, en suma, mantiene su autonomía, y su prioridad, no sólo lógica, sino también cronológica, con relación al progreso de la sociedad.

En principio, el análisis científico halla una gran riqueza de incitaciones en las condiciones dadas objetivamente, datos irreductibles de una concreta estructura social; pero la reorganización total del régimen social no depende del detalle, de la acción sobre un punto de-

(84) De là réorganisation..., op. cit., p. 4, avant-propos.

(85) "Cathéchisme", Oeuvres, XXXVII, VIII, 34. El principio básico es que: "Toute institution fondée sur une opinion ne doit pas durer plus long-temps qu'elle" Ved: "De la réorganisation...", op. cit., p. 8. No obstante, cuando las instituciones se asientan sobre principios que la ley del progreso cualifica como definitivos, su duración es indefinida. Estos principios son independientes de la ley del progreso, concebida como "loi de la nature", en virtud de la cual, "l'esprit humain...; toutes les sociétés politiques puisent le droit de modifier et de perfectionner leurs institutions". Y, en fin, ley que impide la fijación del régimen jurídico de las instituciones mediante formas jurídicas rígidas: "loi suprême qui défend d'enchaîner les générations à venir par aucune disposition de quelque nature qu'elle soit". Ved: "L'Industrie", Oeuvres, XIX, III, 89.

(86) D. BAGGE: Op. cit., p. 380. Con relación a los fundamentos del sistema parlamentario, Saint-Simon observa cómo el principio de *representación* comunica al individuo representante el determinismo inherente a la institución representada. Aquí, la referencia explícita a Montesquieu parece insoslayable: "C'est l'institution qui forme les hommes, dit Montesquieu; ainsi, ce penchat qui fait sortir le patriotisme hors des bornes de la patrie, cette habitude de considérer les intérêts de l'Europe, au lieu des intérêts nationaux, sera, pour ceux qui doivent former le parlement européen, un fruit nécessaire de son établissement". Sin embargo, Saint-Simon constata seguidamente la autonomía de la razón y el espíritu humano: "Il est vrai; mais aussi se sont les hommes qui font l'institution, et l'institution ne peut s'établir si elle ne les trouve tout formés d'avance, ou moins préparés à l'être". Ved: "De la réorganisation", op. cit., p. 46.

(87) D. BAGGE: Op. cit., p. 380.

terminado o uno de sus elementos, sino del *processus* abstracto y general de los principios. El momento autónomo de la inteligencia está destinado a perder inmediatamente su específica virtualidad y autonomía: desde la perspectiva de la ley de progreso histórico —concretamente, del progreso social—, todo esfuerzo humano tiene escasa significación; el orden social se realiza mediante un proceso fatal, determinista, cuyo impulso no se origina de funciones o instituciones concretas, sino de la unidad de la sociedad como conjunto (88).

A medida que el progreso histórico instaure la unidad de la sociedad humana, se limita y decrece la función de las personalidades o las *élites* en la reorganización social. La actitud de Saint-Simon ante las situaciones revolucionarias o la crisis del sistema social, precisa de una consideración aparte. Sin perjuicio de volver luego sobre esta consideración, el hombre se halla sometido a la ley de progreso histórico, y lo único que le es dado es conocer los principios de ese progreso (89). Del nuevo sistema industrial deriva que: “Dans l’ancien système, la société est essentiellement gouvernée par des hommes; dans le nouveau, elle n’est gouvernée que par des princes” (90).

La preocupación por las grandes cuestiones políticas debía ocupar el centro del sistema industrial. Sin embargo, el concepto tradicional de política iba a desnaturalizarse al perder casi todas sus notas esenciales con la superación de la crisis presente y la instauración del nuevo sistema.

En su propia raíz, donde “la politique est une conséquence de la morale” (91), se impone el tránsito de la “moral celeste”, correlativa al estadio teológico, a la “moral terrestre” exigida por la nueva era industrial (92). La industria es el solo órgano del progreso en la historia; la evolución del Estado y el contenido de la acción política consisten en el desarrollo y acrecentamiento de la actividad humana sobre las cosas: poder del *trabajo*, de la técnica y sobre todo, del saber positivo...

La acción del Gobierno “est un mal nécessaire, mais c’est un mal...”; y de ahí que deba ser sustituida por una acción administrativa: “la société nouvelle ne sera pas gouvernée, mais administrée”, y el gobierno no será sino “le chargé d’affaires de la société” (93). Su función consiste en fijar los principios para la administración de

(88) *Ibid.*, p. 381.

(89) TH. RAMM: *Op. cit.*, p. 284: “Der Mensch ist somit dem Gesetz des geschichtlichen Fortschritts unterworfen, der sich in geistiger und weltlicher Hinsicht stufenweise vollzieht, und das Hochste, was er erreichen kann, ist, diese Entwicklung bewusst zu erleben”.

(90) “L’Organisateur”, *Oeuvres*, XX, IV, 197.

(91) *Oeuvres*, III, 30.

(92) Esta transición implica la tensión entre los factores ideales y materiales del progreso histórico, dualismo dinámico que, con la prevalencia de un factor sobre el otro, configura las diversas situaciones del espíritu humano en la historia. A menudo ese dinamismo explica las contradicciones del pensamiento saint-simoniano. Ved: TH. RAMM, *op. cit.*, p. 251, n. 26): “S.-S. erkennt auf diese Weise die Wechselwirkungen beider Faktoren aufeinander an, ohne den einen ueber den anderen dominieren zu lassen. Dieser Dualismus erklart seine scheinbar so widerspruchsvollen Aeusserungen.”

(93) “L’Industrie”, *Oeuvres*, XIX, *passim*.

las cosas por el hombre, despojándose de todo aparato coactivo, de todo momento de poder.

La política, al paso que deviene "administración de las cosas", cobra cada vez más carácter intelectualista: se trata de mostrar a los hombres dónde reside su felicidad, con la seguridad de que, una vez que la conozcan, correrán a alcanzarla. Los actos que rigen la sociedad industrial no constituyen decisiones políticas, imperativos del poder, sino que tienen naturaleza declarativa, y su *auctoritas* se funda únicamente en la naturaleza de las cosas, es decir, en las combinaciones que entre ellas descubre a ritmo creciente la experiencia científica.

El régimen social descansa en los actos de la voluntad colectiva —mero agregado funcional, sin la unidad formal de lo social o lo político—, actos "qui se manifestent bien réellement à mesure que l'homme connaît davantage son pouvoir sur lui même et sur les choses qui l'entourent" (94), y esa actividad de coordinación de poderes técnicos y funcionales presenta el mismo carácter intelectualista que la altura de las lumières imprime a la administración del interés público.

El desarrollo del individuo consiste en su sumisión a la masa: de ella recibirá los impulsos que guíen su conducta pública. Para favorecer tal principio, Saint-Simon se ve obligado a repudiar la idea metafísica de libertad. Las libertades individuales no constituyen en la sociedad industrial más que la participación del hombre en el bienestar, no exclusivamente material, acumulado por el desarrollo de la industria en la totalidad de fines de la sociedad humana.

Es cierto que cada individuo encuentra determinada su participación en el régimen del conjunto social según su capacidad positiva (95); pero todo vestigio del principio liberal-burgués de distribución, en cuanto determina frente al poder público una esfera en principio no mensurable de autonomía individual, constituyendo así la base de las libertades individuales, queda aquí resuelto en la progresiva división del trabajo. Es solamente ésta, que se extiende al ámbito total de la "industria", y, por tanto, a lo espiritual como a lo temporal, la que funda un sistema homogéneo e igualitario de relaciones entre masa e individuo: "A mesure que la civilisation fait des progrès, la division du travail, considérée au spirituel comme au temporel, augmente dans la même proportion. Il en résulte que les hommes dépendent moins les uns des autres individuellement, mais que chacun d'eux dépend davantage de la masse, exactement sous le même rapport" (96).

La cohesión del conjunto social no viene dada, a la manera de

(94) E. FOURNIERE: "Les théories socialistes au XIXe. siècle", Paris, Alcan, 1904. Cit. por D. BAGGE: op. cit., p. 381.

(95) "Du Système industriel", Oeuvres, XXII, VI, 17: "La véritable égalité consiste en ce que chacun retire de la société des bénéfices exactement proportionnés à sa mise social, c'est-à-dire à sa capacité positive, à l'emploi utile qu'il fait de ses moyens".

(96) "Cathéchisme industriel" Oeuvres, XXXVII, V, 16.

Spencer, en función de la creciente complejidad de órganos y funciones especializados, sino en virtud de la unidad a priori del propio sistema industrial.

La idea de Contrato social, que Saint-Simón reitera, procede de la época de transición de la sociedad metafísica al sistema industrial. En todo caso, el nuevo sistema ha vaciado su sustancia formada de las libertades individuales; "En aucun cas, le maintien des libertés individuelles ne peut être le vrai but du Contrat social" (97). La libertad y la seguridad individual sólo presentan el significado marginal de "libertad y seguridad de la producción" (98), y con este valor instrumental y secundario tiene aún sentido el mantenerlas bajo el sistema del industrialismo.

El mismo sentido tiene la admisión del dogma de la voluntad general, como fundamento de la soberanía, que Saint-Simon recibe de la doctrina de los teócratas. La soberanía industrial radica en la voluntad de todos en cuanto productores "associés en vue de collaborer à l'accroissement de la richesse social" (99). De nuevo, la voluntad general implica la tensión entre determinismo y racionalismo idealista. Las voluntades individuales se hallan determinadas por las condiciones del progreso; configuradas por las instituciones en que el progreso mismo plasma a través de la estructura de la sociedad. No obstante, la voluntad individual actúa los principios de la administración del hombre sobre las cosas, y, por consiguiente, de su participación o colaboración en la producción industrial.

Saint-Simon llega a abrir una vía media: vía media que se inicia con la relativización de los principios del determinismo histórico-social. Saint-Simon concede, polemizando con Montesquieu, que las formas generales de gobierno pueden ser modificadas conforme a las costumbres de la nación y las circunstancias del tiempo. En todo caso, ya no se trata de una dimensión absoluta de los factores del progreso, sino de un planteamiento positivo y contingente de los mismos, tal como los caracteriza la doctrina de Montesquieu (100).

El régimen industrial de la sociedad no exige la negación sistemática del derecho de propiedad privada. Hasta tal punto, que su reconocimiento ha hecho que se negase a Saint-Simon el título de socialista. El régimen del derecho de propiedad conserva, de manera muy peculiar, las huellas de un período de transición, desde el cual el sistema industrial no es aún sino una situación futura, cuyos elementos aparecen ya claros a la doctrina, pero están todavía por realizarse en el organismo social.

El régimen de la propiedad privada ha de experimentar, en efec-

(97) D. BAGGE: op. cit., p. 384.

(98) "L'Industrie", Oeuvres, XIX.

(99) Cit. por D. BAGGE: Op. cit., p. 386 y nota (6).

(100) "De la réorganisation...", op. cit., p. 39: "S'il n'est pas vrai de dire, ainsi que l'a cru Montesquieu, qu'il faille à chaque nation une forme de gouvernement qui lui soit propre..., il est vrai du moins que cette forme universelle a besoin d'être modifiée diversement, selon les habitudes de ceux qui la reçoivent et les temps où elle est établie".

to, modificaciones esenciales: su reorganización ha de hacerse bajo control del Estado al objeto de que resulte útil para la mayoría: "La propriété devra être reconstituée et fondée sur les bases qui peuvent la rendre la plus favorable à la production" (101). Ningún otro factor en la constitución del industrialismo se halla en semejante estado de fluidez. En todo caso, es al legislador y a los juristas a quienes corresponde su fijación.

Pero los juristas, como los metafísicos, constituyen una de las clases intermedias que han servido de órgano al estadio de transición. Son, pues, clases y funciones que debieron ser superadas por el progreso hacia el industrialismo, las mismas que conservan aún la función de regular el régimen de un derecho individual que significa el propio fundamento de la nueva constitución: "La loi qui constitue la propriété est la plus importante de toutes. C'est celle qui sert de base à l'édifice social. La loi qui établit le division des pouvoirs et qui en règle l'exercice n'est qu'une loi secondaire" (102).

Para encontrar, finalmente, el acento más positivo sobre la función pública del derecho de propiedad, habría que remontarse hasta las "Lettres d'un habitant...", donde la propiedad tiene un contenido sólo indiciario, en virtud del cual son los propietarios quienes deben gobernar, pero en la medida en que son ellos los que tienen mayor participación de lumières.

En el curso de la realidad histórica, Saint-Simon no admite una pura sucesión de la etapa feudal y de la etapa del industrialismo. Las dos se hallan compenetradas en la sociedad presente.

Parece, en principio, que cualquiera de los dos sistemas basta a justificar la existencia de los grupos políticos nacionales: "Une nation doit nécessairement s'organiser pour un de ces deux buts, celui de voler ou celui de produire, c'est-à-dire qu'elle doit avoir le caractère militaire ou le caractère industriel, sous peine de n'être qu'une association batârde, si elle ne se prononce pas franchement dans l'un de ces deux sens" (103).

Sin embargo, tal opción vendría a contradecir el sentido radical del progreso, que conduce a la era del industrialismo (104). El problema práctico consiste para Saint-Simon en determinar hasta qué

(101) "L'organisateur", Oeuvres, XX, IV, 59.

(102) D. BAGGE: Op. cit.; p. 387-388. También: "Nouveau Christianisme", op. cit. y TH. RAMM: Op. cit., p. 263, a propósito de la exclusión de los juristas en la instauración del nuevo régimen: "Aber diese Ablehnung des Juristen weist noch auf ein anderes Moment in der Sozialphilosophie Saint-Simons hin. Sie bedarf nicht seiner Kontrolle für zukünftige Ordnung, wie ohnehin in dieser die Regierungstätigkeit auf ein Mindestmass beschränkt wird."

(102 bis) De la réorganisation..., op. cit., p. 47: "Il est vraie que c'est la propriété qui fait la stabilité du Gouvernement, mais c'est seulement lorsque la propriété n'est point séparée des lumières, que le Gouvernement peut reposer sagement sur elle".

(103) "L'Industrie", Oeuvres, XIX, IV, 50.

(104) En este sentido, TH. RAMM: Op. cit., p. 259: "Saint-Simons Gegenüberstellung von Feudalismus und Industrialismus bedeutet nicht, dass zwischen beiden die Möglichkeit einer echten WAHL besteht. Es handelt sich praktisch nur darum, wie lange noch die Reste der längst zerschlagenen mittelalterlichen Ordnung... beibehalten werden sollen, bis man dazu übergeht, die Gesellschaftsordnung der geistigen und materiellen Entwicklung anzupassen."

punto debe conservarse en la sociedad contemporánea el resto del destruído orden social de la Edad Media, acomodándolo a la nueva fase del progreso (105).

La dialéctica del espíritu humano exige la continuidad entre unos periodos de la organización social y los subsiguientes, así como la existencia de épocas de transición. De ahí que los dos términos de feudalismo e industrialismo se implican de hecho en la realidad social puesta en un momento dado de la historia, y allí actúan como dos fuerzas inmanentes al desarrollo de un círculo social definido, concreto. Es el caso, por ejemplo, de la idea de raza aplicada a la historia de la nación francesa: mientras el pueblo galo encarnó el espíritu industrial, el pueblo franco fué representación del feudalismo, pero el triunfo había de corresponder, en el mismo sentido de los principios, al primero (106).

Todo el sentido de evolución del progreso histórico se halla dominado en Saint-Simon por sus contactos con las doctrinas contrarrevolucionarias. A ellas debe, sobre todo, el carácter positivo, afirmativo de la crisis en el desarrollo del progreso, y la inserción de los periodos críticos como tales, según una ley de alternación, en el proceso histórico-social. Su actitud personal se opone decididamente a cualquier manifestación revolucionaria; pero en este punto los dictados subjetivos coinciden con los supuestos esenciales de la teoría. Hay en Saint-Simon, a la hora de analizar el periodo intermedio que abre la etapa industrial, un esfuerzo orientado a evitar el hecho empírico de la revolución. El tránsito de una etapa a otra referido al sistema de las lumières aparece definido asimismo como revolucionario; pero entonces se trata de una dimensión ideal de la revolución que expresa el proceso evolutivo del espíritu. Saint-Simon proclama en los términos más expresos: "Mon premier soin a été, il a dû être, de prendre toutes les précautions nécessaires pour que l'émission de la nouvelle doctrine ne portât point la classe pauvre à des actes de violence contre les riches et contre les gouvernements" (107).

Saint-Simon recurre a expedientes concretos: la institución de la realeza, dotada de un carácter de generalidad superior al de toda la realeza, dotada de un carácter de generalidad superior al de toda otra institución (108), y que le permite ser separada de la constitución feudal donde se produjo su desarrollo histórico. La tradición religiosa, como factor irracional, ha de ser conciliado con la estructura social del industrialismo, sin abandonar las conquistas de la Revolución; la reorganización del dogma y el culto sobre las bases

(105) *Ibidem*.

(106) *Catéchisme des Industriels, Oeuvres, XXXVII, 14 y ss.*

(107) *Nouveau Christianisme, op. cit., p. 86-87.*

(108) *Catéchisme industriel, Oeuvres, XXXVII, 63.* Saint-Simon distingue netamente entre el sistema feudal y la institución monárquica: ved TH. RAMM: *Op. cit., p. 261: "Er zieht zwischen Feudalismus und Monarchie einen Trennungsstrich."*

de la división del trabajo, que actuarían como “normas de orden” en la nueva estructura constitucional, dando cauce “aux grands événements politiques qui peuvent survenir” (109). La acentuación de la idea de sobre el poder espiritual, en el que la nota religiosa coincide con la propia idea de poder (110).

Pero en el fondo de la situación presente coexisten los principios del viejo y el nuevo sistema. De ahí el carácter aun no definido del presente siglo: “Jusqu’ici, il n’en a eu aucun” (111). Saint-Simon no consigue depurar la situación histórica actual de la contradicción entre sus elementos, que caracterizan a todo estadio de transición. En amplia medida, los factores contradictorios son mantenidos por razones tácticas. El concepto ilimitado de libertad, por ejemplo, representa un medio de lucha contra el anterior sistema teológico (112).

En otro sentido, aquellos factores que operan en el estadio de transición, no son pura pervivencia de la etapa precedente, sino que surgen del principio según el cual la naturaleza humana no puede pasar de un sistema al subsiguiente sin atravesar por grados intermedios, donde la crisis no es pura disolución del orden social; sus factores aparecen integrados, como señalamos, en el orden de transición, para ser resueltos en la medida que desplieguen su virtualidad los factores definitorios del nuevo orden.

Es el caso de las clases intermedias de metafísicos y juristas (légistes). Los primeros intercalan sus abstracciones entre la mentalidad simbólica y mítica correspondiente al estadio teológico, y el nuevo espíritu industrial, dominado por principios a priori y por la unidad sintética del sistema de las lumières. Su función está, pues, calificada por el solo orden del proceso intelectual, inherente siempre al desarrollo de la historia y de la sociedad.

En cambio, la función de los juristas resulta más inmediata respecto al sistema social que se instaura. A ellos compete la fijación en normas escritas o permanentes de principios y relaciones que han estado vigentes en la sociedad por la misma naturaleza de las cosas, sin necesidad de la instancia a un principio constituido de autoridad o a un acto de positiva promulgación. La realidad del derecho es, pues, contradictoria, ya que sólo vive en un previo momento sociológico, antes de su determinación normativa o formal. Saint-Simon adopta de los contra-revolucionarios (113) la doctrina de que el derecho no es sino la forma que toman las relaciones sociales con el transcurso del tiempo; incluso la forma adquirida cuando el desarrollo histórico las ha superado y condenado: una costumbre muerta en cuanto perteneciente al pasado.

(109) *Nouveau Christianisme*, op. cit., p. 74.

(110) H. GOUHIER: *Op. cit.*, p. 306.

(111) *De la réorganisation...*, op. cit., *avant-propos*.

(112) *Système industriel*, *Oeuvres*, XXII, 15, “Le dogme de la liberté illimitée n’est bon que comme moyen de lutte contre les système théologique”.

(113) D. BAGGE: *Op. cit.*, p. 378.

No se fija en normas de derecho, sino lo que ha desaparecido del dinamismo inherente al proceso histórico-social.

Es en el fondo este proceso definido por la filosofía de la historia el que resuelve toda idea de derecho. La ley de desarrollo histórico exige que en cada etapa la realidad social participe en mayor o menor medida de los principios ideales que el despliegue de la verdad incorpora progresivamente. La distinción entre ser y deber ser es sólo relativa: las instituciones, dentro de la fase correspondiente de la historia, son siempre las adecuadas: jamás Saint-Simón las ha calificado de bárbaras; su propia realidad las hace correlativas de los principios y valores teóricos.

También de ese modo, la ley de desarrollo de la historia resuelve toda idea iusnaturalista. Las normas de convivencia derivadas de la naturaleza del hombre y la sociedad son principios immanentes al proceso de la historia y las formas sociales. Se pierde así la dimensión revolucionaria insita en la dialéctica de la idea iusnaturalista.

Por otra parte, el derecho cumple una cierta función positiva: la de transmitir a la generación siguiente las bases de la propia constitución social. Saint-Simon lo admite expresamente para el derecho de propiedad (114). Pero esa continuidad se refiere sólo al núcleo, al germen de ciertos institutos básicos, y en modo alguno puede limitar su reorganización, su adaptación conforme al nuevo sistema social. Se trata, pues, de una continuidad, no de instituciones, sino de meras tendencias o "fuerzas sociales", distintas de las "prácticas sociales" en cuanto éstas necesitan de un momento institucional.

Los "légistes" continúan como clase intermedia el dinamismo del período feudal; pero su virtualidad ahora consiste, únicamente, en el apoyo que les presta la clase de los "industriales", es decir, se hallan en vías de ser absorbidos por los elementos del sistema último. Ni siquiera en el aspecto técnico, Saint-Simón se muestra inclinado a incorporar a los juristas al ejercicio del sistema parlamentario (115). En todo caso, la negación de esta clase de transición flene la significación radical de que su función, su control sobre el proceso social no será en absoluto precisa para la instauración del nuevo orden (116), tarea que corresponde tan sólo a la dialéctica de la filosofía de la historia.

La teoría saint-simoniana de la "revolución" —entendida siempre en sentido evolutivo— descansa en la función que realizan para cada estadio las clases sociales. A cada estadio, en efecto, en el proceso histórico corresponde un sistema de clases, que será sustituido con el advenimiento del estadio ulterior: conquistadores y poseedores, en el sistema feudal; antes, señores urbanos y esclavos rurales. Bajo el industrialismo, las clases productivas: fabricantes, operarios,

(114) Ved, antes, nota 85 y 102.

(115) TH. RAMM, op. cit., p. 262.

(116) Ved, antes, nota 102.

sabios, artistas... Las clases improductivas: nobleza, militares y metafísicos y juristas. Sin embargo, la lucha de clases sólo merece consideración secundaria, como factor táctico, siempre inorgánico y transitorio. La instauración del nuevo sistema importa, en cambio, una diferenciación entre las clases, distinción fundada en un criterio unitario: en cada sistema, una clase encarna el sentido general del mismo. De ahí que en el régimen industrial, los principios económicos se integran en el criterio superior de la respectiva participación de las lumières: es así como los propietarios acceden a las tareas públicas, no como tales propietarios, sino en cuanto es más alta su participación en las lumières. Pero nunca esa jerarquía de clases, que constituye un principio constante en la construcción social de Saint-Simon (117), puede significar el señorío o dominación de una clase sobre las demás, ya que ello repugnaría al carácter orgánico que el nuevo sistema de la sociedad presenta en función del estado sistemático alcanzado por las lumières.

La participación en una clase, como situación objetiva de los principios, como situación valorativa, condiciona, finalmente, la acción del individuo en la revolución de la estructura social, revolución a un tiempo política y científica, por cuanto una y otra aparecen siempre como causa y efecto recíprocos (118). Entre el dualismo de la política y la moral, entre las tendencias immanentes al progreso social y la inspiración de las lumières, entre razón y determinismo, teoría y realidad, el hombre puede precipitar el proceso de la historia: "c'est là que le cours de l'esprit humain nous importe! mais lequel est le plus digne de la prudence de l'homme ou de s'y trîner, ou d'y courir?" (119).

(117) TH. RAMM: Op. cit., p. 280 y ss.

(118) "Mémoire sur la science de l'homme", Oeuvres, XL, 191.

(119) De la réorganisation..., op. cit., p. 96.