

historia de las religiones e historia de las ciencias en la teoría del fetichismo en la obra de auguste comte

georges canguilhem

Traducción de
MARIA LUISA JARAMILLO

Bajo el nombre de **fetichismo**, Augusto Comte trató de construir una teoría abstracta y total de las relaciones de la religión y de la naturaleza humana. Esta teoría fue a menudo más discutida que analizada, especialmente en razón de que en su segunda carrera filosófica, Comte pareció reducir la garantía del progreso intelectual contenida en la ley de los tres estados en provecho de una seguridad de continuidad entre el estado positivo final y el fetichismo inicial. Se ha desconocido que la teoría comtiana de los orígenes de la for-

ma religiosa de pensar reposa menos en el conocimiento descriptivo de formas sociales cronológicamente iniciales que sobre la aclaración de la significación permanente de una reacción del hombre con su situación originaria. No parece que se le haya dado un suficiente interés a la identificación de los temas de reflexión sutilmente compuestos por Comte en una teoría tan nutrida de lecturas que puede pasar por una síntesis, seguramente original, en el siglo XIX, de la historia filosófica de las religiones y de la historia filosófica de las ciencias, elaboradas por diferentes autores del siglo XVIII.

El fetichismo según Comte es una actitud primordial del hombre con relación al mundo, en la medida en que la variedad de los casos y circunstancias en los cuales surge permite considerarlo como una invariante de la naturaleza humana. Individualmente, el fetichismo es un modo de especulación característico del animal ⁽¹⁾; del niño ⁽²⁾,

* Tomado de *Mélanges Alexandre Koyré*, II, *L'aventure de l'esprit*, París Hermann, 1964.

Desde que se redactó este estudio, las relaciones entre el pensamiento de Augusto Comte y la obra de Brosses fueron el objeto de un importante artículo de Medeleine David, *La notion du fétichisme chez A. Comte et l'oeuvre du président de Brosses "Du culte des dieux fétiches"* in "Revue d'histoire des religions", número de abril-junio de 1977.

(Cours designa el *Cours de philosophie positive*, en la edición Schleicher, París, 1907. *Système* designa el *Système de politique positive*, 4a. edición Cres, París, 1912.

1. *Cours*, V, 19-20 y 66, nota I; *Système*, II, 84 y III, 82.
2. *Système*, II, 84.

del adulto normal cuando la práctica exige que una decisión sobrepase los resultados de un análisis ⁽³⁾, del adulto apasionado ⁽⁴⁾, del alienado ⁽⁵⁾. Colectivamente, el fetichismo es el estado intelectual fundamental revelado por el examen racional de las civilizaciones menos avanzadas ⁽⁶⁾. Esta actitud está fundada en un modo de explicación de las cosas y de los acontecimientos. La religión, regulación de la existencia humana concreta ⁽⁷⁾, es ante todo una regulación de las relaciones del organismo y del medio en donde las operaciones de la inteligencia constituyen la forma más elevada aunque originariamente la menos poderosa. El fetichismo es el primero de los tipos de explicación por causalidad, la forma más usada de búsqueda de los orígenes y de los destinos absolutos, que presta a la totalidad de los seres, concebidos por analogía con el hombre, voluntades que hacen el papel de leyes ⁽⁸⁾. No es el animismo, en el sentido estrecho y por otra parte posterior de este término, no es ni siquiera en rigor, antropomorfismo puesto que el animal es capaz de eso. Es más bien un biomorfismo que consiste en "la explicación del mundo según el hombre, siguiendo la asimilación espontánea de la naturaleza muerta a la naturaleza viva" ⁽⁹⁾ en "la confusión entre lo orgánico y la naturaleza viva" ⁽¹⁰⁾. La negación espontánea del dualismo entre naturaleza muerta y naturaleza viva es sin duda un error capital ⁽¹¹⁾ pero que engendra por sí mismo su refutación, puesto que "se la puede constatar plenamente y liberarse de ella". Mientras que el politeísmo que substituye la voluntad directa de seres supuestamente vivos por la voluntad indirecta de agentes exteriores a la materia pasiva, no implica inicialmente más posibilidades de refutación que de confirmación ⁽¹²⁾.

El modo de explicación según una causalidad de tipo animal, es decir afección y voluntad, conlleva con relación al medio cósmico un sentimien-

to humano de adoración, ya que "desde cuando ese culto se extiende a potencias que hacen mal, abiertamente admitidas por la inocencia fetichista, determina una veneración que siempre ennoblesce el temor correspondiente" ⁽¹³⁾. Sin duda, la visión fetichista del mundo ordena resignación y fatalismo ⁽¹⁴⁾, pero autoriza también en cambio la esperanza de obtener que la voluntad de los agentes exteriores a nosotros conspire con la nuestra. De tal manera que "la tentación natural de fundar nuestras opiniones en nuestros deseos" ⁽¹⁵⁾ se revela como una ilusión tan fecunda como fundamental.

Tal vez no hemos insistido lo suficiente en el hecho de que, según Comte, la puesta en marcha de la historia por una ilusión propulsora es necesaria para el advenimiento del espíritu positivo. La historia humana es el desarrollo de la naturaleza humana entendida como una pluralidad de virtualidades cuyo paso al acto se opera a velocidades diferentes. Inicialmente, la naturaleza humana es desarmonica: poderes y exigencias, medios y fines no están ajustados. La vida y la exigencia humanas, son un aspecto de la correlación biológica entre los organismos y los medios. Esta correlación se expresa en dos tendencias iguales aunque inversamente vitales: sumisión a las condiciones de existencia, iniciativa con miras a modificarse. De esta oposición concreta nacen toda clase de conflictos, entre la especulación y la empresa, entre la inteligencia y la afectividad, entre la realidad y la ficción. Esta oposición y estos conflictos toman figura de círculos. Pero la naturaleza viva no es en adelante según Comte como según Bergson prisionera de las exigencias de la lógica. La oposición lógica condenaría a la historia a no volver a empezar. Entonces, la naturaleza humana no está inicialmente bloqueada sino solamente entorpecida ⁽¹⁶⁾. Los círculos de la naturaleza humana no se refieren pues sino a la energía de las tendencias primordiales y a la velocidad de su desarrollo ^(16a). La historia o el progreso, o el desarrollo de la naturaleza humana no consiste sino en una modificación, progresivamente más reflexiva y más sistemáticamente provocada por la cultura,

3. *Système*, II, 81 y III, 82-83.

4. *Système*, II, 85, 88 y III, 84.

5. *Cours*, V, 19.

6. *Système*, III, 6.

7. *Système*, II, 9 y 12-13.

8. *Système*, II, 81.

9. *Système*, II, 80-81.

10. *Système*, II, 85.

11. *Système*, III, 86.

12. *Ibid.*

13. *Systema*, III, 108.

14. *Cours*, V, 38; *Système*, III, 123.

15. *Système*, III, 94.

16. *Cours*, V, 38-39.

16a. *Cours*, IV, 286-289.

de la energía proporcional de las tendencias primordiales, sin alteración a pesar de su relación inicial, sin inversión real del orden fundamental" (17).

Entre Pascal y Comte, Voltaire y Condorcet percibimos en los progresos del espíritu humano el correctivo de las consecuencias del principio de contradicción aplicado a la naturaleza humana, el antídoto de la misantropía engendrada por la exigencia lógica de todo o nada. La insuficiencia inicial de los medios de la humanidad en relación a sus fines ya no es, según Comte, la huella de una degradación con relación al estado original de perfección. Si es cierto que "por una deplorable coincidencia el hombre tiene precisamente más necesidad del tipo de actividad al cual es el menos apto" (18), es decir, si es cierto que de todos los animales el hombre es aquel cuya inteligencia tiene la mayor capacidad para atenuar la discordancia entre "las imperfecciones físicas" y las "necesidades morales" de su condición, este hecho expresa solamente que la humanidad comienza por una infancia. En toda infancia, hay desnivel y desproporción entre el débil alcance de los medios y la ambición de poder. Esto es tan cierto en el orden de la teoría como en el de la práctica. Bajo esta doble relación, el hombre tiene una predilección instintiva por las dificultades que no sabía resolver (19).

Entonces, en todos los casos los círculos aparentes de la naturaleza humana encuentran una solución espontánea y natural: la filosofía teológica (20), modo de explicación y modo de vida en

perfecta armonía con las necesidades propias del estado primitivo de la humanidad (21). La religión es la ilusión inevitable que da al hombre confianza y coraje para actuar con miras a mejorar "la miserable insuficiencia" (22) de sus fuentes personales, para aliviar sus miserias" (23). Ella es la luz y la esperanza que brilla "en medio de profundas miserias de nuestra situación originaria" (24). Tendremos en cuenta esta última expresión. Reacción compensadora de la miseria de una situación —y no de una verdad transhistórica que funda una condición de miseria —la religión originaria no se celebra ni en la angustia ni en el miedo—. No es sino a la larga que veremos a la religión engendrar "un terror opresivo y una languidez antipática" (25). Inicialmente, la filosofía teológica solo inspira "la confianza consoladora y la energía activa" (26).

Tomándonos la libertad de parafrasear a Comte en un vocabulario diferente del suyo, diremos que la ruptura de los círculos de oposiciones entre las tendencias de la naturaleza humana se hace por una presunción inicial que instituye una síntesis espontánea de contrarios. Aquí entendemos por presunción la anticipación operativa que supone resuelto un problema, la asunción a priori de una solución cuya construcción efectiva y eficaz depende de una afirmación de posibilidad. El fetichismo es la visión del mundo sin la cual la vida vivida a consciencia, aun mediocrementemente, no sería posible, el sentimiento de un acuerdo obligado de los medios con los organismos. La tarea de la historia: humanizar el mundo, se supone que ya ha sido hecha. Esta sola ilusión puede llevar al hombre a emprender la superación de todo lo que, a primera y más simple vista, la desmiente. El excitante de la naturaleza humana, lo que la arranca de su torpeza, el principio de la historia es una quimera (27), un sueño despierto (28). Al principio

21. *Cours*, IV, 362.

22. *Cours*, IV, 353.

23. *Cours*, V, 38-39.

24. *Cours*, IV, 356.

25. *Ibid*, 363.

26. *Ibid.*,

27. *Ibid*, 356.

28. *Cours*, V, 34: "Bajo el fetichismo, y casi durante todo el reino del politeísmo, el espíritu humano se dirige necesariamente, hacia el mundo exterior, en un estado habitual de vaga preocupación que, aun cuan-

era la ficción. Se comprende ahora por qué el fetichismo constituye "el verdadero fondo primordial del espíritu teológico, visto en su más pura ingenuidad elemental" (29), por qué es considerado como la religión primitiva (30). En la historia del espíritu humano no hay nada antes del fetichismo. Si se suprime en el pensamiento el fetichismo humano, no se cae por lo tanto en la simple actividad del bruto. El bruto no es tan bruto. El animal vertebrado superior es también fetichista (31). Porque tiene sus raíces en lo vivo, más allá del hombre, en la serie jerárquica de las formas animales, el fetichismo es, para el hombre, en materia de religión, un origen absoluto. El es la proyección universal del sentimiento del vivir, vivido por el ser vivo individual. Es lo vivo lo que se comporta como si no pudiera vivir sino en conspiración con la vida universal. Lo vivo rechaza en primer lugar a la muerte bajo dos formas: como reino de la inercia, contrario universal de la vida universal, como límite ineluctable de la vida individual. Es por esto por lo que el fetichismo conlleva por todas partes el culto a los ancestros (32).

Porque Comte concibe el fetichismo como la forma espontánea de la unidad indispensable para la religión, él hace de ella el comienzo obligado de todas las religiones, el estadio inicial del primero de los tres estados del espíritu humano. Politeísmo y monoteísmo no existen después de él sino en función de él. Y por lo tanto se ve como Comte rechaza todas las tesis de los historiadores de la religión que consideran el fetichismo en segundo lugar (33). La humanidad no comenzó por el politeísmo ya que éste separa lo que el fetichismo había confundido (34). Con mayor razón,

do es normal y universal, no por ello deja de producir el equivalente efectivo de una especie de alucinación permanente y común, donde, por el imperio exagerado de la vida afectiva sobre la vida intelectual, las más absurdas creencias pueden alterar profundamente la observación directa de casi todos los fenómenos naturales".

29. *Cours*, V, 21.

30. *Systeme*, III, 124.

31. *Cours*, V, 20; *Systeme*, I, 625 y II, 349.

32. *Systeme*, III, 111.

33. *Cours*, V, 16 sg.

34. *Ibid*, 17 y 51.

la humanidad no comenzó por el monoteísmo (35) como lo había sostenido Huet, en su *Demonstratio evangelica* (1679).

Comte rechaza aún, en el *Cours*, la idea de que el fetichismo, en tanto que forma primitiva del ejercicio de la inteligencia, sucedería a una forma salvaje anterior, a un estado de vida colectiva en el cual el hombre no hubiera sido capaz sino de técnicas referentes a la existencia material. En esta hipótesis "las necesidades intelectuales" no habrían existido nunca en la humanidad, bajo una forma cualquiera (36). Sería necesario, en este caso, considerar la especulación como un acontecimiento, sería necesario derivarla de otras funciones humanas distintas de ella. Pero esta es una hipótesis incompatible con la teoría biológica de la naturaleza humana, puesto que equivale a negar que en todas partes y siempre "el organismo humano ha debido presentar, en todos los aspectos, las mismas necesidades esenciales" (37).

Más tarde, en el *Systeme*, Comte refuta la tesis simétrica inversa, a saber "una pretendida anterioridad del estado positivo con respecto al estado teológico" (38). Es Bailly el que en su *Histoire de l'astronomie ancienne* (1755) supuso la existencia "de un pueblo destruido y olvidado que precedió e iluminó a los más antiguos pueblos conocidos" (39), que trató de establecer que "cuando se considera con atención el estado de la astronomía en Caldea, en la India y en la China allí encontramos más bien los vestigios que los elementos de una ciencia" (40). Fue Bailly el que, en sus *Lettres sur l'origine des Sciences et sur celles des peuples de Lasie* (1777), trata de convencer a Voltaire de que la existencia de ese pueblo perdido está comprobado por el cuadro de las antiguas naciones de Asia, por "la huella del espíritu humano que regresa sobre sus pasos" (41), y que el siglo de las luces no deja de tener su precedente:

35. *Ibid.*, 17 y 62.

36. *Ibid.*, 18.

37. *Ibid.*

38. *Systeme*, III, 73.

39. *Avertissements des lettres sur l'origine des sciences*, 1777.

40. *Histoire de l'astronomie ancienne*, I, 12, p. 18.

41. *Lettres sur l'origine des sciences*, 204.

17. *Ibid.*, 289.

18. *Ibid.*, 287.

19. *Cours*, I, 5 y IV, 353. Sin pretender que Comte se inspira aquí en Hume, acercaremos sin embargo la tesis positivista sobre la discordia natural inicial entre las exigencias y los poderes del hombre y las reflexiones de Hume sobre el origen de la justicia, en el *Traité de la Nature humaine*: De todos los seres animados que pueblan el globo, no hay contra quien parece, a primera vista, que la naturaleza se haya comportado con más crueldad que contra el hombre, por la cantidad infinita de necesidades con la que le ha aplastado y por la debilidad de los medios que ella le acuerda para satisfacer estas necesidades... En el hombre solamente se puede observar, en su más alto punto de realización, esta unión monstruosa de la necesidad y la debilidad" (trad. A. Leroy, Aubier ed., II, 601-602).

20. *Cours*, I, 5 y IV, 351.

"¿La resistencia que se puede hacer a la opinión de un antiguo estado de ciencias perfeccionadas nacería de un sentimiento de celos? Nuestro siglo está demasiado iluminado, Europa hoy vive la época más brillante de las ciencias; ¿qué importancia tiene para su gloria que esta época haya sido precedida por otra? Nuestros mismos éxitos apoyan mi conjetura. Usted confesará señor, que lo que hemos hecho, lo hubieran podido hacer antes de nosotros" (42).

Si no tenemos la prueba de que Comte haya leído a Bailly, tampoco podemos dudar que haya leído a Buffon (43). Entonces, en *Les Epoques de la Nature* (1778; VII Epoca: cuando la potencia del hombre secundó a la de la naturaleza), Buffon admite, después y según Bailly, que la humanidad pudo degenerar de un estado anterior de ciencia y de civilización. Buffon piensa que en medio de las primeras poblaciones aterrorizadas por los últimos cataclismos telúricos surgió un pueblo activo sobre una tierra privilegiada, el Asia Central: un pueblo feliz, pacífico y sabio, que tenía un conocimiento de la astronomía con respecto a la cual la de los Caldeos y los Egipcios sólo representa residuos (44).

Al fundar lo primitivo del fetichismo en la naturaleza del hombre, Comte no pretende en absoluto plantear la religión natural. Se sabe que este concepto metafísico le parece una monstruosidad: allí no habría religión sino sobrenatural (45). Nada está más alejado del pensamiento de Comte que el teísmo. La religión no tiene su fuente en algunos axiomas o nociones comunes, normas de un instinto natural de la razón, donde las religiones históricas representan una alteración, la mayor parte del tiempo interesada. Pero como tampoco apreciaba las tesis del género de las de Herbert de Cherbury o de Voltaire, Comte no podría en

adelante considerar la religión como una suerte de lectura y de interpretación del orden de la naturaleza por una razón primitiva. A pesar de su estimación por Fontenelle, filósofo a quien la modestia prohíbe considerarse como tal (46), Comte no admite, a su manera, que el politeísmo sea la forma natural de la religión. Se conoce la tesis desarrollada por Fontenelle en el *Origine des Fables* (1724). El hombre habría interpretado lo desconocido por lo familiar:

"¿De dónde puede venir este río que siempre corre?, ha debido preguntarse un contemplativo de esos siglos. Extraña clase de filosofía, pero ¿quién hubiera sido un Descartes en este siglo? Según una larga meditación, encontró muy felizmente que había alguien que había debido verter esa agua de un cántaro. ¿Pero quién le proveía esa agua? El contemplativo no va tan lejos" (47).

Fontenelle pensaba que el hombre trata sobre todo de explicar el curso ordinario de las cosas, por ejemplo el flujo y el reflujo del mar, la caída de la lluvia (48). La unidad de los temas fabulosos dependería de la uniformidad del curso de las cosas. Se comprende porqué los chinos tienen explicaciones que se parecen a las *Metamorfosis* de Ovidio:

"La misma ignorancia ha producido poco a poco los mismos efectos en todos los pueblos" (49). De allí el desafío lanzado con anticipación a la prudencia de los etnólogos contemporáneos: "Mostraría tal vez si fuese necesario, una semejanza sorprendente entre las fábulas de los Americanos y las de los Griegos" (50). En resumen, según Fontenelle, "los hombres que tienen un poco más de genio que los otros son naturalmente llevados a buscar la causa de lo que ven" (51) lo que ellos ven es el curso de la naturaleza, cuyos principios de explicación son imaginados por analogía con los procedimientos de su experiencia técnica usual. Entonces, encontraremos, en la obra de Comte, la tesis contraria, si no de una manera

explícita, por lo menos exactamente. El fetichismo es la reacción del hombre ordinario con lo que el mundo exterior le ofrece de extraordinario (52); la experiencia humana, fuente analógica de principios de explicación cosmológica, no es la experiencia pragmática, es la experiencia afectiva, no es la técnica sino el deseo. Si Comte pudo decir del fetichismo que él es un fondo primordial, una "inocencia elemental" (53), no es porque la uniformidad de la reacción religiosa esté dictada por un medio estable, es porque ella es la expresión de las tendencias esenciales compuestas en la naturaleza humana. Si Comte no considera que la técnica sea el principio de explicación de las cosas generalizado por la religión, es porque las nociones prácticas iniciales responden a fenómenos naturales regulares y, en consecuencia, no alimentan originariamente el espíritu teológico, sino por el contrario al espíritu positivo.

Comte encontró la idea-madre de esta teoría directamente en la obra de Adam Smith (*Histoire de l'Astronomie*, 1749?) e indirectamente en la obra de Hume (*Histoire naturelle de la religion*, 1757). Adam Smith le permitió a Comte —como él mismo lo reconoce desde 1825 y varias veces seguidas (54)— la idea de que la religión primitiva no tiene validez y jurisdicción sobre la totalidad de la experiencia humana. El error capital que es el fetichismo no es pues un error integral, sin el cual la rectificación hubiera sido imposible. De hecho, desde el origen, aunque sin conflicto manifiesto, la religión afronta a su antagonista, el espíritu positivo. La naturaleza humana, de la cual la historia humana no es sino el desarrollo, no se afianza en un solo germen, sino en dos: "El germen elemental de la filosofía positiva es ciertamente tan primitivo, en el fondo, como el de la filosofía teológica misma, aunque no haya podido desarrollarse sino mucho más tarde" (55).

No se debería perder de vista que cuando Comte describe las circunstancias en las cuales el

espíritu humano está primitiva y naturalmente excitado por la búsqueda de las causas, se trata siempre de circunstancias extraordinarias (56), de anomalías (57), de "fenómenos que atraen con cierta energía la débil atención de la humanidad naciente" (58). Es posible que al lado de su lectura de A. Smith, y gracias a ella, Comte vuelve a encontrar aquí la tesis de Hume sobre el origen de la religión. Hume, en las primeras páginas de su *Histoire naturelle de la religion* considera la idolatría o el politeísmo como la más antigua religión del mundo, pero señala que su fuente no es el espectáculo de la naturaleza, puesto que no se pone a buscar las causas de los objetos o de los acontecimientos familiares. La religión expresa el interés que los hombres prestan a los diversos acontecimientos de su vida, a las esperanzas y a los temores que los agitan sin cesar. El hombre no es llevado a lo invisible sino por las pasiones. Los desórdenes que parecen violencias hechas a la naturaleza son los más apropiados para inspirar al hombre un vivo sentimiento religioso. En todo caso Comte no separa a Hume de "su inmortal amigo A. Smith" cuando declara cuánto este último, por sus "apreciaciones ingeniosas... sobre la historia general de las ciencias y sobre todo por la astronomía" influenció su primera educación filosófica (59).

De hecho, las tesis de Smith vienen de Hume. La teoría de la imaginación en la obra de Hume (*Traité de la nature humaine*) sostiene la teoría del asombro en la obra de Smith. Es por esta teoría del asombro, retomada palabra por palabra al menos dos veces por Comte (60) como Smith le dio el medio de establecer por una parte que la especulación es una necesidad original y originaria del espíritu humano y por lo tanto que la teoría tiene un fin y un valor específico, independientemente de toda relación con la práctica, y por otra que el imperio de la teología no es originariamente universal. Comte debe pues a Smith dos ideas maestras del positivismo: la ciencia no nace de la técnica, la ciencia no nace de la religión.

42. *Ibid.*, 206-207.

43. *Cours*, V, 37. Comte no cita nunca a Bailly. No podríamos concluir que no lo haya leído ni utilizado. Tampoco cita en las lecciones 19 a 25 del *Cours* el *Précis de l'Histoire de l'astronomie* de Laplace que utiliza muchísimo. En historia de la astronomía sólo cita explícitamente la *Histoire de l'astronomie moderne* de Delambre. Pero ninguna historia de la astronomía figura en la Biblioteca positivista.

44. *Oeuvres philosophiques* de Buffon, editadas por Jean Piveteau, París, 1954, pp. 188-189.

45. *Cours*, IV, 41.

46. *Cours*, V, 390.

47. *Oeuvres* de Fontenelle, nueva edición, París, Bastien et Servières, 1790, t. V, 353-354.

48. *Ibid.*, 366.

49. *Ibid.*, 367.

50. *Ibid.*, 365.

51. *Ibid.*, 353.

52. *Cours*, V, 7.

53. *Ibid.*, 21.

54. El reconocimiento más antiguo de la deuda suscrita por Comte con Adam Smith se encuentra en el opúsculo de 1825, *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*, en *Systeme*, IV, Apéndice general, p. 139. Ver luego, *Cours*, IV, 365 y VI, 168.

55. *Cours*, V, 365 y VI, 430.

56. *Cours*, V, 7.

57. *Cours*, I, 2.

58. *Cours*, V, 22.

59. *Cours*, VI, 167-168.

60. *Cours*, I, 35 y VI, 451.

A. Smith distingue el asombro, reacción ante lo insólito y lo extraño, de la sorpresa, reacción ante lo inesperado en el orden de lo conocido, y de la admiración, reacción a lo bello y a lo grande, aún en el orden de lo familiar ⁽⁶¹⁾. El asombro es una emoción desagradable, síntoma de un estado patológico de la imaginación. En efecto, anota Smith, observar las semejanzas es un placer, relacionar lo que se ofrece a nosotros con una clase de seres similares en una inclinación. Pero la novedad y la singularidad de los objetos percibidos excitan en vano nuestra imaginación, rechazan toda asociación. Imaginación y memoria flotan entonces de pensamiento en pensamiento. Esta fluctuación unida a la emoción del alma, constituye el sentimiento del asombro, hecho de incertidumbre y de inquieta curiosidad. Lo que es cierto para un objeto individual lo es también para una sucesión singular de objetos de los cuales ninguno, tomado aparte, es singular. Una sucesión singular engendra para la imaginación dificultades para seguirla. El asombro es la dificultad de la imaginación para ligar las apariencias, para constituir hábitos de relación, es un "choque violento", una "cruel enfermedad" del alma ⁽⁶²⁾. Entonces podemos definir la filosofía como "la ciencia de los principios de unión de las cosas" ⁽⁶³⁾. La filosofía puede pues considerarse "como una de esas artes que se dirigen a la imaginación" ⁽⁶⁴⁾ y todos los sistemas de la naturaleza conocidos en Occidente (única parte del globo en que la historia sea un

poco conocida) pueden examinarse bajo la relación según la cual "cada uno de ellos era apropiado para facilitar la marcha de la imaginación y hacer del teatro de la naturaleza un espectáculo más ligado y por ello todavía más magnífico" ⁽⁶⁵⁾. Quien compare estos análisis de Smith con la definición del asombro dada por Comte y la descripción de estos efectos podrá formarse, nos parece, una idea más justa de los orígenes intelectuales del positivismo ⁽⁶⁶⁾.

Esta teoría del asombro se convierte, sin esfuerzo por parte de Smith en una teoría de los orígenes de la filosofía natural. No es cierto, según él, que el hombre haya tratado en primer lugar de descubrir "estas cadenas de acontecimientos escondidos que unen las apariencias naturales cuya unión no impresiona en un primer instante" ⁽⁶⁷⁾. Por el contrario, lo que lanzó al hombre a una especie de estupor fueron "las irregularidades que se ofrecen con más aparataje y cuyo brillo no puede dejar de sacudirlo" ⁽⁶⁸⁾. Smith no toma como ejemplos, a la manera de Fontenelle, el flujo y el reflujo del mar o el curso regular de los ríos. Por el contrario, invoca los contrastes, las rupturas de continuidad: alternancia de la calma y de la tempestad, de la prosperidad y de la miseria, "la fuente que tan pronto brota con abundancia y

65. *Ibid.*, p. 168.

66. Según Smith el asombro es el sentimiento contrario al que engendra la "facilidad" de la imaginación de pasar de un acontecimiento a aquel que le sigue. Cuando Comte invoca el asombro como signo de la existencia de una necesidad fundamental (es decir no derivada) de conocimiento en el hombre, se refiere a los efectos psicológicos de esta emoción sin describirlos (mientras que Smith los describe, Op. cit., p. 154), y agrega: "La necesidad de disponer los hechos en un orden con el que podamos concebir con facilidad... es tan inherente a nuestra organización, etc..." (Cours, I, 35; es lo que nosotros señalamos). Más tarde, Comte le dará una mayor parte, en el asombro, "a las inquietudes prácticas" (y esto lo acercará a Hume), pero sostiene que "la inteligencia humana experimenta, sin duda, independientemente de toda aplicación activa, y por un puro impulso mental, la necesidad directa de conocer los fenómenos y de ligarlos" (Cours, VI, 451, es lo que nosotros subrayamos). El impulso mental de Comte se parece bastante al movimiento natural de la imaginación de Smith (Op. cit., 158-159) y, más allá, a la fuerza calmada y a la transición fácil que Hume atribuye a la imaginación, facultad de unión y de relación.

67. *Histoire de l'astronomie*, Op. cit., p. 171.

68. *Ibid.*

61. *L'Histoire de l'astronomie* de Smith hace parte de algunos manuscritos inéditos que el autor no hizo destruir ante sus ojos algunos días antes de su muerte. Cf. en este punto el artículo de S. Moscovici, "A propos de quelques travaux d'Adam Smith sur l'histoire et la philosophie des sciences", en *Revue d'Histoire des sciences*, 1956, pp. 1-30. Comte leyó a Smith en la traducción francesa de P. Prévost profesor de filosofía en Ginebra: *Essais philosophiques par Feu Adam Smith, précédés d'un Précis de sa vie et de ses écrits par Dugald Stewart*, París, an V (1797). El catálogo de la librería Emile Blanchard para la colección de la Biblioteca positiva (París, abril 1914) indica una edición inglesa de la *Histoire de l'astronomie*, por el doctor Burnell, Manglore, 1889. Para la distinción entre asombro, sorpresa y admiración, ver la edición en francés, primera parte, pp. 139 s.

62. *Ibid.*, 164. Los efectos de la novedad sobre la imaginación son descritos a partir de la p. 150.

63. *Ibid.*, 167.

64. *Ibid.*

tan pronto se agota" ⁽⁶⁹⁾. Es necesario citar todo el pasaje que Comte resume diciendo que propiamente hablando "el hombre nunca ha sido completamente teológico" ⁽⁷⁰⁾ y que Smith anotó muy felizmente... que no se encontraba en ningún tiempo ni en ningún país un Dios de la pesantez" ⁽⁷¹⁾.

"Se puede observar, escribe A. Smith, que en todas las religiones politeístas, tanto entre los salvajes, como en las primeras edades de la antigüedad pagana, los acontecimientos irregulares de la naturaleza eran los únicos que ellos atribuían a la acción y al poder de las divinidades. El fuego brilla y el agua refresca, los cuerpos pesados descienden, las sustancias más ligeras vuelan y se elevan, por la necesidad de su propia naturaleza; y la invisible mano de Júpiter nunca fue empleada para producir tales efectos. Pero la tormenta y el rayo, el cielo sereno y la tempestad eran atribuidos a su favor o a su cólera. El hombre, la única potencia dotada de intención y de propósito que fue conocida por los autores de estas opiniones, no actúa nunca sino para detener o cambiar el curso que tomarían sin él los acontecimientos naturales. Era muy simple pensar que estos seres inteligentes que su imaginación le pintaba y que le eran desconocidos, actuaban con las mismas miras, que no empleaban su autoridad para favorecer el curso ordinario de las cosas, el cual marcha por sí mismo, sino para detenerlo, doblegarlo, turbarlo" ⁽⁷²⁾.

Se habrá notado de paso la profundidad sin ostentación de la observación según la cual el hombre no va a forjarse una sobrenaturaleza sino en la medida en que su acción constituye, en el seno de la naturaleza, una contra-naturaleza. Pero nosotros queremos ante todo poner en evidencia la conclusión que Smith saca de sus análisis del asombro y de la función de conexión asegurada por la imaginación: "Es pues el asombro, y no la espera de ningún provecho ligado a nuevos descubrimientos, el primer principio del estudio de la filosofía de esta ciencia que se propone descu-

69. *Ibid.*, 174.

70. *Système*, IV, Appendice général, 139.

71. Cours, IV, 365.

72. Op. cit., 174-175.

brir los lazos secretos que unen las apariencias tan variadas de la naturaleza" ⁽⁷³⁾.

Tal es pues como decía el mismo Comte, una de las fuentes de la teoría del estado teológico, y con el cual se puede medir la importancia al confrontar textos de Smith y de Comte. Esta fuente ha sido en este punto despreciada u olvidada, Lucien Levy-Bruhl, a pesar de ser historiador de las ideas de Comte, pudo rendir homenaje a Comte por la tesis que Comte declara venida de Smith ⁽⁷⁴⁾.

Nos toca ahora dar cuenta del hecho de que a diferencia de Hume y de Smith, Comte no considera el politeísmo, sino el fetichismo, como el estado inicial, originario de la filosofía teológica.

Si la *Encyclopédie* contiene un artículo *Fétiche* (como sustantivo femenino) no hay sitio para el término *Fetichismo*, neologismo propuesto en 1760 por el Presidente Charles de Brosses en su obra *Du culte des Dieux fétiches ou parallele de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie* ⁽⁷⁵⁾.

73. *Ibid.*, 177.

74. "Lo que he llamado la 'sobrenaturaleza' interviene constantemente en el curso de los acontecimientos. Desde entonces, la regularidad de este curso, aunque real, está sujeto a excepciones continuas. Estas... se imponen más fuertemente a la atención que el orden mismo de la naturaleza. No es que ellos (los primitivos) no quieran tener en cuenta secuencias regulares de los fenómenos... Pero ellos no tienen ninguna razón para reflexionar sobre estas relaciones de fenómenos que se verifican siempre. Ellas se caen de su peso. Están ahí. Se las aprovecha y eso basta. Así se explica el hecho, señalado por A. Comte, de que en ninguna parte se haya encontrado un Dios de la pensatez. Además de que "pensatez" es un concepto abstracto ¿por qué nos interesaríamos en este fenómeno regular y constante? Al no cuestionarse nunca, no se plantean sorpresas. Por lo tanto no hace tampoco preguntas". *La mythologie primitive*, 2 edición. 1935, pp. 40-41.

75. De Brosses (Op. cit., p. 10) declara que llamará *fetichismo* "al culto... de ciertos objetos terrestres y materiales llamados *Fetiches* por los negros africanos, entre los cuales ese culto subsiste". Si la *Encyclopédie* no contiene un artículo "fetichismo", el "Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne" de la *Encyclopédie méthodique* de Panckouke contiene, gracias a los cuidados de Naigeon un artículo que reproduce la disertación de Brosses.

La tercera sección de la disertación de de Broses contiene el examen de las causas a las cuales se atribuye el fetichismo. Como Hume y Smith, es la uniformidad de la naturaleza humana, y no como Fontenelle la uniformidad de la naturaleza exterior, que de Broses designa como origen de la religión⁽⁷⁶⁾. Según él, el fetichismo es un "culto directo", de ninguna manera un culto simbólico, efecto de la degeneración de una Religión pura e intelectual", desfigurada por la superstición⁽⁷⁷⁾. Escribiríamos novelas hipotéticas al suponer a un hombre "solo, abandonado desde la infancia en alguna isla desierta, que se hace a sí mismo, frente a la naturaleza, las más sutiles preguntas físicas y metafísicas"⁽⁷⁸⁾. Esta suposición equivale a identificar el salvaje con el hombre civilizado, provisto de seguridades que hacen posible la actitud contemplativa. En realidad, el salvaje necesitado no se detiene a interrogarse "sobre la causa primera de los efectos que tiene por costumbre ver desde su infancia". Por el contrario, es la regularidad aparente en la naturaleza, es algún acontecimiento monstruoso o dañino el que excita su curiosidad y le parece un prodigio"⁽⁷⁹⁾. Al esbozar un paralelo entre el culto de los egipcios y la religión fetichista, de Broses se vanagloria menos por interpretar el pasado por la observación del presente que por volver a encontrar la auténtica significación de la situación religiosa primitiva: "No es en sus posibilidades sino en el hombre mismo como es necesario estudiar al hombre: no se trata de imaginar lo que hubiera podido o debido hacer, sino mirar lo que ha hecho"⁽⁸⁰⁾.

Cuando se lee a de Broses, no podemos dejar de sorprendernos por la correspondencia entre sus hipótesis y las de Comte. El es el primer autor que antes de Comte, trató de demostrar lo primitivo del fetichismo, su anterioridad lógica con respecto al politeísmo y al monoteísmo. Lo mismo que Comte es hostil a la explicación de las religiones primitivas por el simbolismo o la alegoría. Cuando de Broses escribe: "La irregularidad aparente en la naturaleza", Comte escribe: "Las anomalías aparentes del universo". Comte

designó con el término **juglares** a los hombres que, en los pueblos fetichistas, asumen una profesión especial en donde se puede ver el esbozo de la función sacerdotal en el estadio astrolátrico del fetichismo⁽⁸¹⁾. Este término se encuentra también sin duda en la obra de Chateaubriand en **Les Natchez**. Pero, sin poder establecer que de Broses es el primero en utilizar este sentido, constatemos el uso que él hace de éste en su disertación de 1760, especialmente en la Sección III.

Si nos hacen falta pruebas de que Comte leyó a de Broses al que no cita, tenemos, como en el caso de Bailly, la certeza de que no lo podía ignorar. Comte leyó y releyó a Charles-Georges Leroy (1723-1789), encontró en las **Lettres posthumes sur l'homme**, que se habían sumado a la reedición de las **lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux**, una utilización de las tesis de Broses, con referencia explícita; el culto a los dioses fetiches es dado por Leroy para la religión primitiva, la que inspira el temor y la inquietud⁽⁸²⁾. Finalmente, de de Broses saca la idea según la cual la uniformidad en la ilusión viene de la naturaleza misma de la especie humana:

"El conjunto de las disposiciones y de las acciones principales de la especie humana se parece en todas partes... Parece que la razón debería ser el punto de reunión común o que por lo menos no debería tardar en rectificar los juicios de la especie entera. Es lo contrario lo que es cierto: el error pertenece a la especie, y ella se produce, como ya lo vimos, bajo formas que no son infinitamente variadas"⁽⁸³⁾.

Se sabe que la teoría del fetichismo primitivo, propuesta por de de Broses, sistematizada por Comte, fue criticada por Max Müller⁽⁸⁴⁾. Según él, el fetichismo es una de las formas más humil-

81. *Cours*, V, 31.

82. *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux avec quelques lettres sur l'Homme*, por Charles-Georges Leroy, bajo el nombre del físico de Nuremberg, nueva edición a la que se agregan las *Lettres posthumes sur l'Homme*, del mismo autor, París, año (1802), Cf. pp. 305 y 312.

83. *Ibid.*, p. 324.

84. *Origine et développement de la religion étudiée à la lumière des religions de l'Inde*, trad. fr. por J. Darmesteter, París, 1879. La primera edición alemana es de 1878.

76. *Op. cit.*, 185.

77. *Ibid.*, 189-190.

78. *Ibid.*, 209.

79. *Ibid.*, 210.

80. *Ibid.*, 248-285.

des, pero no la más primitiva de la religión. No constituye toda la religión en ninguna parte. La religión es la percepción de lo infinito. El fetichismo es una corrupción. La historia comparativa de las religiones, aclarada por un mejor conocimiento de las religiones de la India, refuta la tesis de Comte.

Pero Müller no comprendió que el término **fetichismo** poco le importa a Comte. Lo importante para Comte es integrar la historia de las religiones, incluyendo algunos datos etnográficos, con la historia de las ciencias, de tal manera que la naturaleza del hombre y la historia del hombre sean homogéneas entre sí. Existe un *a priori* de la historia que prohíbe extrapolar el progreso en utopías⁽⁸⁵⁾. La naturaleza es la asíntota de la curva de la historia⁽⁸⁶⁾. A la inversa, sin el testimonio de la historia, descifrar la naturaleza inicial no es completamente posible. El fetichismo es la hipótesis que permite afirmar que no hay sino un espíritu humano y que su lógica admite variaciones pero no variantes.

El positivismo de Comte difiere de la filosofía de las luces en que el progreso, aunque es irreversible, no conlleva una depreciación del pasado. En el mito racionalista del progreso así como en el dogma teológico de la decadencia, el fetichismo aparece desvalorizado, con relación a la perfección que vendrá o a una perfección perdida.

El positivismo en su relativismo, considera al fetichismo como un estado del espíritu imperfecto pero sin censura. Debe ser sobrepasado, pero en la época del **Cours**, no debe ser condenado ni negado, y en la época del **Système** debe ser integrado al espíritu positivo. Comte puede pues legítimamente vanagloriarse de haber tratado de "inspirar una especie de simpatía intelectual a favor del fetichismo"⁽⁸⁷⁾. Para retomar la oposición, convertida en moda —y moda pasajera—, establecida por Dilthey entre explicar y comprender, diremos que la *Aufklärung* explicaba la religión primitiva, mientras que Comte trató de hacerla "compre-

85. En una ciencia como ésta (la sociología) hemos reconocido la posibilidad característica de concebir allí *a priori* todas las relaciones fundamentales de los fenómenos, independientemente de su exploración directa, según las bases indispensables que brinda por anticipado la teología biológica del hombre". *Cours*, IV, 346. Cf. también *Ibid.*, 245 y 252.

86. *Système*, II, 471 y III, 623.

87. *Cours*, V, 60; cf. también VI, 44.

der". La teoría del fetichismo nos permite ver la utilización singular, en el espíritu del romanticismo, de varios temas históricos que el siglo XVIII había visto surgir en un espíritu racionalista, particularmente en Francia. La filosofía escocesa inspiró a Comte en este trabajo de acomodamiento. El resultado de ello es una filosofía de la historia de las ciencias cuyos principios directores son especialmente de origen biológico y embriológico⁽⁸⁸⁾. En el siglo XVIII, los progresos del espíritu humano eran presentados como invenciones, es decir victorias no garantizadas previamente. Según Comte el progreso es el desarrollo de gérmenes vivos que no alteran fundamentalmente su estructura. Si Comte es matemático por su formación, es biólogo por segunda cultura y por decisión, si no por destino. Pero la biología a la que se refiere Comte es preformista y no transformista. La teoría del fetichismo es la pieza indispensable de una concepción biológica de la historia elaborada en la época misma en que la historia comienza a penetrar en la biología:

"... Las leyes lógicas que finalmente gobiernan el mundo intelectual son de naturaleza esencialmente invariables y comunes, no solamente en todos los tiempos y en todos los lugares sino también en cualquier sujeto... Los filósofos deberían excluir unánimemente el uso de toda teoría que obliga a suponer, en la historia del espíritu humano, otras diferencias reales distintas a las de la madurez y de la experiencia gradualmente desarrolladas"⁽⁸⁹⁾.

NOTA DEL DIRECTOR

En la revista número 10, artículo de Georges Canguilhem, página 18, segunda columna, párrafo segundo, renglones 1 a 6, donde dice: "De esta manera la noción de medio específico de vida se ha sustituido, en sicología animal por la noción de medio geográfico, que Darwin había tomado prestado a los trabajos de los naturalistas y de los geógrafos de los primeros años del siglo XIX", debe leerse: "De esta manera la noción de medio específico de vida ha sustituido, en sicología animal, a la noción de medio geográfico que Darwin había tomado prestado a los trabajos de los naturalistas y de los geógrafos de los primeros años del siglo XIX".

88. Cf. *Histoire et embryologie: le progres en tant que développement selon Auguste Comte, en Du développement a l'évolution au XIX siècle*, por G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal y J. Ulmann: *Thales*, año XI, 1960, París, P.U.F., 1962.

89. *Cours*, V, 53.