

**Lelita Oliveira Benoit**

**SOCIOLOGIA COMTEANA:  
GÊNESE E DEVIR**

**Prefácio de Isabel Maria Loureiro**



**discurso editorial**

**1999**

Copyright © by Discurso Editorial, 1999

Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada,  
armazenada em sistemas eletrônicos, fotocopiada,  
reproduzida por meios mecânicos ou outros quaisquer  
sem a autorização prévia da editora.

*Projeto editorial:* Departamento de Filosofia da FFLCH-USP

*Direção editorial:* Milton Meira do Nascimento

*Projeto gráfico e editoração:* Guilherme Rodrigues Neto

*Revisão:* André C. Gattaz

*Capa:* Neusa Watanabe Ferreira

*Tiragem:* 1.000 exemplares

Serviço de Biblioteca e Documentação da FFLCH/USP  
Ficha catalográfica: Sonia Marisa Luchetti CRB/8-4664

---

B473 Benoit, Lelita Oliveira  
Sociologia comteana: gênese e devir. -- São Paulo: Dis-  
curso Editorial, 1999. -- (Coleção Clássicos e Comen-  
tadores).

ISBN: 85-86590-05-3

1. Augusto Comte 2. Teoria sociológica 3. Filo-  
sofia política 4. Positivismo I. Título. II. Série.

CDD (19.ed) 146.4  
194  
301

---



discurso editorial

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 (sala 1033)

05508-900 – São Paulo – SP

Tel. 818-3709 (ramal 232)

Tel. / FAX: 814-5383

E-mail: discurso@org.usp.br

*Clásicos & Comentadores*



A meus filhos  
Julieta e Alexandre



## SUMÁRIO

PREFÁCIO	
de Isabel Maria Loureiro	11
INTRODUÇÃO	17
PARTE I – DA ECONOMIA POLÍTICA À HISTÓRIA	23
Capítulo 1 – De 1817 a 1819: As Interpretações	25
Capítulo 2 – O A <i>Indústria</i> de 1817	35
Capítulo 3 – A Teoria Social como Economia Política	63
3.1. Duas cartas inéditas de Auguste Comte a Saint-Simon (1818)	63
3.2. Os artigos “Do Orçamento” (1819) e “Da liberdade de imprensa” (1819)	77
3.3. Os artigos para o “Censor Europeu”	83
3.4. Os “Opúsculos relativos à fundação da ciência social” (1819)	86
Capítulo 4 – Crítica à Economia Política e Ciência da História	97
PARTE II – SOB O PARADIGMA DA HISTÓRIA	119
Capítulo 5 – Temporalidade Histórica e Revolução Política	121
5.1. Relativismo Histórico e Progresso Social	122
5.2. A Questão das Revoluções Políticas	127

Capítulo 6 – Crítica à Teoria Iluminista do Progresso	133
6.1. Leitura do <i>Esboço Histórico</i> de Condorcet	135
6.2. O <i>Esboço</i> e a Questão da “Revolução Indefinida”	144
Capítulo 7 – A Teoria dos Três Estados e a Questão da “Revolução Inacabada”	181
Capítulo 8 – A Teoria Positivista do Progresso e a Questão da “Submissão Espontânea”	211
8.1. O paradigma teológico de sociedade	212
8.2. O fundamento teológico da submissão	224
8.3. A negação metafísica do poder teológico	240
8.4. Da “revolução inacabada” à biologia	256
 PARTE III – SOB O PARADIGMA DA BIOLOGIA	 273
Capítulo 9 – A Biologia e a Questão da Subjetividade como Submissão	275
9.1. Crítica à “metafísica do eu”	276
9.2. Leitura do <i>cogito</i> cartesiano	286
9.3. Teoria biológico-positiva do <i>eu</i>	295
9.4. Da frenologia ao fundamento biológico da submissão	312
Capítulo 10 – Fundamento Biológico e Teoria da Ordem	325
 PARTE IV – SOB O PARADIGMA DA RELIGIÃO	 359
Capítulo 11 – A Religião da Ordem	361
Capítulo 12 – Igreja Positivista e Contrato Social	377
 LISTA DE ABREVIÇÕES DAS OBRAS MAIS CITADAS	 385
CRONOLOGIA DAS OBRAS DE AUGUSTE COMTE	387
BIBLIOGRAFIA	395
ÍNDICE DE NOMES	423



## PREFÁCIO

### A SOCIOLOGIA DE COMTE: TEORIA DA ORDEM SOCIAL PERMANENTE

Isabel Maria Loureiro\*

“Auguste Comte e sua escola poderiam ter demonstrado portanto, da mesma forma, a eterna necessidade dos senhores feudais, como eles o fizeram para os senhores capitalistas” (Marx, *O Capital*).

A sociologia fundada por Auguste Comte nasceu do desejo de libertar o homem das crenças religiosas e da especulação metafísica. Voltada para a investigação rigorosa dos fatos, pretendia atingir a objetividade das ciências naturais, o que, segundo o seu autor, a teoria social ainda não havia alcançado. Entretanto, esse ideal de objetividade só poderia ser atingido se a sociedade fosse encarada como objeto de pura observação, pondo-se de lado qualquer pretensão de verdade absoluta ou de sociedade justa.

A teoria crítica desmonta essa concepção de ciência social neutra e revela o seu reverso, assim resumido por Herbert Marcuse em *Razão e revolução*: “o interesse conceitual da sociologia positiva é ser

---

\* Professora de Filosofia Política da Universidade Estadual Paulista (UNESP).

apologética e justificativa". Enquanto o racionalismo iluminista acreditava que os homens podiam mudar o mundo a partir de seu conhecimento racional, a sociologia de Comte, voltando-se contra as tendências negativas do Iluminismo, erige-se não só em defesa ideológica da sociedade burguesa, como ademais contém "as sementes de uma justificação ideológica do autoritarismo". E, por paradoxal que isso possa parecer à primeira vista, Marcuse afirma o vínculo imaneente entre a filosofia positiva e o sistema religioso comteano, além de observar também que, uma vez o estudo da sociedade equiparado ao estudo da natureza, "a ciência natural, particularmente a biologia, se tornava arquétipo da teoria social".

Em suma, a idéia central da análise marcuseana é que a sociologia de Comte foi construída com o objetivo de preparar os homens para a disciplina e a obediência à ordem estabelecida, levando-os à resignação; sua idéia de progresso exclui a revolução, pois o desenvolvimento histórico era tão-somente "a evolução harmoniosa da ordem social sob leis 'naturais' perenes." Em síntese, isso significa que "o progresso é, em si, ordem – não é revolução, mas evolução". Ainda segundo Marcuse, o Estado concebido por Comte tem traços em comum com o "moderno Estado autoritário", uma vez que as relações sociais, em particular aquelas entre trabalhadores e empresários, não podiam ocorrer livremente mas deviam ser regulamentadas a fim de se obter uma "harmonia indispensável". O que não implicava eliminar a posição de inferioridade dos operários, determinada por uma hierarquia social rígida.

O objetivo de Marcuse em *Razão e revolução*, livro que foi considerado "sua contribuição à luta contra o nazismo" (Raulet), era resgatar a dialética hegeliana contra todas as tendências que significavam a morte do pensamento crítico, entre elas o positivismo de Comte. Sua intenção era assim mostrar o potencial antifacista da tradição filosófica alemã e a importância da teoria crítica naquela conjuntura. Por essa razão, trata-se, acima de tudo, de uma obra política.

É precisamente o caso do livro de Lelita Oliveira Benoit, que pode ser considerado como sua contribuição à luta contra o atual domínio do pensamento conservador, fundado na rejeição permanente da mudança social, em nome da modernização capitalista. Como o leitor poderá verificar por conta própria, o presente trabalho é uma complementação valiosa da análise certa, porém rápi-

da, de Marcuse, cujas afirmações, às vezes um tanto abruptas, podem parecer dogmáticas ou paradoxais por não mostrarem o percurso que nelas desembocou. Tal cuidadoso trabalho de demonstração é justamente uma das grandes qualidades deste livro apaixonante, que nos envolve do começo ao fim.

Para começo de conversa, Lelita Benoit realizou uma proeza nada desprezível: conseguir transformar o tom enfático, o estilo rebarbativo e o árido espírito de sistema de Comte, numa leitura agradável. Mas, além desta qualidade rara em estudos de tal natureza, o leitor tem em mãos uma obra de fôlego em que o rigor acadêmico não é pretexto para ausência do ponto de vista crítico, que torna tantas vezes insossos e anódinos os estudos de história da filosofia: o arcabouço conceitual do pensamento comteano vai sendo pacientemente desmontado pela autora que mostra, assim, o *necessário* reverso ideológico do pretense rigor epistemológico desse pensamento. Vemos surgir então, da cena pós-revolucionária do século XIX, a “física social”, a nova ciência das “leis invariáveis” da vida social a que os homens deveriam adaptar-se, para que a revolução, geradora de desordem e anarquia, fosse esconjurada para sempre. Tal ímpeto crítico, neste fim de século contra-revolucionário, é sem dúvida uma das grandes qualidades do livro. Além disso, quer pela abrangência dos temas tratados (política, epistemologia, filosofia das ciências, sociologia, filosofia política), quer pela vivacidade do estilo, é uma publicação que tem tudo para despertar o interesse de um público amplo, para além dos muros da universidade.

Isto posto, observe-se ainda que Lelita Benoit foge conscientemente de outro defeito comum aos estudos filosóficos – tratar as idéias abstratamente, como se fossem resultado do pensamento puro, desligado das imperfeições do mundo material. Em notas de rodapé eruditas e críticas, como contraponto ao pensamento conservador de Comte, a autora revela o contexto histórico, social, econômico e político em que o positivismo vai sendo tecido e ao qual procura dar resposta. Se, por um lado, este trabalho mostra que as idéias não são somente engendradas no ar rarefeito das elucubrações filosóficas, levando a sério o dito de Hegel de que cada um é filho do seu tempo, por outro lado, não cai no equívoco oposto de reduzir o pensamento a mero reflexo das relações materiais de existência. As idéias, embora não estejam fora do tempo, têm um percurso próprio que

pode ser exposto enquanto tal. Mantendo implícito esse preceito metodológico, Lelita Benoit leva a cabo uma análise imanente do desenvolvimento conceitual que conduziu Comte da economia política à religião, passando pela história e pela biologia, como paradigmas da nova teoria social que ele se propunha criar. Só para dar um exemplo, no capítulo 9, um dos mais demolidores da ideologia conservadora de Comte, a autora explicita de que forma a frenologia é uma mediação necessária na fundamentação da sociologia. Em resumo, o seu propósito é mostrar a unidade da obra comteana (numa interpretação oposta, por exemplo, à de Wolf Lepenies (*As três culturas*. São Paulo, EDUSP, 1996) por meio de um minucioso trabalho de rastreamento dos conceitos, que começa em 1817, com o ensaio *A Indústria* (escrito em colaboração com Saint-Simon) e conclui com o *Sistema de política positiva* (1851-1854).

O problema enfrentado por Comte e ao qual toda sua obra procura dar resposta é assim formulado por Lelita Benoit: “O que fazer diante da crise que se instaura desde 1789 e que colocava a sociedade em estado de revolução permanente?” Desde o primeiro texto analisado no livro, *A Indústria*, vemos Comte elaborar uma teoria do progresso social, cujas causas são “naturais e filosóficas”, numa primeira tentativa de pensar caminhos que evitem a interrupção revolucionária da “lenta marcha dos séculos”. Para ele, há uma “temporalidade natural” que, quando interrompida, só gera retrocessos. E, por fim, no *Sistema de política positiva*, a autora demonstra como Comte busca, por meio da idéia de pacto social positivista, convencer o proletariado a aceitar, sem revolta, a dominação da burguesia. A Religião da Humanidade foi assim concebida, nas palavras de Lelita Benoit, “para impedir que a revolução permanente continuasse o seu curso ininterrupto no sentido da ‘igualdade’ e de outras eventuais exigências da vontade geral do proletariado (...)”.

Temos aqui portanto um trabalho de reflexão política que, sem fazer profissão de fé explícita, volta-se com verve, tal como Marcuse, contra a “teoria social da ordem permanente”. O que essas reflexões vivas e poderosas têm em comum – não sendo essa sua menor qualidade – é o impulso crítico que as anima, a convicção de que o mundo sempre pode ser diferente de si mesmo, melhor, mais justo, mais livre e fraterno, numa palavra, mais feliz. Sem excluir a revolução.

“Mas esta ameaçadora situação, na qual o proletariado permanece como se estivesse acampado no meio da sociedade ocidental, sem nela ter ainda se estabelecido devidamente, não pode ser considerada por ninguém como modelo do estado normal.”  
(Auguste Comte, 1851-1854)\*

---

\* “Mais cette périlleuse situation, où le prolétaire campe au milieu de la société occidentale sans y être encore casé, ne saurait être érigée par personne en type de l'état normal.” (Comte, A. *Système de politique positive*. 4 vols. Paris, Au Siège de la Société Positiviste, 1929, T. II, p. 411-2).



## INTRODUÇÃO

Os principais textos de Auguste Comte, tendo como objetivo a fundação teórica da sociologia, foram escritos a partir de 1822. Contudo, iniciarei o presente estudo abordando a produção comteana anterior, normalmente ignorada. Na Parte I (Da Economia Política à História), percorrerei textos ainda escritos sob uma suposta influência de Henri de Saint-Simon, com quem Comte manteve estreita colaboração intelectual e política. É deste período o projeto de uma “ciência social positiva”, isto é, uma teoria social que superasse as “metafísicas revolucionárias” que (de Platão ao moderno comunismo) desestabilizariam a sociedade ocidental.

Mas o essencial neste período (de 1817 a 1819) é que toma expressão e desenvolve-se uma tentativa de fundar a teoria social sob o paradigma da economia política clássica, sobretudo aquela de orientação smithiana. Como mostrarei, diversos problemas e contradições marcam os textos deste período, no interior dos quais podemos acompanhar o desenvolvimento da reflexão comteana.

No *A Indústria*, texto escrito em parceria com Saint-Simon (ou sob sua influência), a economia política aparece como modelo teórico de um estudo da “sociedade industrial”, mas sob cerradas críticas a suas supostas limitações teóricas. Logo, no entanto, Comte abandonará não somente seu mestre Saint-Simon, mas também a postura crítica em relação aos economistas. Percorrerei então uma série de textos em que significativamente a economia política aparece como o paradigma teórico dominante.

Contudo, como disse, esta “escolha epistemológica” logo será negada e por razões bem precisas. A economia política, escreverá Comte anos mais tarde, em 1826, demonstrava total incapacidade de pensar o “grave problema social” do século XIX. Contra o liberalismo econômico, defenderá Comte, em 1826, que as relações sociais

modernas deveriam ser *regulamentadas*; mas, por outro lado, rejeitará também qualquer modelo de planejamento econômico “metafísico-socialista” (Rousseau, Saint-Simon ou Marx).

Na Parte II (Sob o Paradigma da História), percorrerei momentos essenciais da fundação da sociologia comteana. Ao abandonar o paradigma da economia política, Comte coloca-se sob as exigências de outro modelo teórico: o da ciência da história. Inspirando-se criticamente no iluminismo de Condorcet, pensará o progresso positivo dentro da ordem, a “verdade positivista” contra as teses econômicas liberais se revelaria então no interior de certas regularidades e leis da história. Desde a Idade Média, escreve Comte, mas mesmo antes dela, o Poder Espiritual se sobressai por sua capacidade de estabilizar a sociedade. Nas “Lições” sociológicas do *Curso de filosofia positiva*, a lei histórica se revela como progresso da submissão da maior parte da espécie humana.

Na Parte III (Sob o Paradigma da Biologia), seguirei os textos de Comte que procuram fundamentar, na “ciência da vida”, as regularidades e leis da história humana. Os comportamentos humanos estariam embasados em determinações fisiológicas bem descritas por teóricos da época, como Gall e Spurzheim. Realizando a crítica das “metafísicas do eu”, Comte procurará assim lançar os princípios para a superação do empirismo e do racionalismo, tanto na instância da teoria do conhecimento como, principalmente, no âmbito da teoria econômica, política e social.

Na Parte IV (Sob o Paradigma da Religião), descreverei a maneira pela qual Comte pensou a “função epistemológica” da Religião da Humanidade enquanto elemento constitutivo da ciência social positiva, isto é, a ciência que *re-ligará* os saberes e os diversos elementos temporais da “sociedade industrial”. Esta temática é desenvolvida no *Sistema de política positiva, ou Tratado de sociologia instituindo a Religião da Humanidade* (1851-1854).

Pelos objetivos postos desde o início desta dissertação – descrever a gênese da sociologia comteana –, ao chegar nas fronteiras do *Sistema de política positiva*, pensei haver amplamente cumprido o longo caminho imanente do devir conceitual que conduziu da economia política à religião, passando pela história e pela biologia. A ciência social assim encontrada, a sociologia assim fundada, não caberia continuar a trajetória, não caberia analisar o próprio *Tratado*



enquanto tal, isto será talvez o tema de um trabalho futuro e de uma nova investigação.

Para descrever esta gênese, para seguir este caminho, procurei percorrer os passos indicados de maneira imanente pelos próprios textos de Comte, e daqueles que diretamente se entrelaçaram com suas reflexões. Por opção metodológica consciente, tentei, dentro do possível, colocar entre parênteses os comentários e hermenêuticas que sempre caracterizam os tradicionais trabalhos de história da filosofia. Nesse sentido, procurei orientar-me metodologicamente pelos desenvolvimentos teóricos de Hector Benoit que, em diversos trabalhos sobre Platão, Marx e a história da dialética, determinou as distinções entre as diversas temporalidades que estão presentes em uma obra filosófica<sup>1</sup>:

(a) o tempo da *léxis* ("ação de dizer") ou modo de exposição em que o autor apresenta a sua obra<sup>2</sup>;

(b) o tempo da *nóesis* ("ação de pensar") ou o devir conceitual em que o autor desenvolve o seu pensamento<sup>3</sup>;

---

1 Para todas estas questões do método cf. Benoit, H. *Platão: o saber esotérico da dialética*. USP. Tese de doutoramento, 1989; idem. "A dialética hegeliana como superação da dialética platônica". In: *Idéias*, ano 1, nº 1, 1994, Unicamp; idem. "Sobre a crítica (dialética) de *O Capital*". In: *Crítica Marxista*, n. 3, 1996, Brasiliense; idem. "Sobre o desenvolvimento (dialético) do Programa". In: *Crítica Marxista*, nº 4, São Paulo, Xamã, 1997. Utilizei do mesmo autor também texto inédito intitulado *Sobre a síntese (dialética) das temporalidades*.

2 No caso de Comte, como em Platão e em Marx, o tempo da *léxis* ou modo de exposição manifesta-se também de maneira decisiva. Basta lembrar do desenvolvimento da forma dialógica no *Catecismo positivista* e a tentativa da criação de uma lógica simbólica embasada nas emoções. Esta lógica (inseparável da Religião da Humanidade) será fundamental para a propagação da doutrina positivista. Ao final da vida, a *léxis* tornou-se uma verdadeira obsessão, veja-se a *Síntese subjetiva*, cujos volumes obedecem a uma composição de regularidade quase poética: cada volume tem sete capítulos, todo capítulo tem três partes, cada parte é feita de sete seções, cada seção agrupa sete alíneas (três alíneas de cinco frases, uma alínea de sete e novamente três alíneas de cinco). Como observou Gouhier, certas frases tinham que possuir exatamente duzentas e cinquenta letras (*La vie d'Auguste Comte*. Paris, Vrin, 1965, p. 225).

3 O tempo da *nóesis*, ou o desenvolvimento conceitual no interior da obra, é também evidente em Comte. O tempo da *nóesis* reprega-se sobre o tempo da *léxis*. Como veremos, os diversos paradigmas teóricos se sucedem seguindo uma lógica precisa. Importante observar que Comte tem plena consciência desse tempo e procura sempre resgatar a unidade, superar as contradições do devir conceitual e considerá-las aparentes.

(c) o tempo da *poiesis* (“ação de produzir”) ou tempo da produção cronológica da obra<sup>4</sup>;

(d) o tempo da *práxis* (“ação de fazer”) ou a totalidade histórica, tempo do qual, na verdade, todos os outros são apenas momentos analiticamente abstraídos<sup>5</sup>.

Segundo o método utilizado neste trabalho, trata-se de, a partir da própria *léxis* ou literalidade textual do autor, pouco a pouco, ir reencontrando, dentro do possível, as outras temporalidades. Nesse sentido, afasto-me totalmente de Victor Goldschmidt que, percorrendo o chamado “tempo lógico” (que seria a *nóesis*), sacrifica, em nome deste, as outras temporalidades<sup>6</sup>. Distancio-me também dos diversos historicismos ou biografismos existenciais que, externamente, projetam sobre o devir da *léxis* e da *nóesis* as suas determinações não deduzidas da própria imanência do texto<sup>7</sup>. Procurei, como coloca Hector Benoit, ao contrário, uma espécie de “síntese dialética das temporalidades”. Evidentemente, esta síntese não é de fácil realização e tenho consciência das muitas dificuldades que encontrei no entrecruzamento dos tempos (dificuldades que permaneceram). So-

4 O tempo da *poiesis*, ou o tempo da produção da obra, é a própria cronologia da produção, é constituído pelos momentos em que uma obra foi escrita. Em geral, este tempo não coincide com aqueles da *léxis* e da *nóesis*, apesar de estar a eles entrelaçado. Neste tempo o autor monta e remonta a sua obra, tanto do ponto de vista da *léxis* como da *nóesis*. Por exemplo, Comte, na primeira edição do ensaio (de 1822) em que cria o conceito dos três estados, não desenvolve as relações teóricas entre a *física social* e a *fisiologia*, no entanto, na segunda edição (de 1824), acrescenta toda esta parte que significa uma radical reelaboração conceitual.

5 O tempo da *práxis*, ou tempo histórico propriamente dito, envolve todos os outros, ainda que não os constitua de maneira absoluta. Neste tempo, desenvolve-se a vida do autor e os acontecimentos de sua época. Veremos como, no caso de Comte, esta temporalidade pode ser reencontrada no interior da própria *léxis*, no centro da *nóesis* e nas elaborações e reelaborações que constituem o tempo da *poiesis*.

6 Cf. particularmente: Goldschmidt, V. *Les dialogues de Platon*. Paris: P.U.F., 1971; idem. “Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: *A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963.

7 Posso citar como exemplo de reducionismo historicista o estudo de Roger Mauduit (*Auguste Comte et la science économique*) e como exemplo de reducionismo biográfico diversos trabalhos de Henri Gouhier. Apesar disso, as pesquisas destes autores são de excelente valor e as utilizei amplamente.

bretudo, parece-me difícil manter rigorosamente as exigências do método e resistir à tentação de atribuir ao texto o que não lhe é imanente. Mas, de qualquer forma, estes são os inevitáveis problemas do próprio método (dialético) utilizado, e também do meu próprio modo de exposição, ou da minha própria *léxis*.

Para terminar esta introdução, gostaria ainda de pedir paciência ao leitor, paciência exigida pelo próprio método e assim pela minha própria *léxis*. As talvez (ou certamente) cansativas descrições, citações e paráfrases dos textos (quase sem minhas próprias palavras ou opiniões) são o longo e penoso caminho necessário para tentar redescobrir finalmente a significação que irrompe da (ainda que imperfeita) reunificação das temporalidades.

\* \* \*

Meu reconhecimento e gratidão a todos que colaboraram, de um modo ou de outro, para que realizasse o presente trabalho.

Particularmente, agradeço à Equipe REHSEIS (*Recherches épistémologiques et historiques sur les sciences exactes et les institutions scientifiques*) da Universidade de Paris VII, pelo imprescindível apoio durante a pesquisa na França; assim como aos responsáveis pela *Maison d'Auguste Comte*, que gentilmente me permitiram consultâr seu importante acervo.

Lembro finalmente que, para a realização deste trabalho, contei com o imprescindível apoio financeiro da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).



## PARTE I

# DA ECONOMIA POLÍTICA À HISTÓRIA

“Esforçamo-nos para estabelecer, desde o começo deste ensaio, que as pesquisas às quais genericamente se dá o nome de economia política são as únicas que poderiam elevar a política ao patamar das ciências positivas, e seguimos os progressos principais que o espírito humano fez nesta direção, sucessivamente nas mãos dos economistas franceses, de Smith e de seus sucessores”.  
(Auguste Comte, 1819)\*

---

\* “Nous nous sommes efforcé d'établir, dès le commencement de cet essai, que les recherches du genre de celles auxquelles on a donné le nom d'économie politique étaient les seules qui puissent élever la politique au rang des sciences positives, et nous avons suivi les progrès principaux que l'esprit humain a fait dans cette direction entre les mains des économistes français, de Smith, et de ses successeurs.” (Comte, A. *Opuscules relatifs à la fondation de la science social*, 1819).



## CAPÍTULO 1

### DE 1817 A 1819: AS INTERPRETAÇÕES

Entre 1817 e 1819, Comte escreveu ensaios, cartas teóricas, resenhas centrados, quase sempre, em problemas relativos à concepção de uma teoria social moderna. Chegou até mesmo a esboçar, em linhas gerais, um ensaio para a “fundação da ciência social”.<sup>1</sup>

No entanto, esta parte da obra comteana é tida como irrelevante aos olhos de toda uma tradição que vem desde o século XIX, a ponto de ser lançada no mais absoluto esquecimento. Nunca se pesquisou mais a fundo o seu conteúdo do ponto de vista de uma leitura interna da gênese da sociologia na obra de Auguste Comte, embora questões relativas à criação da teoria social estejam ali enfaticamente tematizadas e desenvolvidas.

---

1 Na verdade, é de junho de 1816 o primeiro texto de Auguste Comte, espécie de manifesto iluminista contra o “despotismo de Luis XVIII” (Comte, Auguste. *Mes réflexions, Humanité, Vérité, Justice, Liberté, Patrie, Rapprochements entre le régime de 1793 et celui de 1816, adressés au peuple français (juin 1816)*, texto integral publicado por Teixeira Mendes, in *Auguste Comte, evolution original*. Rio de Janeiro, Au siège central de l'Église Positiviste du Brésil, 1913, p. 38-63). Somente entre setembro e outubro de 1817, portanto mais de um ano depois de “*Minhas reflexões*”, Comte voltará a escrever nas páginas do periódico *L'Industrie*, dirigido por Saint-Simon. Do final de 1817 a 1819, publicará todos os textos excluídos posteriormente do conjunto de sua obra. Certas imprecisões quanto às datas ainda não foram elucidadas completamente. De qualquer modo, tem-se como certo que Comte redigiu estes textos iniciais neste período (Ver a lista completa dos textos até 1819 na “Cronologia das Obras de Comte”). Sobre a datação destes textos iniciais e seus problemas, remetemos ao estudo rigoroso feito por Gouhier, Henri. *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*. 3 vols., Paris, Vrin, 1933, T. I, em particular p. 294-301; e, também, aos estudos feitos por Pierre Laffitte e publicados

As poucas interpretações que temos a respeito dos primeiros textos de Comte, às vezes bastante ricas do ponto de vista da pesquisa histórico-pessoal e da formação intelectual do jovem Comte, passaram ao largo dos questionamentos no campo textual. Na maioria das vezes, os comentadores apoiaram-se numa espécie de *a priori* teórico, resultado talvez da leitura apressada dos textos de 1817 a 1819. De modo geral, partiu-se do pressuposto da existência de um período “pré-positivista”, no qual Comte, sob o peso de influências diversas, teria pensado em fundar uma teoria social sobre as bases da economia política. De qualquer modo, acreditou-se que este projeto, bem cedo abandonado, não teria maior significação e vínculos com o futuro positivista da teoria social comteana e, por conseqüência, que poderia ser absolutamente relegado ao esquecimento ou colocado numa pré-história do positivismo, de interesse teórico bem restrito, se não inexistente<sup>2</sup>.

Comentaremos a seguir, ainda que sumariamente, dois destes estudos que mostram este primeiro Comte como um escritor sem originalidade, marcado por influências diversas e “voltado para o projeto, logo abandonado, de fundar a teoria social na economia política”. Referimo-nos aos trabalhos feitos por Henri Gouhier, autor da obra mais conhecida e citada sobre a origem do positivismo<sup>3</sup>, e por Roger Mauduit, que pesquisou especificamente as relações entre o positivismo e a economia política, em trabalho provavelmente

---

em diversos números da *Revue Occidentale*, sob o título de “Matériaux pour servir à la biographie d’Auguste Comte”, aos quais nos referiremos exaustivamente no decorrer deste capítulo (cf. lista completa na “Cronologia das Obras de Comte”). É do final de 1819 o ensaio “Séparation générale entre les opinions et les désirs”, que seria o primeiro texto “realmente positivista”, segundo a interpretação do próprio Comte e a da exegética posterior.

- 2 A indiferença por estes textos permanece ainda. Lembramos que, até 1992, o principal acervo positivista, situado à rua Monsieur-Le-Prince, em Paris, não possuía cópia de uma carta que Comte escreveu em 1817. Este texto, de interesse teórico, foi publicado no periódico *Le Politique*, criado pelo próprio Comte, juntamente com Henri de Saint-Simon, constando, além do mais, da bibliografia das obras de Comte estabelecida por Gouhier (op. cit., T. I, p. 296). Referimo-nos a: Comte, A. “Lettre d’un ancien élève de l’École Polytechnique à MM. les auteurs du *Politique*”, 27 de dezembro de 1817, assin. B\*\*\* ancien élève de l’École Polytechnique, in: *Le Politique*, 1819, p. 102-10.
- 3 Gouhier, op. cit., particularmente o capítulo “L’Économie Politique”, T. I, p. 219-29.



único no gênero<sup>4</sup>. Do ponto de vista destes dois comentadores, como veremos, as primeiras idéias sociais de Auguste Comte se colocam somente a partir dos *Opúsculos de filosofia social*, exatamente por volta de 1820. Portanto, segundo acreditam, os vínculos de Auguste Comte com a economia política se localizariam na pré-história do positivismo sociológico, podendo ser descritos apenas do ponto de vista da “consciência intelectual” de Auguste Comte, então “em fase de formação” (Gouhier), ou então, do ponto de vista de certas inquietações políticas do jovem estudante, reflexos da história econômico-social dos anos da Revolução Industrial, de 1815 em diante (Mauduit).

Quando Comte ainda era quase um adolescente – comenta Gouhier em seu estudo –, teria tido vínculos fortes com a economia política: “para além do sistema e de seus primeiros esboços, remontando à adolescência de Comte, (...) há um tempo no qual o jovem homem toma os economistas por guias, sem fazer muita distinção entre Smith e Say, talvez até mesmo se sentindo mais próximo de seu contemporâneo” (Gouhier, op. cit., p. 222). Apoiando-se em certas evidências histórico-pessoais, Gouhier procura compreender e explicar tanto a adesão comteana à ciência econômica, como seu posterior abandono.

Inicialmente, Gouhier refere-se às cartas que Comte escreveu ao seu amigo Valat no decorrer de 1818. Em duas destas cartas, datadas respectivamente de 15 de maio e 15 de junho de 1818, Comte procura convencer o amigo a ler as obras de economia política com a finalidade, como diz Gouhier, de “curá-lo do preconceito do absoluto”. O comentador cita a seguinte passagem da carta de 15 de maio: “Tu estás ainda em uma má direção política, na qual, de resto, me encontrava também igual a ti, e não faz mais de um ano que a deixei. Tua política, tanto quanto possa julgá-la, é fundada na teoria dos direitos do homem, nas idéias do *Contrato social*, enfim nos sistemas dos filósofos do século passado. Ora, eu diria que esta teoria, estas idéias, estes sistemas são mal concebidos e levam ao erro.” (cit. por Gouhier, op. cit., p. 218)<sup>5</sup>. Nesta carta, e também em outra,

4 Mauduit, Roger. *Auguste Comte e la science économique*. Paris, Félix Alcan, 1929.

5 Comte, A. *Correspondance générale et Confessions*. T. I (1814-1840), “Lettre à Valat, Paris, le 15 mai 1818”, 1973, p. 37.

datada de 15 de junho do mesmo ano, Comte anunciara a seu amigo Valat uma mudança radical em sua maneira de pensar que o teria levado a desacreditar nas idéias “absolutas” do século XVIII.

O que teria ocorrido, pergunta Gouhier, que pudesse determinar aquela “mudança de orientação política”? “Comte não diz” – escreve o comentador – “sob qual influência esta mudança se produziu”. Todavia, explica Gouhier, como pretendia curar seu amigo Valat do preconceito do absoluto, aconselhava-o a ler menos obras do gênero do *Contrato social* de Rousseau, e muito mais obras históricas, como a *História da Inglaterra*, de Hume, a *História de Carlos V*, de Robertson, que considerava as menos más de todas as histórias. Finalmente, lembra Gouhier, o jovem Comte dá o seguinte conselho a Valat: “Em seguida, empenha-te em estudar a economia política, isto é, a obra de Smith e a de Say” (cit. por Gouhier, op. cit, p. 218)<sup>6</sup>.

Na outra carta de 1815, Comte teria aconselhado os mesmos remédios pelos mesmos motivos, segundo nos explica Gouhier, que cita o seguinte trecho, escrito também a Valat: “Te convido novamente a estudar a economia política, que é uma ciência muito diferente daquilo que ordinariamente se chama de política. A obra de Say é o que há de melhor para consultar neste assunto.” (*id.*, *ibid.*). De acordo com a interpretação de Gouhier, “Comte, muito provavelmente, recomendou a seu amigo tomar o mesmo caminho que ele próprio havia seguido”. Assim sendo, a adesão comteana à economia política se explicaria sobretudo como resultado de leituras e reflexões, das quais podemos apenas rastrear o significado em algumas cartas do período.

Parece que realmente Gouhier menospreza os escritos desta época como fontes para as futuras elaborações teóricas de Comte. Dando sempre ênfase ao biográfico-epistolar, este comentador só se refere de passagem aos textos teóricos escritos por Comte entre 1817-1819. Gouhier lembra que “a primeira citação dos economistas [feita por Comte] não está muito distante das leituras que lhe tinham revelado esta ciência em maio ou junho de 1817; ela se encontra no primeiro caderno do terceiro volume do *A Indústria* publicado sob o nome de Saint-Simon, em setembro do mesmo ano” (*id.*, *ibid.*, p. 200).

---

6 Comte. *Correspondance*. T. I, “Lettre à Valat, Paris, le 15 mai 1818”, p. 37-8.

No entanto, Gouhier não se preocupa em entrar diretamente no tecido das argumentações do referido texto de 1817, para pesquisar o contexto em que teria ocorrido a “citação dos economistas”. Isto não o impede de concluir que a referência aos economistas foi feita de um ponto de vista crítico, mas não muito original, porque, provavelmente, inspirada por Saint-Simon (Gouhier, *op. cit.*, p. 200).

Em outra parte de seu comentário, Gouhier lembra, além disso, que “Comte cita com particular simpatia os economistas franceses ‘aos quais não se fez justiça até hoje’ (*id.*, *ibid.*, p. 221). É em uma nota de pé de página, acrescenta: “vários fragmentos [escritos por Comte entre 1817-1819] exprimem a mesma idéia nos mesmos termos” (*id.*, *ibid.*, p. 222, n. 10). Entretanto, se Gouhier apenas se refere em uma breve nota de pé de página aos diversos escritos de Comte deste período, dedica muitas páginas de seu comentário a tecer considerações a respeito do *Tratado de economia política*, do economista francês Jean-Baptiste Say, em cujas páginas Comte, supostamente, teria encontrado, “assim como na obra de Smith”, uma certa “tonalidade positivista” (*id.*, *ibid.*, p. 225 e 228). Estas leituras teriam sido fontes da “conversão relativista” que levou Comte a conceber a lei dos três estados, segundo conclusões de Gouhier feitas, mais uma vez, sem recorrer aos textos originários desta problemática<sup>7</sup>.

Apoiando-se preferencialmente na vida mais do que na obra, Gouhier acredita que o problema do abandono da economia política é uma questão restrita a certa “consciência intelectual” de Comte, ficando, portanto, relegada a regiões obscuras que jamais poderemos pesquisar.

“Auguste Comte afastou-se dos economistas” -- escreve ainda o comentador --, “ao mesmo tempo em que tomou consciência da lei dos três estados.” Segundo Gouhier, à luz desta lei sociológica criada em 1822 começa o verdadeiro positivismo, e, do novo ponto de vista teórico, Comte tinha, desde então, explicitamente, o instrumental para avançar a tese de que a economia política pertencia, como todos os liberalismos, ao “período crítico e revolucionário” da história

---

7 Escreve Gouhier: “Em nenhum lugar, Comte diz que sua conversão ao relativismo é devida aos economistas; contudo, quando procura afastar Valat ‘do absoluto’, recomenda-lhe a leituras das obras dos economistas, como se elas o pudessem colocar em estado de graça” (*op. cit.*, p. 227).

da humanidade [o século XVIII], sendo portanto imprópria do ponto de vista da criação de uma teoria social de finalidade “orgânica e construtiva” (Gouhier, op. cit., p. 222). Mas Gouhier permanece no terreno da suposição, mesmo quando parece se apoiar explicitamente em um texto. Por certo, como lembra o próprio comentador algumas linhas em seguida, não é possível encontrar no *Opúsculo* de 1822 qualquer referência direta aos economistas e suas idéias: “No opúsculo fundamental de 1822, publicado sob o título (...) de *Sistema de política positiva*, [Comte] examina os esforços de Montesquieu, de Condorcet e de Cabanis para fundar a ciência social: o silêncio indica claramente que não trata mais os economistas como seus predecessores” (id., *ibidem*; grifo meu).

Ao contrário do que parece acreditar Gouhier, neste seu estudo sobre as origens do positivismo, talvez fosse necessário pesquisar mais a fundo os primeiros textos de Comte, em busca de elementos teóricos explicativos do “abandono da economia política”, elementos estes que pudessem ser apreendidos no tecido das argumentações, no interior dos próprios textos comteanos. De fato, este outro caminho parece que foi tentado pelo próprio Gouhier em artigo intitulado “Os primeiros vínculos de Saint-Simon e de Auguste Comte”<sup>8</sup>. Em vez de dar peso excessivo à exterioridade histórico-pessoal, desta vez, procura analisar os textos mais internamente. No entanto, ainda assim, Gouhier continua a ignorar a complexidade e abrangência dos escritos de 1817-1819, limitando-se a comentar a célebre frase que o próprio Comte afirmara ser expressão da única idéia pertinente dos seus anos de juventude. Apoiado na hermêutica do próprio autor, Gouhier procura mostrar que a máxima “Tudo é relativo, eis aí o único princípio absoluto”, que se encontra em um texto de 1817, redigido por Comte mas assinado por Henri de Saint-Simon, não poderia ser atribuída a este último.

Ao contrário de Gouhier, que enfatiza o movimento de uma consciência intelectual em formação e, no seu interior, certa crise que teria levado Comte a abandonar a economia política, Roger Mauduit vê o jovem Comte não como um intelectual isolado na sua busca de caminhos teóricos, mas sim como um “homem de seu tem-

---

8 Gouhier, H. “Les premiers rapports de Saint-Simon et d’Auguste Comte”. In: *Revue de métaphysique et de morale*. Paris, Armand Colin, 1948, p. 493-509.

po". "Auguste Comte é bem um homem de seu tempo" – escreve Mauduit – "e se vincula a todo aquele grupo de sua geração que desejou reformar a sociedade e organizá-la sobre bases novas" (Mauduit, op. cit., p. 71). Segundo este comentador, Comte, igual a outros de sua geração, teria começado sua vida intelectual identificando-se com as teses do liberalismo político e econômico e o seu percurso teórico inicial, que vai até, mais ou menos, 1820, teria sido marcado por um progressivo abandono das "velhas idéias" do século XVIII, particularmente o contratualismo de Rousseau e a liberdade econômica, inspirada na obra de Adam Smith. Portanto, escreve Mauduit, "iremos (...) primeiramente estudar em Auguste Comte o liberal e o admirador da economia política e procuraremos determinar, depois, sob que influências tornou-se um adversário da economia política e da liberdade" (*id.*, *ibid.*, p. 4).

Apoiando-se nas categorias históricas, Mauduit tenta explicar por que Comte se tornou, desde cedo, "um liberal e admirador da economia política". "Em 1815, em meio à desorganização das idéias políticas e religiosas", escreve Mauduit, "quando o antigo regime tinha sido abolido, e todas as tentativas de governos e de constituições haviam tido dias gloriosos mas sem futuro, a economia política podia aparecer como a única disciplina capaz de ter o assentimento dos espíritos sérios. A considerável organização do passado, a antiga hierarquia, desabara desde 1789; as assembleias da Revolução, que proclamaram a igualdade jurídica dos cidadãos, tinham ao mesmo tempo suprimido os entraves à liberdade do comércio e de fabricação; dali para diante, o indivíduo escolheria livremente sua profissão, e sua atividade comercial era livre. Esta liberdade, nos diziam os economistas, não é a anarquia; nada tem que possa assustar, ela é, ao contrário, a última palavra em matéria de arte social. A esta concepção muitos homens aderiram com entusiasmo, felizes em pensar que a liberdade é, no fundo, uma ordem sábia, e que a economia política pode ser a doutrina comum de todos os homens preocupados com a prosperidade de seu país." (*id.*, *ibid.*). A partir destas determinações históricas, Mauduit nos apresenta o jovem Comte "liberal e amigo da economia política": "Como muitos de seus contemporâneos, Auguste Comte foi levado a aprovar as belas demonstrações dos economistas relativas à divisão do trabalho, à concorrência, à liberdade dos indivíduos; e, sobretudo, foi seduzido pelas

brilhantes perspectivas da grande indústria então nos seus começos” (Mauduit, op. cit., p. 4).

Mauduit, embora ressaltando acima de tudo o contexto histórico como determinante das primeiras opções comteanas pelo ideário liberal-econômico, não deixa, entretanto, de dar certa atenção a vários textos do período 1817-1819. Ao contrário de Gouhier, este outro comentador revela, mesmo que rapidamente, o conteúdo de alguns deles, encontrando ali não apenas uma adesão pura e simples às idéias da economia política, mas também a crítica a esta ciência. Escreve Mauduit: “Durante este período, que, acreditamos, se estende até 1820, Comte, mesmo pensando que faltava uma base à economia política, que ela deveria ser refeita em muitos pontos, permanece ainda assim partidário da ciência das riquezas e do liberalismo econômico” (*id.*, *ibid.*, p. 12).

No entanto, uma vez mais, Mauduit volta-se para as explicações externas. Os primeiros escritos, afirma Mauduit, seriam, em certo sentido, resultado da influência de Saint-Simon: “Nesta época, Auguste Comte era um jovem pleno de ardor pelo trabalho, mas não estava ainda de posse de toda a originalidade de sua inteligência; não há nada de espantoso em que tenha aceitado os pontos de vista de seu mestre, por quem professava grande admiração” (*id.*, *ibid.*, p. 14). Mas outras influências teriam atuado sobre aquele “jovem sem originalidade”. Segundo o comentador, alguma coisa acontece desde que Comte e seu próprio mestre, Saint-Simon, por volta de 1820, tomam contato com a doutrina teocrática, por intermédio do livro *Du Pape* de Joseph De Maistre: “a progressiva influência da doutrina teocrática teria levado Comte a se tornar um adversário cada vez mais decidido do individualismo tanto político como econômico, fazendo-o adepto de um sistema de autoridade e de intolerância que explica toda sua animosidade subsequente pela economia política e pelos economistas” (*id.*, *ibid.*, p. 27).

O abandono da economia política, segundo Mauduit, se fez no curso da adoção do organicismo social dos teocratas. “A concepção das sociedades-organismo que encontramos nos teocratas iria inspirar Comte e dar uma base mais firme à sua oposição ao individualismo” (*id.*, *ibid.*, p. 32). O próprio futuro do positivismo – prossegue – como teoria social, se explicaria por esta influência de juventude que desviou o rumo intelectual de Auguste Comte. Tanto seria

assim que, bem logo, Comte se destacará, por suas idéias conservadoras, das próprias tendências do século XIX. “Enquanto a maior parte dos escritores e reformadores desejavam melhorar as instituições sociais, supondo sempre indivíduos iguais e com direitos iguais, as concepções organicistas e autoritárias, emprestadas dos teocratas, fizeram-no, ao contrário, ressaltar a desigualdade dos indivíduos” (Mauduit, op. cit., p. 27).

Para Mauduit, existiria, contudo, um outro fator ainda mais forte que teria determinado “o abandono da economia política” já nos primeiros escritos do jovem Comte. Teria sido a indiferença com que os economistas liberais tratavam os problemas sociais o outro grande motivo pelo qual Comte tornou-se crítico de suas teorias: “Auguste Comte, em nome do método, condenou a economia política na qual nada mais viu do que uma falsa ciência; mas para ele havia ainda outra coisa: a economia política era uma teoria odiosa por seu otimismo afetado, sua indiferença às desordens sociais e aos sofrimentos dos trabalhadores” (*id.*, *ibid.*, p. 131). Estas críticas à economia política – prossegue Mauduit – “encontram-se em inúmeros escritos da época”. Cita então dois longos trechos de obras dos socialistas franceses Victor Considérant e Louis Blanc, nos quais pode-se perceber que a crítica à economia política já era feita pela classe operária francesa do começo do século XIX<sup>9</sup>.

---

9 Eis o trecho de Considérant citado por Mauduit: “Onde se encontram os homens LIVRES? Acreditam vocês que aquelas legiões de mortos-de-fome das cidades e dos campos, submetidas à dupla escravidão da ignorância e da miséria, podem ser chamadas de LIVRES porque têm o direito ilusório de colocar um voto eleitoral em uma urna? Seriam LIVRES aquelas massas inumeráveis de proletários, desprovidos de capitais e de instrumentos de trabalho e obrigados, em razão da morte que sobrevoa sobre eles e sobre suas famílias, de a cada manhã procurar UM SENHOR que esteja disposto a alugar seus braços por um insignificante salário?” (Considérant, Victor. *Le Socialisme devant le vieux monde ou le vivant devant les morts* - 1848. Paris, Vrin, Paris, 1981, p. 6). Cito conforme o texto original que difere da transcrição feita por Mauduit (op. cit., p. 72), o qual eliminou as maiúsculas empregadas por Considérant). Sobre este livro de Considérant comenta Jean Walch: “O Socialismo diante do Velho Mundo ou o Vivente diante dos Mortos é um livro que nasceu em circunstâncias sangrentas - as jornadas de junho de 1848 -, de uma constatação: ‘...O Socialismo está no ar, nas opiniões, no povo’; e de uma declaração de óbito: ‘... O Socialismo é mais forte do que todos vocês. Ele está vivo e vocês estão mortos’”. (Walch, Jean. “Avant propos”. In: Considérant, op. cit., p. iii). De Louis Blanc, Mauduit cita o trecho em que este conhecido socialista fala do significado que a liberda-

É difícil saber que passagens das obras de Comte podem ser comparadas, como quer Mauduit, aos trechos dos socialistas franceses por ele citados<sup>10</sup>. De qualquer modo, segundo Mauduit, a “crítica à economia política” feita por Comte teria como uma de suas causas mais fortes uma espécie de inquietação quanto à incapacidade dos teóricos liberais em responder às questões sociais colocadas pela Grande Indústria<sup>11</sup> e, assim, à crítica à economia política vinda da própria classe trabalhadora.

Se iluminadoras em muitos aspectos, as análises de Gouhier e de Mauduit permanecem, em grande parte, nas determinações biográficas e históricas, sem se aprofundarem nos próprios textos comteanos daquele período. Retomaremos, a seguir, o percurso que vai de 1817 a 1819, na interioridade dos textos. Faremos uma leitura dos ensaios, fragmentos, esboços, resenhas e cartas teóricas que formam o *corpus* inicial da obra de Auguste Comte no referido período.

---

de econômica tinha para os próprios trabalhadores”: “O que é a concorrência relativamente aos trabalhadores? É o trabalho colocado em leilão. Um empreendedor tem necessidade de um operário! Três se apresentam. Quanto por seu trabalho? — Três francos, eu tenho uma mulher e filhos. — Dois francos e meio, não tenho filhos, mas tenho uma mulher. — Certo, e você? — Dois francos me bastarão, sou só. — Fico com você, o negócio está fechado. — Que se tornarão os dois operários excluídos? É de se esperar que vão morrer de fome. Mas se eles se tornarem ladrões? — Não se preocupe, temos a policia. — E assassinos? — Temos as prisões.” (Blanc, Louis. *L'Organisation du Travail* - 1845. Paris, Prévot, 1839, p. 72).

10 O próprio comentador, aliás, admite que existem divergências ideológicas de grande importância entre Comte e Blanc e escreve: “Auguste Comte não quer modificar a repartição das riquezas; tendo em vista uma justiça social melhor compreendida, antes de tudo, quer dar uma situação estável ao operário, qualquer que seja a produtividade de seu trabalho. (...) Auguste Comte quer conservar, em suas grandes linhas, o sistema de produção consagrado pelos economistas da escola clássica; não pensa, como Louis Blanc, em pedir ao Estado para organizar a produção e transformar, de alto a baixo, a repartição das riquezas. Auguste Comte quer ‘incorporar o operário à sociedade moderna’, o que primeiramente deve consistir em colocá-lo ao abrigo do desemprego.” (Mauduit, op. cit., p. 211-12).

11 Em particular, cf. Mauduit, op. cit., cap. V: “Le troisième grief d’Auguste Comte. Les économistes ont donné une démission solennelle et se sont désintéressés des désordres sociaux”, p. 107-130.



## CAPÍTULO 2

### O A *INDÚSTRIA* DE 1817

O primeiro texto de Auguste Comte é praticamente desconhecido fora do âmbito restrito dos especialistas. Trata-se de um ensaio intitulado “Programa dos trabalhos que serão empregados na obra *A Indústria*”. No entanto, este texto foi assinado por Henri de Saint-Simon.<sup>1</sup>

Múltiplos questionamentos foram feitos quanto à real autoria deste ensaio datado de 1817 e publicado, originalmente, no terceiro

---

1 Como se sabe, Comte foi secretário particular de Saint-Simon, de 1817 a 1824, sucedendo, neste cargo, a Augustin Thierry, que o ocupou de 1814 a 1817. Tratava-se apenas de engajamento profissional? Várias cartas escritas por Comte durante este período deixam entrever que suas relações com Saint-Simon eram bem mais complexas, implicando serviços profissionais, mas também, ao mesmo tempo, envolvimento pessoal e intelectual, e até mesmo político (Comte freqüentou, nesta época, o chamado “círculo saint-simoniano”). Por exemplo, em 1818, no decorrer de carta escrita a seu amigo Valat, Comte comenta sobre os vários aspectos de seu próprio relacionamento com Saint-Simon: “(...) durante três meses, fui um escritor político conforme a moda, quer dizer, como você já deve ter imaginado, do gênero liberal: trabalhei com Saint-Simon, um homem excelente e de grande mérito. (...) Esta atividade foi bastante interessante e produtiva: 300 francos por mês, pagos todo dia dez. (...) Conservo relações muito ativas de amizade e mesmo de trabalho com aquele excelente homem. (...) Em primeiro lugar, aprendi, por intermédio daquele vínculo profissional e de amizade com um dos homens que vê mais longe em política filosófica, aprendi uma enormidade de coisas que, em vão, teria procurado nos livros, e meu espírito, desde os seis meses que já dura nossa relação, fez mais progressos que teria sido possível realizar em três anos, caso ficasse só. Assim sendo, aquela atividade permitiu que formasse meu julgamento a respeito das ciências políticas e, por consequência, amadureceu minhas idéias sobre todas as outras ciências, de sorte que acabei por ter mais filosofia na cabeça, um olhar mais perspicaz, mais instruído. Em segundo lugar, mostrou-me que ti-

volume do periódico *A Indústria*, que, como se sabe, foi criado e dirigido por Henri de Saint-Simon, entre 1816-1818.<sup>2</sup>

Em sua última grande obra teórica, o *Sistema de política positiva*, Comte, ao fazer uma avaliação geral a respeito de seu próprio percurso teórico, afirma que o ensaio publicado no *A Indústria*, assim como outros de seus textos de juventude, seriam “escritos prematuros” (mas certamente de sua autoria) “inspirados pela funesta

na uma aptidão política da qual não acreditava ser dotado, e é sempre útil saber precisamente no que se é bom.” (*Correspondance*, “Lettre à Valat, Paris, le 17 avril 1818”, T. I, p. 27). Sobre as relações entre Comte e Saint-Simon cf.: Dumas, G. *Psychologie de deux messies positivistes: Saint-Simon et Auguste Comte*. Paris, Félix Alcan, 1905; Gouhier, H. *La jeunesse d’Auguste Comte et la formation du positivisme*, ed. cit.). Deste engajamento complexo, resultou, entre outros, o primeiro ensaio teórico-político de Comte que iremos comentar a seguir.

- 2 O periódico *L’Industrie ou Discussions politiques, morales ou philosophiques dans l’intérêt de tous les hommes livrés aux travaux utiles et indépendants*, conhecido simplesmente como *L’Industrie*, apareceu em três volumes, de 1816 a 1818. A. Thierry é o autor do 1º volume (Paris, Delaunay), Saint-Simon, do 2º (Paris, Au Bureau de la Administration), e Comte, do 3º (Paris, J. Smith). Este último, que foi redigido por Comte mas assinado por Saint-Simon, desdobra-se em quatro “cadernos” e leva o seguinte título: *Programmes des travaux qui seront employés dans l’ouvrage l’Industrie*. A polêmica a que nos referimos recaí, portanto, sobre autoria dos quatro cadernos do 3º volume. Contra as teses de certos saint-simonianos que o consideram de responsabilidade exclusiva de Henri de Saint-Simon, (tese também defendida por toda uma tradição crítica posterior), Gouhier afirma que Comte seria provavelmente o autor único dos três primeiros cadernos do 3º volume do *A Indústria* e assim argumenta: “Os editores das *Œuvres de Saint-Simon et Enfantin* limitam o papel de Comte à redação dos três primeiros cadernos do Tomo II do *A Indústria*, e ainda assim não são afirmativos: ‘Este três cadernos foram redigidos, acreditamos, por Auguste Comte’”. Segundo Gouhier, este “acreditamos” exprimiria uma crença bem forte já que os editores não incluíram o 3º volume do *A Indústria*, nas *Obras de Saint-Simon* (Gouhier. “Les premiers rapports de Saint-Simon et d’Auguste Comte”, ed. cit., p. 500). Alfred Pereire sustenta também que Comte foi o único autor do 3º volume do *A Indústria* citando, além disso, fatos que Gouhier não menciona. Segundo Pereire, foi justamente quando Comte começou a redigir os textos de Saint Simon, em 1817, que o periódico passou a ter uma recepção desfavorável. O *A Indústria* deixou de ser publicado em 1818, e já no ano seguinte Saint-Simon criaria um novo órgão de imprensa intitulado *Le Politique*, em “sociedade acionária” com Comte, como ainda narra Pereire. Comte escreveu dois artigos para *Le Politique* que também não assinou, segundo Pereire “sempre por simples medida de prudência” (Pereire, Alfred. *Autour de Saint-Simon Documents originaux*. Paris, Honoré Champion, 1912, p. 59). De um ponto de vista mais teórico e interno, Durkheim nem sequer coloca em

ligação” com Henri de Saint-Simon. No entanto, faz uma ressalva. Segundo escreve, o 3º volume do *A Indústria* contém uma idéia que deve ser integrada à filosofia positiva, e a indica: “Tudo é relativo; eis o único princípio absoluto”<sup>3</sup>. Ora, é bom lembrar que não se trata, contudo, de uma idéia qualquer. Enunciava-se ali o princípio conhecido como “relativismo positivista”, conceito que, desde então, será considerado uma das chaves para a compreensão da teoria positivista comteana e, particularmente, de sua sociologia<sup>4</sup>.

---

discussão o problema da autoria dos cadernos do 3º volume. Para ele, Saint-Simon é seu único autor e, além disso, seguramente, é também o idealizador da filosofia e da sociologia positiva, de quem Comte seria apenas um seguidor: “Ainda que tenha tido precursores, nunca antes dele [Saint-Simon] se tinha afirmado tão claramente que o homem e as sociedades poderiam ter sua conduta dirigida apenas quando se comesse a fazer delas objetos de ciência. Ele não só traçou o plano desta ciência nova, mas também tentou em parte realizá-la. Vemos aí tudo o que Auguste Comte e, por consequência, tudo o que os pensadores do século XIX lhe devem. Encontramos [no pensamento de Saint-Simon] os germes já desenvolvidos de todas as idéias que alimentaram a reflexão da nossa época. Ali encontramos a filosofia positiva, a sociologia positiva; e, como veremos, ali encontramos o socialismo” (Durkheim, E. *Le Socialisme, sa définition, ses débuts. La doctrine saint-simonienne*. Paris, Félix Alcan, 1928, p. 149-150). Devemos lembrar ainda que certos positivistas ortodoxos sustentaram que a doutrina saint-simoniana ganhou em precisão e rigor conceitual a partir de uma suposta influência de Comte, que teria se iniciado em 1817 (cf. Robinet. *Notice sur l'œuvre et la vie d'Auguste Comte*. Paris, Dunod, 1860, p. 120-162, onde esta tese é largamente defendida; ou ainda, Mendes, Teixeira. *Auguste Comte. Évolution originale. Documents publiés jusqu'ici montrant la parfaite continuité de cette évolution sans pareille, malgré les troubles dus à la funeste liaison avec Saint-Simon*. Rio de Janeiro, Au siège de l'Église Positiviste du Brésil, 1913, Vol. I - 1798-1820 -, no qual, Teixeira, apoiando-se em textos, cartas e outros documentos de Comte e de outros, defende ponto de vista semelhante). Finalmente, Pierre Laffitte, que reeditou, na *Revue Occidentale*, o volume 3º do *A Indústria*, diz que Comte é seguramente o autor deste texto e escreve: “Nestes artigos admiráveis, pode-se ver Comte colocando todo o problema de uma completa renovação filosófica e moral; mas pode-se ver também como estava distante de Saint-Simon” (Laffitte. “Matériaux pour servir à la biographie d'Auguste Comte”. In: *Revue Occidentale*, nº 94, 1ª sem., Paris, 1884, p. 128).

3 Comte. “Préface de l'Appendice Général”. In: *Opuscules de philosophie sociale*, publicado in *Système de politique positive*, 4 vols, Paris, Au Siège de la Société Positiviste, 1929, T. IV, p. ii.

4 cf. Gouhier. “Les premiers rapports de Saint-Simon et d'Auguste Comte”, ed. cit., 1948, particularmente, p. 502-509, nas quais este comentador discute “a quem deve ser atribuída a concepção do relativismo” se a Comte ou se a Saint-Simon.

No entanto, embora a discussão em torno do 3º volume do *A Indústria* tenha gerado tal polêmica, o texto ainda continua à espera de uma análise teórica mais aprofundada<sup>5</sup>. Como o ensaio de 1817 se relaciona com a gênese e o desenvolvimento da teoria sociológica positivista? No primeiro escrito político de Auguste Comte, existiriam enunciados que apontam, ainda que abstratamente, em direção à ciência procurada, que, anos depois, se revelará como o *logos* do social, a sociologia?<sup>6</sup> Tal estudo, faremos a seguir.

O *A Indústria* propõe que se reflita mais seriamente sobre a organização da moderna sociedade européia, de modo a superar o estado de anarquia instaurado após a Revolução Francesa, e começa fazendo um apelo ao consenso político<sup>7</sup>. Lemos logo nas primeiras linhas do *A Indústria*: “Os homens de opiniões mais divergentes sobre o estado atual da sociedade na Europa concordam entre si que este estado é extraordinário, que não pode durar muito, que é urgente que tenha um fim”<sup>8</sup>. Os autores explicam então que trata-se de um “momento transitório” entre o antigo regime já destruído e um novo regime social ainda a ser efetivado. Como ultrapassar esta transitoriedade indesejável, como reorganizar a Europa sobre bases seguras?

5 Provavelmente, Laffitte foi quem fez a única tentativa neste sentido (Laffitte, “Matériaux pour servir à la biographie d’Auguste Comte”, ed. cit., p. 118-32).

6 Como se sabe, o texto de fundação da sociologia comteana (no qual, aliás, é criado e empregado, pela primeira vez, o neologismo “sociologie”) é o *Cours de philosophie positive*, escrito e publicado entre 1830 e 1842.

7 Em fragmento datado de 1812, Saint-Simon escrevera o seguinte, a respeito do isolamento em que se encontrava, devido às suas tentativas de “pensar a crise pós-1789”: “Faz quinze dias que passo a pão e água; trabalho com ardor, e inclusive vendi minhas roupas para atender a gastos com os exemplares de meu trabalho. O que me fez cair neste estado de penúria foi a paixão pela ciência e pela felicidade pública, foi o desejo de achar um meio para colocar fim, de forma pacífica, à espantosa crise na qual submergiu a sociedade européia.” (Saint-Simon, Henri. *Catecismo político de los industriales* [*Catéchisme politique des industriels (et Vie de Saint-Simon écrite par lui-même (1808-18012))*] Tradução de Mariano Hurtado Bautista. Buenos Aires, Aguilar, 1964, p. 21).

8 Citaremos o ensaio “Programmes des travaux qui seront employés dans l’ouvrage *l’Industrie*”, in: *L’Industrie*, 3º volume, setembro-outubro de 1817, de acordo com a reedição feita pela *Revue Occidentale*, Paris, 1884, T. I (1ª e 2ª cadernos); *ibidem*, 1884, T. 2 (3ª caderno); *ibidem*, 1885, T. I (4ª caderno). Para simplificar, abreviaremos do seguinte modo: *L’Ind.*, T. III, 1ª cad., 1884, p. 155.

A desordem reinante na Europa – explica-se no *A Indústria* – é “de natureza política e moral” e de mesma natureza devem ser, portanto, os meios de superá-la (*L'Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad., 1884, p. 156). Desenvolve-se então o conceito de moral e das suas relações com a política.

Entre a política e a moral, escrevem os autores, existiria uma relação de causalidade. “[A moral] consiste no conhecimento das regras que devem presidir as relações entre o indivíduo e a sociedade para que um e outro sejam o mais felizes possível”. Ora, a política deriva da moral: “a política não é outra coisa que a ciência daquelas entre estas regras [morais] que são bastante importantes para que seja útil organizá-las, e, ao mesmo tempo, bastante claras, universalmente adotadas, para que a organização seja possível. Deste modo, a política deriva da moral, e as instituições de um povo nada são além de conseqüências de suas idéias.” (*L'Ind.*, T. III, 4<sup>o</sup> cad., 1885, p. 23). A própria origem da sociedade é resultado de uma associação moral: “Não há sociedade possível sem idéias morais comuns. A moral, que permite que o homem conheça os meios de felicidade decorrentes das relações com os seus semelhantes, é o vínculo necessário da sociedade, pois, pelo menos se a força nisso não se imiscuir, só pode haver entre os homens associação durável se cada um deles pensar que a associação lhe é útil. A origem da moral se confunde necessariamente com a da sociedade (...)”. Entretanto, prossegue o texto, nada sabemos desta época longuínqua, onde se oculta a origem da sociedade e da própria moral. A mais antiga época de que temos notícia é a das “repúblicas gregas”: “O estado da moral, entre estes povos, é o primeiro que conhecemos com detalhes” (*ibidem*).

Embora os gregos tivessem uma moral ainda bem imperfeita, prossegue o *A Indústria*, “ela era suficiente para manter a paz e a caridade entre os homens de uma mesma população (...)” (*ibidem*, p. 24). Contudo, esta moral não tinha ainda um caráter universal. Para os gregos, “todo aquele que levasse o nome de estrangeiro, isto é, todo homem que não fizesse parte de sua população, era olhado como inimigo, e era tratado como tal; sob este aspecto, os gregos, tão admirados nas escolas, não eram mais civilizados do que as tribos do nordeste da América” (*ibidem*, p. 25). Os gregos, além disso, acreditavam em uma multiplicade de deuses, cada cidade possuindo o seu, o que era causa de animosidades permanentes que impediam a “união dos indivíduos” (*ibidem*).

A moral que imperava nas repúblicas gregas não é suficiente, continua o *A Indústria*. Seria necessário introduzir-lhe uma reforma fundamental: “destruir o politeísmo e substituí-lo por uma crença única geral, sobre a qual todos os homens pudessem estar de acordo” (*L’Ind.*, T. III, 4<sup>o</sup> cad., 1885, p. 24). Sócrates ensinou esta nova moral universal, que se completou com o cristianismo: “A religião cristã fez com que a civilização desse um grande passo, reunindo todos os homens pela crença em um só Deus e pelo dogma da fraternidade universal. Por este meio, foi possível organizar uma sociedade mais vasta e reunir todos os povos em uma família comum.” (*ibidem*). Ora, conclui o texto, depois deste aperfeiçoamento introduzido pelo princípio cristão de uma fraternidade universal, base de uma associação política também universal, a ciência moral “não deu nenhum outro passo importante e permaneceu, durante dezoito séculos, em um estado de quase absoluta estagnação” (*ibidem*, p. 26)<sup>9</sup>.

9 Após o *A Indústria*, Saint-Simon e Comte seguirão direções opostas em relação ao problema histórico da moral. Em 1825, Saint-Simon irá defender a tese de que a história social é marcada por um descompasso sempre crescente entre o progresso das ciências e o da moral. Em *Le Nouveau Christianisme*, escreverá Saint-Simon: “Nas ciências de uma utilidade positiva e particular, certamente somos superiores aos nossos antepassados. (...) Mas existe uma ciência bem mais importante para a sociedade que as dos conhecimentos físicos e matemáticos: é a ciência que constitui a sociedade, é aquela que lhe serve de fundamento, é a moral; ora, a moral tem seguido uma marcha absolutamente oposta àquela das ciências físicas e matemáticas. Há mais de dezoito séculos que seu princípio fundamental foi criado, e, desde aquela época, todas as pesquisas dos homens de maior gênio não conseguiram descobrir um princípio superior, por sua exatidão, àquele que então nos tinha sido dado pelo fundador do cristianismo; eu diria mais, quando a sociedade perdeu de vista aquele princípio, quando deixou de o tomar por guia geral de sua conduta, caiu imediatamente sob o jugo de César; isto é, sob o império da força física, que aquele princípio havia subordinado à força intelectual.” (Saint-Simon. *Le Nouveau christianisme [et les écrits sur la religion]*. Apresentação de Henri Desroche. Paris, Seuil, 1969, p. 182; ou *id.*, *ibid.*, in: *Œuvres de Claude Henri de Saint-Simon*, 6 vols., [réimpression anastaltique, Paris, E. Dentu, 1869, *Œuvres de Saint-Simon et Enfantin*, 11 vols.]. Paris: Anthropos, 1966, T. V, p. 187). Comte, em direção oposta, irá afirmar, particularmente a partir de 1826, com o ensaio “*Considérations sur le pouvoir spirituel*”, que existiu um verdadeiro progresso moral e, em certo sentido, os avanços da sociedade no campo do conhecimento científico foram determinados profundamente pelo “aperfeiçoamento moral” da humanidade.

A exigência de nossa época, prossegue o *A Indústria*, é que se estabeleça um novo sistema moral erguido sobre novas bases. A antiga moral tinha sido construída sobre as bases da crença no sobrenatural; a moral de hoje deve ser positiva e “se apoiar unicamente no terrestre”. “A esperança do paraíso e o temor do inferno não podem servir de base à conduta dos homens (...). A era das idéias positivas começa: a moral deve ser motivada por interesses palpáveis, certos e presentes. (...) Eis o grande passo que irá dar a civilização e que consistirá no estabelecimento da moral terrestre e positiva” (*L’Ind.*, T. III, 4<sup>o</sup> cad., 1885, p. 27-8).

Se os autores se mostravam preocupados com a crise vivida pela Europa nos anos posteriores à Revolução Francesa e diziam que a causa mais profunda da desordem social consistia na “queda das antigas idéias morais e políticas”, em certo momento perguntam: “A que tudo isto nos conduzirá? Por que meios podemos pôr um fim nisto tudo?” Evidentemente, “com a ajuda do simples bom senso” – responde o texto logo a seguir –, é possível perceber que “a mudança das instituições fundadas sobre o antigo sistema, o estabelecimento de um regime social associado ao novo sistema de idéias, devem necessariamente ser precedidos pela concepção deste sistema e por sua introdução nos espíritos” (*L’Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad., 1884, p. 156). Segundo os autores, portanto, não bastava desenvolver uma nova moral, positiva e terrestre, era necessário aplicá-la, deduzindo um “novo sistema social”, a partir de seus princípios fundamentais.

Segundo o que lemos no ensaio de 1817, a concepção do novo sistema social fundamentado na “moral terrestre” e reclamado pela primeira metade do século XIX, deveria se desenvolver no interior de um “trabalho de conjunto”, similar ao ocorrido com os textos do “cristianismo primitivo” e com a *Encyclopédie* de d’Alembert e Diderot, que supostamente teriam inaugurado as duas épocas anteriores da história social da humanidade (*ibidem*, p. 158). O *A Indústria* assume a tarefa prática de impulsionar e dirigir os trabalhos da nova *Encyclopédie* do século XIX. Todavia, alerta-se ali, logo de início, que a “obra coletiva” dos tempos modernos deveria ter características radicalmente inovadoras com relação às outras já realizadas no passado.

A *Encyclopédie* do século XIX só poderia conter reflexões e conhecimentos que fossem absolutamente positivos: “Hoje, a questão é, pela primeira vez desde a existência das sociedades, organizar

um sistema [de idéias] completamente novo; substituir o celeste pelo terrestre, o vago pelo positivo, o poético pelo real" (*L'Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad., 1884, p. 162). A obra coletiva do século XIX deveria se erguer sobre as idéias terrestres, positivas e reais a respeito da sociedade. Tendo em vista esta finalidade, a *Enciclopédia* do século XIX deveria adotar uma nova concepção do conhecimento.

○ A *Indústria* expõe, em seguida, os princípios básicos de uma teoria positiva do conhecimento. Primitivamente, nos explica o texto, "os homens (...) começaram pelo concreto; mas logo se elevaram às idéias abstratas, e a faculdade de abstrair que neles se desenvolveu lhes pareceu tão bela, inflou de tal forma o seu amor-próprio, que se puseram quase a desprezar o mundo material, ou ao menos passaram a olhá-lo como subalterno ao mundo ideal" (*ibidem*, p. 182). Hoje, prossegue o texto, a faculdade de abstrair deve ser empregada para fins concretos, o ideal é que deve estar a serviço do material, ou, o que é o mesmo, ela deve ser empregada exclusivamente para "o bem-estar do indivíduo e da espécie". Voltemo-nos pois ao que é próprio da natureza humana: "Deixemos o belo, procuremos o bom, voltemos à natureza, para dela não mais sair. Que a faculdade de abstrair seja empregada apenas para facilitar a combinação de idéias concretas; em uma palavra, que o abstrato não seja mais o que domina, mas o positivo" (*ibidem*). Inspirada nesta nova concepção do conhecimento, a nova *Enciclopédia* construirá o seu saber positivo a respeito da sociedade<sup>10</sup>.

---

10 A palavra "positivo" (*positive*) vincula-se aqui particularmente à doutrina saint-simoniana. Como bem notou Pierre Ansart, para Saint Simon, o termo "positivo" qualifica *toda ação social eficaz*. "As idéias são positivas" escreve Ansart "quando participam da vida social em lugar de a prejudicar; neste sentido, Saint-Simon pode escrever que 'a sociedade não vive de idéias negativas, mas de idéias positivas'. O sábio, o filósofo são positivos na medida em que trazem uma contribuição real à atividade social. (...) Neste sentido, uma classe social inteira poder ser qualificada de positiva, e este é o caso da classe industrial tanto quanto ela contém em si mesma todas as forças essenciais da ação social. (...) Isto colocado, a procura da positividade não significa a busca de um saber exato e rotineiro, mas, muito ao contrário, significa a procura de todas as formas de invenção e de criação no concerto dos atos sociais." (Ansart, 1970, p. 191-2; cf., também, Bourdet, *Vocabulaire des principaux termes de la philosophie positive*. Paris, 1875). De fato, como veremos a seguir, o *A Indústria* vincula incessantemente a teoria à prática social, e é nesse sentido que o seu projeto da nova *Enciclopédia* é qualificado de "positivo".



A *Encyclopédia* do século XIX também não deve se constituir em mais um apanhado de divagações políticas “contaminadas pela idéia de *absoluto*”, afirma o *A Indústria*. Tal obra, destinada às reflexões fundadoras de um novo sistema social, será *relativa* à sociedade do século XIX e por consequência, *relativa* à “*sociedade industrial*”.<sup>11</sup> Em vez de proclamar os direitos naturais e universais do homem (isto é, os direitos *absolutos*) como a *Encyclopédie* de d’Alembert e Diderot, a nova obra irá fazer a defesa incondicional de outra tese, ou seja, daquela que afirma que os direitos *não* são incondicionais, mas sim relativos ao que cada um traz de contribuição essencial para a sociedade em que vive. Ora, se a sociedade do século XIX se caracteriza pela produção industrial, nela, os “direitos dos produtores” devem sobrepor-se a todos os outros. Como consequência desta concepção positiva da política, surgirá a necessidade de um novo pacto social a ser firmado *entre os produtores* com a finalidade de assegurar seus direitos fundamentais. Este será o contrato originário da moderna sociedade industrial<sup>12</sup>.

“Na nossa linguagem, *sociedade, sociedade industrial, indústria*, são palavras rigorosamente sinônimas”; sem dúvida, prossegue-se no *A Indústria*, todos devem concordar que “(...) todo homem que utilmente produz para a sociedade é, unicamente por isso, membro da sociedade; que todo homem que nada produz está, unicamente por isso, fora da sociedade e é seu inimigo; que tudo o que impede produção é mau; que tudo aquilo que a favorece é bom. Enfim, que as

11 O *A Indústria* afirma que todas as idéias positivas são, além de *reais* e *concretas*, necessariamente *relativas*. Às concepções *relativistas* aqui defendidas, nos explicarão os autores logo a seguir, se opõem as teorias *absolutas* do século XVIII. Comte irá precisar suas próprias reflexões a respeito do século XVIII, em carta a Valat, poucos meses depois. Comentando as idéias políticas de Valat, escreverá o seguinte: “Tua política, tanto quanto posso julgá-la, está fundada na teoria dos direitos do homem, nas idéias do *Contrato Social*, enfim nos sistemas dos filósofos do século passado. Ora, eu diria que esta teoria, estas idéias, estes sistemas são mal concebidos e levam ao erro. (...) Em uma palavra, todas tuas idéias gerais, mas sobretudo tuas idéias sociais, estão contaminadas por uma idéia radicalmente falsa, aquela de absoluto. Não há nada de absoluto neste mundo, tudo é relativo (...).” (*Correspondance*, “Lettre à Valat, Paris, le 15 mai 1818”, T. I, p. 37).

12 A divisa do periódico *A Indústria* era: “Tudo para a indústria e tudo por ela” [“Tout pour l’industrie et tout par elle”].

relações industriais são as únicas relações positivas e importantes, as únicas a respeito das quais pode haver um acordo" (*L'Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad., 1884, p. 183; grifos do autor). Enfim, são estes conceitos políticos de "sociedade industrial" e de um "contrato social dos produtores" que deverão guiar os trabalhos da nova *Encyclopédia*. De outro ponto de vista, pode-se mesmo dizer que esta obra deve preparar e coordenar o advento da nova sociedade, baseada nas exigências da produção industrial e voltada para os direitos dos seus únicos e autênticos membros, os produtores industriais. A *Encyclopédia* do século XIX deverá preparar e coordenar o projeto desta nova sociedade.

Como se vê, o plano de reforma social a ser proposto na *Encyclopédia* positiva de Comte e Saint-Simon parece, ao menos de início, em nada se assemelhar a tantos outros projetos do começo do século XIX, nos quais imaginavam-se verdadeiras utopias criadas a partir da boa vontade, dos deveres morais, da ética abstrata e, em certo sentido, afastada do mundo material<sup>13</sup>.

13 Sobre as idéias utópicas do começo do século XIX, dentro do contexto histórico e teórico que nos interessa aqui, ver, particularmente, a obra clássica de Leroy, Michel. *Histoire des idées sociales en France*. 3 vols. Paris, Gallimard, 1954. Comentando a respeito do período imediatamente anterior a 1848, escreve Leroy: "Buche, que foi um dos fundadores da sociedade secreta a Charbonnerie, que, mais tarde, se tornou saint-simoniano, consagrou sua vida, após sua conversão ao catolicismo, depois de 1830, a demonstrar os vínculos que uniriam o catolicismo à democracia e também ao socialismo (...). Acima de tudo, Buchez procurou uma moral nas tradições religiosas, em particular no cristianismo. Foi à moral do cristianismo que aderiu, para criar, aliás como Pierre Leroux, um cristianismo social, ou caso se prefira, um socialismo católico (...). Há verdadeiramente algo de religioso no espírito dos primeiros socialistas, em particular dos comunistas que quase unanimemente se consideram continuadores do ensinamento do cristianismo primitivo; eles gostavam de lembrar as primeiras comunidades cristãs nas quais tudo era em comum, fraternalmente. Cabet, que teve uma grande influência social na época de Luis Felipe, autor de uma *Voyage en Icarie*, que fez grande sucesso, derivou o comunismo do Evangelho em *Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ*. Também Louis Blanc invoca a palavra de Cristo; e, às vésperas da Revolução de 1848, recusou-se colaborar com Marx porque este era ateu." (Leroy, op. cit., p. 81-2; ver também: Bénichou, *Les temps des prophètes, doctrines de l'âge romantique*. Paris, 1977; Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*. Paris, Guillaumin, 1864, reeditado por Art et Culture, Paris, 1978). Contudo, o próprio Saint-Simon mais tarde irá se apoiar na moral cristã, em sua tentativa de pensar um sistema social "voltado para a classe mais pobre". A sua última obra, *Le Nouveau Christianisme* (1825), é um diálogo entre "um conservador" e um "renovador", onde podemos ler: "O Conservador: Qual é a parte da religião

O projeto esboçado no *A Indústria* está longe de se reduzir a uma pregação moral destituída de interesse prático. Os seus autores se preocupam em pensar um “sistema social” sustentado em um pacto através do qual sejam assegurados os direitos concretamente adquiridos e vinculados às atividades de produção da sociedade.

A estrutura interna da *Enciclopédia* do século XIX, muito coerentemente com seus propósitos, deveria espelhar a divisão de classes da sociedade industrial. No entanto, curiosamente, os autores se referem a uma divisão de classes entre “os teóricos” e “os práticos”. Apesar de mostrarem a necessidade de um “pacto social dos produtores”, Saint-Simon e Comte não definem as classes sociais a partir da posição que os grupos sociais ocupam, efetivamente, no processo de produção<sup>14</sup>.

---

que vós considereis divina? Qual é a que considereis como sendo humana? O *Reformador*: Deus disse: Os homens devem se tratar como irmãos uns aos outros; este princípio sublime contém tudo o que há de divino na religião cristã (...). Ora, seguindo este princípio que Deus deu aos homens como regra para sua conduta, eles devem organizar a sociedade da maneira que seja a mais vantajosa para a grande maioria (...).” (Saint-Simon. *Le Nouveau christianisme*, p. 146-47; ou *id., ibid.*, OSS., Vol. III, p. 108-9).

- 14 Neste aspecto, o *A Indústria* se distancia bastante da teoria que será desenvolvida por Marx, poucos anos depois, desde 1844-45. Para Marx, as classes sociais se definem, em última análise, pela posição que seus membros ocupam no processo de produção. Escreve Marx, explicando a gênese da classe operária: “a força de trabalho como mercadoria só pode aparecer no mercado à medida que e porque ela é oferecida à venda ou é vendida como mercadoria por seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para que seu possuidor a venda como mercadoria, ele deve poder dispor dela, ser, portanto, livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa” (Marx. *O Capital: Crítica da economia política*. Trad. de Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo, Abril, Col. “Os Economistas”, 1983. “Livro I”, “Seção II: A transformação de dinheiro em capital”, Cap. IV.3, p. 139). Oposta aos que ocupam a posição de “operários livres” por nada possuírem além de sua força de trabalho, aparece a “classe dos proprietários dos meios de produção”: “Para que alguém venda mercadorias distintas de sua força de trabalho, ele tem de possuir naturalmente meios de produção, por exemplo, matérias-primas, instrumentos de trabalho etc.” (*id., ibid.*, p. 172). Portanto, do ponto de vista marxista, o fato de uns serem “livres” e proprietários apenas de sua força de trabalho e outros, proprietários dos meios de produção, determina a divisão das classes sociais na época moderna. Segundo Marx, o modo de apropriação das forças produtivas, resultante de um longo processo histórico, é que determina a existência das classes sociais na época do capitalismo industrial.

O *A Indústria* divide a sociedade segundo um critério *intelectual*. Lemos ali: “A verdadeira sociedade, a sociedade industrial, compõe-se de duas grandes classes de homens; aqueles que se ocupam do conhecimento das leis da natureza e aqueles que aplicam este conhecimento na produção de coisas úteis e agradáveis” (*L’Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad., 1884, p. 164). A *Enciclopédia* do século XIX, como a sociedade industrial, deverá estabelecer uma divisão geral entre as concepções puramente teóricas e as concepções relativas “à aplicação”; em outras palavras, deverá haver, no interior da nova *Enciclopédia*, uma divisão entre “a teoria e a prática”, entre “os conhecimentos teóricos e os conhecimentos de aplicação”, como há na sociedade industrial a divisão entre a classe dos sábios e a dos industriais. “Os conhecimentos teóricos e os conhecimentos de aplicação, claramente distintos por seu objeto, o são ainda mais pelo gênero de capacidade que exigem. Disto resulta uma divisão necessária e bem clara entre os homens que pesquisam as leis da natureza e aqueles que as aplicam”, mas como uns e outros se propõem o mesmo fim (“a produção de coisas úteis e agradáveis”), pode-se pensar na possibilidade de realizarem uma “obra coletiva” e de “se ajudarem reciprocamente”. E os autores concluem ressaltando, mais uma vez, a necessidade de uma rigorosa divisão dos trabalhos de execução da *Enciclopédia*: “É preciso portanto reunir [os sábios e a classe industrial] sem os confundir; fazendo com que seus esforços coincidam, conservando a divisão natural de seus trabalhos” (*ibidem*, p. 169). Na verdade, deveriam ser realizadas duas enciclopédias, uma das “ciências teóricas” e outra, das “ciências de aplicação” e cada uma delas seria concebida como “indústria particular”, pois – perguntam Comte e Saint-Simon – o que é afinal a ciência senão a “indústria teórica”? (*ibidem*).

Como se vê, o *A Indústria* distingue, no interior da *Enciclopédia*, duas classes de trabalhos: aquele dos que *produzem ciência* e aquele dos que a aplicam à produção de “coisas úteis e agradáveis”. Esta divisão expressaria a decomposição *natural* das classes sociais em *sábios* e *industriais*, sendo que esta última classe abrangeria indiferentemente todos aqueles vinculados à produção de bens materiais. Contudo, a existência de uma “única classe industrial” é problematizada por Saint-Simon em diversos momentos, antes e depois do ensaio de 1817.

Que a classe industrial forma uma unidade indiferente a qualquer possível contradição interna, é uma tese que se encontra am-

plamente discutida nas obras de Saint-Simon. No *Catecismo dos industriais*, escreverá que pertence à classe industrial *todo homem que trabalha*: “Um industrial é um homem que trabalha para produzir ou para colocar ao alcance dos diferentes membros da sociedade um ou vários meios materiais de satisfazer suas necessidades e preferências físicas” (*Catéchisme politique des industriels*. In: OSS, Vol. IV, p. 3). Eis algumas profissões que Saint-Simon enumera, como pertencentes à “classe única dos que trabalham”: agricultor, marinheiro, negociante, marceneiro, carroceiro, ferreiro, fabricante de sapatos, de guarda-chuvas, de tecidos (*ibidem*). Mas se, no *Catecismo dos industriais*, Saint-Simon não fará distinções no interior da classe vinculada à indústria moderna, esta diferença, no entanto, era demarcada desde 1803, quando podemos ler, em suas *Cartas a um habitante de Genebra*, que, entre aqueles que são *proprietários* industriais e aqueles que, embora vinculados à indústria, devem ser considerados *não-proprietários*, existe uma verdadeira oposição e que esta resulta em uma “luta que, pela natureza das coisas, necessariamente sempre existiu...” (*Lettres d'un habitant de Genève: 1802-1803*, in: OSS, T. I, p. 28)<sup>15</sup>.

Em sua última obra, *O novo cristianismo* (1825), Saint-Simon fará defesa aberta da “classe mais numerosa e mais pobre” frente às outras classes sociais, o que teria levado Marx a dizer que este texto é o único em que se manifesta uma tendência claramente socialista na doutrina saint-simoniana<sup>16</sup>. Em *O novo cristianismo* lemos a se-

---

15 Este texto é constituído basicamente por cartas “dirigidas às três classes sociais”. As diferenças entre estas classes são demarcadas por Saint-Simon, do seguinte modo: “A primeira [classe] (...) avança sob o estandarte dos progressos do espírito humano; ela se compõe dos sábios, dos artistas e de todos os homens que têm idéias liberais. Na bandeira da segunda, está escrito: nada de mudança; todos os proprietários que não se colocam sob a primeira, ficam com esta outra. A terceira, que adere à palavra *igualdade*, reúne o restante da humanidade.” (*Lettres d'un habitant de Genève: 1802-1803*, in: OSS, T. I, p. 26). Nestas cartas, Saint-Simon tenta convencer “os proprietários em geral” e os “não-proprietários” a aceitarem o governo dos sábios, artistas e pessoas de idéias liberais, argumentando “que existe um único interesse comum a todos os homens: aquele do progresso das ciências” (*ibidem*, p. 43). Defende, além disso, um pacto entre “as duas classes que lutam entre si”.

16 Além disso, Marx se refere ao uso revolucionário que foi feito da doutrina de Saint-Simon: “o butim extraído do trabalhador emudeceu face a Revolução de Julho. Logo após, o proletariado urbano tocou o sino de alarme em Lyon e o proletariado rural começou a atear fogo em fazendas. Desse lado do

guinte afirmação: “Toda sociedade deve trabalhar para melhorar a existência moral e física da classe mais pobre; a sociedade deve se organizar da maneira mais conveniente para que se atinja este grande objetivo” (*Le nouveau christianisme*, ed. cit., p. 175; ou OSS, T. III, p. 173). O *A Indústria*, no entanto, discute apenas o conceito de uma classe industrial única, que se diferencia somente em relação à “classe dos sábios”, e na qual estão incluídos, indiferentemente, “todos aqueles ligados à indústria”.

Explicando ainda como deveria se efetivar o seu projeto, os autores do *A Indústria* afirmam, a seguir, que, devido às exigências da sociedade industrial, era necessário concretizar, acima de tudo, a *Enciclopédia das ciências de aplicação*, deixando para o futuro, à espera de outra oportunidade, a realização de uma *Enciclopédia das ciências teóricas*<sup>17</sup>. É pensando na *Enciclopédia* prática que Comte e Saint-Simon, nas páginas escritas em 1817, dedicam-se quase que inteiramente à tarefa de explicitar os princípios, o objeto e a finalidade das “ciências de aplicação”. Pois, é evidente – justificam-se – que a maioria dos homens pertence àquela classe que se dedica exclusivamente “à aplicação dos conhecimentos das ciências teóricas para a produção de coisas úteis e agradáveis”. Na verdade, as ciências teóricas não passam de um meio para o fim último da sociedade, “o verdadeiro fim da sociedade é a produção; o conhecimento da natureza não é mais do que um dos meios necessários para atingir este fim”, as

---

canal, grassava o owenismo, do outro lado, o saint-simonismo e o fourierismo. A hora da economia vulgar tinha soado.” (Marx, op. cit., “Seção VII”, Cap. 22: “Transformação de mais-valia em capital”, 3. “Repartição da mais-valia em capital e renda. A teoria da abstinência”, p. 175).

17 Certamente a referência a uma *Enciclopédia das ciências teóricas*, por mais vaga que possa ser neste momento, nos remete ao *Cours de philosophie positive* de Auguste Comte que, por certo, como aliás já se observou, alimenta pretensões de se constituir numa vasta síntese enciclopédica do saber universal do século XIX (cf., Serres, Michel. “Le Spéculatif”. In: Comte. *Cours de philosophie positive*. 2 Vols. Paris, Hermann, T. I, p. 3). No entanto, em 1817, o projeto de Comte era o mesmo de Saint-Simon, ou seja, o de promover a produção coletiva de uma *Enciclopédia das ciências de aplicação*, projeto este aliás que o próprio Comte, dentro de poucos meses, irá condenar justamente por suas pretensões “excessivamente práticas”, como teremos oportunidade de comentar ainda neste capítulo.

ciências são apenas a “indústria da teoria” (*L’Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad., 1884, p. 165). Esta simples constatação é suficiente, acreditam Comte e Saint-Simon, para provar o quanto os problemas concernentes a uma *Enciclopédia* de aplicação são superiores em importância no conjunto das preocupações de qualquer projeto de reforma social.

Mas parece que, em 1817, os autores acreditavam firmemente que este fim social louvável em si mesmo (“produzir coisas úteis e agradáveis”) se subordinava, ele próprio, a outro ainda mais importante na ordem das prioridades sociais. Todos os “negócios de aplicação”, não importa quais sejam, têm como preocupação fundamental produzir mais, com o menor esforço e “obter o melhor produto ao melhor preço” – lemos no *A Indústria* – “eis a questão que se encontra por toda parte, e à qual, em toda parte, as outras estão subordinadas” (*ibidem*, p. 166). As ciências de aplicação devem partir da “consideração fundamental” de que é preciso, sobretudo, produzir para o mercado de trocas: “produzir mais pelo menor preço”, escrevem Comte e Saint-Simon. Leitores de Adam Smith, como fica evidente, os autores evocam, neste momento, o conhecido capítulo de *A Riqueza das Nações* intitulado “O princípio que dá origem à divisão do trabalho”, no qual se explica que é próprio do homem uma certa *tendência natural* “a intercambiar, permutar ou trocar uma coisa pela outra” e que são os mecanismos das trocas (o mercado) que permitem a socialização da riqueza<sup>18</sup>.

Segundo o *A Indústria*, se existe ao menos uma finalidade comum, se esta finalidade é “produzir mais mercadorias pelo menor preço”, então “também os meios, ou pelo menos uma parte deles, são os mesmos”. E os autores explicam que, numa economia baseada na indústria e destinada “às trocas de mercado”, podem ser observadas

---

18 Escreve Smith, explicando sua idéia: “Cada animal, individualmente, continua obrigado a ajudar-se a defender-se sozinho, não dependendo um do outro, não auferindo vantagem alguma da variedade de talentos com a qual a natureza distinguiu seus semelhantes. Ao contrário, entre os homens, os caracteres e habilidades mais diferentes são úteis uns aos outros; as produções diferentes dos respectivos talentos e habilidades, em virtude da capacidade e propensão geral ao intercâmbio, ao escambo e à troca, são como que somados em um cabedal comum, no qual cada um pode comprar qualquer parcela da produção dos talentos dos outros, de acordo com suas necessidades” (Smith. *A riqueza das nações*. Trad. de Luiz J. Baraúna. São Paulo, Nova Cultural, 1988, p. 26).

certas regularidades. “Em todo empreendimento de aplicação”, prossegue-se no texto de 1817, “há certos princípios constantes que não dependem absolutamente da natureza do produto a ser obtido e que envolvem combinações financeiras, a economia da empresa”. Um exemplo disto é que “em qualquer produção que se realize, é sempre útil (...) que haja divisão do trabalho, concorrência entre os trabalhadores etc”. Ora, se existem *princípios gerais da produção*, tais como “produzir mais pelo melhor preço”, “combinações financeiras adequadas”, “divisão do trabalho”, “concorrência entre os trabalhadores”, fica claro então que é possível um conhecimento “aplicável a todos os gêneros de produção”: “O conjunto destes princípios forma pois uma verdadeira filosofia da aplicação. (...) Há, portanto, uma razão para que seja feita uma enciclopédia das ciências da aplicação, já que há encadeamento e princípios comuns (...). É uma obra como esta que propomos que seja realizada por todos os sábios da aplicação, por todos os produtores que tenham refletido sobre a produção.” (*L’Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad. 1884, p. 166).

Como se pode ver, Saint-Simon e Comte definem o conteúdo da *Enciclopédia* do século XIX. Esta obra deverá tratar essencialmente dos princípios relativos à produção, aqueles princípios necessários para melhorar e aumentar a riqueza da sociedade. Uma obra como esta, de “filosofia da aplicação”, seria uma espécie de instrumento teórico que abriria um caminho sem obstáculos em direção à felicidade terrestre da classe mais numerosa, a dos produtores de “bens úteis e agradáveis”, mas que também são, como nos explicou o texto, produtores de bens destinados às trocas de mercado.

Comte e Saint-Simon, evidentemente, sem perceberem os problemas que se colocam a partir do conceito *único* de classes industriais, concluem com muita facilidade que os interesses de uma parte desta “classe” – a dos “empreendedores industriais” – devem necessariamente coincidir com “interesses sociais” e, em particular, com os interesses dos operários, a quem, em outra parte, o *A Indústria* se refere diretamente. Embora o próprio texto de 1817 repita inúmeras vezes que, do ponto de vista da “sociedade em geral”, a indústria deve estar voltada para a produção de valores de uso (“coisas úteis e agradáveis”), e não para a obtenção de lucros auferidos na troca de mercadorias, há momentos em que não fica muito claro qual destas duas finalidades é afinal a que se privilegia.



Mas o ensaio *A Indústria*, de 1817, que se sustentou até aqui sobre idéias um tanto vagas, a partir deste ponto toma um rumo inesperado. Que tudo na sociedade se direciona para a produção, e que existem princípios gerais que guiam esta atividade humana essencial, é algo que não passou despercebido até hoje, comenta-se no *A Indústria*. Estas “verdades naturais” já foram exploradas nas obras que tratam de economia política: “Tudo que sabemos destes princípios foi descoberto e ensinado precisamente por aqueles sábios que trataram da economia política e é nas obras recentemente publicadas sobre esta ciência que se encontram todos os meios gerais de produção conhecidos até o presente” (*L’Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad., 1884, p. 166-7)<sup>19</sup>.

---

19 O *A Indústria* nos faz pensar em Adam Smith, cuja obra *A riqueza das nações*, publicada pela primeira vez em 1776, vinha sendo divulgada amplamente na França do começo do século XIX, particularmente através dos escritos do economista Jean-Baptiste Say (cf. Teilhac, E. *L’Oeuvre économique de Jean-Baptiste Say*. Paris, Alcan, 1922). Foi pela da leitura das obras de Say que Comte, assim como Saint-Simon, teriam entrado em contato com a teoria econômica smithiana. No volume 2<sup>o</sup> do *A Indústria*, Saint-Simon refere-se diretamente a Smith e a Say (cf. *L’Industrie*. Vol. 2. In: OSS, T. I, p. 182-91), escrevendo: “Antes de Smith, a economia política, ainda em sua infância, aparecia corretamente como auxiliar dos governos, e confundia-se com a política; tornando-se mais forte pelo poder da verdade e pela autoridade do senso comum, enfim tomou um caráter mais claro e decidido, e se declarou independente da política.” (p. 186). (cf., também, texto integral em *The political thought of Saint-Simon*, editado por Ionescu. Londres, Oxford Univ. Press, 1976, particularmente, p. 121-24). Comte, por seu lado, leu as obras de Smith, das quais constavam de sua biblioteca pessoal as seguintes traduções francesas: *La richesse des nations* (1800-1801) em 4 volumes. e *Essai philosophique sur l’histoire de l’astronomie* (1797) (cf. *Catalogue de la bibliothèque d’Auguste Comte*. Paris, Maison d’Auguste Comte, 10, rue Monsieur-Le-Prince, s/d). Mauduit, em seu estudo sobre o positivismo e a economia política, lembra que, por volta de 1817, Comte manteve relações pessoais com Jean-Baptiste Say, com Charles-Barthélemy Dunoyer e Charles Comte (economistas franceses de formação smithiana), seus contemporâneos. Segundo Mauduit, “no curso destas conversas, Auguste Comte devia aprender muito [sobre economia política] e isto, para ele, substituiria inúmeras leituras”. O “círculo saint-simoniano”, que Comte frequentou entre 1817 e 1824, oferecia oportunidades de “conhecer por ouvir falar”, já que dele faziam parte inúmeros economistas. Ainda segundo Mauduit, Comte teria uma formação bem superficial na matéria economia política, colocando lado a lado dos seus representantes ingleses e franceses autores como Destutt de Tracy, David Hume e J. Bentham (cf. Mauduit, op. cit., Cap. II, § 1er. “Ce qui Comte connaissait de l’économie

Tomando como ponto de partida as categorias econômicas elaboradas pelos economistas, Saint-Simon e Comte acreditavam que seria possível chegar a passos seguros e firmes à “filosofia das ciências de aplicação”. A economia política era, para os autores do *A Indústria*, o campo de fundação teórica de seu projeto de organização da sociedade industrial. Segundo eles, seria possível, a partir das categorias da economia liberal, mas também da crítica a seus erros, traçar o *planejamento científico da produção social*.<sup>20</sup>

O *A Indústria* estabelece vínculos de natureza crítica entre a teoria social moderna, aquela voltada essencialmente para “interesses gerais”, e a economia política, ciência do “interesse particular”. Se a economia política pode ser o fundamento epistemológico da moderna teoria da organização social, ainda assim – lemos no *A Indústria* – esta ciência não é mais do que um começo: “Observemos novamente, para terminar, que este trabalho [de organização social] é inteiramente novo, para concebê-lo, era preciso que a economia política tivesse chegado ao ponto em que se encontra atualmente; mas as pessoas que tenham refletido a respeito desta ciência se con-

---

politique”, p. 48-77). O que talvez Mauduit não tenha percebido é que o interesse de Comte pelos economistas não era propriamente o de um especialista preocupado com o conteúdo de suas demonstrações e conceitos. Como ficará claro no decorrer deste capítulo, Comte, por certo seguindo sugestões de Saint-Simon (cf. “Huitième lettre – Recherche d’un principe général en politique”, *L’Industrie*, Vol. 2; in: OSS, T. I, p. 182-91), estava mais interessado em determinar e analisar o uso social e político que poderia ser feito daquela ciência.

- 20 No 2º volume do *A Indústria*, Saint-Simon havia desenvolvido idéias sobre o planejamento da produção social, e escrevera: “(...) uma organização [social] mais favorável à indústria é a única finalidade para a qual devem se direcionar todos os pensamentos e todos os esforços; à indústria entendida no seu sentido mais geral e que engloba todos os gêneros de trabalhos úteis, tanto a teoria como a aplicação, tanto os trabalhos do espírito como aqueles manuais; uma organização favorável à indústria, isto é, um governo em que o poder político só tenha ação e força no que é necessário para impedir que os trabalhos úteis sejam perturbados; um governo em que tudo seja ordenado para que os trabalhadores, cuja reunião forme a verdadeira sociedade, possam trocar entre si, diretamente, e com inteira liberdade, os produtos de seus trabalhos diversos. (...) De resto, tudo que queremos é facilitar e esclarecer a marcha necessária das coisas. Queremos que, daqui em diante, os homens façam conscientemente, com esforços mais diretos e com maiores resultados, aquilo que até agora fizeram, por assim dizer, sem saber, de uma maneira lenta, indecisa e pouco proveitosa.” (OSS, T. I, p. 166).

vencerão facilmente que os tratados de economia política que foram feitos até o presente não tornam este trabalho inútil; eles o tornam possível, eis tudo" (*L'Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad. 1884, p. 171). De fato, o *A Indústria* acredita que a teoria social deve se apropriar dos avanços da ciência econômica, mas coloca, ao mesmo tempo, a necessidade de se fazer a crítica da teoria clássica.<sup>21</sup>

Não será, portanto, como cegos epígonos que os autores do *A Indústria* irão se apropriar das categorias da economia política. Ao mesmo tempo que demonstram a pertinência das categorias desta

---

21 A crítica à economia política e à forma capitalista de produção desenvolvia-se, um pouco por toda parte, nos primeiros anos do século XIX. Engels se refere a "(...) toda uma literatura que, na década de vinte, voltou a teoria ricardiana do valor e da mais-valia, no interesse do proletariado, contra a produção capitalista, combatendo a burguesia com suas próprias armas" (Engels. "Preface". In: Marx. *Capital*. Livro I (Vol. 2). Londres, Penguin Books, 1978, p. 95-6). Comte muito provavelmente conheceu o teor desta crítica por intermédio da obra do economista suíço Jean-Charles Léonard Sismondi (1773-1842). Sismondi consta da lista restrita daqueles a quem Comte enviou um exemplar de seu *Opúsculo* de 1822. (cit. por Laffitte, P. "Matériaux pour servir à la biographie d'A. Comte"; in: *Revue Occidentale*, sept. 1893, p. 315). Sismondi, a quem Marx chamou de "economista romântico", havia publicado em 1819, portanto dois anos após o texto que estamos comentando, sua primeira obra crítica, que levava o significativo título de *Nouveaux principes d'économie politique ou De la richesse dans ses rapports avec la population*, 2 vols. Chamado posteriormente de "ricardiano de esquerda", Sismondi é amplamente citado por Marx, que assim comenta as suas posições: "Sismondi tem o sentimento íntimo de que a produção capitalista está em contradição consigo mesma; (...) ele avalia com justeza as contradições da produção burguesa, mas não compreende e não pode compreender o processo de sua solução. (...) [Para Sismondi] é a riqueza que supõe sempre a pobreza, e esta não se desenvolve a não ser supondo aquela" (Marx. *Histoire des doctrines économiques*. 8 vols. Editado por K. Kautsky, tradução francesa de J. Moliitor. Paris: Alfred Costes, 1947. Vol. VI: "De Ricardo à l'économie vulgaire", p. 86-7). Sobre a crítica de Sismondi, comenta Marcuse: "A nova economia política era inteiramente diferente da ciência objetiva clássica de Adam Smith e Ricardo. E isto porque mostrava que a economia era contraditória e irracional em toda a sua estrutura, tendo a crise como estado natural e a revolução como fim. A obra de Sismondi, a primeira crítica imanente radical do capitalismo, ilustra amplamente o contraste.(...) Todas as formas de organização social, declarava Sismondi, existem para satisfazer as necessidades humanas. O sistema econômico dominante desempenha o papel à custa de crises contínuas e de crescente pobreza, a par de riqueza que se acumula. Sismondi [em sua obra] punha a nu os mecanismos do capitalismo industrial nascente que levavam a este resultado." (Marcuse. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, p. 307).

ciência para a análise positiva da sociedade industrial, os autores desenvolvem, ali mesmo no interior de tais considerações, uma crítica à economia política, que, algumas vezes, chega a ser bastante dura. Os autores desaprovam com veemência o apego excessivo dos economistas aos "fatos". "Com efeito", escrevem, "o que foi até hoje a economia política? Nada mais do que uma ciência que expõe como ocorrem os fatos da produção, da distribuição e do consumo das riquezas. Para saber como isto tudo se engendra, seria preciso conhecer claramente os meios de que os homens se servem para produzir e por que estes meios foram ali indicados ; mas isto tudo não é muito questionado. Os princípios gerais da produção são apenas considerados como fatos; mas os produtores os inventaram; os escritores nada mais fizeram que observá-los: isso é tudo." (*L'Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad. 1884, p. 167).

Apoiados na crença de que a abundância de bens materiais resolveria, em grande parte, os problemas da maioria dos membros da sociedade, os autores do *A Indústria* propõem que as categorias econômicas se desenvolvam mais e que indiquem, não apenas aquilo que é ("os fatos", como lemos no ensaio de 1817), mas, principalmente, o *vir-a-ser* da sociedade industrial, ou seja, sua forma plenamente desenvolvida. Os economistas, "por se contentarem em dizer: eis como os homens produzem" – comenta o *A Indústria* –, parecem ter esquecido daquilo que afinal era o mais importante: "(...) ninguém tratou de saber como [os industriais] deveriam proceder para produzir o mais possível". Além disso, a economia política, por demais preocupada com as "descrições dos fatos", esqueceu-se de mostrar que as realidades por ela observadas foram obra dos próprios homens e que estão vinculadas ao devir histórico das sociedades (*ibidem*).

Como esperar que uma ciência como a economia política possa servir de base para a moderna teoria da organização social? A reorganização européia exige uma teoria completa e geral que não se limite a descrever a forma moderna da produção industrial, mas que, acima de tudo, se preocupe com as suas consequências sociais, práticas, positivas. É tal *filosofia social da produção* que Saint-Simon e Comte acreditam que irá surgir a partir da grande *Enciclopédia* do século XIX, para a realização da qual esperam contar com a cooperação de sábios e dos industriais de vistas largas de todos os países da Europa. Ao contrário dos economistas liberais preocupados apenas

com a mera descrição das categorias do industrialismo, das quais desconhecem, além disso, a história, o *A Indústria* requer uma ciência que avance mais, que reflita a respeito do direcionamento da produção industrial, que produza um plano para esta produção, que a direcione para os seus verdadeiros fins que, segundo ali se afirma, coincidem com interesses sociais. “Os interesses sociais são, em sua totalidade, industriais”, conclui o texto de 1817 (*L’Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad., 1884, p. 190).

Como se vê, no *A Indústria* lamenta-se que a economia política, no seu estágio atual, não se constitua em conjunto teórico suficiente para subsidiar a construção de um modelo de organização que contemple o interesse coletivo<sup>22</sup>; modo de produção ainda inexistente, mas cujas premissas, segundo os autores Comte e Saint-Simon, já estão dadas a partir da criação da indústria moderna.

A crítica à teoria econômica liberal prossegue, voltando-se agora para o paradoxo de uma ciência que, embora se autodenominando “economia política”, não tem propriamente um conceito de política: “Além de conter os preceitos gerais da produção apenas de uma maneira acidental e muito tímida [os economistas] não perceberam que a política, e mesmo a ciência social em sua totalidade (isto é, a política e a moral), não são mais do que um caso particular das ciências de aplicação” (*idem*, p. 168). O *A Indústria* contradiz a tese daqueles economistas que, segundo este texto, tendem a separar e mesmo a opor a atividade econômica à política. Sendo leitores da obra de Jean-Baptiste Say, os autores se referem, neste momento, à questão da separação da economia e da política desenvolvida no *Traité d’économie politique*<sup>23</sup>.

---

22 Desde 1802, Saint-Simon vinha empregando a expressão “interesse coletivo”; lemos em texto escrito no citado ano: “Dirijo este projeto [de organização social] diretamente à humanidade, porque lhe interessa coletivamente”. (*Lettres d’un habitant de Genève - 1802 -*, OSS, T. I, p. 25; grifos do autor).

23 Escreve Say: “Durante muito tempo, confundiu-se a política propriamente dita, a ciência da organização das sociedades, com a economia política, que ensina como se formam, se distribuem e se consomem as riquezas. Entretanto, as riquezas são completamente independentes da organização política. Se é bem administrado, um Estado pode prosperar sob qualquer forma de Governo. Vemos nações que, submetidas a monarquias absolutas, se enriqueceram; vemos outras que, dirigidas por conselhos populares, arruinaram-se. Se a liberdade política é mais favorável ao desenvolvimento das riquezas, é só indireta-

“Qual é a finalidade da política?”, pergunta-se então no *A Indústria*, respondendo-se logo a seguir: “É simplesmente dar a conhecer os meios necessários para impedir que a produção seja perturbada. É para isto que os governos são instituídos. E esta proteção do governo é nada mais que um serviço indispensável a qualquer produção, que deve ser considerada pelos industriais como um produto do qual têm necessidade, como um instrumento do qual devem se municiar antes de pensar em produzir” (*L'Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad. 1884, p. 168)<sup>24</sup>. Portanto, a política enquanto ciência, assim como a moral, devem se subordinar à ciência da aplicação e esta por sua vez, deverá se constituir da economia política “reformada sobre novas bases”: “Na enciclopédia das ciências de aplicação, a política será pois considerada como um caso particular, e os princípios gerais da organização social nada mais serão que uma parte dos princípios gerais da produção”, conclui-se, afinal, no *A Indústria* (*ibidem*, p. 168-9)<sup>25</sup>.

---

mente; tanto quanto favorece à instrução.” (Say, J.-B. *Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont se forme, se distribuent et se consomment les richesses*. Paris, Deterville, 1817. T. I, p. vi; grifos do autor). Aliás, no 2<sup>o</sup> volume do *A Indústria*, Saint-Simon, comentando este trecho do livro de Say, já escrevera: “É possível perceber que Say faz da política e da economia política duas coisas distintas e separadas; por outro lado, aqueles que leram sua obra, ou escutaram suas aulas públicas, sabem que importância ele dá à ciência de sua especialidade, e quantas vezes chega a dizer que somente ela dá à moral e à política aquilo que uma e outra têm de certo e positivo. Esta contradição demonstra que o autor sentiu vagamente, apesar de si próprio, que a economia política é o verdadeiro e único fundamento da política.” (OSS, T. I, p. 185).

- 24 De outro ponto de vista, Saint-Simon escrevera no 2<sup>o</sup> volume do *A Indústria*: “A política é, portanto, para tudo resumir em duas palavras, a ciência da produção, isto é, a ciência que tem por objeto a ordem de coisas mais favorável a todos os gêneros de produção” (OSS, T. I, p. 188; grifos do autor).
- 25 Engels, anos mais tarde, comentando a doutrina de Saint-Simon, afirmou que esta idéia de subordinar a política à produção continha “o germe de todas as idéias estritamente econômicas dos socialistas posteriores”. Escreverá Engels que, “em 1816” – portanto na época do periódico *L'Industrie* – “Saint-Simon declara que a política é a ciência da produção e prediz já então a total absorção da política pela economia” (Engels. *Anti-Dühring*. México, Fuente Cultural, s/d, p. 264). Também a exegética posterior ressaltará o fato de que Saint-Simon não separava mais a política da produção, como a economia política vinha fazendo. Comenta Ansart: “Em 1816, exatamente pensava Saint-Simon que as sociedades européias entravam em uma nova fase de sua evolução, na qual a atividade econômica tenderia a dominar o conjunto da vida social. Co-

Para os autores do *A Indústria*, como vemos, é necessário ir além do conceito estreito dos economistas, e pensar a política do ponto de vista do novo conteúdo da sociedade. Se a sociedade é *industrial*, resulta disto que o poder político deverá se concentrar daqui para diante nas mãos daqueles preocupados em desenvolver e consolidar a produção industrial.

Mas a crítica que sempre se coloca a cada referência à economia política vai ainda mais fundo. A ciência econômica do futuro, tal como apresentada nas páginas do *A Indústria*, superaria a economia política do passado ainda de outro ponto de vista. A nova ciência seria “do mais alto interesse de todas as classes produtoras” (*L’Ind.* T. III, 1<sup>o</sup> cad. 1884, p. 170). Em primeiro lugar, a propagação da nova teoria social seria do interesse de todas as classes produtoras de todos os povos. Com a sua propagação, “todos se convencerão que cada povo produtor só deve se felicitar com a prosperidade dos outros; prosperidade esta que, longe de ser um obstáculo à sua própria felicidade, deve ao contrário aumentar suas riquezas lhe fornecendo consumidores para seus produtos, e melhorar sua existência, fornecendo-lhe ao mais baixo preço possível as coisas que sua posição geográfica lhe recusa” (*ibidem*, p. 171). Desde que os povos conheçam os princípios gerais da produção, sentirão o quanto são prejudiciais “os ódios nacionais”, que são a fonte das agressões entre as nações, e acabarão, de uma vez por todas, com o “regime proibitivo”, fazendo com que desapareçam as barreiras econômicas entre os povos. A propagação da doutrina social reguladora da produção deveria acabar, além disso, com as especulações financeiras, já que levaria os empreendedores a perceber as vantagens de desviar “seus capitais para os grandes empreendimentos de interesse geral”: “Os grandes empreendedores da indústria, esclarecidos pela teoria geral

---

mo escreveu então, a atividade econômica, a Indústria, tende a tornar-se a força essencial da sociedade: esta última está fundada ‘inteiramente... sobre a indústria’. A novidade radical das sociedades modernas residiria neste fato essencial: a importância do desenvolvimento industrial, colocado em evidência pelos economistas, promove a indústria às funções predominantes. Deste então delinea-se para o observador social uma tarefa que J. B. Say desejaria condenar: estudar as relações entre o econômico e o político, mostrar quais características a atividade econômica tendia a impor à organização social.” (Ansart, op. cit., p. 54).

da produção, se convencerão que os negócios mais lucrativos não são aqueles cujos produtos são vendidos ao mais alto preço, mas sim aqueles que têm por finalidade coisas cujo consumo é o mais geral. Então, visando o lucro mesmo, eles se ocuparão menos dos objetos de luxo, e mais dos objetos de primeira necessidade" (*L'Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad., 1884, p. 170-71). O resultado obtido pela adoção da doutrina "da maior produção pelo menor preço" será de seu próprio interesse e "resultará em uma melhoria da condição de vida do povo" (*ibidem*, p. 171). Conclui-se assim que a ciência da produção do futuro deverá ser um saber útil a todas as classes sociais e não apenas um conhecimento restrito e de "interesse particular"<sup>26</sup>.

A estas vantagens decorrentes da nova teoria social se deve acrescentar outra, de importância ainda maior. "Enfim", comenta-se no *A Indústria*, "os governos também têm interesse que estes princípios sejam divulgados; pois as insurreições serão detestadas, desde que cada um perceba que o primeiro meio de produção é a tranqüilidade" (*ibidem*, p. 172). O texto é claro a este respeito. A tranqüilidade esperada é aquela decorrente do cessar definitivo da luta de classes, luta esta que, naquele início do século XIX, começava a opor o proletariado industrial aos empreendedores industriais. Vejamos o que escrevem Saint-Simon e Comte, ao definir os resultados possíveis da nova filosofia da produção quando aplicada: "A propagação dos princípios [gerais da produção] deve assegurar que os grandes empreendedores mantenham suas propriedades, por dissiparem os preconceitos populares que levam a classe pobre a se opor aos aperfeiçamentos na fabricação dos produtos. Porque uma máquina simplifica a mão-obra, o povo quer quebrá-la. Eis aqui a causa dos excessos diários cometidos na Inglaterra por aqueles que são chamados de luddistas." (*ibidem*, p. 170).<sup>27</sup>

---

26 Em 1825, escreverá Saint-Simon: "É portanto desejável que os trabalhos que têm por finalidade o aperfeiçoamento de nossos conhecimentos relativos aos fatos gerais, aos princípios gerais e aos interesses gerais, sejam prontamente colocados em atividade, e que, daqui em diante, sejam protegidos pela sociedade, do mesmo modo que são aqueles que têm por objeto fatos particulares, princípios secundários e interesses privados." (*Le nouveau christianisme*, ed. cit., p. 181; ou OSS, T. III, p. 185).

27 Sobre a revolta contra as máquinas industriais, comenta Max Beer: "Em 1769, foi promulgada na Inglaterra a primeira lei contra a destruição das máquinas e



Os ataques “às propriedades industriais”, prossegue o *A Indústria*, nascem dos preconceitos populares quanto às *vantagens* sociais desta mesma propriedade privada: “Qual é a origem disto?”, pergunta o texto. Qual é a origem destas revoltas e desses excessos dos proletários? “Ela está em que o povo ignora que é sempre de seu interesse que os custos da produção sejam diminuídos, porque então obterá maior quantidade das coisas que lhe são necessárias; porque, além disso, certa fábrica exigindo menos braços, se formará um grande número de fábricas iguais, e haverá com certeza mais braços ocupados.” O conhecimento destes princípios fundamentais e científicos da produção “levará, entre o povo, a um respeito fundamentado pela propriedade” (*L'Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad. 1884, p. 170). Portanto, conclui-se afinal no ensaio de 1817, “uma obra que deve apresentar (...) os preceitos gerais da produção de uma maneira clara e engenhosa

---

edifícios das fábricas. A lei declarava tais atos crimes passíveis até de punição máxima. Entretanto, apesar dos tribunais castigarem draconicamente os destruidores de máquinas, o seu número cresceu consideravelmente no norte e no centro do país. Em Nottingham, um tal de Ned Ludhan ou Ned Ludd destruiu uma oficina têxtil, logo a seguir, apareceram imitadores em Lancashire e em toda Inglaterra. Assim surgiram os ‘luddistas’, ou destruidores de máquinas. De 1811 a 1812, o luddismo tornou-se um movimento de massas, visando ao mesmo tempo fins políticos e econômicos.” (Beer, M. *História do socialismo e das lutas sociais*. 2 vols. Rio de Janeiro, Calvino, 1944. T. 2, p. 549-50; ver também.: Abendroth, Wolfgang. *A história social do movimento trabalhista europeu*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977. Capítulo “Dos primórdios do movimento trabalhista europeu até a derrota da revolução de 1848”). Em 1817, data em que Comte e Saint-Simon formularam o texto que estamos comentando, o luddismo já se manifestara na França (cf., entre outros estudos, Dunham. *La révolution industrielle en France 1815-1848*. Paris, Marcel Rivière, s/d; Levasseur, E. *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France de 1789 à 1870*. 2 vols. Paris, Rousseau, 1903). Como ainda conta Mauduit (op. cit., p. 42-7), no período que vai de 1815 a 1817, o desemprego tinha aumentado consideravelmente na França em decorrência da utilização das máquinas industriais: “Convém lembrar que os patrões procuravam a mão-de-obra das mulheres e das crianças para substituir a dos homens, mais cara, cujo trabalho era de qualquer modo suprimido. Compreende-se diante disso que, em diversas regiões como a Normandia, operários tenham algumas vezes invadido indústrias e quebrado máquinas recentemente fabricadas e importadas da Inglaterra. O desemprego era a consequência terrível deste desenvolvimento industrial. (...) Muitos, nesta época, deviam suspeitar o que havia de precário na ordem econômica fundada apenas na liberdade!” (Mauduit, op. cit., p. 47). O texto de 1817, no entanto, parece contrariar, em parte, a suposição de qualquer conversão dos autores aos interesses *exclusivos* da classe operária.

é do mais alto interesse dos produtores de todas as classes.” (*L’Ind.*, T. III, 1<sup>o</sup> cad. 1884, p. 170).

Como se vê, no 3<sup>o</sup> volume do *A Indústria*, o conceito de classe industrial única, a coincidência entre o interesse privado e o interesse social, e até mesmo a tentativa frágil de defesa da classe operária em nome da *propriedade privada* não resistem a uma análise ideológica. No entanto, naquele ensaio, mesmo que às custas de conceitos tão imprecisos como os que indicamos acima, é sustentada uma idéia que toda uma tradição posterior chamaria de “socialista”<sup>28</sup>.

---

28 Para Durkheim, o 3<sup>o</sup> volume do *A Indústria* faria parte de um momento-chave de desenvolvimento das idéias sociais saint-simonianas, a fase chamada de “industrialismo” que, além disso, expressaria o “socialismo”. “Com efeito”, comenta Durkheim, “os economistas mesmo os mais clássicos (...) sustentam que as sociedades atuais são e devem ser essencialmente industriais, que são as relações econômicas que formam, por excelência, a trama da vida coletiva”; entretanto, prossegue, para os economistas clássicos, “as funções econômicas, sendo inteiramente o que há de mais vital nas sociedades contemporâneas, e colocando todas as outras inteiramente sob sua dependência, são, entretanto, assuntos exclusivamente privados e que dependem apenas de iniciativas individuais”, enquanto que para Saint-Simon, “a indústria de uma nação é um sistema que tem a sua unidade” e que, portanto, depende de uma ação coletiva, “uma ação exercida pelo conjunto sobre suas partes”. Comenta Durkheim que aos interesses privados defendidos pelos economistas, Saint-Simon opõe os objetivos “socialistas”. Para Saint-Simon, escreve Durkheim, “a sociedade não pode se tornar industrial a não ser que a indústria se socialize. Eis como o industrialismo desemboca logicamente no socialismo.” (Durkheim, E. *Le socialisme, sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*. Paris, Félix Alcan, 1928, p. 201-2; cf. também idem. “Saint-Simon, fondateur du positivisme et de la sociologie”. In: *Revue Philosophique*, XCIX. Paris, 1925). Antes de Durkheim, Marx e Engels haviam afirmado que seria apenas por certos aspectos bem limitados que poderíamos considerar a teoria saint-simoniana como uma das expressões do socialismo do século XIX. Ao comentar a “literatura socialista e comunista” existente no período anterior a 1848, escreveram Marx e Engels que os únicos “sistemas socialistas propriamente ditos”, desenvolvidos nesta época da pré-revolução proletária, foram “os de Saint-Simon, Fourier e Owen etc.”, entretanto, embora contivessem “elementos críticos à sociedade dominante”, de tal natureza que “forneceram, no seu tempo, materiais de grande valor para esclarecer os operários”, entre os quais se encontrava aquela idéia que vimos apresentada nas páginas do *A Indústria*, ou seja, a da “transformação do Estado numa simples administração da produção”; embora prenunciando o moderno socialismo, aqueles reformadores sociais – e entre eles, Saint-Simon – falharam em um ponto essencial: “não perceberam no proletariado nenhuma iniciativa histórica, nenhum movimento político que lhe fosse pró-

Como mostramos, no *A Indústria*, mesmo que à custa de contradições e problemas, ainda que imprecisamente, defende-se que a economia de uma sociedade deva ser planejada tendo em vista os interesses sociais mais amplos, que todo planejamento deva ser feito

---

prio" ("Manifesto comunista (1848)"; "Prefácios" dos autores para as edições de 1872 (em alemão), 1882 (em russo), in: Marx e Engels. *Obras escolhidas*. 3 vols. São Paulo: Alfa-Omega, s/d. T. I, p. 45 ). Afirmam Marx e Engels que esta incompreensão quanto ao verdadeiro caráter político-operário das transformações sociais a serem realizadas – explicável, aliás, pelo estágio ainda incipiente da luta de classes nos primeiros anos da revolução industrial – teria levado os primeiros socialistas, entre os quais estaria Saint-Simon, à concepção de uma *ciência social*, em vez de uma *teoria da revolução social* (*id.*, *ibid.*, p. 44). Engels, em sua obra *O Anti-Dühring*, ressaltará, ainda uma vez mais, que a gênese desta *ciência* chamada de *social* foi na verdade um processo de substituição da iniciativa histórica do proletariado, ainda pouco desenvolvido, pelos teoremas de uma "razão científica": "Quiseram tirar da cabeça a solução dos problemas sociais ainda latentes nas condições econômicas embrionárias na época. A sociedade [para os socialistas utópicos] encerrava apenas males que a razão pensante era chamada a remediar. Tratava-se de descobrir um sistema novo e mais perfeito de ordem social, para o impor, de fora, à sociedade, por meio de propaganda, e se possível predicando com o exemplo, mediante experimentos que servissem de modelo de conduta. Estes novos sistemas sociais nasciam condenados a moverem-se no reino da utopia" (ed. cit., p. 263). De qualquer modo, discutiu-se muito a respeito do chamado "socialismo" de Saint-Simon e se sustentou, por mais de uma vez, que a sociedade dos produtores imaginada por Saint-Simon, dificilmente poderia coincidir com o conceito marxista de uma sociedade baseada no desaparecimento da propriedade privada dos meios de produção. Sobre isto, comenta Ansart: "Se privilegiarmos (...) os textos de 1816-1817, que exaltam a unidade espontânea dos produtores sem questionar diretamente o estatuto da propriedade privada e que confiam aos chefes industriais a tarefa de instaurar e dirigir a sociedade industrial, então seria possível sustentar a hipótese que o pensamento de Saint-Simon anunciava um capitalismo dirigista no qual os poderes econômicos estariam confiados aos diretores industriais e aos bancos de crédito" (Ansart, op. cit., p. 195). Marcuse, por seu lado, comenta: "De início, Saint-Simon se contentou em proclamar os princípios do liberalismo radical (...)", entretanto, prossegue "(...) a própria obra de Saint-Simon continha elementos que se opunham às tendências do capitalismo industrial (...). A forma de governo que ele tinha em mente não era uma forma em que dirigentes comandassem seus subalternos, mas uma forma na qual o governo exercesse uma administração técnica sobre o trabalho a ser feito. Podemos dizer que a filosofia de Saint-Simon se desenvolveu justamente em direção oposta a de Hegel. Ela começou com a reconciliação da idéia com a realidade e acabou por considerá-las inconciliáveis" (Marcuse, op. cit., p. 300 e 303). Sobre o socialismo de Saint-Simon, ver Bibliografia, no final deste livro, na seção "Obras Posteriores a Auguste Comte".

a partir de um centro diretor, que esta direção da produção e seu planejamento se constituam na própria essência do poder político e com ele se confundam. Além disso, segundo o *A Indústria*, como aliás, de modo geral, para o pensamento socialista posterior, que irá surgir a partir das primeiras décadas do século XIX, de Proudhon a Marx, a moderna teoria social começa necessariamente por uma crítica à economia política e à doutrina liberal.

De qualquer modo, é no interior de certas inquietações da prática política que, no *A Indústria*, vai-se, aos poucos, tentando demonstrar que o fundamento científico da moderna teoria social deve ser determinado no decurso de uma apropriação crítica das categorias da economia política. Será necessário, portanto, verificar se, no caso específico de Auguste Comte, esta opção epistemológica será mantida em textos imediatamente posteriores. Depois de 1817, depois do ensaio escrito juntamente com Saint-Simon, reencontraremos nos textos comteanos o mesmo projeto de instaurar a moderna teoria social no campo de uma crítica à economia política? A economia política continuará a ser ainda, por quanto tempo, o paradigma da teoria social positiva que Comte, como agora sabemos, pretendia fundar desde 1817?

## CAPÍTULO 3

### A TEORIA SOCIAL COMO ECONOMIA POLÍTICA

#### 3.1. Duas cartas de Auguste Comte a Saint-Simon (1818)

O 3º volume do *A Indústria* fora publicado de setembro a outubro de 1817, quando cessou a continuidade do periódico. Entre abril e maio de 1818, Comte escreveu duas importantes cartas anônimas enviadas a Saint-Simon. Estas cartas são assinadas “por uma pessoa que se identificará mais tarde”<sup>1</sup> e o autor coloca-se do ponto de vista “de um leitor preocupado com a continuidade do *A Indústria*”.<sup>2</sup>

- 
- 1 Para um estudo das diversas circunstâncias que cercaram a redação das cartas teóricas de 1818, remetemos à edição crítica feita por Pereire, Alfred. “Saint-Simon, Auguste Comte et les deux lettres anonymes”. In: *Autour de Saint-Simon; Documents Originaux*. Paris: Honoré Champion, 1912, p. 1-59. A primeira edição positivista das duas cartas foi feita por P. Laffitte (“Matériaux pour servir à la bibliographie d’Auguste Comte”; in: *R.O.*, nº 94, 1º semestre, Paris, 1882, p. 344-58). Laffitte não atribui valor teórico às cartas de 1818, que diz ter publicado “a título de informações biográficas”; escreve Laffitte: “Juntei [aos demais textos de juventude de Comte] duas cartas admiráveis de nosso Mestre, endereçadas, em 1818, a Saint-Simon, as quais esclarecem vivamente a natureza de seu relacionamento.” (*ibidem*, p. 319; sobre as duas cartas ver também, Durkheim, E. *Le Socialisme...* ed. cit., p. 153). Para efeito de citação, utilizaremos Comte. “Deux lettres inédites d’A. Comte à Saint-Simon” (1818). Editadas por P. Laffitte. In: *R.O.*, nº 94, ler. sem.. Paris, 1882, “Première lettre”, p. 344-52; “Deuxième lettre”, p. 352-8, simplificando igualmente como: “Deux lettres...”.
  - 2 De fato, a publicação do *A Indústria* foi interrompida por falta de apoio financeiro dos seus supostos maiores interessados. Pereire (op. cit.) conta a história do fracasso deste projeto teórico-prático. Segundo ele, em 1816, Saint-Simon teria ido ao partido liberal em busca de “subscrições para obter o meio de mul-

As cartas de 1818 têm uma única preocupação: provar que o *A Indústria* fracassaria necessariamente devido “à direção falsa e irrefletida que tomou o 3º volume” (“Deux lettres...”, p. 344). O leitor anônimo (Comte) refere-se, particularmente, ao concurso lançado nas últimas páginas do *A Indústria*. De fato, encontramos ali o anúncio de uma série de concursos que selecionariam textos para a *Enciclopédia* do século XIX<sup>3</sup>. Segundo Comte escreve nas cartas de 1818, era necessário resgatar sobretudo a “idéia fundamental” do *A Indústria*. Quanto à *parte prática*, deveria ser abandonada bem rapidamente. Portanto, o “leitor anônimo” aconselhava Saint-Simon a dar continuidade tão-somente à *parte teórica* de seu projeto.

---

tiplicar e divulgar suas idéias” (p. 2). As subscrições foram em grande número e figuram na lista reproduzida por Pereire, (p. 4-9), constando dela, entre outros, banqueiros, negociantes, donos de fábricas, agentes de câmbio, políticos, profissionais liberais etc., entre os quais aparecem nomes de conhecidos banqueiros e industriais franceses como Casimir Périer, Delessert, Hottinger, Perrégaux, Ternaux etc. Como resultado deste apoio financeiro, Saint-Simon começará a publicar os cadernos do *A Indústria* em dezembro de 1816. Nas páginas do próprio *A Indústria*, estão publicados os nomes dos subscritores (*L'Ind.*, ed. cit., p. 189). Todo problema consistia, entretanto, em obter novas doações, o que não ocorreu. Após a publicação do 3º volume (redigido por Comte), até mesmo os antigos apoiadores de Saint-Simon acabaram por negar novas doações. Pelo que é possível deduzir de documentos existentes, os subscritores retiraram o apoio financeiro por não concordarem com a “nova linha teórica” adotada no 3º volume do *A Indústria*; cf. particularmente a carta assinada por diversos empresários ao “Ministro, secretário de Estado do rei, do departamento de polícia geral”: “Senhor, têm sido divulgados números de uma publicação intitulada: *A Indústria ou Discursos políticos, morais e filosóficos*, do Sr. H. Saint-Simon, nos quais constatamos com espanto uma lista de pretensos subscritores; isto dá a entender que partilhamos das opiniões publicadas pelo autor e que encorajamos a sua publicação. Apressamo-nos a declarar a Vossa Excelência que nenhum de nós tomou conhecimento destes escritos antes de sua publicação; que não houve de nossa parte qualquer subscrição no sentido de encorajar trabalhos cujos princípios nem de longe compartilhamos. (...) Solicitamos a Vossa Excelência que tenha a gentileza de ordenar que os jornais publiquem nosso desmentido formal.” (reproduzido na íntegra in Mendes, T., op. cit., p. 202-3).

- 3 No 3º volume, o periódico lançava um concurso com prêmio no valor de 25.000 francos, 50.000 francos, 100.000 francos, respectivamente para : 1º) “o melhor discurso preliminar da Enciclopédia das ciências teóricas”; 2º) “a melhor dissertação a respeito de todos os discursos preliminares que terão concorrido no prazo fixado”; 3º) “o melhor discurso preliminar definitivo”. Adverte-se, em seguida, que “o mesmo procedimento será seguido para o tratado de economia geral, ou Enciclopédia das ciências de aplicação” (*L'Ind.*, 1817, p. 191).

“Senhor”, – começa a primeira das cartas teóricas de 1818 –, “Tendo um vivo interesse por todos os trabalhos que me parecem suscetíveis de contribuir para o progresso da ciência social e para o desenvolvimento da civilização, só poderia ser cruelmente atingido pelo fracasso que, há seis meses, vosso empreendimento sofreu, e o fui tanto mais na medida em que me pareceu que este fracasso era, em grande parte, de vossa responsabilidade, e resultado necessário da direção falsa e irrefletida tomada em vosso terceiro volume” (“Deux lettres ...”, p. 344).

Na primeira carta, o leitor anônimo procura mostrar que “as principais classes da sociedade” – ou seja, a “classe dos sábios” e a “classe industrial” – jamais aceitariam, cada uma por motivos específicos, as idéias apresentadas no *A Indústria*. Entre todos os possíveis leitores do periódico *A Indústria*, prossegue Comte, até mesmo os da classe teórica, que poderiam compreender mais profundamente as idéias ali expostas, dificilmente lhe dariam uma boa acolhida: “Os sábios dados à cultura das ciências da observação e do raciocínio” – escreve Comte – “julgarão o meio [de reforma social] que vós apresentastes, novo e simples, e de sucesso garantido; eles serão tocados pela justeza de vossas demonstrações principais, e provavelmente ficarão tão satisfeitos quanto surpreendidos de encontrar em vossa lógica um rigor e uma clareza que não acreditavam que fossem possíveis nas matérias políticas; enfim vós obteréis sua inteira aprovação” (*ibidem*, p. 346). No entanto, “vós não deveis esperar que, em razão disto, venham a empregar, em vosso favor, a influência que podem exercer, nesta ocasião, sobre a opinião pública” (*ibidem*). Mesmo aprovando inteiramente as demonstrações políticas do *A Indústria* – prossegue a primeira carta –, os sábios, que “em geral são animados por um grande liberalismo teórico que vai até ao exagero mais desmesurado”, não costumam “se meter em assuntos políticos”. “Esta classe da sociedade que em geral pensa muito e pensa corretamente, mas é muito pouco sensível, é, na França, mais numerosa, mais reputada e talvez mais egoísta que em nenhum outro país”, conclui Comte (*ibidem*).

O mesmo, em certo sentido, pode-se dizer em relação a outra classe formada “por aqueles que o *A Indústria* se propunha a melhorar a condição social”. “Os industriais, comerciantes e manufatureiros” – escreve Comte, em 1818 – “estão muito ocupados com seus

negócios pessoais para ter tempo suficiente para a leitura além do que, não costumam ter, em geral, gosto por ocupações intelectuais.” (“Deux lettres...”, p. 347). Tudo o que o *A Indústria* lhes pede é exatamente oposto a seus hábitos: “[os industriais] não estão habituados a combinar seus interesses particulares com o interesse geral; foram educados no sentimento de temor e de subordinação cega com respeito ao governo, e têm menos pressa em acabar com os abusos do que em fazê-los se voltar para seus interesses privados” (*ibidem*). Os poucos entre eles que “vêm claramente que a indústria tem o direito e o poder de obrigar os governantes a dirigir os assuntos gerais da maneira mais conforme aos interesses dos produtores, são ainda em tão pequeno número, e sustentam a sua opinião com tão pouca energia, que serão levados pela torrente de egoísmo contra a qual não ousam colocar um freio” (*ibidem*). Enfim, segundo o leitor anônimo, tantas vezes quantas o *A Indústria* fizesse tentativas no sentido de buscar o apoio – mesmo daqueles que, ao menos potencialmente, seriam os mais capacitados a compreender ou mais interessados no sucesso de projeto de tão alta importância para a ciência social – estaria sempre destinado ao mais absoluto fracasso.

Escreve então o mesmo suposto leitor, agora já na segunda carta, que não é possível convencer a todos ao mesmo tempo: “Ao encaminhar todos vossos trabalhos com o objetivo de fazer com que suas idéias sejam adotadas na prática, vós vos colocastes forçosamente em relação com todos aqueles que exercem ou que podem exercer uma influência política qualquer, isto é, com quase todo mundo” (*ibidem*, p. 353). Na verdade, as idéias sociais de caráter positivo são ainda pouco divulgadas e o público em geral, com certeza, acabaria por julgar a proposta do *A Indústria* do ponto de vista das paixões e interesses. Pergunta então o “leitor anônimo”: “Como não percebestes que vosso caminho colocaria em jogo paixões e interesses, e que seriam eles que se encarregariam de julgar vossas demonstrações?” (*ibidem*). Em resumo, “é esta a origem da triste acolhida que vós recebestes, e da qual, em detalhes, tracei o quadro fiel em minha primeira carta” (*ibidem*).

De qualquer modo, prossegue Comte na segunda carta, “a idéia fundamental”, colocada no *A Indústria*, foi mal explorada: “Em uma palavra, vós explorastes mal a mina encontrada, e seguistes o veio mais pobre e o mais trabalhoso, em lugar de ficar com o mais



fácil e fecundo". O "veio mais trabalhoso", o que dava menos resultados, era aquele em que se engajou precipitadamente o *A Indústria*. Segundo o leitor anônimo, melhor seria abandonar tentativas de concretizar idéias sociais em práticas imediatas. Mais "fácil e fecundo" seria o outro caminho, aquele que privilegia exclusivamente a discussão de idéias com os outros pensadores sociais. Enfim, o campo a ser explorado, onde se encontram tantas facilidades de trabalho, seria o da *prática teórica*: "Em lugar de desenvolver vossa idéia sob o aspecto político ou prático, em lugar de examinar a influência que ela poderia ter sobre as instituições existentes, com a intenção de fazer com que os legisladores a adotem, era necessário desenvolvê-la sob o aspecto científico e teórico, era necessário discutir o efeito que teria sobre a teoria da ciência social, a fim de elevá-las, como realmente pode ser elevada, à condição de um dos princípios fundamentais desta teoria" ("Deux lettres...", p. 354).

Em 1818, como leitor do *A Indústria*, Comte faz a Saint-Simon as mesmas críticas que irá repetir posteriormente, até o final de sua obra. Nas cartas anônimas, como depois em outros textos, coloca-se em desacordo com a pretensão, supostamente alimentada por Saint-Simon, "*de realizar apressadamente uma reforma temporal da sociedade*" sem antes desenvolver uma "teoria social científica". Na verdade, desde as cartas de 1818, torna-se evidente que se confrontavam ali duas concepções opostas da teoria social. De um lado, para Comte, a teoria social será considerada, desde 1818, como assunto restrito ao "*interesse científico*", enquanto que, para o pensamento saint-simoniano, por onde quer que o abordemos (e pudemos ver isto em nossa leitura do *A Indústria*), a teoria social será sempre concebida como momento - necessário - da prática social. A prática social, segundo Saint-Simon, é o que, em grande parte, determina e condiciona a existência da teoria social.

Realmente, em 1824, portanto, seis anos após a redação das cartas teóricas, Comte, que não tinha mais laços intelectuais com Saint-Simon, comenta, em carta a Valat, a questão de suas diferenças com o antigo mestre: "Considero que todas as discussões sobre

as instituições [políticas] são puras tolices bastante inúteis e que não se fundam sobre nada, até que a reorganização espiritual da sociedade seja efetuada, ou, ao menos, até que esteja bastante avançada; e é um dos pontos principais sobre os quais oponho-me absolutamente a Saint-Simon, (...) que pretendia começar pela reorganização temporal (entendida à sua maneira), o que é colocar o mundo de ponta-cabeças e literalmente, a carroça antes dos bois" (*Correspondance*, "Lettre à Valat, 25/12/1824", T. I, p. 149). Na mesma carta afirma categoricamente a sua própria opção pela *teoria pura* – ou seja, pela *ciência* –, em vez da *prática política*: "Deste modo, nunca te esqueças que sou e quero ser pura e simplesmente um teórico (mas não um sonhador), e de maneira nenhuma um prático, mesmo um conselheiro prático. Em uma palavra, aquilo a que me proponho acima de tudo é fundar a ciência política." (*ibidem*).

Mas será sobretudo em dois momentos significativos da obra de Auguste Comte que encontraremos uma explicação mais direta a respeito desta espécie de divisor de águas que se interporá entre ele próprio e Saint-Simon, entre a teoria social como "*ciência pura*" e a teoria social vinculada à prática social. Em 1842, no interior do *Curso de Filosofia Positiva*, em um extenso parágrafo, Comte, ao recordar os anos de juventude, escreverá o seguinte: "Naquela época (...), minha evolução espontânea foi profundamente perturbada durante alguns anos, sem entretanto ser jamais desviada ou interrompida, por uma ligação funesta com um escritor muito hábil, mas muito superficial, cuja natureza, muito mais ativa que especulativa, era seguramente pouco filosófica, e não comportava outro móvel essencial que não fosse uma imensa ambição pessoal (o célebre Saint-Simon). Este tinha já sentido, por seu lado, e à sua maneira, a necessidade de uma regeneração social fundada por uma renovação mental, por vaga e incoerente que fosse a noção que fazia então de uma e de outra, de acordo com a profunda irracionalidade de sua educação geral. Esta coincidência (entre o seu objetivo e o meu) tornou-se para ele, no que me diz respeito, a base de uma desastrosa influência, que desviou, por um largo tempo, uma parte considerável de minha atividade filosófica para inúteis tentativas de ação política direta." Como se vê, no *Curso de filosofia positiva*, Comte reconhece que os objetivos de reorganizar a sociedade eram realmente comuns, entretanto, a forma saint-simoniana fora um desvio e um descaminho em

relação à forma “científico-filosófica” que ele próprio, Comte, havia seguido (CPP, “Préface Personnelle”, p. 466, nota; grifo meu).<sup>4</sup>

Em 1853, portanto já no últimos anos de sua vida, Comte, ao se referir novamente àquela que chamava de “funesta ligação com Saint-Simon”, pede ao leitor que se remeta ao texto que acabamos de citar, inserido no *Curso de Fiosofia positiva*, para maiores esclarecimentos (*Système de politique positive*, ed. cit., T. III, p. XV). Mas as causas das críticas à doutrina saint-simoniana talvez pudessem ser outras, além de certas diferenças de concepção da teoria social<sup>5</sup>.

---

4 Comte, *Cours de Philosophie Positive*, ed. cit., “Préface Personnelle”, p. 466, nota; grifo meu. A ortodoxia positivista, ainda no século XIX, vinculou estas observações a respeito da “natureza ativa de Saint-Simon” ao seu interesse pela economia política. Este foi o caso de Robinet, que escreveu: “Em geral, os escritos [de Saint-Simon] sobre Economia Política são muito superiores a seus ensaios filosóficos propriamente ditos, e a respeito do regime industrial, pode-se encontrar considerações secundárias que não deixam de ter interesse. Isto prova que a natureza de seu espírito era bem mais ativa que teórica.” (Robinet. *Notice sur l'œuvre et la vie d'Auguste Comte*. Paris, Dunod, 1860, p. 132). Outro positivista da *Revue Occidentale* explica a “natureza ativa de Saint-Simon” como sendo o resultado prático de sua explicação materialista da sociedade: “Unicamente Saint-Simon acreditava que o impulso industrial deveria ser, por si só, suficientemente para renovar as sociedades modernas; que dele decorreriam os próprios progressos científicos. Auguste Comte, ao contrário, acreditava que o primeiro passo a se fazer em direção ao Futuro consistiria em estender o âmbito da ciência, em fazer surgir uma corporação de sábios, um novo poder espiritual tendo por missão reformar os pensamentos e os sentimentos.” (Lonchamp, J. *Précis de la vie et des écrits d'Auguste Comte*, Paris, Extrait de la *Revue Occidentale*, 1889, p. 24).

5 Além das diferenças teóricas com o saint-simonismo, que apontaremos a seguir, poder-se-ia indicar outras, de caráter pessoal, que são amplamente apresentadas, com uma riqueza de detalhes surpreendente, no decorrer de várias cartas escritas do próprio punho de Auguste Comte a diversos destinatários. Escreveu Comte: “O Sr. Saint-Simon tem um amor-próprio que torna impossível toda cooperação real com ele, a longo prazo, ao menos que se trate de um homem medíocre e que esteja decidido a ser seu instrumento. Ele está convicto que é o único capaz de ter idéias, e que os outros somente podem pretender explorar as suas, para aperfeiçoá-las em aspectos menos importantes (...). Estes inconvenientes, aliás suportáveis se não passassem de ridículos, infelizmente produzem nele a mais forte e mais irresistível pretensão de governar os outros, da qual, particularmente, fui vítima por bastante tempo.” (*Correspondance*, “Lettre à G. d'Eichthal, du 1er. mai 1824”, T. I, p. 80.) Em outra carta, escreve: “Para que saiba o que se passa em quatro palavras, quase rompi com o Sr. Saint-Simon, e penso que já pode adivinhar os principais motivos, se ainda tem na memória algumas conversas que tivemos sobre este assunto. De fato, previa que isto iria

No texto citado acima, do *Curso de filosofia positiva*, Comte afirma que, apesar de tudo, sentia-se no dever de, em certo sentido, salvar a memória de Saint-Simon, que as novas gerações poderiam erroneamente identificar às “*vergonhosas aberrações efêmeras que se ousou introduzir em seu nome, após a sua morte*” (CPP, “Préface Personnelle”, p. 466, nota). Certamente, Comte refere-se ao destino socialista que tiveram as idéias de Saint-Simon, após sua morte, ocorrida em 1825. A partir de 1826, a doutrina saint-simoniana será reelaborada por Bazard e Enfantin, que lhe deram, além disso, uma formulação programático-partidária. Entre outras inovações, o programa político da seita saint-simoniana propugnava pela modificação gradativa e não-violenta da propriedade privada burguesa<sup>6</sup>.

---

acontecer há bastante tempo, e poderia mesmo ter previsto antes. Do mesmo modo que os pais diante dos filhos, as metrópoles em relação às colônias, o S.ST. tem um pequeno defeito que, segundo a fisiologia, é quase inevitável, de acreditar que, sendo seu discípulo, deveria continuar a sê-lo indefinidamente, mesmo depois da barba ter crescido. Daí vem a mania de querer dirigir minhas atividades (...).” (“Lettre à Tabarié, le 5 avril 1824”, T. I, p. 76); etc. Ver, além da *Correspondance Générale*, T. I (1814-1840), Mendes, T., op. cit., p. xxxi-lxiv, onde são reproduzidos trechos dos principais documentos epistolares sobre este assunto.

- 6 De caráter coletivo, a obra *Doctrine de Saint-Simon. Exposition* assim se exprime sobre o problema da supressão da propriedade privada na sociedade industrial: “Assim sendo, quando apontamos para uma mudança futura na organização social, quando anunciamos, por exemplo, que a constituição atual da propriedade deve ser substituída por uma constituição inteiramente nova, não queremos dizer com isto que a passagem de uma para outra será, ou poderia ser, brusca e violenta, mas sim pacífica e compassada, porque só pode ser concebida e preparada pela ação simultânea da imaginação e da demonstração, do entusiasmo e do raciocínio; porque só pode ser realizada por homens impulsionados, no mais alto grau, por sentimentos PACÍFICOS, que amem a força apenas quando ela é produtiva, quando produz a vida, e que deixam ao passado a força que é destrutiva, que produz a morte” (*Doctrine de Saint-Simon. Exposition (1828-1830)*. 2 vols. Introdução e notas de C. Bouglé e E. Halévy. Paris: Marcel Rivière, 1924. T. I, p. 280-81, grifos e maiúsculas do autor; cf. artigo de minha autoria, intitulado: “O socialismo dos engenheiros em face do Manifesto propriamente operário”. In: Navaro de Toledo, Caio (org.). *Ensaio sobre o Manifesto Comunista*. São Paulo: ed. Xamã, 1998, p. 11-44). Fazendo um balanço do socialismo da primeira metade do século XIX, Victor Considérant assim escreveu sobre o programa da seita saint-simoniana, salientando a questão da mudança do regime de propriedade: “O abandono voluntário da Propriedade pelos ricos e a supressão legal da herança deveriam fazer do Estado saint-simoniano proprietário universal das terras e da indústria, regulador supremo do trabalho, chefe e diretor absoluto das três funções: a Arte, a Ciência e a Indústria” (Considérant. *Le Socialisme devant le vieux monde...* (1849), ed. cit., p. 35). Ao estudar a chamada

No *Curso de filosofia positiva*, ao fazer a defesa da doutrina saint-simoniana, Comte certamente se referia às propostas radicais do saint-simonismo socialista. Lemos ali: “jamais ouvi [Saint-Simon] proclamar uma única vez algumas daquelas máximas profundamente subversivas de qualquer sociabilidade elementar que lhe foram depois descaradamente atribuídas pelos charlatães [“jongleurs”] que nunca o conheceram” (CPP, “Préface Personnelle”, p. 467, nota). De fato, vários documentos pessoais atestam que os vínculos de Comte com o saint-simonismo foram se tornando mais divergentes à medida que a doutrina de seu antigo mestre deixou de refletir aspirações puramente intelectuais. Sobretudo, Comte jamais aceitou que a doutrina dos seguidores de Saint-Simon pudesse exprimir certas aspirações do movimento operário-revolucionário da primeira metade do século XIX<sup>7</sup>.

---

doutrina saint-simoniana através das idéias de Bazard, que foi o seu principal teórico-propagandista, Durkheim escreve que, do conjunto de reformas sociais propostas pela chamada Escola Saint-Simoniana, destaca-se aquela da supressão do direito de propriedade sobre os meios de produção (*Le Socialisme...*, ed. cit., p. 315 e ss.) e conclui: “Saint-Simon teria se espantado, sem dúvida, das consequências extremas retiradas de seus princípios, e é, com efeito, surpreendente o caminho que tomaram, em poucos anos (1825-1828) as idéias que tinha sido o primeiro a formular” (*ibidem*, p. 322).

- 7 Muito já se escreveu a respeito do caráter contraditório da doutrina defendida pela chamada Escola saint-simoniana de Bazard e Enfantin. Resumindo esta doutrina, escreve Max Beer: “[Para os saint-simonianos] os antagonismos e conflitos [sociais] foram sempre provocados, até o presente, pelo reinado da violência, que originou a exploração do homem pelo homem. Mas o efeito desta violência torna-se cada vez mais fraco. Esse enfraquecimento avalia-se pelo progresso que se realizou do escravo da Antigüidade ao operário dos dias presentes. As diversas fases desse desenvolvimento são a escravatura, a servidão e o trabalho assalariado. Vê-se, desse modo, que a exploração do homem pelo homem pouco a pouco se atenuou. O escravo pertencia totalmente ao senhor. O servo já possuía alguma liberdade. O operário moderno é politicamente livre. Só lhe falta libertar-se economicamente. E consegui-lo-á à medida que a associação progredir. Mas semelhante progresso é ainda entravado pela obstinada conservação tradicional da propriedade, graças à qual o proprietário pode viver sem trabalhar e dominar os que nada têm.” Max Beer cita, a seguir, o seguinte trecho do texto teórico mais conhecido dos saint-simonianos (*La doctrine de Saint-Simon. Exposition.*): “Há quem sustente que na propriedade se fundamenta toda a ordem social. Nós também somos, de maneira geral, dessa opinião. Mas a propriedade é um fenômeno social, sujeito, conseqüentemente, como todos os fenômenos sociais, à lei do progresso. A propriedade poderá,

O receio de ser confundido com a Escola saint-simoniana levará Comte, anos mais tarde, a manifestar-se publicamente em cartas enviadas ao jornalista Armand Marrast<sup>8</sup> e ao saint-simoniano Michel Chevalier. A Chevalier, que havia comentado, em artigo de jornal, a respeito do “rompimento de Comte com a seita saint-simoniana”, escreverá o seguinte: “Se o senhor estivesse bem-informado, saberia que nunca fiz parte, em qualquer aspecto, da associação saint-simoniana; e se dispensaria de explicar por que me teria *separado dela*” (*Correspondance*, “Lettre à M. Chevalier, le 5 janvier 1832”, T. I p. 227; grifo do autor). Mais adiante, prossegue explicando que, se havia publicado artigos no jornal da seita – *O Produtor* –, isto poderia ser considerado apenas “vínculo literário”, mas jamais adesão a qualquer de suas idéias políticas; e acrescenta ainda: “nunca assisti *uma única vez* às reuniões regulares ou irregulares dos reda-

---

conseqüentemente, em diferentes épocas, ser regulamentada, compreendida e definida de diversas maneiras.” Continua Max Beer, lembrando que, contraditoriamente a esta defesa da propriedade individual, os saint-simonianos reclamavam a supressão completa das heranças. E cita a *Exposition*: “Os bens das pessoas falecidas serão propriedade do Estado já transformado em simples associação de trabalhadores.” (Beer, op. cit., p. 543-45). Leroy, em sua *Histoire des idées sociales en France*, ed. cit., T. III, p. 302, concorda com Beer quanto à influência que teria exercido a doutrina saint-simoniana no movimento operário francês antes de 1848: “Quer fossem buchezianos, proudhônianos, blanquistas ou cabetistas, isto é, comunistas, os operários não escaparam, menos que os burgueses, ao saint-simonismo e ao Fourierismo: uma e outra escola se mantinham de uma maneira difusa no espírito dos operários, seja direta, seja indiretamente na medida em que seus guias, Buchez, Proudhon, Blanqui, Cabet estavam eles próprios impregnados (...). Podemos dizer que a célebre fórmula saint-simoniana: desarraigar a humanidade da exploração do homem pelo homem, é a inspiração comum de todos os reformadores sociais.” Através de estudo de textos da época, David Owen Evans conclui que a palavra “socialismo” foi criada em 1834 por Pierre Leroux, para se referir à doutrina dos seguidores da doutrina saint-simoniana: “O próprio P. Leroux reivindicava a paternidade da palavra socialismo; e quase todo mundo está de acordo em lhe atribuir a sua significação atual. ‘Fui eu quem primeiramente se utilizou da palavra socialismo’, escreve ele em *La Grève de Samarez*. ‘Era então um neologismo, um neologismo necessário para fazer oposição ao individualismo’. (...) Foi para designar a Escola de Infantín, indigna segundo ele do nome de Escola Saint-Simoniana, que Leroux, em 1834, emprega a palavra socialismo.” (Evans Owen, D. *Le socialisme romantique. Pierre Leroux et ses contemporains*. Paris, Marcel Rivière et Cie., 1948, p. 223).

8 O jornalista Armand Marrast foi redator-chefe do jornal *La Tribune* (1832-1835).

tores desta publicação, os quais desconheço por completo”(id., *ibidem*, p. 228; grifo do autor)<sup>9</sup>.

Ainda na carta a Chevalier, Comte demonstra, mais uma vez, fazer nítida separação entre Saint-Simon e a doutrina de seus seguidores: “Tive, Senhor, durante muitos anos, com Saint-Simon uma ligação íntima, (...) mas esta relação acabou mais ou menos dois anos antes da morte deste filósofo, e por consequência em uma época em que nem se cogitava na existência de saint-simonianos” (*Correspondance*, “Lettre à M. Chevalier, le 5 janvier 1832”, T. I p. 227).<sup>10</sup>

A outra carta a que nos referimos, escrita a Armand Marrast, é ainda mais explícita quanto aos motivos que separavam Comte do saint-simonismo. “O senhor pode entender, após tudo isto,” – escreve Comte a Marrast – “que, para mim, era impensável que o belo ideal de organização social se encontrasse na constituição do despotismo mais completo que pode ser sonhado, enfim, em um sistema político no qual o pensamento, a consciência e a propriedade de todo indivíduo (se é que a palavra indivíduo pode se adaptar a tal hipótese) estivesse totalmente entregue à vontade absoluta do padre Infantin, ou de qualquer outro pontífice-rei que poderia dizer, com uma verdade ainda mais terrível do que pode fazê-lo Luis XIV: *O Estado sou eu*” (*Correspondance*, “Lettre à Armand Marrast, le 7 janvier 1832”, T. I, p. 234; grifo do autor). Infantin, como se sabe, era então o chefe da seita saint-simoniana e, supostamente, o futuro chefe do Estado reformado pelo saint-simonismo<sup>11</sup>. O Estado idealizado pela

---

9 No entanto, é inegável que Comte tinha conhecimento da evolução do saint-simonismo; entre outros indícios, consta de sua biblioteca particular o seguinte texto: Lechevalier, Jules. *Lettre sur la division survenue dans l'Association saint-simonienne*. Paris, Imprimerie d'Everat, 1831, que, segundo anotação nele feita pelo próprio Comte, teria sido enviado (pelos saint-simonianos?) para seu endereço à rua St. Jacques, 159, Paris. A referida obra é uma longa explicação da cisão ocorrida no saint-simonismo, naqueles anos, por razões teóricas, quando Infantin e Bazard se separavam por não concordarem quanto ao papel da mulher na nova sociedade.

10 Sobre a história do saint-simonismo, ver, em particular: Charlety, Sébastien. *Historia del sainsimonismo*. Madri, Alianza Editorial, 1969.

11 Como dissemos antes, ao lado de Bazard, o ex-politécnico Infantin, conhecido como “o pai Infantin” (“le père Infantin”), foi o maior propagandista do saint-simonismo após a morte do mestre, ocorrida em 1825. O trabalho de divulgação feito pelos saint-simonianos resultou, em 1829, na fundação da Igreja saint-simoniana. *Doctrine de Saint-Simon, Exposition* que citamos antes,

Escola era, segundo Comte, a expressão de um “depotismo absoluto”, ainda mais terrível do que aquele já vivido pela França. Enquanto manifestação moderna do poder absoluto, o “despotismo saint-simoniano” seria exercido sobre o pensamento, a consciência e, particularmente, sobre a propriedade individual<sup>12</sup>.

No entanto, desde 1818, Auguste Comte já se posicionava contra a teoria social saint-simoniana guiada, segundo ele, por “preocupações exclusivamente temporais”. Isto fica bem evidente na seqüência da segunda carta anônima, que cada vez mais aprofunda e enfatiza a opção comteana por uma *ciência social pura*, reafirmando continuamente desinteresse por “práticas sociais imediatas”.

Dirigindo-se a Saint-Simon, escreve Comte na segunda carta de 1818: “De uma idéia como aquela que acabastes de produzir, que

---

reúne conferências proferidas de 1829 a 1830, e depois novamente de 1830 a 1832 por Bazard, J. Lechevalier, Transon e outros. Os saint-simonianos se utilizaram também, como órgão de propaganda, do periódico *Le Producteur*, que saiu, com interrupções, de 1826 a 1828. Enfantin, que escreveu um livro sobre economia política (*Economie Politique* (1831)), era o encarregado deste assunto nas páginas do *Le Producteur*, enquanto que, ao que parece, Comte teria sido designado para escrever “a parte filosófica, positivismo estrito, sem conotação religiosa” (Rouchdi Fakkar. *Sociologie, socialisme et internationalisme prémarxistes*. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1968, p. 36). É surpreendente que Comte tenha publicado no *Le Producteur* dois ensaios importantes de filosofia positiva, ou seja: “Considérations philosophiques sur les sciences et les savants” (publicado em diversos números de 1825); e “Considérations sur le pouvoir spirituel” (que saiu nos nº 13 (de 24/12/1825), nº 20 (de 11/2/1826) e nº 21 (de 18/2/1826)). Trata-se, como se sabe, trabalhos que, segundo o próprio Comte e toda a exegética posterior, integrariam o *corpus* positivista, ao contrário do *A Indústria* e dos textos até 1819, que comentaremos na seqüência de nosso estudo.

- 12 O manifesto dos saint-simonianos, em 1830, pedia “que todos os instrumentos de trabalho, a terra e o capital, que formam hoje a base das propriedades individuais, sejam reunidos em um fundo social para ser explorado coletivamente e hierarquicamente, de tal maneira que a tarefa de cada um dependa da sua capacidade, e a riqueza, do seu trabalho” (citado por Garaudy, R. *Les sources françaises du socialisme scientifique*. Paris, Hier et aujourd’hui, 1948, p. 126). Na *Doctrine de Saint-Simon, Exposition*, os saint-simonianos se tomam não apenas por porta-vozes das massas trabalhadoras, mas também por defensores da causa das mulheres; vemos ali: “A mulher não deve mais ser escrava e propriedade do homem [La femme doit cesser d’être l’esclave et la propriété de l’homme]” (*id.*, *ibidem*, p. 128).



massa de verdades importantes poderíeis ter feito brotar na ciência social!" ("Deux lettres ...", p. 354-5). Nos parágrafos seguintes, Comte pretende estar repetindo o que havia escrito no *A Indústria* a respeito de uma ciência social fundada na economia política. "Vós sabeis melhor que ninguém, já que fostes o primeiro a dizê-lo claramente, que a única política conveniente é a economia política" (*ibidem*, p. 355); mas, "como a economia política não é ainda, propriamente falando, uma ciência", como "falta-lhe uma base", embora possua "um grande número de verdades positivas", tudo o que resta fazer é encontrar estes princípios que, somados à economia política, possam resultar na "formação da política positiva" (*ibidem*).

A parte *teórica* do projeto do *A Indústria* não deveria apenas ser preservada, mas, segundo o leitor anônimo, era necessário ampliá-la. Comte mostra tal entusiasmo com o suposto projeto saint-simoniano "de deduzir a ciência social da economia política", que se dispõe a dar sua própria contribuição: "Se minhas reflexões vos parecem ter algum interesse e alguma utilidade, vos endereçarei mais tarde um trabalho um pouco mais desenvolvido sobre a economia política, isto é, sobre a política positiva. Examinarei os principais progressos que esta ciência fez até o presente, inicialmente nas mãos de seus fundadores, os economistas franceses (aos quais, seja dito antecipadamente, não se faz hoje a devida justiça), e, sucessivamente, nas de Smith, Malthus e Say." (*ibidem*, p. 355-6). A segunda carta termina reafirmando este que por certo era o propósito central nos planos futuros do estreante Auguste Comte, que, como podemos ver, eram então de natureza apenas teórica: "Terei a honra de vos enviar bem proximamente o artigo sobre a economia política que vos prometi. Ficarei feliz caso minhas forças e minha posição permitam que me entregue a pesquisas tão atraentes, e desenvolva em toda sua extensão o trabalho do qual já tracei o esboço" (*ibidem*, p. 358).

Auguste Comte tinha, no entanto, pretensões teóricas ainda mais amplas quanto à economia política. Além de fundamentar a teoria social, esta "bela ciência" poderia e deveria orientar as pesquisas a respeito da moral do século XIX. "É mesmo possível" – escreve em 1818 – "que vos apresente mais tarde algumas considerações de moral, pois penso que a moral é uma ciência a ser refeita assim como a política" (*ibidem*, p. 356). Apresenta então, em um extenso parágrafo, uma análise do quadro moral vigente no século XIX. Segundo

a carta, é fácil observar que o maior e o mais corrente de todos os princípios dominantes na época moderna, “aquele do amor ao próximo é, na realidade, apenas a expressão de um sentimento e não uma regra de conduta”. De que adiantam os sentimentos, mesmo este que é o maior de todos, se não se dão a conhecer os “meios positivos” de realizá-los na prática? “Os sentimentos mais estimáveis em si mesmos são quase sempre estéreis para a felicidade da sociedade, e lhe são algumas vezes até mesmo prejudiciais, quando sua influência não é dirigida por conhecimentos positivos. Para ficar apenas com o amor ao próximo do qual quase todos os outros princípios são apenas modificações diversas, não é evidente que se este princípio não é orientado na sua aplicação pelo conhecimento de meios de ser útil ao próximo, poderá ocorrer freqüentemente que o bem do próximo não seja seu resultado? É um fato de observação corrente que as boas intenções conduzem freqüentemente, por falta das luzes da inteligência, a ações bastante funestas.” (“Deux lettres ...”, p. 356). A segunda carta de 1818 prossegue, explicitando propósitos morais-conservadores: “Sem ter absolutamente a intenção de combater os princípios morais bastante respeitáveis e bastante úteis que se encontram em circulação, é legítimo observar que estes princípios são insuficientes”. “A ciência moral”, afirma Comte, “como a política, deve ser inserida na economia política, pois penso que as regras morais, como as instituições políticas, devem ser julgadas segundo a influência que exercem ou podem exercer sobre a produção.” (*ibidem*, p. 357; grifo do autor).

Ao se colocar na posição de leitor anônimo do *A Indústria*, parece que Comte pôde explicitar calmamente seu próprio ponto de vista sobre todas as questões relativas à moderna teoria social, preocupações estas de natureza estritamente teórica. Contudo, as postulações de 1818 se distanciam muito daquele que era o aspecto mais interessante e polêmico do *A Indústria*. Nas cartas teóricas, não há mais a inquietação crítica do ensaio de 1817, que se voltava contra as postulações liberais da economia política, mas que, ao mesmo tempo, resgatava, como definitivas, as suas contribuições para uma teoria da futura organização da sociedade industrial. Nas cartas de 1818, a economia política “de Smith e seus seguidores” é enaltecida e tomada como paradigma absoluto e inquestionável da teoria social, e também como o horizonte inicial de uma nova teoria moral. De

fato, a crítica da economia política – que no *A Indústria* fora feita à luz de certa exigência de planejamento social – começa a ser substituída, a partir de 1818, pela simples adesão aos teoremas liberais dos economistas, como também demonstram largamente os textos subsequentes, que percorremos a seguir.

### 3.2. Os artigos “Do orçamento” (1819) e “Da liberdade de imprensa” (1819)

Tomemos, inicialmente, os dois artigos intitulados “Do orçamento”, escritos logo a seguir às cartas teóricas<sup>13</sup>. O assunto é, ainda uma vez mais, o fracasso das diversas teorias sociais modernas e a necessidade incontornável de construir outra, absolutamente positiva e baseada “nas necessidades reais da sociedade”.

Qual é o verdadeiro objeto da teoria social? Esta é a pergunta que dá início ao primeiro artigo intitulado “Do orçamento”. “É uma coisa que, à primeira vista, pode parecer bem estranha” – escreve Comte – “que, fazendo já, mais ou menos, dois séculos que se escreve um pouco metodicamente sobre a ciência social, os publicistas, sem excluir os mais importantes, não tenham ainda conseguido orientar suas principais pesquisas para o ponto fundamental da ciência”. Desde Bodin a Montesquieu – prossegue – e mesmo após Montesquieu, os pensadores sociais “empregaram todas suas forças para tratar uma questão acessória”, ou seja, dedicaram-se completamente “ao exame

---

13 Comte, A. “Du Budget”. In: *Le Politique (ou Essais sur la politique qui convient aux hommes du XIXe. siècle)*, 1819. Paris, p. 117-50. Este periódico, que sucedeu ao fracassado *A Indústria*, foi resultado de um projeto acionário de Saint-Simon e Comte. No entanto, os artigos escritos por Comte já não levam mais a assinatura de Saint-Simon; o autor subscrive-os com o pseudônimo “M. B\*\*\* – ex-aluno da Escola Politécnica”. Segundo P. Laffitte, Comte teria usado como pseudônimo a inicial do sobrenome de sua mãe, Boyer; “M.B.” seriam, portanto, as iniciais de “Monsieur Boyer”. (Laffitte. “Matériaux pour servir à la biographie d’Auguste Comte”. In: *R.O.*, nº 5, 1883, p. 352). Para efeito de citação, utilizaremos a reedição feita por Laffitte in *Revue Occidentale*, Paris, nº 5, 1883, “Premier article (De l’importance de la loi de Finances)”, p. 352-70; “Deuxième article (De l’esprit dans lequel le Budget a été conçu, jusqu’à présent, tant pour les gouvernants que par les gouvernés)”, p. 377-93. Abreviaremos: “Du Budget”, 1<sup>o</sup> e “Du Budget”, 2<sup>o</sup>.

das formas de governo" ("Du Budget", 1<sup>o</sup>, p. 352). Esta maneira de considerar a política decorre, certamente, da educação européia de caráter greco-romano; é uma tradição cultural que remonta a Aristóteles<sup>14</sup>.

Sob o peso da tradição aristotélica, os teorizadores sociais, até aqui, não fizeram mais que "discorrer sabiamente e calorosamente a favor ou contra a monarquia, a favor ou contra a aristocracia, a favor ou contra a democracia. Cada um deles tomou partido em favor de uma dessas formas, e todos concordaram que esta discussão era a mais importante de todas." O resultado desta obstinação teórica em torno de um objeto equivocado foi o seguinte: "Acreditou-se que, uma vez que se tivesse irrevogavelmente decidido qual das três formas de governo admitidas por Aristóteles deve ser preferida, não restaria nada mais a fazer de essencial em política, e que o grande problema social estaria resolvido". Ora, diz Comte, ainda agora no século XIX, a discussão teórica continua girando em círculos sem chegar jamais ao ponto essencial. No século XIX, mesmo não se admitindo a excelência exclusiva de uma das três formas de governo, considera-se ainda assim que as discussões mais sublimes e elevadas "são aquelas que têm por objeto determinar em quais proporções e segundo quais regras é preciso misturar e combinar a monarquia, a aristocracia e a democracia" (*ibidem*, p. 353). Entretanto, por mais que toda esta discussão a respeito das formas de governo possa ser interessante e útil, "há na ordem política alguma coisa que é mais importante que a divisão dos poderes: a composição do orçamento." (*ibidem*).

Como se pode ver, nos artigos "Do orçamento", Comte conduzirá suas reflexões no sentido de determinar o "verdadeiro objeto da teoria social". Em vez de estudar interminavelmente as formas de governo em busca da melhor divisão dos poderes, este ensaio proporrá pesquisas que conduzam à elaboração do melhor emprego da riqueza da sociedade, de tal forma que esta resulte na felicidade e prosperidade "dos governados". "Há na ordem política algo que é mais importante que a divisão dos poderes"; que se verifique a história e

---

14 Como ficará claro a seguir, Comte refere-se à *Política* de Aristóteles, particularmente ao Livro III, Cap. 7, que alimentou, em grande parte, o pensamento político até a modernidade (cf. Aristóteles. *Politique*. 2 vols. Estabelecido e traduzido por S. Aubonnet. Paris, Les Belles Lettres, 1279a, 1279b).

se concluirá que, “entre os povos modernos, o negócio principal da sociedade, é o imposto” e que este é “o grande problema social” (“Du Budget”, 1<sup>o</sup>, p. 353).

O pensamento social – prossegue o primeiro “Do orçamento” – já deveria ter percebido que, na época moderna, há uma tendência sempre crescente em direção a um “governo das coisas” em lugar do “governo dos homens”. “Antes da emancipação das comunas, e em razão da existência da servidão, as obrigações impostas pelos governantes recaíam diretamente e principalmente sobre os homens, indiretamente e acessoriamente sobre as coisas” (*ibidem*, p. 354). Com a emancipação das comunas e a inteira abolição da servidão, a ordem política realizou um grande progresso cuja compreensão tem escapado aos teorizadores sociais. “Na verdade, desde este progresso como antes dele, a ordem política tem sempre se fundado na força, e este estado de coisas subsiste ainda, se bem que modificado. Mas se aqueles grandes acontecimentos não mudaram diretamente o princípio fundamental da ordem política, mudaram a natureza das relações entre os governantes e os governados” (*ibidem*). De fato, após a emancipação das comunas e o fim servidão, “as relações entre os governantes e os governados, de pessoais que eram antes, converteram-se, pouco a pouco, em simples relações pecuniárias”. Isto pode ser verificado tanto do ponto de vista dos governantes como dos governados.

No que diz respeito aos governados, “com uma simples olhadela no conjunto da sociedade, é fácil se convencer de que hoje quase tudo se reduz a [relações pecuniárias], e que a imensa maioria dos governados se dão conta dos governantes apenas pelos impostos que são obrigados a pagar”. Mas não é ainda do ponto de vista pecuniário que o governantes se relacionam com o poder? “No estado atual das sociedades os governantes não podem executar nenhuma de suas concepções políticas sem o dinheiro dos governados”; além disso, como não perceber que a própria subsistência do poder decorre da mesma fonte de riqueza, mesmo quando exercida contra toda a sociedade? “Se [os governantes] querem organizar a escravidão da imprensa, é necessário que a sociedade compre a profunda sagacidade dos censores, e a eloquência fulminante dos forjadores de requisitos etc etc.” (*ibidem*, p. 360). É ainda dos impostos pagos pelos governados que depende a própria vida privada dos governantes: “Relativamente aos gastos pessoais, os chefes dos governos modernos

estão em igual dependência dos governados. É também, em última análise, a nação que os alimenta, que os veste, que lhes dá bonitos palácios e equipamentos de caça” (“Du Budget”, 1<sup>o</sup>, p. 361). Disto tudo resulta que a totalidade da vida política se constitui de relações pecuniárias e que podemos “representar o imposto como o sangue do corpo social” (*ibidem*, p. 362).

A política moderna, que agora se centra na questão da riqueza e não mais “no governo dos homens”, deu à discussão do orçamento de um país uma importância que jamais teve antes. No entanto, as representações políticas da sociedade não têm procurado influir mais decididamente na “lei de finanças”; e esta tem sido sempre praticamente outorgada pelos governantes, quase sempre em proveito de seus interesses próprios e pessoais. Ora, conclui o ensaio “Do orçamento”, este estado de coisas lastimável se deve principalmente à incapacidade dos pensadores sociais de chamar a atenção sobre o “verdadeiro problema da política moderna”. É evidente que a teoria social deverá se reformular, deixando de lado as suas antigas discussões sobre as formas de governo e se concentrando nos problemas relativos à riqueza.

Das modificações históricas da ordem política “deveria resultar forçosamente uma revolução correspondente na ciência política, à qual os publicistas não deram a devida atenção” (*ibidem*, p. 354). Entretanto, explica o ensaio “Do Orçamento”, não poderia ter sido outra sua atitude, já que sempre lhes faltou um ponto de partida. “É evidente que o conhecimento do que é chamado de economia política” – prossegue – “era uma condição, se não absolutamente suficiente, ao menos rigorosamente indispensável, para tratar a questão das finanças; e por conseqüência não devemos nos espantar que, antes desta ciência existir, os publicistas tenham somente se ocupado, muito acessoriamente e de passagem, do exame desta questão, e que mesmo hoje eles não lhe conferem ainda toda a atenção que merece” (*ibidem*, p. 359). Antes de existir a economia política “era impossível cultivar a [ciência] política tendo por assunto principal das pesquisas, as combinações do sistema financeiro. Talvez, antes desta época alguns publicistas conseguiram perceber vagamente e intuitivamente toda enorme importância desta combinação; mas não puderam encaminhar seus trabalhos de acordo com esta idéia, porque os conhecimentos indispensáveis para abordá-la não existiam ainda” (*ibidem*, p. 357).

A possibilidade de uma teoria social positiva é dada com o nascimento da economia política no século XVIII: “É apenas a partir dos trabalhos de Smith e de seus sucessores que as idéias sobre as finanças foram elucidadas, e que foi possível formar noções claras e justas sobre a natureza e os efeitos do imposto, e sobre o emprego que dele se pode fazer” (“Du Budget”, 1<sup>a</sup>, p. 357-8). Como se vê, Comte, uma vez mais, estabelece vínculos essenciais entre a teoria social e a economia política; uma vez mais a considera como uma espécie de arsenal de verdades que poderiam sustentar a ciência social moderna e rigorosamente *positiva*<sup>15</sup>.

Por fim, no ensaio “Do orçamento”, depois de vincular a teoria social aos “ensinamentos da economia política”, Comte nos esclarece quais serão os resultados político-práticos decorrentes de tal cooperação epistemológica. Quando os esclarecimentos devidos à nova teoria social calcada na economia política estiverem ao alcance de todos, formar-se-á uma “opinião pública” suficientemente esclarecida e capaz de influenciar na elaboração dos orçamentos da sociedade. Tal é a revolução pacífica que há de surgir quando a teoria social tomar a economia política como seu paradigma científico: “Este é, parece-me, o modo natural segundo o qual poderá se efetuar pouco a pouco e tranqüilamente a grande reforma política que deve pôr fim à crise social na qual estão comprometidos os povos esclarecidos da Europa” (*ibidem*, p. 366). Ter o poder e as condições de influir na concepção do orçamento público é, além disso, o meio pelo qual os povos podem chegar à sua maturidade política e a uma ordem futura

---

15 Do ponto de vista de uma leitura dogmático-positivista, P. Laffitte escreveu o seguinte, sobre os dois artigos que estamos comentando: “Em seu trabalho sobre o orçamento, embora se encaminhando para o estado positivo, era ainda revolucionário, e também exclusivamente dominado pelo ponto de vista dos economistas” (cf. Laffitte, *op. cit.* Paris, R.O., n<sup>o</sup> 5, 1883, p. 351); ou então: “Além de observações que eram germes de novas meditações, este trabalho, mostrando quanto Comte havia pensado sobre os fenômenos econômicos e sobre as condições de surgimento do regime industrial, oferece também um verdadeiro modelo de discussão superior sobre questões da política corrente, ligando-as a perspectivas gerais que esclarecem o presente do ponto de vista da concepção de um futuro determinado” (*id.*, *ibid.*, p. 348). Em seus comentários, Laffitte, por demais preocupado em encontrar vínculos entre estes textos de juventude e as idéias “propriamente positivistas”, perde, por certo, as especificidades dos dois ensaios “Do orçamento”. De qualquer modo, parece que este é o único comentário destes textos feito até hoje.

“de acordo com seus interesses”: “Foi através das finanças que os povos passaram a fazer parte da administração pública. É também através das finanças que os veremos encerrar sua carreira política preparatória e colocar os fundamentos de uma ordem de coisas combinada totalmente com seus interesses” (“Du Budget”, 1<sup>o</sup>, p. 366).

Como se vê, mais uma vez, no decurso das tentativas de pensar a fundação da teoria social, feitas entre 1817 a 1819, Comte dá à economia política o estatuto de paradigma único da nova “ciência social positiva”. Nos dois artigos intitulados “Do orçamento”, a teoria dos economistas aparece como modelo para qualquer tentativa de reflexão a respeito da “sociedade moderna” que, segundo se supõe ali, se reduz a uma série de “relações pecuniárias” (impostos), que devem ser estabelecidas politicamente através da “lei do orçamento”.

Ora, em todos os outros ensaios desta época, predomina a temática do orçamento que aparece particulamente vinculada à questão da liberdade de imprensa. Desenvolvida em diversos pequenos textos, a temática da “liberdade de imprensa” é também afinal remetida à concepção da economia política como paradigma da “ciência suprema da sociedade”.<sup>16</sup>

Afirma-se em um desses textos que a liberdade de imprensa é a condição básica para a liberdade dos povos. “É para prosseguir, sem inquietudes, a gastar em seu proveito, a substância do povo, que os governantes querem manter a escravidão da imprensa”, lemos na “Carta que serve de introdução a um artigo sobre a liberdade de imprensa” (“Lettre ... sur la liberté de la presse”, Paris, 23/01/1819, ed. cit., p. 376). Com que “tenacidade os governantes querem manter o monopólio do pensamento!” A “opinião liberal” tem tratado de “desmascarar o motivo de tamanha tenacidade”, demonstrando que a imprensa é o meio de denunciar “o vasto desperdício” dos

---

16 Os textos de Comte que tratam especificamente da questão da “liberdade de imprensa”, conforme a edição de Laffitte, na *Revue Occidentale*, são os seguintes: “Opinion sur le projet de loi relatif à la presse pour M. Casimir Périer (décembre 1817)”, T. 8, n<sup>o</sup> 44, 1<sup>o</sup> sem., 1882, p. 326-8; “De la liberté de presse”, 1<sup>o</sup> artigo: “De la liberté de la presse envisagée comme institution politique”, 2<sup>o</sup> artigo: “Des lois sur la liberté de la presse”. In: *Le Politique* (1819), reproduzido em R.O., T. 11, n<sup>o</sup> 95, 1883, 2<sup>o</sup> sem., p. 175-90; “Lettre servant d’introduction à un article sur la liberté de la presse” (Paris, le 23 janvier 1819). In: *Le Politique* (1819), reproduzido em R.O., n<sup>o</sup> 5, T. 2, 1883, p. 370-6.



recursos públicos (“Lettre ... sur la liberté de la presse”, Paris, 23/01/1819, ed. cit., p. 376). A opinião liberal quer “obter a liberdade de imprensa porque esta é uma condição necessária para esclarecer (...) a opinião pública e para organizar as medidas próprias para estabelecer solidamente a economia e o melhor emprego do imposto” (*ibidem*). Não é essa uma forma legítima de participação e de controle sobre a política? Ora, a lei social fundamental, a lei das finanças, somente estará de acordo com a vontade da maioria, e não apenas de acordo com os interesses particulares dos governantes, quando for amplamente discutida na imprensa livre. “Para que a discussão do orçamento deixe de ser mesquinha, incompleta e ilusória”, escreve Comte em 1819, “é preciso preencher uma condição preliminar indispensável: a liberdade de imprensa” (*ibidem*, p. 370). Enfim, se somarmos à livre imprensa, as conquistas teóricas da economia política, haverá um curto caminho, sem grandes reformas – mas principalmente sem revoluções – até certo paraíso liberal ao qual tantas vezes Comte se refere nos textos até 1819.

### 3.3. Os artigos para o *Censor Europeu*

Ainda em 1819, Comte escreveu três outros artigos todos eles destinados ao jornal *O Censor Europeu*, que nada mais era do que uma publicação liberal voltada para as grandes questões de economia política<sup>17</sup>.

Não encontramos nos artigos do *Censor* preocupações explícitas em “criar a teoria social positiva”, entretanto, naquele em que Comte resenha uma obra de autoria do engenheiro e ex-politécnico J. Cordier – intitulado “História da navegação interior e particular-

---

17 “Para ganhar um pouco de dinheiro, Auguste Comte torna-se redator do *Censeur*, periódico liberal dirigido por escritores entusiastas da liberdade: Charles Comte e Dunoyer. Auguste Comte parece não ter tido, no exercício de seu ofício, nenhum constrangimento em defender a tese liberal” (Mauduit, op. cit., p. 9). De fato, parece que Mauduit tem razão pelo menos no que diz respeito à integração de Comte ao grupo do *Censor*; sobre isto escreveu o próprio Comte em carta a Valat: “Desde aquela época, prossegui dando aulas particulares. Quanto ao meu segundo meio de existência, lembro-te da lei de fiança para os

mente daquelas da Inglaterra e da França” –, a temática que nos interessa é retomada<sup>18</sup>.

Comenta o resenhista Auguste Comte que o engenheiro Cordier trata, em seu livro, do problema prático do desenvolvimento das vias de comunicação interna na Inglaterra, comparando-o com o atraso em que se encontrava a França neste assunto de suma importância para a “indústria privada” e, conseqüentemente, para o interesse geral dos franceses. Cordier chama a atenção de seus leitores – escreve Comte – “para a incapacidade industrial dos governantes” que, encarregados da “navegação interior”, jamais conseguiram, na França, colocá-la à altura da “prosperidade nacional” (“Histoire de la navigation”, p. 157). “Engenheiro hábil e experimentado”, aves-

---

escritores de periódicos; O *Político* deixou de aparecer logo após a promulgação desta simpática lei. Desde então, trabalho no *Censor Europeu* dos Srs. Comte e Dunoyer. (...) Até o presente não tenho sido um colaborador muito assíduo destes patriotas verdadeiramente estimáveis, mas daqui em diante me empenharei mais. O artigos são muito bem pagos, e caso o periódico se saia bem, como espero, teria ali, podes estar certo, um meio de existência bem sólido, muito bom e muito honorável. A índole deste periódico goza da estima de todas as pessoas honestas, mesmo daquelas que não partilham de nossas opiniões.” (*Correspondance*, “Lettre à Valat, le 24 septembre 1819”, T. I, p. 54-5). É bom lembrar que, como vimos, as teses liberais já tinham sido comentadas (embora, de um ponto de vista crítico) no *A Indústria*; além disso, há cartas escritas bem antes do *A Indústria*, nas quais Comte “se confessa liberal”. Para Valat, em 25 de fevereiro de 1817, escreve: “Felizmente, parece que o marítimo costume de violar as cartas não se encontra em vigor atualmente: ao menos não notei que a tua tenha sido aberta, ainda que endereçada a um pobre diabo mais do que suspeito de filosofia e de liberalismo” (*ibidem*, p. 22). Recuando ainda mais no tempo, encontraremos outra carta, escrita em 1815, quando Comte, que, havia pouco, se mudara para Paris, refere-se ao clima “liberal” reinante entre os alunos da Escola Politécnica: “Podes ver pelo pouco que contei que todos os nossos atos solenes exalam republicanism; este é o espírito geral da Escola, e se não chegam até a república, ao menos não existe um que não seja ardente amigo da liberdade, que sabemos distinguir muito bem da anarquia” (*ibidem*, p. 7). Lembre-se ainda que, particularmente Charles Dunoyer – um dos diretores do *Censor* e amigo particular de Comte – já foi considerado “um positivista antes do positivismo” (Schatz, A. *L'Individualisme économique et social*. Paris, Armand Colin, 1905, 2ª Parte, Cap. I: “Les développements complémentaires de la doctrine classique: Ch. Dunoyer et la définition de liberté”, p. 200).

18 Comte, A.: “Histoire de la navigation intérieure et particulièrement de celle d'Angleterre et de la France, par J. Cordier”. In: *Le Censeur Européen*, Paris, 17 de julho de 1819, reproduzido in: R.O., 1885, 1ª sem., p. 153. Abreviaremos: “Histoire de la navigation”.

so, portanto, “à especulação e à metafísica”, Cordier ilustrou com seu estudo, prossegue Comte, uma das teses centrais da economia política: “É um princípio colocado fora de qualquer questionamento por esta ciência que os governos são, pela natureza das coisas, péssimos empreendedores industriais e que, em geral, é necessário deixar à administração comum apenas as coisas que o interesse privado não se encontra atualmente em condições de perceber a utilidade” (“Histoire de la navigation”, p. 154). Comte aproveita para avançar mais e colocar o seu próprio ideal: “Mas quando ficar bem claro que todos os empreendimentos industriais dirigidos pelo governo devem passar para a indústria privada, então todos se convencerão de que a função dos governantes não é produzir, mas unicamente proteger a produção e afastar os obstáculos que prejudicam a produção. Em uma palavra, todos acabarão por compreender que o único objeto que é útil que seja expressamente administrado [pelo governo] é a manutenção da ordem e da segurança” (*ibidem*, p. 158).

Esse ideal do governo mínimo, que Cordier, enquanto simples e “hábil engenheiro”, soube ilustrar com exemplos claros e positivos, é endossado por Comte que vê nele uma conseqüência da aplicação de princípios da economia política: no entanto, “uma ciência que apresenta, no seu conjunto, a crítica mais completa e mais sólida dos sistemas de administração, uma ciência que oferece, em resumo, o seguinte adágio: ser governado o melhor possível se reduz a sê-lo o menos possível, nunca será a favorita do poder” (*ibidem*, p. 153). Aos teóricos sociais – é o que parece dizer Comte nas entrelinhas – fica a difícil tarefa de divulgar as luzes possibilitadas por esta “ciência do triunfo do interesse privado” e do “liberalismo total”: “Desta forma, não será nunca dos governantes que se deve esperar o triunfo da economia política, será sem eles e apesar deles” (*ibidem*).

Como se vê, na resenha publicada no *Censor Europeu*, Comte realmente faz uma defesa aberta das teses político-liberais e do interesse privado. Aliás, é talvez significativo que este tenha sido o primeiro artigo assinado por Auguste Comte, que anteriormente se escondeu por detrás de diversos pseudônimos. O autor agora se sentia seguro quanto à doutrina defendida e a assumia publicamente<sup>19</sup>.

---

19 Comenta Gouhier a este respeito: “é o primeiro [artigo] que leva a assinatura: Auguste Comte. Pequeno acontecimento que tem valor de um símbolo. Foi

### 3.4. Os “Opúsculos relativos à fundação da ciência social” (1819)

Analisemos, finalmente, o último escrito desta série que a exegética classifica de *pré-positivista*. São fragmentos de textos, datados de 1819 e posteriormente publicados sob o título de *Opúsculos relativos à fundação da ciência social*<sup>20</sup>. Como veremos a seguir, em

---

justamente neste ano que o Comtoux [apelido de Comte na Escola Politécnica], o politécnico precoce, o filho adotivo de Franklin, o aluno de Saint-Simon e todas as almas passageiras morrem para renascer na unidade viva de Auguste Comte.” (Gouhier. *La vie d'Auguste Comte*. Paris, Vrin, 1965, p. 89). Sem romancear como Gouhier, parece que realmente é significativo o fato de que Auguste Comte tenha assinado, pela primeira vez, com seu próprio nome, artigo publicado em um periódico de economia política “com posições claramente liberais”. É possível levantar a hipótese de que antes não havia se identificado completamente com a linha ideológica de publicações como *A Indústria*, *O Político*, *O Organizador*, todas elas vinculadas ao saint-simonismo. De qualquer modo, não custa lembrar que, segundo o historiador Alfred Pereire (op. cit. p. 59), os artigos que Comte escreveu para *O Político* foram assinados com pseudônimos “sempre por simples medida de prudência”. Prudência política, como quer Pereire, ou simplesmente preocupação pessoal? É difícil dizer. Em carta a Valat, escrita em 1818, Comte explica por que não assinava seus artigos no periódico saint-simoniano *O Político*: “Não assino ainda meus trabalhos porque, no que diz respeito a meus pais, temo figurar na lista de sábado da polícia correcional; ainda que, para te dizer a verdade, acredito que nosso trabalho é bastante sério e científico para que o ministério coloque em nosso encalço um acusador comum, como Marchangy. Quando o empreendimento adquirir mais peso, e que estiver definitivamente estabelecido, então assinarei com meu próprio nome: é trabalho para a vida inteira, e que deve ser uma coisa contínua, de enorme interesse, no gênero do *Censor*, só que com um pouco mais de idéias”. Na continuidade desta carta, dá a entender que gostaria de escrever em um periódico como o liberal *Censor* por motivos nada ideológicos: “Imagine, amigo, nos três primeiros anos, o *Censor* rendeu 200.000 francos brutos a seus autores, e atualmente, ainda que tenha diminuído seu antigo sucesso, rende de 10 a 15.000 libras para cada um”. E conclui dizendo que por tal fortuna passaria a assinar seus artigos: “Oh! na carreira política há recursos que nem fazes idéia. Pense no que seria se pudesse pôr as mãos nesse dinheiro todo. Meus pais me perdoariam então, espero, de ter me tornado escritor político.” (*Correspondance*, “Lettre à Valat, le 15/mai/1818”, p. 35).

20 Os fragmentos eram, muito evidentemente, esboços para textos futuros. Foram publicados pela primeira vez na *Revue Occidentale* por Pierre Laffitte que os apresenta em breve introdução. Escreve Laffitte: “São em número de cinco, todos relativos à fundação da ciência social considerada como ciência exata.

1819, Auguste Comte ainda uma vez mais, tornou claro o seu projeto de fundar a ciência social a partir da economia política<sup>21</sup>. Acompanhem de perto as reflexões desenvolvidas em 1819 que, apesar de sua forma fragmentada, revelam uma certa unidade de pensamento. Aliás, como mostra Laffitte a partir de um estudo dos originais manuscritos, parece que Comte pretendia realmente unificar suas notas esparsas dando-lhes a forma de um artigo, a ser publicado pela revista *O Censor Europeu*.

Toda a discussão desenvolvida nos fragmentos de 1819 se refere a conceitos para a criação da teoria social positiva, sem que em nenhum momento se manifestem preocupações em definir projetos de imediata aplicação ou relacionados com a realidade política daqueles anos. Parece que, naquelas notas de trabalho, Comte afastou-se, mais do que nunca, da doutrina de Saint-Simon, que, como ele mesmo dizia, tendia naturalmente a “reformas imediatas e materiais” da ordem social daquele início do século XIX, concentrando-se exclusivamente em seu próprio projeto de fazer ciência política.

Os fragmentos de 1819 centram-se na discussão da ciência social *pura*. Procura-se ali circunscrever o campo epistemológico de

---

Os manuscritos levam a data de 1819, escrita em uma época posterior à da redação primitiva, provavelmente em 1851, quando Comte submeteu seus manuscritos a uma revisão definitiva, e que destruiu um certo número deles, como dá a entender a seguinte menção (...): ‘Separado no domingo 20 de Aristote de 62, tendo sido queimados diversos outros manuscritos’; e esta outra: ‘artigo destinado ao *Censor Europeu*.’ (Laffitte, “Introduction”. Paris, R.O., T. 8, nº 94, 1ª sem., 1882, p. 331).

- 21 Na página 335 da mesma introdução citada na nota anterior, Laffitte explica sua própria leitura dos fragmentos de 1819: “É preciso considerar estes opúsculos como nos apresentando o resultado dos esforços de Auguste Comte em 1819, para chegar à colocação das bases da ciência social; criação que irá realizar apenas em 1822”; ou ainda na página 332: “Em 1819, Auguste Comte fez uma séria tentativa para fundar a ciência social, mas não teve sucesso, ainda que tenha concebido claramente o conjunto do problema e abordado, às vezes com uma profundeza incomparável, alguns de seus principais aspectos”. Laffitte, contudo, ressalta exclusivamente os vínculos dos manuscritos de 1819 com o *Opúsculo* de 1822, desprezando a hipótese (que exploraremos a seguir) de que estes fragmentos possam se inscrever em um *corpus* textual mais amplo que inclui tudo o que Comte vinha escrevendo desde sua estréia como escritor em 1817.

fundação da moderna teoria social. Com este propósito teórico, os fragmentos começam analisando os “fracassos sucessivos” que supostamente constituiriam a história do pensamento social até o século XIX. “A história destes erros”, lemos no 5º fragmento, “colocará sobre o assunto que nos ocupa tanta luz como aquela dos próprios desenvolvimentos da ciência”<sup>22</sup>.

Segundo as notas escritas em 1819, a história das teorias sociais se divide, basicamente, em duas grandes vertentes opostas entre si e profundamente vinculadas à realidade político-social que as viu surgir. Comenta-se, no 3º fragmento, que “todas as sociedades humanas estiveram originalmente sob a lei do mais forte” e “esta lei ainda que tenha sido continuamente e progressivamente modificada pela marcha da civilização, permaneceu, não obstante, até o presente, mesmo nas nações mais avançadas, a lei fundamental” (*Opuscules*, p. 379). Entretanto, com a “abolição da servidão” no início da época moderna, a dominação dos mais fortes começou a declinar dando lugar à “lei do interesse comum”: “(...) se considerarmos atentamente a marcha dos acontecimentos políticos a partir da abolição da servidão, e se analisarmos em seguida o estado presente das coisas nos povos civilizados da Europa, será fácil admitir que estes povos chegaram hoje à época em que a lei do mais forte deve desaparecer inteiramente das combinações sociais, e na qual a lei do interesse comum, que até aqui só teve um papel subalterno e modificador, deve, por seu lado, servir de regra única para todas as relações sociais” (*ibidem*, p. 379-80).

No 3º fragmento, explica-se que, enquanto o poder se fundou sobre “a lei do mais forte”, a política foi sua servidora: “enquanto a lei do mais forte foi a lei fundamental, a política apenas teve como finalidade manter e aumentar, no interior como no exterior, a dominação do poder existente; em uma palavra, governar no interesse do mais forte” (*ibidem*, p. 380). Durante este longo período histórico de dominação dos mais fortes, a teoria política, quando tratou do interesse comum, só o fez de modo indireto e com a finalidade de consolidar a dominação: “O bem público só poderia se apresentar então [na época do império da força] como uma finalidade indireta e aces-

---

22 Comte. *Opuscules relatifs à la fondation de la science sociale* (1819). Paris, R.O., nº 94, T. 8, 1er. sem., 1882, p. 386. Abreviaremos: *Opuscules*.

sória, e os publicistas que dele se ocupavam mais sinceramente não concebiam outros meios de o produzir que a boa vontade da classe dominante, esclarecida sobre seus verdadeiros interesses” (*Opuscules*, p. 380). Entretanto, “uma vez que os homens passaram a ser tratados em pé de igualdade, e que a lei do interesse comum passou a ser a lei fundamental, então o bem público tornou-se a finalidade direta, o único objetivo da política”. Desde que prevaleceu a “ordem política liberal”, surgiu a possibilidade da teoria social se tornar ciência, pois ela não “se ocupa mais com os meios de consolidar nem de estender o poder exercido por uma fracção da sociedade sobre o restante; [a política] se propõe unicamente a tirar do estado social o melhor partido possível para a felicidade do homem” (*ibidem*, p. 381). Na ordem liberal, a “ação dos homens sobre os homens” é substituída “pela ação dos homens sobre as coisas” e torna-se evidentemente objetivo maior da teoria social ocupar-se do novo estado de coisas.

A teoria social da época liberal deve se preocupar substancialmente com “o modo pelo qual o homem realiza sua ação sobre as coisas”: “assim é que, longe de opor umas às outras as forças que estão à disposição dos homens (...), [a teoria social] se esforça, ao contrário, para as reunir e para dirigi-las todas ao exterior” (*ibidem*). Em outras palavras – lemos no 3<sup>o</sup> fragmento – na época liberal “as pesquisas [sociais] só podem ter como objeto o modo segundo o qual os trabalhos individuais devem ser combinados para que a ação total exercida sobre o exterior seja a mais produtiva possível” (*ibidem*).

Para auxiliar os homens a aumentarem a produção, para ser útil do ponto de vista da ação do homem sobre as coisas, é necessário que a nova teoria social se apóie em *factos positivos*. Ao contrário, as teorias políticas “de acordo com a antiga ordem”, admitindo que o fundamento do poder é a força, tinham necessariamente que “se manter com a ajuda da superstição, isto é, da astúcia” (*ibidem*, p. 381, nota.) Mas é preciso não ter grandes ilusões sobre o fim do pensamento social equivocado, não-positivo. Até mesmo a teoria liberal chegou a se apoiar, de certa forma, na astúcia teológica: “nos convenceremos disto se examinarmos atenciosamente as principais declarações dos direitos do homem que foram promulgadas, seja no século anterior seja ainda neste, assim como os escritos filosóficos que prepararam estas declarações. Ainda que a maior parte destas obras tenha sido considerada irreligiosa, não teremos dificuldades

para nos assegurarmos, através de um exame aprofundado, que as doutrinas políticas que ali se encontram desenvolvidas são fundadas sobre um resto de teologia". À nova teoria social positiva, no entanto, não interessam nem as antigas nem as novas superstições teológicas, as quais em nada podem contribuir para melhorar as relações agora instauradas entre "o homem e o exterior"; à teoria social da época moderna interessam, isto sim, os fatos que positivamente possam ser úteis para aprimorar a ação do homem sobre o mundo (*Opuscules*, p. 381-2).<sup>23</sup>

Em outro fragmento de 1819, Comte retoma o fio destas reflexões para chegar a algumas conclusões definitivas a respeito da fundação da moderna teoria social. No 5º fragmento, nos explica qual deveria ser o verdadeiro ponto de partida de uma teoria social verdadeiramente positiva: "Pensamos firmemente", escreve Comte "que as observações próprias à ciência social são aquelas que compõem o que se chama de economia política" (*ibidem*, p. 389-90). Mas parece que, desta feita, as razões mais profundas desta afirmação nada tinham a ver com aquelas que haviam levado Comte a escrever, em 1817, que "as observações do tipo daquelas feitas pela economia política deveriam se constituir no ponto de partida da moderna teoria social". Lembremos que, no *A Indústria*, o próprio Comte e Saint-Simon, de uma perspectiva crítica, se aproximaram da economia política para corrigir a crença excessiva desta ciência na liberdade econômica, e para colocá-la, o quanto fosse possível, de acordo com o ponto de vista político de uma economia planejada. Entretanto, no 5º fragmento que ora analisamos, texto em que Comte afirma mais uma vez tão enfaticamente suas intenções de criar a "ciência social" a partir da economia política, somente encontramos justificativas epistemológicas para esta vinculação. É enquanto *ciência positiva* da ordem liberal que a economia política interessa a Auguste Comte nestas notas de trabalho, e não mais enquanto arsenal de categorias próprias para

---

23 Neste fragmento Comte não explica muito bem estas suas afirmações a respeito da existência de um "liberalismo teológico". Entretanto, no *Système de Politique Positive*, irá desenvolver completamente esta crítica e afirmará, no contexto de uma discussão a respeito do contrato social, que as teorias do século XVIII substituíram a concepção do "direito divino dos reis" pela noção de um "direito divino dos povos", trocando assim uma explicação teológica da origem do poder por outra de mesma natureza.



embasar uma *teoria crítica* desta mesma ordem liberal, como fora pensado largamente no ensaio do *A Indústria*.

Lemos no 5º fragmento esta passagem que mostra bem que os vínculos entre teoria social e economia política são agora pensados como sendo de natureza exclusivamente epistemológica: “Para que uma ciência se torne positiva, é preciso, em geral, que seja fundada exclusivamente sobre observações; mas há uma certa ordem de observações que corresponde a cada ciência particular; querer modificar esta correspondência necessária, esforçar-se em fazer numa ciência observações que correspondem a outra, é uma idéia absolutamente falsa e viciosa, cuja execução só poderá retardar os progressos do espírito humano. Deste modo, para fazer da ciência social uma ciência positiva, é preciso fundá-la sobre observações que lhe sejam próprias (...); acreditamos firmemente que as observações próprias à ciência social são aquelas que compõem o que se chama de economia política” (*Opuscules*, p. 389-90).

É ainda de um ponto de vista exclusivamente epistemológico que Comte esboça, nos diversos fragmentos de 1819, o que chama de “história crítica da teoria social até o século XIX”, que ali leva o título provisório de “Considerações sobre as tentativas que foram feitas para fundar a ciência social a partir da fisiologia e a partir de algumas outras ciências”. Sucessivamente analisa aspectos das teorias de Cabanis (que teria tentado fundar a ciência social a partir da fisiologia), de Condorcet (que teria tentado fundá-la a partir das matemáticas) e finalmente, de Destutt De Tracy (que pensou construí-la a partir da ideologia).

“Por volta do fim do último século”, lemos no 5º fragmento, “filósofos de um grande mérito tentaram retirar da fisiologia as bases da ciência social; Cabanis foi um dos que sustentou esta opinião com mais firmeza, e sua obra intitulada *Des rapports du physique et du moral de l’homme* [1802] é o texto no qual este ponto de vista está exposto com mais clareza” (*ibidem*, p. 388). Segundo Comte, o erro de Cabanis foi não ter percebido que o objeto da fisiologia não é o mesmo da teoria social: “A fisiologia se ocupa em examinar somente o homem, seja como corpo organizado, seja como animal, seja, enfim, como pertencendo a uma espécie animal distinta; ela não particulariza suas observações além destes aspectos” (*ibidem*, p. 389; nota a). Bem diferente deve ser o ponto de vista da teoria social do século

XIX, esta deve considerar “o homem unicamente como membro de uma sociedade humana tendo ao menos recebido um primeiro grau de civilização pela adoção da linguagem” (*Opuscules*, p. 388). Mas, certamente, explica-se no 5º fragmento, Cabanis foi movido pelas melhores intenções. “Vê-se que foi conduzido a esta idéia [de fundar a teoria social a partir da fisiologia] menos pela convicção da justeza dessa maneira de ver que pelo desejo de desembaraçar a moral e a política das teorias vagas e hipotéticas sobre as quais tinham repousado até então” (*ibidem*, p. 390). Cabanis corretamente percebeu que “a moral era uma ciência a ser feita” e, para tanto, resolveu fundá-la sobre um saber já consolidado, científico, positivo. Para Comte, o erro de Cabanis foi de natureza epistemológica: ele se enganou quanto à ciência que fundamentaria a teoria social ao escolher a fisiologia em vez da economia política.

No 5º fragmento, critica-se também a tentativa feita pelos filósofos “de fundar [a teoria social] sobre uma teoria matemática” (*ibidem*, p. 395). Comte refere-se aos estudos de Condorcet visando aplicar o cálculo das probabilidades ao conhecimento de certos aspectos da realidade social<sup>24</sup>. O erro de Condorcet se torna bem visível, explica-se no 8º fragmento, quando sabemos que este filósofo, no momento mesmo de escrever seu *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1793], procurou aplicar simultaneamente dois métodos. Por um lado, tratou de estudar a “série de fatos gerais que são os únicos que podem servir de ponto de partida para a teoria positiva da política” quando, em seu livro, voltou-se para a observação do passado histórico (*ibidem*, p. 400). Entretanto, contraditoriamente, “quando considerou o futuro das ciências morais e políticas, reproduziu formalmente a idéia de que elas devem esperar seus maiores aperfeiçoamentos da aplicação do cálculo”. Em suma, parece que Comte acreditava que o erro de Condorcet teria sido também, como o de Cabanis, de natureza epistemológica, já que igualmente equivocara-se quanto “ao método mais adequado à teoria social”.

---

24 Há diversos textos de Condorcet que tratam da chamada “matemática social”; entre os quais se destaca o *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, cf. reedição crítica de Rashed, Roshdi. *Condorcet, mathématique et société*. Textos e Comentário. Paris, Hermann, 1974, p. 172-93. Voltaremos a este assunto na Parte II, Cap. 6.1.

Destutt De Tracy, em sua obra *Éléments d'idéologie* (1801), enganou-se também quanto às bases epistemológicas da teoria social, ao afirmar que seria possível fundá-la a partir da "ideologia". "Com efeito", pergunta Auguste Comte, "o que é a ideologia ?, ou ao menos a ideologia sensata, aquela que De Tracy ama e cultiva, a única que os bons espíritos admitem? Nada mais do que a ciência do método, isto é, a ciência dos procedimentos que o espírito humano segue em suas operações e dos meios de que se serve para tornar sua marcha mais rápida, mais fácil, e mais segura" (*Opuscules*, p. 396). Ora, prossegue Comte, "é claro que a ciência do método só pode se compor de observações gerais feitas sobre a maneira pela qual o espírito humano procede nas diferentes direções positivas em que se exerce". Se é certo que a ideologia é um método aplicável a todas as ciências, é exatamente este o motivo de "se encontrar fora do tronco científico" e não poder de modo algum "tornar-se a ciência originária de nenhum ramo de nosso conhecimento", conclui afinal o 8º fragmento (*ibidem*, p. 397).

Mas certamente não era assim que De Tracy tinha pensado a sua ideologia; para este filósofo – segundo acredita A. Comte – a ideologia era a base para conceitos sociais: "Examine-se, na introdução do *Traité de la volonté*, as dificuldades que teve De Tracy para estabelecer que as noções de propriedade, de riqueza, de miséria etc, nascem em nós da vontade de querer, e depois nos digam se discussões fundadas sobre uma análise tão sutil, tão afastadas dos fatos, não são a mais pura metafísica e, sobretudo, se estas discussões são susceptíveis de fornecer bases positivas à política!" (*ibidem*).

Estas críticas às tentativas anteriores de fundar a ciência social eram o ponto de partida para que Comte iniciasse o seu próprio trabalho epistemológico. Em 1819, ainda uma vez, como já vimos, recoloca-se o projeto de deduzir a "ciência social" da economia política<sup>25</sup>. A partir da leitura das notas escritas naquele ano, é possível deduzir que Comte chegou mesmo a escrever um ensaio versando sobre a história das teorias econômicas, certamente com o intuito de subsidiar o trabalho de criação da ciência social positiva. Lemos

---

25 Como sabemos, Comte irá fundar a sociologia positiva no contexto de uma obra teórico-epistemológica – *Cours de Philosophie Positive* – escrito mais ou menos dez anos depois dos fragmentos que analisamos.

no 5<sup>o</sup> fragmento: “Esforçamo-nos para estabelecer, desde o começo deste ensaio, que as pesquisas às quais genericamente se dá o nome de economia política são as únicas que poderiam elevar a política ao patamar das ciências positivas, e seguimos os progressos principais que o espírito humano fez nesta direção, sucessivamente nas mãos dos economistas franceses, de Smith e de seus sucessores” (*Opuscules*, p. 387). Comte se refere neste momento a um texto do qual nada nos restou.

Na continuidade do 5<sup>o</sup> fragmento, reafirma, mais uma vez, que vinha se empenhando em efetivar a fundação espistemológica da teoria social a partir das categorias do pensamento smithiano: “Devemos pois considerar e, com efeito, consideramos como viciosos e levando ao engano todos os trabalhos empreendidos em política, voltados para outra direção, qualquer que seja a sagacidade e a força de inteligência que neles tenham sido empregadas. Pois, se nossa maneira de ver é certa, se a linha seguida por Smith é, como estamos profundamente convencidos, aquela que é preciso seguir para fazer boa política, é claro que todos os esforços feitos fora dela necessariamente retardaram os progressos da ciência” (*ibidem*, p. 387).

Como mostramos, desde os cadernos do *A Indústria* até a época imediatamente anterior à redação dos *Opúsculos de filosofia social*, portanto, de 1817 a, mais ou menos, 1819, Auguste Comte afirma que a ciência econômica – de inspiração smithiana – poderia se tornar o campo teórico privilegiado de fundação da teoria social. O que se modifica, muito claramente, durante este período, é o modo de pensar os vínculos entre a teoria social positiva e economia política. Inicialmente, no período saint-simoniano, estes vínculos eram evidentemente de natureza crítica. Nesta época, Comte e Saint-Simon, envolvidos no projeto político-teórico de um Estado “administrador das coisas” e sustentado por um “pacto entre produtores”, não viam com bons olhos a postulação, de inspiração smithiana, da irrestrita liberdade econômica. No entanto, os redatores do *A Indústria* acreditavam que a moderna teoria social deveria ter sua gênese, como diziam então, “em observações do tipo daquelas feitas pela economia política”, pois afinal as modernas relações sociais acontecem entre “produtores industriais”.

No entanto, como vimos, no período seguinte, a partir do afastamento da doutrina saint-simoniana, os textos de Auguste Comte indicam uma mudança bem grande na forma de pensar os vínculos entre a teoria social e a economia política. Mostramos que, nas cartas teóricas de 1818, nos artigos "Do, orçamento", nos escritos sobre a liberdade de imprensa, em artigos para o periódico *O Censor Europeu* e, finalmente, nos fragmentos de 1819, não existe mais qualquer traço da crítica à economia política desenvolvida nas páginas do *A Indústria*. Nos escritos comteanos pós-1817, as categorias da economia política não serão mais pensadas como no *A Indústria*, enquanto fundamento primeiro e imprescindível da ciência da totalidade social, mas que, porém, deviam ser superadas por postulações mais gerais, não-liberais e, assim, próximas aos ideais socialistas do século XIX. Nos escritos subseqüentes ao *A Indústria*, muito pelo contrário, a ciência smithiana é elevada à condição de paradigma único da moderna teoria social e a doutrina da liberdade econômica, como deixam entrever os textos do período que vai de 1818 a 1819, substitui o antigo programa de planejamento social da produção.

No entanto, muito em breve o pensamento comteano novamente irá se voltar contra a economia política clássica e contra a doutrina liberal. Desta vez, contudo, a nova "crítica" à economia política, sem os traços contraditórios do saint-simonismo, será claramente não-socialista, não-negativa, em uma palavra, será *positivista*.



## CAPÍTULO 4

### CRÍTICA À ECONOMIA POLÍTICA E CIÊNCIA DA HISTÓRIA

A exegética acadêmica jamais se preocupou suficientemente com os textos comteanos de 1817 a 1819, deixando de lado, portanto, a tarefa de descrever os problemáticos vínculos da economia política com as idéias sociais de Auguste Comte. No entanto, ainda assim, costuma-se afirmar que existiu certo momento em que Comte teria *abandonado a economia política*<sup>1</sup>. O abandono da economia política teria ocorrido, segundo se crê, no interior do ensaio intitulado “Considerações sobre o poder espiritual”, escrito em 1826<sup>2</sup>.

- 1 Como já comentamos antes (cf. Parte I, Cap. 1), particularmente Gouhier e Mauduit afirmam que o projeto inicial de “fundar a ciência social a partir da economia política, que teria empolgado o jovem Comte”, foi definitivamente *abandonado* em 1826. Entretanto, em sentido oposto, certos positivistas ortodoxos, ainda no século XIX, parecem acreditar que Comte teria desenvolvido a única verdadeira economia política: “Comte negou que se tenha tido razão em separar a ciência social das considerações materiais da vida coletiva, para dela fazer uma ciência distinta e especial, sob o nome de economia política; negou que os economistas tenham tratado convenientemente este problema, seja do ponto de vista lógico, seja do ponto de vista científico; negou que tenham constituído uma ciência abstrata, real, como a astronomia, a física, a química etc.” (Robinet. “Introduction”. In: Laffitte. *Le Positivisme et l'économie politique (extrait d'un cours (public et gratuit) de M. Pierre Laffitte sur l'Histoire Générale de l'Humanité)*. Paris, Dunod, 1867, p. v).
- 2 O ensaio “Considérations sur le pouvoir spirituel” foi publicado originalmente em três partes, no periódico saint-simoniano *Le Producteur*, a saber: nº 13 (de 24/12/1825); nº 20 (de 11/02/1826) e nº 21 (de 18/2/1826). É um dos *Opuscules de philosophie sociale*, que o próprio autor reeditou em 1856, a título de apêndice à sua obra *Système de politique positive*. Com a reedição de alguns ensaios de juventude, Comte pretendia, como ele mesmo afirma em prefácio, “mostrar a

Ora, se os comentadores costumam localizar o momento de uma suposta ruptura com a economia política, ainda assim, o ensaio "Considerações sobre o poder espiritual" poucas vezes tornou-se objeto de estudo e, mesmo quando isto ocorreu, foi de um ponto de vista nem sempre voltado para a questão do chamado abandono da economia política.<sup>3</sup>

A argumentação desenvolvida no *Opúsculo* de 1826 está dividida em dois momentos distintos. Na primeira parte deste texto, encontramos uma longa exposição do conceito positivista de "poder espiritual". Em seguida, na sua segunda parte, é desenvolvido um amplo discurso a respeito da economia política. Só após certa reflexão aparecem os vínculos entre estes dois momentos que, ao menos de início, surgem como estranhos e externos um ao outro.

Após apresentar uma história do poder espiritual desde o Egito e o Oriente, passando pelos povos antigos gregos e romanos, o autor nos remete à Idade Média, época que, segundo ele, é de muita importância para a moderna teoria social. A Idade Média, explica-nos Comte, legou à moderna teoria social a concepção política mais perfeita que jamais existiu, ou seja, aquela da existência de dois poderes completamente separados e distintos: o poder temporal e o poder espiritual. A concepção medieval dos poderes foi decisiva para

---

unidade da obra positivista". Para efeito de citação, utilizaremos a seguinte reedição: Comte. "Considérations sur le pouvoir spirituel". In: *Écrits de jeunesse* (1816-1828). Textos estabelecidos por Paulo B. Carneiro et Pierre Arnaud. Paris, Mouton, 1970. Simplificaremos para: "OPS, 1826".

- 3 Além de não atribuírem valor teórico aos escritos de 1817 a 1819, tanto Gouhier como Mauduit não realizaram em nenhum momento de seus estudos uma análise interna do *Opúsculo* de 1826. Outros comentadores poucas vezes tomaram como objeto de seus estudos o ensaio "Considerações sobre o poder espiritual", e mesmo assim, nestes raros momentos, voltaram-se quase que exclusivamente à elucidação da concepção positivista, ali desenvolvida, do "poder espiritual", deixando à margem a questão do "abandono da economia política" (recentemente podemos citar: Delemarre, Alexandre J.-L. "Le Pouvoir spirituel et la ruine de la constitution catholique chez Joseph De Maistre et Auguste Comte". In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, abr., Paris, P.U.F., 1986; Macherey, Pierre. "Le positivisme entre la révolution et la contre-révolution: Comte et Maistre". In: *Revue de Synthèse*, nº 1 - jan.-março. Paris, Albin Michel, 1991).



o surgimento de uma verdadeira teoria da organização social: “Nesta (...) época, não somente o sistema teológico e militar experimentou imenso aperfeiçoamento, pela fundação do catolicismo e do feudalismo, mas, além disso, a grande modificação política resultante desta instituição, isto é, a divisão regular do poder espiritual e do poder temporal, deve ser considerada como havendo eminentemente aperfeiçoado a teoria geral da organização social, para toda possível duração da espécie humana, e sob qualquer regime no qual ela viesse a se manter” (OPS, 1826, p. 361).

Durante a Idade Média, aperfeiçoou-se a “ordem internacional”. O poder espiritual instituído com o catolicismo possibilitou reunir o gênero humano inteiro (“ou ao menos toda raça branca”) em uma só comunidade universal, independente das diversas comunidades nacionais que permaneceram sob a tutela do poder temporal local. Dali para diante, estava aberto o caminho para que melhorasse a organização internacional e para que se pensasse em colocar um fim às intermináveis disputas entre os países.

Mas, sobretudo, o poder católico, distinto e separado do poder temporal, contribuiu para aperfeiçoar sensivelmente a organização interna de cada país. Durante o apogeu do catolicismo, isto é, entre a metade do século XI e o fim do século XIII, o “grande problema político” de todas as sociedades humanas, que consiste na “*eliminação da revolta e na obtenção da submissão voluntária*”, foi de certo modo resolvido. Com o governo moral exercido de modo independente pelo poder católico, era possível “retificar condutas viciosas” que comprometiam “a ordem pública”, mantendo ao mesmo tempo um governo temporal baseado no “assentimento voluntário da maioria” (*ibidem*, p. 362). É por isso que, desde a época medieval, “a submissão [ao governo temporal] deixou de ser servil tomando o caráter de um assentimento voluntário, e a admoestação pôde cessar de ser hostil, ao menos dentro de certos limites, por apoiar-se em uma potência moral legitimamente constituída” (*ibidem*). Desaparecia, deste modo, a alternativa, indesejável do ponto de vista da ordem e do progresso sociais, de *revolta* ou *passividade*: “Antes desta época, não existia alternativa entre a submissão mais abjeta e a revolta direta, e ainda são assim as sociedades, como todas aquelas organizadas sob o ascendente do maometismo, nas quais os dois poderes estão, desde sua origem, legalmente confundidos” (*ibidem*).

Como se vê, segundo Comte, é por haver conduzido a humanidade a um patamar político mais elevado com sua concepção da divisão dos poderes temporal e espiritual, e ainda por ter produzido uma teoria da organização social mais perfeita, baseada sobretudo na moral, que o sistema católico e feudal deve ser tomado como modelo pela moderna teoria social.

Contudo, segundo o ensaio de 1826, “a filosofia teológica e o poder moral fundado sobre ela não poderiam e nem deveriam ter, por sua natureza, senão um império provisório” (OPS, 1826, p. 362-3). Embora útil para a educação moral da humanidade durante o “período feudal e militar”, seu destino natural era desaparecer por completo tão logo fosse instituída a filosofia positiva e o poder espiritual correspondente. A filosofia teológica e poder moral fundado sobre ela só podem ser tomados como referências históricas e fonte de inspiração. “Não faço aqui nem a história da formação deste regime [feudal] nem a de sua dissolução”, adverte o autor (*ibidem*, p. 363). A história do poder católico da Idade Média, afirma ainda Comte, já foi suficientemente posta em relevo pelos “filósofos da escola retrógrada e, particularmente, por De Maistre” (*ibidem*, p. 379, n. 2)<sup>4</sup>. O ensaio de 1826 ressalta a especificidade de seu próprio projeto e prossegue explicando que devemos ser cautelosos quanto à análise efetuada pela escola retrógrada. Seus trabalhos, de grande utilidade histórica, caíram no erro de pretender “transportar diretamente para as sociedades modernas considerações exclusivamente tomadas na observação das sociedades da Idade Média essencialmente diferentes” (*ibidem*, p. 378)<sup>5</sup>.

---

4 Comte refere-se, particularmente, ao livro que Joseph De Maistre tinha escrito em 1819, intitulado *Du Pape*. Voltaremos a este assunto na Parte II: *Sob o Paradigma da História*, Cap. 7: “A teoria dos três estados e a questão da ‘revolução inacabada”.

5 Na obra *Du Pape*, De Maistre discute as origens da “Soberania Papal” na Idade Média, seu apogeu e seu declínio, que terminaria definitivamente com a Revolução Francesa. A restauração monárquico-católica é a tese política sustentada contra os princípios “satânicos” da Revolução Francesa: “Por sua monstruosa aliança com o mau princípio, durante o último século, a nobreza francesa tudo perdeu; é a ela que cabe tudo reparar. Seu destino estará assegurado, desde que seja suficientemente persuadida da aliança natural, essencial, necessária, francesa, do sacerdócio e da nobreza.” (De Maistre, J. *Du Pape*. Editado por Jacques Lovie e Joannès Chetail. Genebra, Droz, 1966, p. 23; grifo do autor). Sobre De Maistre, ver particularmente: Bayle, F. *Les idées politiques de Joseph De Maistre*. Lyon, Impr. des Beaux-Arts, s.d.).

O positivismo, ao contrário, respeitando as diferenças entre as sociedades das duas épocas históricas, embora se inspirando no modelo católico-medieval, acredita que “a reorganização moral das sociedades atuais se encontra ainda absolutamente intocada”. Neste ensaio, prossegue Auguste Comte, pretendendo apenas “fazer uma rápida investigação sobre a maneira pela qual se operou a desorganização espiritual deste sistema [medieval], e sobre as principais consequências por ela engendradas”, e se tal tarefa se impõe, é somente como meio para “colocar em evidência o estado moral da sociedade atual” (OPS, 1826, p. 363)<sup>6</sup>.

Segundo o ensaio de 1826, entre o regime católico-militar da Idade Média e o regime positivo-científico do século XIX, estendeu-se uma longa história de *revoluções* e de *destruição* que, de acordo com a datação positivista, recobriria os séculos XVI, XVII e XVIII. Trata-se da época moderna que deve ser caracterizada como um “período de anarquia”. A moderna anarquia, segundo a história positi-

---

6 Segundo Mauduit, algumas concepções da escola teocrática (de De Maistre, de Bonald e de Lamennais) teriam influenciado o positivismo deste período: “a crescente influência da doutrina teocrática levou Auguste Comte a tornar-se um adversário cada vez mais decidido do individualismo tanto político como econômico, e fez com que admitisse um sistema de autoridade e de intolerância que nos explica toda sua subsequente reprovação pela economia política e pelos economistas.” (Mauduit, op. cit., p. 27). De fato, Comte, em 1826, remete-nos à obra *Du Pape* de De Maistre; contudo, não deixa de salientar que o pensamento teocrático não teria dado conta das especificidades do moderno poder espiritual, assunto este que o ensaio “*Considérations sur le pouvoir spirituel*” estaria discutindo pela primeira vez. Sobre isto, comenta Delamarre: “Aos olhos do próprio Comte, o conhecimento e a abordagem puramente histórica do sistema medieval não esgotam toda a significação do pensamento retrógrado. Com efeito, este não se limita ao passado que conhece e julga; mesmo que marcado por sua origem, o conceito de ordem que elabora empiricamente não tem para ela o valor de um simples valor conceitual descritivo. Noutros termos, o pensamento retrógrado não mostra somente em que consiste a ordem medieval, pretende determinar, a partir da Idade Média, em que consiste a ordem humana. Auguste Comte se vê obrigado a uma dupla tarefa. De um lado, é preciso examinar os méritos históricos do pensamento retrógrado. Ora, sabemos que ele os reconhece para superá-los, já que espera dar à constituição medieval uma apreciação mais exata e menos titubeante que Joseph De Maistre. Mas, por outro lado, inelutavelmente deverá comparar a noção positiva e a noção retrógrada de ordem, já que as duas, independentemente de sua origem, exprimem uma idêntica pretensão a valer para toda humanidade.” (Delamarre, op. cit., p. 427).

vista, persistia ainda, em certa medida, no começo do século XIX, aguardando que, com o advento e implantação total da filosofia positiva e do poder espiritual a ela correspondente, chegassem afinal os novos tempos em que retornaria a ordem social da “submissão voluntária”, da não-revolta, da paz social.

Entretanto, segundo o ensaio de 1826, a moderna anarquia foi um momento necessário da história moderna. “Durante o curso inteiro deste período, que podemos com toda razão qualificar de revolucionário, todas as idéias anti-sociais foram proclamadas e transformadas em dogmas, para serem empregadas, de maneira contínua, na demolição do antigo sistema católico e feudal, e reunir contra ele todas as paixões anarquistas que fermentam no coração humano e que, em tempos ordinários, ficam comprimidas pela preponderância de um regime social completo” (OPS, 1826, p. 364). Os dogmas anarquistas (“a liberdade de consciência”, “a soberania do povo”, “a igualdade”) serviram como instrumentos para que se demolisse, pedra por pedra, as bases da antiga ordem social. “Assim sendo, o dogma da liberdade ilimitada de consciência foi primeiramente construído para destruir o poder teológico, em seguida, aquele da soberania do povo para demolir o governo temporal e, enfim, o da igualdade para decompor a antiga ordem social; sem falar das idéias secundárias menos importantes, que compõem a doutrina crítica, cada uma delas objetivando demolir uma peça correspondente do antigo sistema político” (*ibidem*). A doutrina crítica e seus dogmas foram necessários, portanto, para destruir o antigo sistema político. “Tudo aquilo que se desenvolve espontaneamente”, comenta Auguste Comte “é necessariamente legítimo durante um certo tempo, uma vez que, por isto mesmo, satisfaz a alguma necessidade da sociedade” (*ibidem*).

O ensaio de 1826, embora admitindo que a doutrina “crítico-revolucionária” tenha sido necessária durante certo tempo, embora vendo nesta doutrina um instrumento do “desenvolvimento da civilização”, já que preparou, com sua obra de demolição e destruição, o terreno para a criação do novo sistema positivo e científico, não deixa de salientar, com bastante ênfase, que tal doutrina causou estragos terríveis. O maior dano causado pela doutrina da “época de transição” é que, durante ela, os povos aprenderam a hostilizar qualquer forma de autoridade: “Por uma fatalidade irresistível, os diferentes dogmas que compõem a doutrina crítica não puderam adqui-

rir toda a energia que lhes era necessária (...) a não ser tomando um caráter absoluto, que os torna necessariamente hostis, não somente com relação ao sistema que tinham destruído, mas em relação a qualquer sistema social. Assim, depois que a demolição da antiga ordem política foi suficientemente realizada, a influência dos princípios críticos determinou na sociedade uma disposição, ora involuntária, ora refletida, a recusar toda verdadeira organização" (OPS, 1826, p. 365).

No entanto, o ensaio de 1826 não pretende, como explica seu autor, desenvolver uma *teoria geral* e completa da moderna anarquia: "Não me proponho a empreender agora o exame direto e completo da doutrina crítica. Só o esbocei aqui para designar claramente o ponto de vista sob o qual considero esta teoria" (*ibidem*). Comte se limitará a analisar com atenção a mais preocupante de todas as concepções da doutrina crítica que, de certo modo, seria a causa primeira de todos os seus malefícios revolucionários: "Devo me limitar, para minha finalidade atual, a considerar [a doutrina crítica] em seu princípio mais importante, isto é, aquele que concerne à lei fundamental da divisão entre o poder espiritual e o poder temporal" (*ibidem*).

De todos os pontos de vista, a época das revoluções marcou o triunfo do poder temporal sobre o espiritual, seja por sua total supressão, seja por sua total subordinação: "De todos os preconceitos revolucionários, engendrados durante os três últimos séculos pela decadência do antigo sistema social, o mais antigo, o mais enraizado, o mais difundido universalmente, e o fundamento de todos os outros, é o princípio em virtude do qual não deve existir na sociedade nenhum poder espiritual, ou, o que dá no mesmo, a opinião que subordina completamente este poder ao poder temporal. Os reis e o povos que lutam, mais ou menos abertamente, sobre todas as outras partes da doutrina crítica, estão perfeitamente de acordo a respeito deste ponto básico." (*ibidem*). Nos países onde o protestantismo triunfou, não resta mais sinal do poder espiritual, "aniquilado e absorvido pelo poder temporal". Mas, mesmo nos Estados católicos, "vemos o poder temporal submeter a hierarquia espiritual inteiramente à sua dependência, e o clero, ele próprio, se prestar voluntariamente a esta transformação, apressando-se em afrouxar os laços que o prendem a seu governo central, para se nacionalizar" (*ibidem*).

Ora, prossegue Comte no ensaio de 1826, não é o caso de se perguntar se a causa mesma da persistência da desorganização so-

cial, da repetição dos dogmas críticos, enfim, da interminável anarquia e dissolução modernas, não é justamente a inversão dos poderes e a ausência total de um poder espiritual de acordo com as necessidades positivas, científicas e industriais do século XIX?

A desorganização social do começo do século XIX, que muitos acreditam ser causada por fatores materiais, nos explica Comte, é realmente devida a fatores morais e intelectuais (OPS, 1826, p. 368). Segundo o ensaio de 1826, são os seguintes “fatores espirituais” que levavam à anarquia social daquelas primeiros anos do século XIX: (1) “divagação completa das inteligências” (ninguém entra mais em acordo sobre qualquer questão social e cada um tende a formar, com suas próprias forças, “um sistema geral de idéias”); (2) “ausência quase total de moral pública e privada” (predomina o interesse pessoal como guia das ações que passam a ter por móvel o egoísmo); (3) “preponderância social do ponto de vista puramente material (utilidade imediata)” (*ibidem*, p. 368-71). Sem “direção espiritual”, sem “doutrina social”, sem uma “moral do altruísmo social e individual”, a sociedade tornou-se presa fácil de governos despóticos cujo poder é sustentado, não pelo assentimento voluntário da maioria dos governados, mas pela corrupção e pela força. Pensando certamente na França do século XIX, o ensaio de 1826 conclui este seu quadro da anarquia moderna com a seguinte reflexão: “Em uma população na qual a cooperação indispensável dos indivíduos não pode ser determinada pelo assentimento voluntário e moral dado por cada um a uma doutrina comum, não resta outro expediente, para manter a harmonia, do que a triste alternativa da força e da corrupção” (*ibidem*, p. 427)<sup>7</sup>.

---

7 O texto de 1826 dá a entender que Comte estaria pensando, neste momento, na necessidade de um novo contrato social enquanto instância política originária da moderna sociedade. Desde já, no entanto, parece que fica bem demarcada a diferença entre o positivismo e as teorias contratualistas anteriores. Como se sabe, a doutrina do contrato social sustentou largamente, a partir do século XVII, a separação entre o Estado e a Igreja Católica (cf. Janet, P. *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*. 2 vols. Paris, 1887). O positivismo conserva a noção política das origens da sociedade no contrato social e da divisão entre Estado e poder espiritual; mas rejeita, desde já, que este último não tenha função alguma na moderna organização social. De seu ponto de vista, um novo poder espiritual laicizado renascerá no interior mesmo da sociedade do contrato social com a missão precisa de sustentá-lo de “forma não violenta”, através de uma “doutrina social conveniente”. Voltaremos a este assunto na Parte IV, cap. 12: “Igreja Positivista e Contrato Social”.

Em outras palavras, segundo Comte, a sociedade daquele começo de século XIX reclamava urgentemente um poder espiritual que reinstaurasse a necessária ordem moral e intelectual e a conduzisse à “perfeição social possível”. Enfim, seria tarefa teórica do novo poder espiritual produzir o modelo de organização ideal para a sociedade moderna.

O moderno poder espiritual – lemos, em seguida – tem como uma de suas atribuições principais elaborar uma “doutrina da perfeição social” que, como será demonstrado a seguir, é unicamente pensada como “perfeição moral”. A “maior perfeição social imaginável (...) consistirá evidentemente em que cada um exerça sempre, no sistema geral, a função particular para a qual está destinado”. Mas, evidentemente, este estado de coisas é “puramente fictício” (OPS, 1826, p. 386). A perfeição social talvez não passe de uma utopia cuja realização esbarra contra fortes obstáculos localizados na própria natureza humana. Na verdade, não é difícil constatar que o conjunto de “impulsos mais enérgicos da natureza humana” trabalham em sentido contrário à total perfeição social (*ibidem*, p. 386). Em outras palavras, as “tendências anti-sociais são naturalmente preponderantes na constituição do homem” (*ibidem*). Disto decorre que, “por natureza”, a moralidade humana é profundamente voltada para o “interesse pessoal”.

Mas a crítica ao “interesse pessoal” e ao “egoísmo”, feita em 1826, não se vincula à concepção política de uma ordem social baseada na igualdade entre produtores e na soberania de seus direitos, concepção que, como vimos anteriormente, se encontrava no *A Indústria* de 1817. Aliás, tanto a igualdade como a soberania popular, segundo o ensaio de 26, não passam de “dogmas da doutrina que destrói sem pensar em construir”. Para o *Opúsculo* de 1826, o interesse pessoal, predominante na natureza humana, é, isto sim, o maior obstáculo para que se mantenha a *desigualdade necessária e natural* entre homens assim como para que se mantenha a autoridade do governo político de uns poucos sobre a maioria. Enfim, a ausência de uma “moral conveniente” é o maior obstáculo para a conservação da hierarquia social necessária e para a manutenção da também necessária autoridade política. O “interesse comum” de que fala o texto é o da permanência deste estado de coisas. Em 1826, tudo isto é desenvolvido detalhadamente.

Como a moralidade natural do homem é dominada pelo interesse pessoal, lemos no ensaio de 1826, fica difícil esperar que os homens aceitem a ordem social sob a qual devem viver e que é naturalmente desigual: "A maior perfeição social imaginável consistiria evidentemente em que cada um preenchesse sempre, no sistema geral, a função particular que lhe é mais apropriada" (OPS, 1826, p. 387). De fato, a perfeição social consiste na *harmonia* entre as partes *desiguais* que compõe a sociedade humana e supõe portanto que os homens aceitem os "*papéis desiguais*" que lhe são designados pela natureza e pela sociedade. "A natureza e a sociedade, de comum acordo, assinalarão eternamente aos indivíduos papéis que agradam de forma muito desigual." É desta maneira que o interesse social acaba por chocar-se com o "interesse pessoal". "As tendências habitualmente predominantes [na natureza humana] (...) são em todos [os homens] bastante enérgicas para inspirarem, a cada um, o desejo espontâneo de todos os prazeres que podem observar nos outros, qualquer que seja a diferença de condições" (*ibidem*). A oposição permanente entre as tendências naturais e egoístas e os interesses de uma ordem social desigual tem como resultado o eterno conflito entre as partes que compõem a sociedade, mas sobretudo a revolta sistemática daqueles que, por um impulso espontâneo de sua própria moral natural e egoísta, relutam em aceitar "papéis que não agradam".

Como se vê, em 1826, Auguste Comte afirma muito claramente que a reorganização social que tenha como meta a instauração da sociedade da "harmonia entre desiguais" tem que começar necessariamente por uma reforma moral, e depende, por consequência, da existência de um forte poder espiritual<sup>8</sup>.

O *Opúsculo* de 1826, como mostraremos a seguir, não só afirma a necessidade deste projeto político-positivo de organização social, como também indica os meios práticos de realizá-lo. Para que a sociedade se aproxime da sua perfeição – lemos neste ensaio – é necessário "desenvolver, por uma ação especial, o que há no homem de moralidade natural, para reduzir, tanto quanto possível, os seus

---

8 Não começava agora a delinear-se aquele projeto de "colocar sobre os pés" o ideário social saint-simoniano? (cf. *Correspondance*, "Lettre à Valat, 25/12/1824", T. I, p. 149).



impulsos à medida requerida pela harmonia social, habituando-o desde a infância à subordinação voluntária do interesse particular ao interesse comum, e reproduzindo sem cessar na vida ativa o ascendente necessário da consideração do ponto de vista social" (OPS, 1826, p. 387). Disto tudo resulta a necessidade tanto de uma "regra ética" como de uma "autoridade espiritual", que possa sustentá-la energicamente a fim de manter os homens dentro dos limites requeridos pela harmonia social. À autoridade espiritual ou poder espiritual cabe tanto a tarefa teórica de estabelecer as regras morais como a de sua aplicação através do estabelecimento de uma "educação geral".

Em 1826, Comte estabelece os princípios do moderno poder espiritual cujas atribuições são, ao mesmo tempo, "preventivas, repressivas e diretivas do novo sistema de relações sociais" (*ibidem*, p. 393). Não há como duvidar, escreve Comte, que o moderno poder espiritual, logo que instituído, deve amenizar a vida dos homens na sociedade, evitando que sejam instaurados "governos violentos e bárbaros": "Sem [sua] salutar influência, que sufoca o mal em sua origem, a sociedade seria constantemente obrigada a agir materialmente sobre os indivíduos, quer pela violência direta, quer pelo interesse, a fim de reprimir o efeito de tendências que tivessem se desenvolvido livremente, e a manutenção da ordem se tornaria impossível logo que essa disciplina temporal chegasse ao último grau de exagero que comporta." (*ibidem*, p. 387). Na verdade, comenta o autor, "a repressão temporal nunca foi e nunca será mais do que um complemento da repressão espiritual", embora esta última, evidentemente, não seja suficiente, por si só, para manter a harmonia entre "os desiguais" (*ibidem*).

A autoridade espiritual é o meio eterno de se evitar governos violentos e bárbaros justamente porque ela tem o poder de *prescrever e proibir* tudo o que prejudica as relações sociais: "As noções de bem e de mal destinadas a dirigir a conduta de cada um nas diversas relações sociais (e mesmo na vida puramente individual naquilo em que pode influir sobre tais relações) devem se reduzir àquilo que é prescrito ou proibido por preceitos positivos, estabelecidos e mantidos por uma autoridade espiritual convenientemente organizada" (*ibidem*, p. 388). Esta forma suave de poder, este poder sobre os espíritos que tende apenas a "governar as *vontades*", seria, do ponto de

vista de Comte, aquele que, ao final das contas, define os termos e o conteúdo da “doutrina social diretiva”. Os homens em geral devem aceitar os objetivos e os caminhos determinados pela doutrina social do moderno poder espiritual com a mesma espontaneidade com que os crentes, pela fé, deram seu aval à doutrina católica, em outros tempos. “A fé” – lemos logo a seguir no trecho que estamos comentando –, “isto é, a disposição de crer espontaneamente, sem demonstração prévia, nos dogmas proclamados por uma autoridade competente”, a fé que consagrou o poder espiritual católico deve, ela também, consagrar o poder espiritual moderno e positivo, tornando-se a “virtude fundamental, base imutável e necessária da felicidade privada e pública” (OPS, 1826, p. 387).

O poder espiritual, portanto, é imprescindível para que nos aproximemos da perfeição ou *harmonia social* por razões bem precisas. Porque reprime suavemente a nossa egoística natureza moral, o poder espiritual é uma autoridade mais suportável que o poder temporal, principalmente quando este é exercido com violência, excessos materiais e barbarismos. Porque prescreve o certo e o errado nas relações sociais através de uma doutrina positiva e colocada acima de discussões e contestações, o poder espiritual contribui, ao final das contas, para que nos coloquemos na direção do possível em termos de perfeição, de harmonia, enfim, de felicidade individual e coletiva. O poder espiritual, em síntese, é o verdadeiro sustentáculo da organização positiva da sociedade do consenso entre “os desiguais”, consenso este que, segundo o ensaio de 1826, deve ser sobretudo *espiritual*.

Termina assim, com a explanação do conceito do moderno poder espiritual, a primeira parte do ensaio “Considerações sobre o poder espiritual”. Este trecho tem sido quase que exclusivamente ressaltado nos estudos críticos. Mas o conceito de poder espiritual, como veremos a seguir, é apenas a via de acesso para outras colocações, ainda no mesmo ensaio, a respeito da sociedade da desigualdade permanente, que é o arquétipo teórico da política positiva neste momento.

Em primeiro lugar, evidentemente, a teoria positivo-moral da organização social implica uma ruptura com o “liberalismo dos economistas”. Explica o texto de 1826 que “o erro fundamental da economia política, tomada como teoria social, consiste diretamente em que, por haver constatado, sob alguns aspectos particulares, que estão longe de ser os mais importantes, a tendência espontânea e permanente das sociedades humanas para uma certa ordem necessária, se julgou autorizada a concluir daí ser inútil regularizá-la através de instituições positivas”<sup>9</sup>. Realmente, prossegue o ensaio de 1826, os economistas enunciaram uma grande verdade política ao afirmar que a sociedade tende naturalmente à ordem; no entanto, constatá-la, provava somente “a possibilidade da organização” e, de maneira alguma, que seria certo concluir, como eles próprios concluíram erroneamente, que bastava deixar as coisas seguirem o seu “livre curso” (OPS, 1826, p. 391, n. 2).

Em outra passagem do ensaio de 1826, Comte remete seus leitores às obras do economista francês Charles Dunoyer, que, segundo comenta, não caíra no mesmo “erro vulgar” do liberalismo irrestrito, e pedia uma certa *organização*: “Dunoyer, em uma obra recentemente publicada, havendo constatado por observações muito claras a respeito dos diversos estados sucessivos de civilização, a tendência atual, sob o aspecto temporal, ao estado puramente industrial, soube se precaver contra o exagero vulgar que leva a conceber este novo modo de existência como dotado de uma perfeição absoluta” (*ibidem*, p. 390, n. 1)<sup>10</sup>.

---

9 Comte, enquanto leitor de Adam Smith, se refere às célebres passagens do Livro Primeiro da obra *A riqueza das nações*, onde este economista defende suas teses centrais, que, como se sabe, partem do pressuposto de que existiria uma espécie de “equilíbrio natural” para o qual tenderiam todas as atividades econômicas (cf. Smith. *A riqueza das nações*, ed. cit., particularmente cap. VII: “O preço natural e o preço de mercado das mercadorias”).

10 Comte refere-se à obra de Dunoyer publicada em 1825 com o título *L'Industrie et la Morale considérées dans leurs rapports avec la liberté*. Paris, Sautet et Cie., 1825, na qual, aliás, o autor expressa opiniões bem semelhantes às de Comte quanto à importância da moral como reguladora das relações sociais modernas. Lemos nas p. 397-8 da obra citada: “Quando se fala dos obstáculos à liberdade é raro que se leve os homens a refletirem sobre si próprios, que se lhes inspire o desejo salutar de se examinar, de se julgar, de se incriminar. O primeiro movimento do espírito é o de se lançar para fora, de pensar em um corpo, em algum homem: irão nomear, segundo a época, Bonaparte,

De qualquer ponto de vista que se tome a questão da organização social, observa Comte, demonstra-se facilmente que a liberdade não leva necessariamente à ordem, seja ela geral ou restrita unicamente à atividade econômica. Por consequência, é fácil perceber que é necessário *regulamentar – moralmente* – as relações sociais.

A fim de ilustrar sua própria crítica à liberdade irrestrita precocizada pela economia política, o texto nos apresenta um exemplo: “Assim, para escolher o exemplo mais importante, podemos dizer que, ainda que a hostilidade entre os chefes e os operários substitua com vantagens para a ordem social aquela que existia entre os guerreiros e os escravos, ela não deixa de ser bem real” (OPS, 1826, p. 391). Continua explicando que, se deixarmos que o antagonismo entre estas “duas classes inimigas” se desenvolva sem nenhuma “disciplina moral”, é claro que a luta entre elas acabará “por atingir um grau de oposição direta” (*ibidem*). Conclui então: “Jamais um estado fixo será solidamente estabelecido sobre o simples antagonismo físico, o único que as instituições [temporais] podem regularizar. Ainda que muito úteis, sem dúvida, serão sempre insuficientes, porque deixarão necessariamente subsistir nos chefes o desejo e mesmo a possibilidade de abusar de sua posição para reduzir os salários e o trabalho, e nos operários o de obter pela violência o que a vida laboriosa não lhes

---

Cromwell, a Convenção, o Longo Parlamento, o Santo Ofício, os Jesuítas, a Santa Aliança. Perguntam-nos onde estão os obstáculos à liberdade? Voltai vossos olhares, dirão eles, para os dominadores da época: é aí que todos os obstáculos residem. (...) Primeiramente observai que os obstáculos que pareciam vir dos governos não provinham somente deste, que vinham sobretudo das populações (...) Queremos afastar os obstáculos que se opõem a nossa liberdade? Aprendamos a agir e a nos conduzir; tornemo-nos engenhosos, hábeis, instruídos; corrijamos nossos vícios; renunciemos a nossas injustiças e tratemos de reprimir as dos outros.” Schatz comenta que, para Dunoyer, a palavra “liberdade” não tem mais o mesmo significado que lhe tinha dado o século XVIII: “Espírito positivo e prático (...) Dunoyer afasta decididamente as abstrações e a metafísica que obstruem o assunto. A liberdade não é um direito natural. (...) Ela não é um direito inexplicável e vago, anterior à sociedade (...). Somente seremos seres livres quando conseguirmos vencer a ignorância, a fraqueza física, a imoralidade que altera nossa energia e diminui, por consequência, nossa liberdade.” (Schatz, Albert. *L'individualisme économique et social*, ed. cit., Cap. I, 2ª Parte: “Les développements complémentaires de la doctrine classique: Ch. Dunoyer et la définition de liberté”, p. 200-1).

proporciona.” (OPS, 1826, p. 390). Tal exemplificação é fundamental, segundo o ensaio de 1826, e demonstra largamente a necessidade de um poder espiritual que regulamente as modernas relações sociais ali onde são mais problemáticas. Demonstra conseqüentemente que as teses político-liberais dos economistas são inadequadas para solucionar as questões cruciais da moderna sociedade industrial.

As restrições comteanas à “doutrina da liberdade” ficam, entretanto, bem mais claras se aproximarmos o ensaio “Considerações sobre o poder espiritual” de artigos que Comte escreveu, dois anos depois, em 1828 portanto, para o *Nouveau Journal de Paris*, sob a rubrica “Economia Política”. Estes artigos, embora sejam textos de circunstância, nos ajudam a esclarecer e a ler o *Opúsculo* de 1826<sup>11</sup>.

Os artigos para o *Nouveau Journal de Paris* têm como temáticas centrais a questão operária ( particularmente as revoltas contra as máquinas na França e na Inglaterra); o acirramento da luta de classes na França do começo do século XIX e a necessidade da “regulamentação das relações industriais”. Todos estes assuntos são tratados tendo como preocupação de fundo a condenação do célebre lema liberal *laissez-faire, laissez-passer*.

Sob todos os aspectos, escreve Comte em um dos artigos do *Journal de Paris*, “é fácil compreender que o axioma tão recomenda-

---

11 Referimo-nos a Comte. “Economie Politique”. In: *Nouveau Journal de Paris et des Départements, feuille administrative, commerciale, industrielle et littéraire*, nº 230, lundi, 17 mars, 1828; nº 276, vendredi, 2 mai 1828; nº 301 du 27 mai 1828; nº 333, 28 juin 1828. Textos reproduzidos por Laffitte, Paris: R.O., nº 95, 2<sup>o</sup> sem., p.59-89, 1883. Apresentando estes escritos de Comte, escreve Laffitte: “a publicação destes artigos permitirá que se veja melhor o quanto [Comte] se preocupava, de modo específico, com as questões relativas à vida industrial dos tempos modernos: nós o sabíamos por outro caminho e mesmo *a priori*; contudo, não é inútil recolher os testemunhos que resultam de suas diversas publicações e que confirmam tais observações. Comte, sem nunca perder de vista o regime industrial, que é a base do estado normal da nossa espécie, jamais se esqueceu que a coordenação deste regime, que surgiu espontaneamente, supunha antes de tudo uma reorganização moral e intelectual sem a qual este grande empreendimento não poderia ser efetuado seriamente; é este o signo característico do Positivismo, e é o que explica sua força e a lamentável lentidão do restante de sua evolução. Compreende-se melhor este seu caráter, comparando-o com a tentativa saint-simoniana, que finalmente fracassou, após ter lançado uma certa luz e deixado traços duráveis de sua ação na evolução da civilização moderna.” (p. 55-6). Citaremos conforme a edição de Laffitte. Simplificaremos para EP.

do pelos economistas, o *laissez-faire, laissez-passer*, apenas indica um sentimento bem limitado das verdadeiras necessidades da indústria” (EP, nº 301, 27/5/1828, p. 72). Esta limitação manifesta-se notadamente no que diz respeito à questão operária. “Com efeito”, escreve Comte, “é preciso convir que os economistas trataram com muita frivolidade a grande objeção contra as máquinas e a privação de trabalho que elas ocasionam entre um grande número de operários” (EP, nº 230, 17/03/1828, p. 61). A introdução das máquinas em grande escala deve ser acompanhada de medidas que amenizem os seus efeitos, evitando assim a revolta operária: “A situação dos operários será sempre precária, miserável e ameaçadora para a sociedade, enquanto não lhes seja concedida, além de seus salários, uma certa participação direta nos lucros dos negócios industriais para os quais cooperam. É a única maneira de desinteressá-los do assunto das máquinas.” (EP, nº 301, p. 71). De qualquer modo, a omissão dos economistas no que diz respeito à questão operária é inexplicável e inaceitável: “Deste modo, na questão das máquinas, é evidente que os economistas deveriam se ocupar especialmente dos meios possíveis para remediar a privação de trabalho que elas ocasionam” (EP, nº 230, p. 62). Há que se convir que a “omissão e a insensibilidade dos economistas” são atitudes provocadas, comenta Auguste Comte, pelo seu apego excessivo ao axioma *laissez-faire, laissez-passer*.

Em outro artigo do *Nouveau Journal de Paris*, Comte propõe aquela que de seu ponto de vista parece ser uma verdadeira solução para as questões industriais, centradas naquele momento nos dilemas das revoltas operárias contra as máquinas, do desemprego e do antagonismo entre as classes. Comte propõe que se desenvolva uma “educação especial” para os “chefes de indústria” de modo a lhes propiciar uma visão de conjunto da economia. “Uma medida (...) não menos indispensável à prosperidade da indústria manufatureira é que se melhore, ou, mais exatamente, que se estabeleça a educação industrial (...). Na ausência desta educação industrial, os empreendedores da indústria, limitando-se em geral a certo aprendizado rotineiro em um único gênero, não têm nenhum meio racional de discernir em quais ramos seus capitais e talentos encontrariam aplicação mais conveniente” (EP, nº 301, p. 71). Educados neste “saber prático”, os chefes da indústria, ao contrário, saberiam aplicar seus capitais ali onde fossem necessários.

A estatística industrial constituiria a base racional do conhecimento especial a ser desenvolvido pelos industriais, cujo resultado imediato seria a redução rápida do desemprego causado também, como mostra o *Nouveau Journal de Paris*, por “projetos extravagantes” concebidos pelo “delírio industrial”, e movidos apenas pelo “interesse privado” (EP, nº 301, p. 71).

Outro artigo do *Journal de Paris* chama atenção, além disso, para a necessidade de igualmente educar os operários. A “educação popular” retira o operário da posição limitada “de conhecer uma única profissão”, e isto tem um efeito positivo quanto aos malefícios do desemprego (EP, nº 230, p. 63).

Mas, sobretudo, os artigos de “Economia Política” de 1828 afirmam que os economistas não percebem a necessidade de certa intervenção do governo para diminuir os “sofrimentos passageiros dos operários”. Mesmo que se considere, lemos no *Journal de Paris*, “que as realidades sociais tendem naturalmente a se arranjar por si mesmas, segundo uma certa ordem vantajosa, os economistas disto concluem que é supérfluo e mesmo prejudicial que se procure influir nesta organização através de medidas diretas, especialmente combinadas”. Por exemplo, na questão das máquinas, “é claro que os economistas deveriam ter-se ocupado especialmente com os meios de remediar a privação do trabalho que elas ocasionam, e que, ordinariamente, é compensada bastante tempo depois, pelas vantagens que traz aos operários”. De fato, prossegue o texto, até que a produção se acomode *naturalmente* à introdução das máquinas, até que o desemprego causado por elas diminua, enfim, até que se façam sentir os resultados da “ação do tempo”, o governo deve intervir na economia, propondo “trabalhos públicos”. Ou em outras palavras: “salientamos que um sistema contínuo de trabalhos públicos, concebido sobre largas bases, seria um paliativo direto dos mais eficazes por oferecer aos operários, momentaneamente sem emprego, uma ocupação assegurada” (*ibidem*).

Através da leitura dos artigos do *Nouveau Journal de Paris*, publicados em 1828, portanto dois anos após o aparecimento do *Opúsculo de filosofia social* intitulado “Considerações sobre o poder espiritual”, pode-se perceber que as divergências comteanas com a economia política são sobretudo de natureza *moral*: insensibilidade dos economistas aos sofrimentos da classe operária; sua recusa de

pensar do ponto de vista moral a questão das máquinas. Ou de natureza *política*, isto é, divergências quanto à recusa dos economistas liberais em admitir que medidas públicas são necessárias, mesmo que só temporariamente. Do mesmo modo que no *Nouveau Journal de Paris*, não encontramos no ensaio de 1826 qualquer crítica às *categorias específicas* da economia política. O que é desenvolvido nestes textos parece ser antes uma tentativa de corrigir seus supostos erros. Projeto paradoxal, sem dúvida, já que fundado na crença de que a economia política, na sua forma burguesa e liberal, possa ser tomada como teoria da organização da produção material e da sociedade em geral.

Na parte das conclusões do ensaio “Considerações sobre o poder espiritual”, podemos ler o seguinte: “Na ordem positiva, a organização social abordada, seja no seu conjunto, seja nos seus detalhes, não é senão a regularização da divisão do trabalho” (OPS, 1826, p. 380). No entanto, adverte Comte, não devemos tomar esta expressão “divisão do trabalho no sentido infinitamente estreito que lhe deram os economistas”. Estes, de fato, são devedores de Adam Smith, o verdadeiro inventor desta expressão e o primeiro a desenvolver seu conceito: “Deve-se salientar, em justiça a Adam Smith, que ele foi não somente o primeiro a conceber este princípio de uma maneira clara e positiva, mas também o apresento do ponto de vista bem mais elevado que todos os seus sucessores” (*ibidem*, n. 1). Segue-se então uma longa explicação do significado positivo da *divisão do trabalho*, e logo se percebe que, para a teoria social comteana, esta expressão não se refere apenas, como para Smith, à indústria moderna<sup>12</sup>.

Para a teoria positiva, a divisão do trabalho diz respeito ao conjunto da atividade humana (não só à atividade industrial): “na sua aceção mais extensa [e positiva] (a expressão divisão do traba-

---

12 Especificando que o seu objeto é exclusivamente a divisão do trabalho *industrial*, escrevera Smith: “Compreenderemos facilmente os efeitos produzidos na economia geral da sociedade, se considerarmos de que maneira essa divisão do trabalho opera em algumas *manufaturas* específicas” (Smith, op. cit., T. I, Cap. “Divisão do Trabalho”, p. 17; grifo meu).



lho) se aplica a todas as diversas classes de trabalhos coexistentes, sejam teóricos, sejam práticos, que possam estar concorrendo a uma mesma finalidade, aí se incluindo as especializações nacionais assim como as especializações individuais” (OPS, 1826, p. 380). A especialização e separação dos trabalhos leva indivíduos e povos a se voltarem apenas para as atividades a que estão destinados e isto tudo é causa do “aperfeiçoamento geral da espécie humana”. E anuncia: “a sociedade naturalmente tornar-se-á mais extensa e deve, cedo ou tarde, abarcar a totalidade do gênero humano, se a duração assinalada pelo conjunto das leis do mundo à atividade progressiva da nossa espécie for suficientemente prolongada” (*ibidem*). Do ponto de vista deste futuro, no qual todos os trabalhos serão divididos mundialmente, é que deve ser pensada a moderna teoria social. “Todos os progressos reais que ocorreram ou que poderão ocorrer na organização social podem ser encarados (...) como se tivessem tido ou devessem ter por resultado final estabelecer uma melhor distribuição do trabalho” (*ibidem*, p. 380-1).

Mas a divisão do trabalho tem seu lado negativo. Mesmo que possa levar, e realmente leve, ao “aperfeiçoamento da espécie humana e ao desenvolvimento do estado social”, “[a divisão do trabalho] apresenta, considerada sob outro aspecto, não menos natural, uma tendência contínua à deterioração e à dissolução, que acabará por deter todo progresso” (*ibidem*, p. 381). Estes efeitos negativos acabarão, cedo ou tarde, por anular as vantagens decorrentes da própria divisão do trabalho. Aliás, comenta Auguste Comte “alguns economistas, e entre eles Say, perceberam o efeito inevitável da divisão do trabalho quando levada muito longe, mas somente nos casos subalternos que foram objeto exclusivo de suas observações” (*ibidem*).

Mesmo assim, a divisão do trabalho “é a causa geral do aperfeiçoamento humano e do desenvolvimento do estado social” (*ibidem*). “Daí a necessidade absoluta” – prossegue o texto de 1826 – “de uma ação contínua, produzida por duas forças, uma moral, a outra física, tendo por destinação especial recolocar constantemente os espíritos, sempre dispostos por si mesmos à divergência, sob o ponto de vista geral, e de fazer na linha do interesse comum atividades que tendem sem cessar a se afastar dele” (*ibidem*, p. 382). A ação do poder temporal combinada à “ação indispensável” do poder espiritual, deve enfrentar o “desenvolvimento natural das diversas desigualdades, que

resultam forçosamente da divisão do trabalho”, e produzir conjuntamente “a harmonia dos interesses da sociedade industrial” (OPS, 1826, p. 382).

E finalmente, conclui o ensaio de 1826, contrapondo sua própria teoria do governo às “inconsequências da doutrina liberal” e da economia política: “Tal é o ponto de vista verdadeiramente elementar da teoria geral do governo; todo seu artifício consiste assim, em cada época, em regularizar esta hierarquia espontânea que se forma no interior da sociedade, de modo a atenuar, tanto quanto possível, a influência funesta da divisão do trabalho relativamente à sua influência útil” (*ibidem*).

Agora sabemos quais eram as preocupações positivas que se colocavam no ensaio de 1826. As noções de divisão dos poderes, de poder espiritual, de anarquia, assim como a “crítica” aos economistas, objetivavam a construção e o desenvolvimento de uma teoria de manutenção da hierarquia existente na sociedade industrial e de reprodução da divisão do trabalho presente. O moderno poder espiritual, cujo conceito se constrói pela primeira vez, com tantas idas e vindas, no ensaio de 1826, é a única autoridade capaz, segundo o positivismo, de realizar o esperado pacto entre os desiguais. “Com efeito”, lemos ainda neste texto, “só se governa temporalmente o que não se pode governar espiritualmente; isto é, não se dirige pela força senão o que não pode ser suficientemente dirigido pela opinião. Ora, à medida que os homens se civilizam, tornam-se por um lado mais sensíveis aos motivos morais e, por outro, mais dispostos à conciliação amigável dos interesses. É por este motivo que a ação do poder temporal decresce sem cessar, e deve ser menor no novo estado social do que nos anteriores; enquanto que a ação do poder espiritual aumenta, e deve ser maior, no sistema da civilização moderna, que em nenhuma outra” (*ibidem*, p. 384).

Quanto à economia política, certamente não oferece um modelo de análise ajustado às exigências da moderna teoria social: “Seria exagero contar com o poder das demonstrações da economia política para provar a conformidade necessária dos diversos interesses industriais, tanto quanto esperar que elas possam ser suficientes

para discipliná-los. Mesmo quando se concedesse a estas demonstrações toda a latitude lógica, aliás bastante exagerada, que lhes atribuem os economistas, ainda assim persistiria a certeza de que o homem não se conduz unicamente, nem principalmente, por cálculos e, em segundo lugar, que ele não é sempre, nem mais freqüentemente, suscetível de calcular com justeza” (OPS, 1826, p. 391).

Com o ensaio “Considerações sobre o poder espiritual”, abandona-se realmente a economia política como paradigma da moderna teoria social. Em que modelo teórico deverá se apoiar a reflexão comteana daqui por diante? Outro dos saberes existentes poderá ocupar o lugar da economia política? Qual será o novo paradigma incorporado pela sonhada *ciência* positiva do social? Pelos próprios artigos do *Nouveau Journal de Paris*, percebe-se que Comte, ao mesmo tempo em que abandonava a economia política, começa a se voltar para a dimensão histórica dos fenômenos sociais. Lemos em um dos artigos de 1828: “sob um certo ponto de vista, todas as questões sociais não são mais do que *uma questão de tempo*” (EP, nº 230, p. 62)<sup>13</sup>. De fato, tanto os artigos do *Nouveau Journal de Paris*, como o ensaio “Considerações sobre o poder espiritual”, procuram recuperar a dimensão histórica da questão social. O próprio conceito de poder espiritual, como pudemos ver, exprime inquietações originadas em reflexões sobre a história social, política e das religiões. Como diversos outros pensadores do século XIX, também Comte faria da *ciência da história* o novo paradigma procurado pela moderna teoria social?

---

13 Em sua apresentação dos artigos do *Nouveau Journal de Paris*, comenta Laffitte: “Salientamos [nestes artigos] (...) as impressionantes considerações de Auguste Comte a respeito do papel do tempo na economia social” (p. 55).



## PARTE II

# SOB O PARADIGMA DA HISTÓRIA

“O século atual será principalmente caracterizado pela definitiva preponderância da história, em filosofia, em política e mesmo em poesia. Esta universal supremacia do ponto de vista histórico constitui, a um só tempo, o princípio essencial do positivismo e seu resultado geral.”

(Auguste Comte, 1851-1853).\*

---

\* “Le siècle actuel sera principalement caractérisé par l'irrévocable prépondérance de l'histoire, en philosophie, en politique et même en poésie. Cette universelle suprématie du point de vue historique constitue à la fois le principe essentiel du positivisme et son résultat général.” Comte, A. *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (1851-1853). 4 vols. Paris, Carilian-Goeury et Dalmont, 1853, T. III (*Dynamique sociale ou traité général du progrès humain, philosophie de l'histoire*), p. 1.



## CAPÍTULO 5

### TEMPORALIDADE HISTÓRICA E REVOLUÇÃO POLÍTICA

O abandono do paradigma da economia política se realizou no âmbito de preocupações históricas. Os problemas criados pela “ordem industrial” (desemprego e miséria), a existência da classe operária e de seus conflitos com a classe dos “dirigentes industriais”, eram questões que exigiam respostas que a economia política mostrava-se incapaz de formular<sup>1</sup>.

---

1 Poucos anos depois, a partir de sua obra *O capital*, Marx pensará também a questão dos limites da Economia Política. Para Marx, as limitações da economia política estão dadas por seu caráter de classe. A Economia Política, segundo ele, seria incapaz de responder aos problemas colocados pelo modo de produção capitalista exatamente na medida em que transformava as categorias concretas e históricas deste tipo particular de sociedade em categorias a-históricas e “naturais”. Sobre esta reflexão fundamental no pensamento de Marx, escreve Hector Benoit: “Marx comentará os limites de toda economia política burguesa. Explica que mesmo a economia política clássica, apesar de ter analisado o conceito de valor e sua magnitude, possui limites bem determinados, aqueles do seu caráter burguês. Isto é, seus conceitos e formulações são próprios de um regime de produção no qual ‘o processo de produção possui a dominação sobre o homem e não o homem sobre o processo de produção’, mas a consciência burguesa dessa sociedade, a economia política burguesa, considera tudo isso como algo que obedece a uma necessidade natural, ou seja, uma necessidade a-histórica, tão natural e eterna como o próprio trabalho produtivo. Assim, o caráter de classe da economia política burguesa estaria presente nesse caráter estático, não-contraditório das suas categorias, nessa a-historicidade absoluta de suas formulações, nessa extirpação da negatividade a que são submetidas as suas expressões teóricas. Se os economistas burgueses ainda reconhecem em certo sentido o passado, como observa Marx, apenas o fazem pensando o passado como formas ‘artificiais’ que apenas precederam as formas ‘naturais’, aquelas do regime burguês. No entanto, se já a negatividade

A moderna teoria social não poderia ser calcada na economia política, já que esta “ciência limitada” não ajudara a pensar as grandes questões relativas à organização e harmonia da sociedade industrial. Tratava-se agora, portanto, de impor-lhe um novo programa e tudo indicava que o auxílio da história seria de fundamental importância para que se realizasse a tarefa de sua construção teórica.

Não podemos esquecer, contudo, que o recurso à história já tinha sido considerado da maior importância no “2º caderno” do *A Indústria*. Neste primeiro texto de Comte, já encontramos as mesmas inquietações que, anos mais tarde, o levaram a privilegiar a ciência da história, em detrimento da economia política.

### 5.1. Relativismo histórico e progresso social no *A Indústria*

“Não há nada de bom, não há nada de mau, absolutamente falando; tudo é relativo, eis a única coisa absoluta; tudo é relativo sobretudo ao tempo, no que concerne às instituições sociais.”  
(Auguste Comte, *L'Industrie*, 1817)<sup>2</sup>

O “2º caderno”, como aliás o *A Indústria* como um todo, tem como certo que ocorrerão, no século XIX, grandes mudanças no sistema social dos “povos civilizados”. A Europa, mergulhada em

---

do passado é relativamente recusada pelo pensamento burguês, é recusada, e, de maneira mais radical, sobretudo, qualquer reflexão negativa sobre uma forma futura de sociedade, uma forma futura que superaria a sociedade burguesa.” (Benoit, H. “Sobre a crítica (dialética) de *O capital*”. In: revista *Crítica marxista*, vol. 1, nº 3. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 19-20). A demonstração da transitoriedade das formas sociais, do seu caráter histórico, e, portanto, da possibilidade da superação da forma capitalista presente, é uma preocupação dominante na obra de Marx, a partir de 1844-46. Comte, ao contrário de Marx, critica a economia política, como já mostramos, por esta não lhe aparecer como suficientemente afirmativa da “ordem industrial”. De seu ponto de vista, a ciência absolutamente positiva-afirmativa desta “ordem” será, a partir de 1822, com os *Opuscules de philosophie sociale*, a “física social”.

2 Comte. “Programmes des travaux qui seront employés dans l'ouvrage *L'Industrie*”. In: *L'Industrie*, 3º volume, 2º caderno, set.-out., 1817. Reeditado por Laffitte, Paris, R.O., 1º sem., 1884, p. 321. Simplificaremos para: *L'Ind.*, 3º vol., 2º cad.



profunda crise e totalmente desorganizada socialmente, pede alterações profundas, explica este texto. Mas, embora manifestando indiscutível crença no progresso social, o "2º caderno" tem sobre este assunto uma concepção substancialmente diferente da que predominara durante o século XVIII, em particular aquela finalmente elaborada por Condorcet em sua obra *Esboço para um quadro histórico dos progressos do espírito humano*<sup>3</sup>. Embora Comte afirme, à maneira iluminista, que o dever social é profundamente determinado pelo "progresso das luzes", não se trata mais, como veremos a seguir, da doutrina iluminista em sua pureza original<sup>4</sup>.

- 
- 3 Sobre a noção de progresso no século XVIII, ver particularmente: Delvaille, J. *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe. siècle*. 1 vol. Paris, Alcan, 1910; Brutière. "La formation de l'idée de progrès". In: *Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française*. Paris, Hachete, 1893; Dupréel, E. *Deux essais sur le progrès*. Bruxelas, Lamertin Grès, 1928, particularmente p. 15-49; Hubert, R. "Essai sur l'histoire de l'idée de progrès". In: *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 15 de outubro de 1934, principalmente p. 290-300, e 15 de janeiro de 1935, p. 8-19; Bury, J.B. *The idea of Progress, An inquiry into its Origin and Growth*. Londres, Macmillan Company, 1932; Nisbet, R. *History of the idea of Progress*. New York, Basic Books, 1980.
- 4 Laffitte, em um estudo sobre a concepção positivista da história, de 1816 a 1822, afirma que neste período de "incubação da sociologia", o pensamento comteano foi, aos poucos, encontrando sua própria originalidade "sob o triplo impulso da Revolução Francesa, da grande escola filosófica do século XVIII, e de sua formação politécnica". (Laffitte. "Matériaux pour servir à la biographie d'A. Comte. Considérations sur la période de sa vie qui s'étend de 1816 à 1822", T. 9, 2º sem. Paris, R.O., 1882, p.43-4). Contudo, esta parece ser uma verdade apenas unilateral. Como veremos a seguir, já nestas primeiras reflexões sobre a noção de progresso social, aparecem diferenças fundamentais entre o pensamento comteano e teses centrais do pensamento iluminista. As idéias discutidas a seguir evocam certos temas que se encontram na filosofia da história de Hegel. Comte, de fato, só tomou conhecimento da filosofia hegeliana anos mais tarde e indiretamente. Em 1824, refere-se explicitamente a Hegel em carta a d'Eichthal, a quem agradece o resumo das idéias do filósofo alemão: "Estou muito satisfeito de ter tomado conhecimento de Hegel, e lamento que seu resumo não seja mais longo. Ele é bem menos forte do que Kant (...), parece-me ainda muito metafísico: não gosto de seu Espírito, ao qual dá um papel tão especial. Mas acho, como haveis notado, que é um espírito positivo nos detalhes (...) Em tudo, creio eu, há entre nós e ele um grande número de pontos de contato, ainda que, até o presente, não creia, como vós, em uma identidade de princípios." (*Correspondance*, "lettre à d'Eichthal, 10/12/1824", T. I, p. 144; grifo de Comte). Uma certa temática comum, ao menos, perpassa ambas as reflexões sobre a história.

Contrariamente ao século XVIII, o “2º caderno” se preocupa sobretudo com a questão *dos fins* da história; segundo este texto, o progresso social não é indefinido mas tem um fim, que se determina enquanto “positivo e industrial”. Na nossa época, nos explica Comte, não se duvida mais que o progresso tenha um fim determinado: “nenhum pensador duvidaria (...) que a espécie humana se encaminha (...) em direção a um regime positivo, industrial; em direção daquele [regime] que se ocupará unicamente da felicidade dos homens na terra, sem se preocupar com aquilo que eles irão fazer quando não mais existirem; em direção [ao regime] no qual todas as instituições, todas as pesquisas, todos os esforços, tenderão diretamente à melhoria do destino da espécie considerada isodamente e em massa, sob todos os aspectos possíveis” (*L’Ind.*, 3º vol., 2º cad, p. 328)<sup>5</sup>.

No entanto, as coisas não se encaminham otimisticamente e por si mesmas *ao melhor dos fins possível*, que, agora, no século XIX, aparece – como quer o “2º caderno” – enquanto a pura representação de uma ordem industrial e positiva. Para se pensar “o fim último da história”, é necessário que sejam observadas certas premissas.

Para o “2º caderno”, o *tempo* é uma variável que necessariamente deve ser considerada quando se trata de pensar o termo final do Progresso social. Se observarmos o passado da humanidade, comenta o texto, veremos que ele foi sobretudo determinado pelos “ritmos do tempo”. O *A Indústria* atribui ao tempo, ritmos que lhe são próprios e que a história social teve sempre que respeitar:

---

5 No século XIX, também Hegel, se bem que de modo não-positivista, pensou o progresso enquanto processo “que tem um fim”, contrariando igualmente o conceito iluminista. Lembremos as *Lições sobre a filosofia da história*, onde, referindo-se à concepção iluminista de progresso, diz Hegel: “Este progresso, esta série de fases, parece ser um processo infinito, conforme a representação da perfectibilidade, um progresso eternamente longe do fim (...). O conceito do espírito é a volta sobre si mesmo, o fazer-se de si objeto; logo, o progresso não é um progresso indefinido ao infinito, mas existe um fim, a saber a volta sobre si mesmo”. (Hegel. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Tradução de José Gaos. Buenos Aires: *Revista de Occidente Argentina*, 1946, p. 145). Para Hegel o fim do progresso se coloca abstratamente como realização do espírito, enquanto para o positivismo, como veremos a seguir, trata-se da bem restrita afirmação da ordem industrial e do pensamento científico-positivo do século XIX, nos dois casos contudo, parece que estava em jogo a impossibilidade de visualizar o momento posterior da história, através da análise das categorias do presente.

"Tudo que se pretenda fazer para constituir uma nova ordem [social] nunca contrariará a marcha necessariamente lenta dos séculos" (*L'Ind.*, 3<sup>o</sup> vol., 2<sup>o</sup> cad., p. p. 329)<sup>6</sup>.

Para o 2<sup>o</sup> caderno, o tempo deve ser pensado como determinação *externa* dos acontecimentos sociais, como *causa* privilegiada e "natural" das mudanças que ocorrem na sociedade: "Esclarecidos pela experiência e pela razão, hoje reconhecemos finalmente, que o tempo tem um efeito que lhe é próprio, que não pode ser produzido por nenhuma outra causa, e que contudo é indispensável para o aperfeiçoamento das idéias e das instituições" (*ibidem*). Em outras palavras, o tempo em sua suposta dimensão objetiva, *física, natural* é também elemento determinante das mudanças sociais às quais damos o nome de progresso.

O naturalismo mecanicista que atravessa a primeira concepção comteana de progresso leva ao *relativismo histórico*. O progresso social está profundamente vinculado ao "tempo natural": "tudo é *relativo* ao tempo sobretudo no que diz respeito às instituições sociais" (*ibidem*, p. 335; grifo meu). O relativismo que, de acordo com o "2<sup>o</sup> caderno", é o único princípio filosófico a ser admitido de modo absoluto, aplica-se sobretudo ao social. Todas as realidades sociais são, antes de tudo, *relativas* ao tempo.<sup>7</sup>

---

6 No "2<sup>o</sup> caderno", Comte pensa o tempo como "coisa em si", como realidade empírica derivada da experiência, enfim, tem uma concepção que é ainda newtoniana (cf., Koyré, A. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris, P.U.F., 1962). Como veremos a seguir, o "2<sup>o</sup> caderno" postula uma temporalidade (histórica) separada dos acontecimentos. A mesma concepção do *tempo absoluto*, que se relacionaria externamente e mecanicamente com o social, encontra-se nos economistas franceses lidos por Comte, nestes anos. Por exemplo, escreve Say: "O tempo é uma grande autoridade, e nada pode substituir sua ação. Somente a ele compete demonstrar as vantagens que se pode retirar dos conhecimentos da economia política para a legislação e a administração dos Estados." (Say. *Traité d'économie politique* [1803], ed. cit., p. lxxvij.).

7 Auguste Comte, enquanto hermeneuta de sua própria obra, irá se referir a esta passagem do "2<sup>o</sup> caderno" do *A Indústria*, para descrever a gênese do positivismo. "Dessas produções efêmeras", escreve em 1857, "só incluo aqui duas indicações decisivas (...) que devem ser preservadas". ("Préface", *Opuscules de philosophie sociale*. In *Système de politique positive* (1851-1854). 4 vols. Paris, Au Siège de la Société Positiviste, 1929, T. IV, p. ii; grifo de Comte). Tratava-se, nas palavras de Comte, de "sentença característica em meio a uma vã publicação", afirmação esta que exprimiria o princípio maior do positivismo: "*Tudo é relativo; eis o único princípio absoluto*".

O progresso social, prossegue Comte, tem ainda outra determinação além do tempo. O progresso é resultado do desenvolvimento "das luzes". O progresso das idéias é tão lento e linear como o dos séculos. É evidente, prossegue o "2<sup>o</sup> caderno", que o ritmo *lento* do tempo coincide com o ritmo *suave* em que se dá o "progresso das nossas idéias". Isto é particularmente visível na época moderna. Tendo em vista os grandes avanços realizados em todos os campos do conhecimento positivo no decorrer do último século, comenta o texto, acreditou-se que seria possível "acelerar o tempo" e realizar o regime industrial em um só ato: "Os esforços que foram feitos para instituir de uma só vez o regime industrial resultam em puro desperdício; seria preciso conhecer bem pouco o espírito humano para contar com o sucesso de tais tentativas. O espírito humano não dá saltos bruscos (...)" (*L'Ind.*, 3<sup>o</sup> vol., 2<sup>o</sup> cad., p. 328). Certamente, faltou para realizar esta mudança, o mais fundamental de todos os progressos já feitos pelo espírito humano, aquele que o levaria a produzir uma teoria social positiva. Somente "a organização e a adoção de um novo sistema das idéias morais e políticas" poderão resultar no "estabelecimento do regime positivo" (*ibidem*, p. 334). Portanto, o fim positivo e industrial também é determinado pelo progresso teórico; o estado social é igualmente relativo ao estado "das luzes"<sup>8</sup>.

Podemos concluir, portanto, lemos no "2<sup>o</sup> caderno", que o progresso das instituições é ainda mais lento que o das idéias, já que ele depende sobretudo de "um aperfeiçoamento da opinião pública"

---

8 Saint-Simon, possível co-autor do "2<sup>o</sup> caderno", aprofundará ainda mais a crítica à noção iluminista de progresso, particularmente aquela defendida por Condorcet em seu *Esquisse*. "Saint-Simon", comenta Ansart, "ressalta o quanto as transformações sociais se operam sob a pressão de mudanças sobrevindas na produção industrial e não unicamente pelas descobertas intelectuais. Particularmente, o nascimento da sociedade industrial não fora provocado unicamente pelo aumento do saber positivo, mas sim pela progressão da indústria, isto é, pelo desenvolvimento dos meios técnicos tanto quanto pelo desenvolvimento dos meios intelectuais. Seria preciso substituir a noção de progresso do espírito por outra, de desenvolvimento da indústria, introduzindo o estudo positivo das *faculdades produtivas* e das conseqüências de seu aperfeiçoamento ali onde Condorcet não viu mais do que progresso do pensamento." (Ansart, op. cit, p. 49-50; grifo do autor). Ver Saint-Simon. *Mémoires sur la science de l'homme*. In: OSS, T. 5, p. 138. A doutrina saint-simoniana posterior irá acentuar esta tendência "materialista" do pensamento de seu fundador e que lembra, ainda que vagamente, teses defendidas por Marx na *Ideologia alemã*.

com base na nova doutrina sobre a ordem futura. Se o espírito humano não dá saltos bruscos, se é lento como são lentos os séculos, isto é "ainda mais verdadeiro para o progresso nas instituições." (*L'Ind.*, 3<sup>o</sup> vol., 2<sup>o</sup> cad., p. 328).

Contudo, só apreendemos amplamente o conceito de história e de progresso do "2<sup>o</sup> caderno" quando, abandonando o campo filosófico em que são discutidos inicialmente, nos situamos no âmbito de preocupações políticas manifestas neste texto. De acordo com o "2<sup>o</sup> caderno", o conceito de história como progresso é uma construção teórica da maior importância política, sua elaboração, em certo sentido, é mesmo uma tarefa que pode ter efeitos imediatos. De fato, como veremos a seguir, o "2<sup>o</sup> caderno" contém a primeira tentativa, na obra de Auguste Comte, de pensar caminhos que possam evitar as *interrupções* revolucionárias da temporalidade histórica.

## 5.2. A questão das revoluções políticas no *A Indústria*

*"Um século prepara o seguinte; e se muito frequentemente há perturbações, desordens e revoluções, é porque um século quis passar por cima do outro, e que se julgou mal o poder do tempo."*  
(Auguste Comte, *L'Industrie*, 1817)<sup>9</sup>

No "2<sup>o</sup> caderno", Comte desvincula completamente os conceitos de "progresso" e de "revolução"<sup>10</sup>. Após haver mostrado que o progresso social tem "causas naturais e filosóficas", o texto, como não poderia deixar de ser, trata de provar que não existe qualquer

9 *L'Ind.*, 3<sup>o</sup> vol., 3<sup>o</sup> cad., p. 169.

10 Jean Dubois, que estudou o valor semântico da palavra "progresso" durante o século XVIII, salienta seus vínculos com o termo "revolução": "Desde o século XVIII, a palavra 'progresso' se identifica com a palavra 'revolução'. Indica então o movimento para frente da civilização em direção a um estado cada vez mais próspero; a liberação dos povos pelo movimento revolucionário é assimilada ao progresso da humanidade." (Dubois, J. *Le vocabulaire politique et sociale en France de 1869 à 1872 (à travers les œuvres des écrivains, les revues et les journaux)*. Paris, Larousse, 1962, p. 72). Como veremos, no "2<sup>o</sup> caderno, revoluções e progresso são termos que não mais se referem a um mesmo campo significativo.

relação entre os avanços e os aperfeiçoamentos das instituições sociais e supostos processos revolucionários; ao contrário, as tentativas de mudanças radicais, *absolutas*, têm resultado em lamentáveis retrocessos históricos<sup>11</sup>.

No "2º caderno", utiliza-se largamente o relativismo histórico para dar combate às teorias políticas absolutas e revolucionárias. Entre os espíritos revolucionários, lemos no texto, existem muitos que são guiados por um autêntico sentimento de amor à humanidade. É preciso, contudo, que estes tomem consciência do peso do tempo na realização do progresso social. Em geral, mesmo quando movidos por intenções louváveis, os filantropos bem intencionados "julgaram mal o poder do tempo" (*L'Ind.*, 3º vol., 2º cad., p. 329): "Que os homens apaixonados pela filantropia cuidem-se para não se deixarem cegar; todas as paixões são susceptíveis de nos descaminhar, e a mais nobre de todas as paixões, o amor à Humanidade, não goza infelizmente, sob este aspecto, de nenhum privilégio. Até aqui a maioria dos filantropos não percebeu a importância do tempo em relação ao progresso da civilização" (*ibidem*).

Desrespeitar a temporalidade natural, tentar "queimar o tempo", eis a essência das revoluções políticas (*ibidem*). Enquanto não se conseguir perceber o papel do tempo na história, enquanto se fizerem tentativas no sentido de "forçar a marcha lenta dos séculos", viveremos em um estado de revolução permanente: "tudo isto só terá como conseqüência nos levar ainda de revoluções a revoluções (...)" (*ibidem*). Ora, não há dúvidas que caminhamos para um regime completamente

---

11 Será somente a partir dos *Opuscules de philosophie sociale* (portanto, de 1819 em diante) que começara a ser pensada, na obra de Comte, a relação entre "progresso" e "ordem". Contudo, desde o seu primeiro escrito político, como veremos a seguir, já se delineia o quadro teórico que torna possível uma teoria do progresso *sem revoluções*. Aliás, mais uma vez é preciso lembrar que aqueles que se dedicaram a estudar a problemática da revolução no pensamento positivista desconhecaram por completo este momento primeiro de sua elaboração, cuja importância, aliás, tinha sido ressaltada pelo próprio hermeneuta Auguste Comte, em 1857 (cf. Gouhier, H. "Positivisme et révolution". In: *La Philosophie et son histoire*. Paris, Vrin, 1948, p. 106-20; Rey, Alain. *Révolution: histoire d'un mot*. Paris, Gallimard, 1989, p. 260-6, Cap.: "La grande révolution occidentale: Auguste Comte"; Macherey, P. "Le positivisme et la contre-révolution: Comte et Maistre". Paris, *Revue de synthèse*, nº 1, jan.-mar. 1991, p. 41-7; Petit, A. "La révolution occidentale selon Auguste Comte: entre l'histoire et l'utopie". Paris, *Revue de Synthèse*, nº 1, jan.-mar, 1991, p. 21-40).

oposto ao antigo, um regime que será positivo e industrial, no entanto, “é absolutamente impossível que um suceda o outro subitamente” (*L’Ind.*, 3<sup>o</sup> vol., 2<sup>o</sup> cad., p. 329; grifo meu).

Mas se as revoluções não são causas do progresso social, se não existe nada mais enganoso do que a crença de que mudanças bruscas e *absolutas* poderão conduzir-nos ao termo do progresso positivo e industrial; se “a época atual não pode ser a da mudança radical de regime” (*ibidem*), qual seria então o caminho que leva do antigo regime ao regime do futuro, pergunta o “2<sup>o</sup> caderno”. “Que podemos nós, portanto, que devemos nós fazer para o progresso da civilização? Podemos e devemos operar a transição. (...) A grande questão hoje é portanto esta: quais são os meios de passar insensivelmente e sem abalos [revolucionários] do regime social que existiu até o presente para aquele que certamente se estabelecerá a seguir?” (*ibidem*, p. 330). A resposta é simples: “é necessário evidentemente identificar qual é o caráter particular de cada um dos dois regimes, e procurar constituir um regime misto que participe destes dois caracteres, desta maneira o regime para o qual progressivamente tendem os espíritos, absorverá naturalmente o outro de tal maneira que, ao final das contas, dele não restará nenhum traço” (*ibidem*).

O texto explica que tal regime de transição já existe, é aquele “composto da realeza e das comunas”, ou seja, a “monarquia representativa”, sendo que na Inglaterra encontra-se o seu exemplo concreto. A monarquia representativa ou “governo parlamentar” combina o caráter das duas ordens sociais: “o princípio da realeza” e o “da liberdade dos cidadãos”. Contudo, o que favorece esta forma de governo frente às outras é que ela, particularmente, “deve ajudar possantemente todos os outros meios de transição”. Este aliás, é “o verdadeiro ponto de vista” sob o qual deve ser considerada (*ibidem*, p. 333). Porque é certo, prossegue o “2<sup>o</sup> caderno”, que “só se pode mudar as instituições [políticas] após haver mudado as opiniões. Todo regime social é fundado sobre uma filosofia”. Ora, o antigo sistema estava fundado sobre o sistema de Sócrates e foi o progresso das luzes que o arruinou completamente. Mas sobre quais bases teóricas deve-se fundar o sistema do futuro, positivo e industrial? Não existe ainda tal base, é preciso criá-la ponto por ponto: “O novo regime só será estabelecido quando um novo sistema de idéias morais e políticas for concebido, produzido, adotado. É preciso pois, começar pela orga-

nização deste sistema, e por sua introdução nos espíritos, antes de o aplicar às instituições" (*L'Ind.*, 3<sup>o</sup> vol., 2<sup>o</sup> cad., p. 333). Para realizar tal empresa, nada melhor do que "trabalhos conjuntos; uma enciclopédia, fruto de uma reunião de esforços científicos" (*ibidem*, p. 334).

Não existe melhor forma de governo do que a monarquia representativa. Ela pode facilitar toda esta complexa e demorada tarefa teórica e educativa. Como a "realeza perdeu o caráter celeste" e predomina hoje a opinião das comunas de que o princípio fundamental da política é que "todas as obras dos governantes devem se relacionar com a felicidade dos governados" (*ibidem*), tudo ficou mais simples. Todos os empreendimentos que aparecem aos olhos da maioria como levando "à felicidade dos governados", serão favoravelmente recebidos e incentivados. Deste ponto de vista, pode-se mesmo dizer que "a representação nacional existe para sustentar a filosofia e para aplicar, pouco a pouco, todas as descobertas que esta fará no âmbito da ciência da felicidade dos homens" (*ibidem*).

Devemos aguardar pacientemente este lento processo de elaboração e aplicação das novas idéias sociais. Cada época tem as instituições políticas que são possíveis, aquelas que estão de acordo com o progresso das luzes e que são também obra do tempo. Enquanto isto não ocorre, nos conformemos com o que é possível: "Resignemo-nos a querer apenas o que é possível e a empreender aquilo que o estado das coisas nos permite executar" (*ibidem*, p. 329; grifo meu). Caso contrário, se dermos crédito às teorias políticas dominadas por princípios absolutos, grandes desastres sociais ocorrerão inevitavelmente. Basta olhar para o passado da humanidade, para nos convenceremos da necessidade da resignação histórica. O desrespeito pelo ritmo lento do espírito humano e dos séculos traz necessariamente consequências indesejáveis das quais a história passada da humanidade nos dá inumeráveis exemplos. Na época moderna, particularmente, esta transgressão dos ritmos temporais da história nos tem levado e "nos levará ainda a vagar de revoluções em revoluções; e estas comoções terríveis longe de acelerar o estabelecimento de instituições novas, o retardarão certamente." (*ibidem*). Depois de desenvolver tais reflexões, conclui o "2<sup>o</sup> caderno" que "a única revolução que nos convém é uma revolução filosófica, uma mudança do sistema de idéias; a revolução política, a mudança das instituições só pode vir depois" (*ibidem*, p. 333).



Sabemos agora que importantes reflexões acontecem no “2º caderno” do *A Indústria*. Como vimos, neste que foi o primeiro texto de Comte, nasceu o *relativismo histórico* como princípio naturalizador do progresso, pura afirmação da não-imanência de suas causas. No “2º caderno”, as causas do progresso ou aparecem como naturais, físico-temporais, ou se situam no âmbito de um saber científico supostamente agindo sobre o ser social como o demiurgo de seu devir. Devir social que, por seu lado, se submeteria resignadamente às determinações abstratas de uma esperada “ciência da felicidade dos homens”. De qualquer modo, o relativismo em sua primeira formulação físico-mecanicista e filosófico-idealista é o instrumento com qual se pretende destruir as bases das teorias políticas absolutas, críticas, e suas teses sobre o caráter progressista das revoluções sociais. Mas particularmente, já no “2º caderno” do *A Indústria*, Comte pretende desacreditar teoricamente qualquer pensamento relativo à *revolução futura*<sup>12</sup>.

Contudo, durante os anos de 1817 a 1819, os textos comteanos praticamente abandonaram a questão do progresso e as preocupações com possíveis revoluções vindouras. Só de passagem, encontramos uma referência a estes problemas teórico-políticos que tinham sido pensados no *A Indústria*. Assim é que em um pequeno texto escrito em dezembro de 1817, Comte vincula a classe operária à revolução e esta aparece explicitamente como o “saque dos ricos”. Lemos ali: “O que procura o povo em uma insurreição? Procura diminuir seus males pelo saque [“pillage”] das propriedades”<sup>13</sup>.

---

12 Embora considerando apenas os textos posteriores a 1819, escreve sobre isto Gouhier: “O que muitos franceses chamam de ‘nosso passado’ começa com a Revolução Francesa. Ora, o positivismo de Auguste Comte parece-nos ser uma meditação sobre a Revolução Francesa” (“Positivisme et révolution”. In: *La Philosophie et son histoire*, p. 107). Milhaud, por seu lado, comenta esta inquietação quanto às revoluções que atravessaria, segundo o comentarista, já os primeiros escritos de Comte: “Seus ataques contra a doutrina revolucionária e crítica começarão aliás bem cedo para não mais cessar. Esta doutrina se baseia, diz ele, em dois princípios (...): ‘o dogma da liberdade ilimitada de consciência’ e ‘o dogma da soberania popular’. [Comte] permanecerá durante toda sua vida fiel, em seus sentimentos, à repulsa que lhe inspiravam estas fontes de desacordo intelectual e perturbações políticas.” (Milhaud, G. “L’idée d’ordre chez Comte”. Paris, *Revue de Métaphysique et de Morale*, jul., 1901, p. 387).

13 Comte, A.: “Opinion sur le projet de loi relatif à la Presse pour M. Casimir Périer (décembre 1817)”. Paris, R.O., T. 8, nº 44, 1882, p. 342. Trata-se, na verdade, de um texto encomendado por Casimir Périer, da família do célebre ministro

De 1818 a 1819, a identificação total da teoria social com a economia política parece que, pelo menos momentaneamente, tinha feito com que se esquecessem os problemas complexos apontados no *A Indústria*: temporalidade histórica, progresso social, revolução política. No entanto, como sabemos, a partir dos *Opúsculos de filosofia social*, ou mais exatamente, a partir do ensaio “Considerações sobre o poder espiritual”, será feita a crítica à economia política, desde então não mais pensada como paradigma da moderna teoria social. Ora, no interior da crítica comteana à economia política, retoma-se a problemática do relativismo em todas as suas implicações. Era, afinal, sobretudo o pretensível cunho *absolutista* das concepções dos economistas que deveria, segundo Comte, ser abandonado completamente. Se tivessem um senso histórico-relativista mais aguçado, se tivessem percebido que o social é “obra também do tempo”, os economistas de orientação smithiana teriam pensado em medidas paliativas para o problema social-operário da insubmissão e da revolta. O princípio relativista histórico uma vez mais é arma de combate teórico às revoluções.

Resta-nos saber se também nos demais *Opúsculos de filosofia social* retorna-se às temáticas de 1817: história, progresso, relativismo. Ainda uma vez mais a teoria social, com o auxílio das categorias históricas, é pensada como crítica ao ideário político-revolucionário? É deste assunto que trataremos a seguir, agora já através dos estudos daqueles escritos comteanos que a crítica filosófica considera como realmente positivistas.

---

do rei burguês Luis Felipe. Comte teria trabalhado temporariamente como preceptor dos Périer quando escreveu o referido discurso que, se não foi totalmente aproveitado por Casimir, o teria inspirado grandemente, pelo menos segundo Laffite, que comparou o texto de Comte com o discurso efetivamente pronunciado em 13 de dezembro de 1817, o qual consta de *Les Archives Parlementaires* de Paris (Laffite. “Matériaux pour servir à la biogr.”. In: R.O., p. 326).

## CAPÍTULO 6

### CRÍTICA À TEORIA ILUMINISTA DO PROGRESSO

De fato, a partir dos *Opúsculos de filosofia social* respectivamente datados de 1820 e 1822, a preocupação em pensar os vínculos entre a teoria social e as categorias históricas passa a ser dominante. O *Opúsculo* de 1820, intitulado “Sumária apreciação sobre o conjunto do passado humano”, centra-se absolutamente na reflexão histórica<sup>1</sup>.

Mas será sobretudo em outro *Opúsculo*, que ficou conhecido com o título de “Plano dos trabalhos científicos para reorganizar a sociedade”, escrito logo a seguir, em 1822, que a história finalmente ocupará o lugar negado à economia política. A discussão das bases históricas do pensamento sociológico é o objeto privilegiado em 1822. Não é sem motivos portanto que o “Plano dos trabalhos científicos necessários para reorganizar a sociedade” é considerado um dos tex-

---

1 O ensaio de 1820 foi publicado pela primeira vez no periódico saint-simoniano *L'Organisateur* (“8e.” e “9e. lettres”, abril de 1820). Trata-se, basicamente, de um estudo da história “social, política e intelectual” da Idade Média em diante, com o intuito de explicar o surgimento da sociedade industrial. O ensaio de 1820 é importante do ponto de vista metodológico. Comte ali emprega o método das “séries históricas” para dar conta das transformações ocorridas no período; constrói duas séries: uma de “desorganização do sistema teológico” e outra de “organização do sistema positivo”. Tanto o método das “séries históricas” como conceitos importantes de interpretação histórica empregados no ensaio de 1820 são claramente inspirados na doutrina saint-simoniana. Contudo, o ensaio “Sumária apreciação do passado moderno” ainda não se inscreve totalmente na teoria positivista da história, ao contrário do ensaio de 1822, que trata justamente de a elaborar, como veremos a seguir.

tos mais importantes da obra positivista, e que foi chamado de "Opúsculo fundamental" por seu próprio autor<sup>2</sup>.

No ensaio de 1822, discute-se, pela primeira vez, o conceito histórico-positivo dos "três estados", que seria, segundo Comte, a conquista teórica mais importante do moderno pensamento social. Contudo, embora o "Opúsculo fundamental" possa conter a síntese do positivismo sociológico e tenha se tornado objeto de estudos e referências inumeráveis desde o século XIX, ainda assim, sua significação teórica permanece em aberto.

Não se estudou, particularmente, a questão colocada, no próprio interior do "Opúsculo fundamental", da determinação do *paradigma histórico* da moderna teoria social. O ensaio de 1822 discute o "caso exemplar" de Condorcet, que, supostamente, teria feito a primeira tentativa realmente importante no sentido de colocar a teoria social sobre suas verdadeiras bases, ao mesmo tempo positivas e históricas. Comte, longamente, comenta o *Esboço para um quadro histó-*

---

2 O "Opúsculo fundamental" tem uma história bem significativa, relacionada às suas três edições, feitas pelo próprio Comte, que divergem entre si sob vários aspectos. A primeira edição apareceu em 1822, com o seguinte título: "Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société"; assinava-a Auguste Comte, "antigo aluno da Escola Politécnica" ("ancien élève de l'École Polytechnique"). Conta Gouhier: "Este texto deveria aparecer em uma coleção de obras e brochuras que Saint-Simon publicava, desde setembro de 1820, sob o título *Du Système Industriel*. É por este motivo que o *Prospectus* foi impresso com uma página de rosto na qual podemos ler: *Seqüência dos trabalhos tendo por objeto a fundação do sistema industrial. Do contrato social*. [Suite des travaux ayant pour objet de fonder le système industriel. Du Contrat social] por Henri Saint-Simon." (Gouhier. "L'Opuscule Fondamental". Paris, revista *Les Études Philosophiques*, julh.-set., 1974, p.326). Na verdade, a participação de Saint-Simon se limitou à redação de um prefácio, no qual podemos ler referências elogiosas ao "Prospectus". Em 1824, aparecerá a segunda edição do "Opúsculo fundamental", com a assinatura "Auguste Comte, antigo aluno da Escola Politécnica, discípulo de Henri Saint-Simon [Auguste Comte, ancien élève de l'École Polytechnique, élève de Henri Saint-Simon]", e com o título modificado para "Sistema de política positiva" ["Système de politique positive"]. Novamente, Saint-Simon o apresenta em prefácio, mas desta vez coloca sérias restrições ao seu conteúdo; foi também a última vez em que se concretizou uma colaboração entre Saint-Simon e Comte. Aliás, Comte tinha introduzido modificações significativas no texto da edição de 1824 (sobre isto ver o estudo minucioso, parágrafo a parágrafo, feito por Laffitte. *Opuscule fondamental d'Auguste Comte*. Paris, R.O., 1<sup>a</sup> jan., 1895, pp. 1-10). Finalmente, em 1854, apareceu a 3a. edição feita pelo próprio autor já no final da vida; o texto foi reeditado em apêndice ao *Système de politique positive*

rico dos progressos do espírito humano, escrito por Condorcet, havia menos de três décadas, exatamente em 1793. Seria este um assunto de menor importância? Ou, como quer Auguste Comte, o confronto das doutrinas iluminista e positivista da história, a demarcação teórica de suas proximidades e diferenças realmente desvela algo de essencial quanto à fundação da sociologia relativista e contra-revolucionária, ciência procurada desde 1817, ainda no quadro contraditório do saint-simonismo?

### 6.1. Leitura do *Esboço histórico* de Condorcet

No “Opúsculo fundamental”, não se coloca em dúvida a importância da teoria de Condorcet no que se refere à fundação positivista-sociológica: “A concepção do trabalho apropriado para se elevar a política ao mesmo patamar das ciências da observação foi

---

(ou *Traité de Sociologie instituant la Religion de l'Humanité*). Em 1854, o autor coloca a data de 1822, mas publica o texto de 1824, com o título mais uma vez modificado, e, desta feita, definitivo: “Plano dos trabalhos científicos necessários para reorganizar a sociedade” [“Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société”]; Comte destaca, em uma introdução, o caráter fundador daquele ensaio com relação ao positivismo e à sociologia. O próprio autor reeditou, juntamente com o “Opúsculo fundamental”, outros cinco ensaios, todos escritos na juventude, entre 1819 e 1828, sob o título geral de *Opúsculos de filosofia social* [*Opuscules de philosophie sociale*] (sobre as várias edições do “Opúsculo fundamental”, inclusive as mais recentes, ver o estudo de Gouhier, op. cit. p. 325-37; para uma história da divulgação inicial do texto, ver Laffitte. “De la circulation des ouvrages d'Auguste Comte, de l'*Opuscule fondamental*, 1822-1824”. Paris, R.O., 2ª série, T. VII, 2º sem., 1893, p. 315-33 (contém a lista, feita por Comte, das pessoas às quais enviou um exemplar de seu ensaio, entre elas: os economistas Dunoyer, Say, Sismondi; os professores da Escola Politécnica, Arago, Cuvier, Laplace, Poinsot; para a Academia de Ciências de Paris; para o barão Rothschild; para os generais Després, Campredon, Bernard; para Mme. De Staël; para Benjamin Constant etc; a diversidade dos destinatários, entre os quais se encontravam políticos, militares, ao lado de intelectuais com interesses científicos e sociais, é uma prova empírica de que o “Opúsculo fundamental”, ao contrário do que Saint-Simon escreve em prefácio, tinha objetivos que talvez não fossem puramente “científicos”); quanto aos demais *Opúsculos de filosofia social*, ver “Cronologia e edições das obras de Comte”, no final deste estudo.

descoberta por Condorcet”<sup>3</sup>. O trabalho de Condorcet, portanto, se vincularia à gênese da teoria *positiva* do social, ou pelo menos parece ser isto o que se pretendeu demonstrar largamente nas páginas do ensaio “Plano dos trabalhos científicos necessários para reorganizar a sociedade”.

Contudo, o texto lembra que antes de Condorcet, Montesquieu já teria preparado este momento de fundação sociológico-positivista: “É a Montesquieu que devemos atribuir o primeiro esforço direto no sentido de tratar a política como ciência dos fatos e não dos dogmas” (OPS, 1822, p. 294). Sua idéia de “lei social” é científica, escreve Comte, e resulta verdadeiramente da “observação dos fatos”, sendo esta sua maior contribuição teórico-positivista. De fato, algumas passagens da obra *O espírito das leis*, poderiam justificar estas observações. Lemos ali: “Examinei primeiramente os homens; acreditando que, nesta diversidade infinita de leis e costumes, não eram unicamente conduzidos por suas fantasias. Coloquei princípios; e vi casos particulares dobrarem-se diante deles, por si próprios; as histórias de todas as nações sendo seu resultado, e cada lei particular ligada a uma outra lei, ou dependendo de uma outra ainda mais geral (...). Não deduzi meus princípios de preconceitos, mas da natureza das coisas.”<sup>4</sup>

Segundo Comte, em *O espírito das leis*, já se encontra uma aplicação do método positivista de “observação dos fatos”. Também lhe parece importante o peso que Montesquieu teria dado à “influência política das circunstâncias físicas locais, agindo de uma forma contínua, e cujo conjunto pode ser designado sob o nome de clima” (*ibidem*, p. 295). Como se sabe, Montesquieu tinha dedicado a III parte do *O espírito das leis* inteiramente ao estudo das relações entre

---

3 Citaremos este texto conforme a seguinte edição: Comte. “Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société”. In: *Écrits de jeunesse* (1816-1828). Textos estabelecidos e apresentados por Paulo Berredo Carneiro et Pierre Arnaud. Paris, Mouton/*Les Archives Positivistes*, 1970. Esta edição reproduz a de 1857 e nos referiremos, quando for necessário, à primeira redação de 1822, segundo a edição de Laffitte, op. cit., p. 11-124. Simplificaremos todas as citações deste e dos outros *Opúsculos de filosofia social*, referindo-nos unicamente ao ano de sua primeira edição. Assim sendo, no caso da presente citação, fica: OPS, 1822, p. 297.

4 Montesquieu. *De l'esprit des lois*. Editado por Victor Goldschmidt. 2 vols. Paris, GF-Flammarion, 1979, T. 1, p. 115.

o clima e as leis sociais. Escrevera Montesquieu: "Se é verdade que o temperamento e as paixões do coração são extremamente diferentes nos diversos climas, as leis devem ser relativas a estes temperamentos." (Montesquieu, op. cit., IIIe. Partie, Livro XIV: "Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec la nature du climat", p. 295). Certamente, uma teoria social relativista só teria que enaltecer este tipo de abordagem<sup>5</sup>.

Contudo, segundo o ensaio de 1822, Montesquieu não chegou a construir uma verdadeira ciência social; faltou-lhe, para tanto, uma autêntica percepção histórico-positivista: "Montesquieu não viu o grande fato geral que submete todos os fenômenos políticos e dos quais é o verdadeiro regulador: o desenvolvimento natural da civilização. Disto resultou que suas pesquisas não puderam ser empregadas para a formação da política positiva, a não ser como material, como compilação de observações; pois as idéias gerais de que se utilizou para ligar os fatos não são positivas" (OPS, 1822, p. 295). A concepção histórica de Montesquieu, prossegue, é "dogmática" e certamente o autor deu "importância exagerada a um fato secundário, a forma de governo", ao mesmo tempo que ignorou a categoria histórica do progresso social. Segundo Comte, em vez de *O Espírito das Leis*, deve-se privilegiar o *Esboço* justamente pelo peso e importância que Condorcet, nesta sua obra, atribui à noção de progresso histórico.

No *Opúsculo* de 1822, afirma-se que o trabalho de Condorcet é que preparou verdadeiramente o nascimento da teoria social positiva. Teria sido Condorcet quem primeiro percebeu que a história da humanidade não ocorre ao acaso, mas obedece a uma "lei natural de desenvolvimento": "Ele foi o primeiro a ver nitidamente que a civilização está sujeita a uma marcha progressiva da qual todos os passos estão rigorosamente encadeados uns aos outros segundo leis naturais" (*ibidem*, p. 297). Ora, a descoberta de que a humanidade tem uma história, que esta história é progressiva e que este progresso ocorre segundo leis, isto é, segundo princípios que têm a mesma

---

5 Sobre isto comenta Victor Goldschmidt: "Pela primeira vez as leis são aqui [refere-se ao *De l'esprit des lois*] tomadas no seu devir histórico, e remetidas ao seu meio climático, geográfico, econômico, moral e religioso. Compreende-se que ainda desta vez, uma disciplina inédita - a sociologia - tenha podido reivindicar o autor [Montesquieu] como precursor, se não como fundador." ("Introduction" in Montesquieu, op. cit., p. 21).

inflexível necessidade e regularidade daqueles chamados de *naturais*, abria imensa perspectiva para o surgimento da positividade política. E realmente, acrescenta o ensaio de 1822, Condorcet foi o primeiro a acreditar que “a teoria política poderia adquirir o mesmo estatuto de *positividade* das ciências da natureza” (OPS, 1822, p. 297).

Havendo constatado a existência de *leis* histórico-naturais, Condorcet pôde conceber o método capaz de elevar a teoria social ao mesmo patamar de positividade das ciências em geral: “o método da observação dos fatos”. Após o *Esboço* – lemos no ensaio de 1822 – o caminho definitivo da teoria social passou a ser “o da observação rigorosa e objetiva dos fatos”, e não mais se aceitaria a simples “recriação imaginária” das origens e do desenvolvimento da sociedade, como havia sido preconizado por outros, em particular, por Jean-Jacques Rousseau<sup>6</sup>.

Foi porque aplicou o *método da observação* no estudo da história social e, também porque teve a genialidade de perceber que o passado da humanidade se submete à uma lei natural de desenvolvimento, enfim, por todas estas suas contribuições teóricas fundamentais, Condorcet pode ser considerado o verdadeiro fundador da moderna teoria social. Este julgamento a respeito da teoria defendida por Condorcet será sustentado pelo positivismo daqui para diante, em todos os seus textos, independentemente das mutações conceituais que porventura tenham ocorrido depois de 1822. O *Esboço para um quadro histórico dos progressos do espírito humano* será sempre lembrado como o verdadeiro paradigma da teoria social positivista.

Seguindo a ordem cronológica dos textos posteriores, recuperemos alguns momentos significativos nos quais é evocada a importância do *Esboço* para a formação da teoria social comteana. No *Curso*

---

<sup>6</sup> No “Plano de trabalhos necessários para reorganizar a sociedade”, Comte refere-se a Rousseau como o maior representante de certa tendência teórico-política que o positivismo chamará, desde 1822, de *metafísica*. Esta corrente do pensamento social se apoiaria, segundo o “Opúsculo fundamental”, “na suposição abstrata e metafísica de um contrato social primitivo, anterior a todo o desenvolvimento das faculdades humanas pela civilização”. Em suma, os metafísicos pensaram que a gênese da sociedade deveria ser procurada nesta instância imaginária, por eles chamada de “contrato social”, e toda a história posterior decorreria deste princípio hipotético (cf. OPS, 1822, p. 269). Voltaremos a esta discussão.



de filosofia positiva, exatamente no decorrer do parágrafo em que é empregado pela primeira vez o neologismo *sociologie*, encontramos uma referência a Condorcet: “o único passo importante feito até aqui quanto à concepção fundamental da sociologia é devido ao ilustre e infeliz Condorcet, na sua memorável obra *Esboço para um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, (...) cuja a principal força reside na bela introdução na qual Condorcet expõe diretamente seu pensamento geral, e caracteriza seu projeto filosófico de estudar o encadeamento fundamental dos diversos estados sociais”<sup>7</sup>. No mesmo texto, ao definir o método da sociologia, o autor diz que esta nova ciência vai se utilizar, em seus estudos futuros, do artifício pensado por Condorcet, do “povo único”. Em outras palavras, o *Curso de filosofia positiva* tomará, como Condorcet, o ponto de vista da história universal: “para fixar mais convenientemente as idéias, importa estabelecer previamente, por meio de uma necessária abstração científica, seguindo o feliz artifício criteriosamente instituído por Condorcet, a hipótese necessária de um povo único ao qual seriam idealmente atribuídas todas as modificações sociais efetivamente observadas nas distintas populações” (CPP, T. II, L. 48: “Caractères fondamentaux de la méthode positive dans l’étude rationnelle des phénomènes sociaux”, p. 123).

Posteriormente, no *Sistema de política positiva* se consolidará um verdadeiro culto a Condorcet e a seu *Esboço histórico*. “Meu verdadeiro pai espiritual,” escreverá Auguste Comte nesta obra da maturidade: “o grande Condorcet” (SPP, T. III: “La Dynamique sociale ou le Traité général du progrès humain (Philosophie de l’Histoire)”, p. 13). No *Sistema de política positiva*, chegará até mesmo a afirmar que o positivismo sociológico como um todo se constitui “na realização do projeto inacabado de Condorcet” (*ibidem*, T. I, p. 729). Mas, se a partir de 1822, o *Esboço* é tomado como modelo e objeto de

---

7 Para facilitar, daqui por diante simplicaremos as citações, que serão inumeráveis, do *Curso de filosofia positiva* [*Cours de philosophie positive*] (1830-1842). Assim sendo, na presente referência: Comte. *Cours de philosophie positive*. “Leçon 47 - Appréciation sommaire des principales tentatives philosophiques entreprises jusqu’ici pour constituer la science sociale”, 2 vols, Paris, ed. Hermann, Tomo II, “Physique Sociale”, p. 89, grifo de Comte, simplificaremos para: CPP, T. II, L. 47, p. 89; grifo do autor.

reflexão, paradoxalmente, desde esta época, os elogios se entrecruzam a duras críticas teóricas<sup>8</sup>.

No "Opúsculo Fundamental", afirma-se que, embora Condorcet tenha concebido o "meio de dar à política uma verdadeira teoria positiva", embora tenha tentado estabelecer esta teoria em sua obra *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, não obteve êxito na sua execução. O projeto tão bem delineado, de uma teoria social positiva do progresso, não se concretizou. Na verdade, lemos no ensaio de 1822, apenas uma parte bem pequena desta obra tem valor teórico: sua breve Introdução, e...seu título! Quanto ao restante do texto, deveria ser ignorado: "O *Esboço* traçado por Condorcet foi executado em um espírito absolutamente contrário à finalidade do trabalho". Comte finaliza, surpreendentemente, explicando: "neste trabalho [Condorcet] desconheceu inteiramente as condições essenciais, de tal maneira que a obra deve ser refeita na sua totalidade" (OPS, 1822, p. 107; grifo meu).

O ensaio de 1822 prossegue explicando que o malogro de Condorcet pode ser explicado desde que se perceba que "o espírito que presidiu a execução de sua obra era completamente equivocado" (*ibidem*, p. 301). "Condorcet não percebeu" – comenta o texto – "que o primeiro efeito direto de um trabalho para a formação da política positiva seria o de fazer com que a filosofia crítica do século XVIII desaparecesse irrevogavelmente; em seguida, o de direcionar

---

8 Estas críticas, na verdade, existiriam desde a primeira leitura do *Esboço* de Condorcet. Data de 1817 a primeira referência a este autor. Em carta escrita a Valat, lemos: "medito Condorcet e Montesquieu." (*Correspondance*, "Lettre à Valat, 12/02/ 1817", p. 19. Sobre as leituras de juventude ver Gouhier. *La Jeunesse...*, ed. cit., cap. VI: "Avec ses Livres", II. "Je médite Montesquieu et Condorcet", p. 213-219.). Estas meditações de juventude parecem que rapidamente resultaram na crítica à doutrina do *Esboço* realizada nos *Opuscules relatifs à la fondation de la science sociale*, em 1819. Aliás, o ponto de vista contraditório era compartilhado com Saint-Simon que, desde 1807, vinha colocando sérias restrições ao *Esboço*, ao mesmo tempo que considerava que o trabalho do filósofo iluminista, apesar de conter erros, era uma referência básica para a moderna teoria social: "Falarei por diversas vezes de Condorcet", escrevera Saint-Simon dez anos antes de ter Comte como seu colaborador, "de quem farei uma análise aprofundada na primeira parte de minha obra. Este trabalho, ainda que imperfeito em todos seus aspectos particulares, é um das mais belas produções do espírito humano." ("Sur l'Ouvrage de Condorcet", in: *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe. Siècle* (1808), in: OSS, T. IV, p. 64).

todas as forças dos pensadores para a reorganização da sociedade, que é o fim prático [da política positiva]" (OPS, 1822, p. 301). Condorcet errou por não ter abandonado os objetivos crítico-revolucionários do século XVIII. De fato, comenta-se no ensaio, a doutrina política desta época só teve como efeito a negação e a desorganização sociais e Condorcet não só se inspirou neste pensamento, como também o reproduziu no seu *Esboço*.

Como se vê, de acordo com o ensaio de 1822, o fracasso de Condorcet decorreu sobretudo de um erro de natureza política. O trabalho teórico de Condorcet foi comprometido pela influência do ideário político do século XVIII: "A condição preliminar mais indispensável que deve preencher aquele que quiser executar esta importante tarefa [de fundação da moderna teoria social], seria se desfazer, o tanto quanto possível, dos preconceitos críticos introduzidos em todas as cabeças por aquela filosofia [do século XVIII]. Ao contrário disto, [Condorcet] se deixou dominar cegamente por tais preconceitos, e condenou o passado em vez de o observar" (*ibidem*). Do comprometimento com a doutrina político-revolucionária do século em que foi escrito, decorreria "o tom exageradamente crítico e declamatório" do *Esboço*. Ora, explica-nos Auguste Comte, uma obra desta natureza não traz nenhum ensinamento positivo quanto à reorganização da sociedade.

O erro político deformou a própria metodologia proposta por Condorcet, metodologia que, a princípio, Comte considerou correta. Segundo lemos no ensaio de 1822, o *Esboço* seria apenas um longo discurso retórico, já que, ao final das contas, o autor, em vez de simplesmente descrever os fatos observados, nada mais fez que produzir "frases de admiração ou de reprovação sobre o passado histórico". Ora, do ponto de vista da constituição de uma ciência social, não há que se fazer julgamentos sobre o valor dos fatos observados: "A admiração e a reprovação dos fenômenos devem ser banidas com igual severidade de toda ciência positiva, porque cada preocupação deste gênero tem por efeito direto e inevitável impedir ou alterar o exame" (*ibidem*). Condorcet não percebeu qual seria a postura – "o espírito" – conveniente para os cientistas sociais; não percebeu que estes devem manter total neutralidade diante de seu objeto de estudo, como fazem, aliás, os cientistas em geral: "os astrônomos, os físicos, os químicos, e os fisiologistas não admiram nem condenam

seus fenômenos respectivos, só os observam, ainda que estes fenômenos possam dar ampla matéria a considerações de um e de outro gênero, como acontece em inumeráveis exemplos. Com razão, os sábios deixam tais resultados aos artistas, pois estes caem realmente no domínio que lhes é próprio" (OPS, 1822, p. 301-2).

Mas como é difícil, em política, "separar ciência e paixões"! comenta o ensaio de 1822. Na ciência política "os fenômenos atingem as paixões bem mais de perto do que em qualquer outra" (*ibidem*, p. 302). Contudo, se a finalidade de Condorcet era criar a política positiva, ele não poderia, nem tinha o direito, de endereçar ao passado tantas condenações, "mesmo que estivesse certo em alguns aspectos" (*ibidem*). Esta postura excessivamente crítica não convém àqueles que pretendem construir, organizar a sociedade, e principalmente, não convém à moderna teoria social – como se faz no *Esboço* – "representar, durante uma longa seqüência de séculos, as classes colocadas à cabeça do movimento geral como empenhadas em promover uma conspiração permanente contra a espécie humana" (*ibidem*). Este desmedido e injustificável espírito crítico que identifica por toda parte, na história passada, oposições entre os poderosos e o resto da sociedade, compromete qualquer tentativa prática de organização da sociedade atual porque estimula, entre a maioria dos homens, uma atitude permanente de revolta contra seus superiores.

Como se vê, segundo o "Plano dos trabalhos necessários para reorganizar a sociedade", a moderna teoria social deveria seguir as prescrições epistemológicas (observação dos fenômenos e seu encaadamento em uma explicação da totalidade histórica) propostas por Condorcet, mas seria obrigada, por exigência de sua positividade tanto teórica quanto prática, a afastar completamente a inspiração política e revolucionária que, supostamente, transpassaria aquele trabalho. Sobretudo, como vimos acima, a moderna teoria social realmente positiva não deveria pensar a história como processo *permanente* de luta entre as classes sociais<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Bem antes do que Comte, Saint-Simon já havia também se referido às implicações políticas da teoria histórica de Condorcet. Na verdade, para Saint-Simon, a teoria do progresso desenvolvida no *Esboço* fora determinada pesadamente pelas questionáveis opções políticas de seu autor: "Todo autor é influenciado pelas circunstâncias políticas que o cercam: o clero prejudicou a livre expressão do pensamento de Locke; os igualitaristas [refere-se particularmente ao

Ora, no ensaio de 1822, a crítica à teoria da história de Condorcet antecede à primeira exposição da "lei dos três estados sociais". Seria uma simples casualidade que tenham sido colocadas, lado a lado, no mesmo texto, a crítica à teoria iluminista da história e a primeira redação daquele que é tomado, como se sabe, de 1822 em diante, como conceito-chave da teoria positivista do progresso?<sup>10</sup>

Contudo, detenhamo-nos um pouco no próprio texto de Condorcet para só então retornarmos a sua retomada por Comte.

---

clube dos jacobinos, ao qual Condorcet teria pertencido] fizeram com que Condorcet radicalizasse suas idéias a respeito da liberdade. A efervescência revolucionária estava no auge quando Condorcet compôs sua obra; ele tornou-se chefe de partido; exprimiu-se pelo estabelecimento de um governo republicano na França, e pela obrigação de se adotar uma organização social da qual os poderes real e sacerdotal estivessem excluídos; sustentou esta opinião com seus escritos ao mesmo tempo que os combatentes de seu partido a apoiavam com tiros de canhão. As circunstâncias gerais em que se encontrava Condorcet (...) lhe esquentaram a cabeça, não lhe deixaram a possibilidade de pesar tranquilamente os fatos, de observar seu encadeamento e de deduzir metodicamente as conseqüências que deles decorreriam. No decorrer de seu trabalho ele não examinou qual seria a melhor opinião a adotar, mas empregou todas suas forças para sustentar aquela que havia emitido, e sua bela concepção - RECAPITULAR A MARCHA DO ESPIRITO HUMANO E COMPLETAR ESTA RECAPITULAÇÃO COM A EXPOSIÇÃO DAS HIPÓTESES SOBRE A MARCHA QUE SEGUIRÁ - reduziu-se, quanto à execução, a um panfleto contra os reis e contra os padres" ("Observations sur l'ouvrage de Condorcet", in: OSS, T. VI, p. 64-5; maiúsculas do autor).

- 10 A lei dos três estados, contudo, não pode ser atribuída originalmente ao "Opusculo fundamental" e a Auguste Comte, seu autor. Max Rouché (*La Philosophie de l'histoire de Herder*. Thouars: Imprimerie Nouvelle, 1940, p. 5, n. 1) lembra que a lei dos três estados já tinha sido esboçada por: Turgot ("Plan" *du second discours sur les progrès de l'esprit humain*); d'Holbach (*Système de la nature*, 1770); David Hume (*Histoire naturelle de la religion*, 1757); Adam Smith (*Histoire de l'astronomie*) e I. Iselin (*De l'histoire de l'humanité*, 1764, p. xx-xxi de l'Introduction, ed. 1784). Sobre os antecedentes da lei dos três estados no pensamento de Turgot, escreve Gouhier: "Por volta de 1751, (...) Turgot redige o *Plan des deux discours sur l'histoire universelle*, o primeiro tratando *Sur la formation des gouvernements et le mélange des nations*, o segundo tratando *Sur les progrès de l'esprit humain*; (...) Uma passagem célebre do *Plan* resume a evolução da inteligência em termos que hoje parecem ser uma antecipação da lei dos três estados". Por seu lado, comenta Ansart que, embora Saint-Simon (cf. *Nouvelle Encyclopédie*, in: OSS, T. VI, p. 318-20) nunca tenha pretendido traçar um quadro definitivo da evolução humana, mesmo assim, "em determinados momentos, sugere uma cronologia de cinco períodos, tomando por critério os sistemas religiosos e filosóficos como fará Auguste Comte na lei dos três estados; em outros momentos, propõe uma série de doze 'termos', que começa com

## 6.2. O *Esboço* e a Questão da “Revolução Indefinida”

Investiguemos, pois, o texto de Condorcet. Realmente, o *Esboço* se refere à exigência *positivista* da estrita observação dos acontecimentos como ponto de partida da reflexão histórica. Lemos na sua introdução: “Sem dúvida, somente a meditação pode, através de relações bem-sucedidas, nos conduzir às verdades gerais da ciência do homem. Mas se a observação dos indivíduos da espécie humana é útil ao metafísico, ao moralista, por que a das sociedades seria de menor importância? Por que não seria importante para o filósofo político? Se é útil observar as diversas sociedades que existem ao mesmo tempo, estudar suas relações, porque não seria útil também observá-las na sucessão dos tempos?” (*Esboço*, p. 88)<sup>11</sup>. Contudo, logo nas primeiras páginas do *Esboço* fica claro que o autor selecionará, na enorme matéria que forma o passado dos povos, somente aqueles acontecimentos que possam “testemunhar os progressos do espírito humano”. Não se trata, portanto, de uma mera história factual.

O próprio Comte, aliás com razão, viu nas teses filosóficas do *Esboço* não apenas proximidades com a teoria positivista, mas também, curiosamente, uma espécie de reprodução não-intencional de certas reflexões de Kant. Em carta a d’Eichthal, datada do mesmo ano em que preparava a redação definitiva do “Opúsculo fundamental” – isto é, em 1824 – comenta que as concepções de Condorcet sobre a história já se encontravam no ensaio *Idéia de uma história universal*

---

o estado de indistinção da animalidade indo até a idade industrial; toma então como critério as formações materiais, políticas e intelectuais. De fato, Saint-Simon não parece acreditar na possibilidade de se propor uma classificação definitiva que reuniria em um esquema único e unilateral toda a história da humanidade. Pelo contrário, seria possível, e cientificamente necessário, traçar a evolução bem demarcada que a história dos povos europeus apresenta desde a Idade Média. Neste caso, não se trataria do progresso da humanidade mas sim da história concreta de sistemas sociais tendo entre si uma continuidade histórica, já que o sistema industrial encontra suas origens nas sociedades feudais.” (Ansart, op. cit., p. 46-7).

11 Daqui em diante, citaremos Condorcet. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793). Paris, GF-Flammarion, 1988, de forma simplificada, ou seja: *Esboço*.

de um ponto de vista cosmopolita, que, como se sabe, havia sido escrito por Kant, em 1784: “Se Condorcet tivesse tido conhecimento deste escrito, o que não creio, lhe restaria pouco mérito, pois não poderia reivindicar aquela concepção [da história], que é, em Kant, quase tão consistente e mesmo, em certos aspectos, mais nítida.” (*Correspondance*, “Lettre à d’Eichthal”, Paris, 10/12/ 1824”, T. I, p. 143).

Na verdade, Auguste Comte, que tomara conhecimento do ensaio kantiano sobre a história apenas em 1824, quando já publicara a primeira versão do “Opúsculo fundamental”, datada de 1822, identificou-o à concepção positivista: “Li e reli com infinito prazer o pequeno tratado de Kant: é espantoso para a época,” comenta em uma de suas cartas a d’Eichthal, “e se eu o tivesse conhecido seis ou sete anos mais cedo, teria economizado muito esforço. Estou encantado que o senhor o tenha traduzido; e muito eficazmente tenha contribuído com a preparação dos espíritos para a filosofia positiva (...) rendo graças hoje em dia a minha falta de erudição, pois se meu trabalho, tal como existe agora, tivesse sido precedido pelo estudo do tratado de Kant, teria perdido muito de seu valor, a meus próprios olhos”.

Além disso, nesta mesma carta a d’Eichthal, Comte promete comentar o “pequeno tratado” de Kant quando da versão definitiva do “Opúsculo fundamental”, que estava escrevendo naquele momento. Mas esta promessa não foi cumprida, sendo que Comte restringiu-se a observações sobre o *Esboço* de Condorcet, suposta paródia não-intencional do ensaio kantiano sobre a história (*ibidem*, p. 143)<sup>12</sup>.

O *Esboço* sustenta que a história da humanidade é antes de tudo a *história dos progressos do espírito humano*. Afirma Condorcet: “O que tento esboçar aqui é um quadro dos progressos do espírito humano, e não [um quadro] da história dos governos, das leis, dos costumes, dos usos, das opiniões, dos diversos povos que sucessivamente ocuparam o globo”<sup>13</sup>. O quadro a ser traçado por Condorcet

12 Faltam estudos sobre as proximidades entre a filosofia transcendental e a positivista (cf. Vallet, P. *Le kantisme et le positiviste, études sur les fondements de la connaissance humaine*. Paris, Roger, 1887).

13 Texto explicativo que deveria ter aparecido na 1a. edição do *Esboço*, mas que foi eliminado pelos editores de 1795, cf. *Esboço*, p. 44.

não será portanto uma exaustiva descrição dos acontecimentos políticos e sociais, mas sim uma história dos progressos da ciência, da filosofia e da moral. Os acontecimentos sociais e políticos aparecerão tanto quanto possam testemunhar os “progressos do espírito humano”. Ou nas palavras de Condorcet: “Devo me limitar a selecionar os traços gerais que caracterizam as diversas épocas pelas quais a espécie humana passou, aspectos estes que atestam tanto os seus progressos como a sua decadência, que desvelam as causas dos mesmos, e mostram os seus efeitos” (*Esboço*, p. 44)<sup>14</sup>.

- 14 Condorcet pretende escrever uma “história filosófica”. Esta tentativa de ultrapassamento da empiricidade histórica por uma explicação filosófica de seu significado realmente já se encontrava nos escritos de Kant. Em 1784, Kant alimentara a esperança, como escreveu, de que fosse possível encontrar “um fio condutor *a priori* do passado da espécie humana”, ainda que considerasse a história empírica como ponto de partida: “De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade, as suas manifestações (*Erscheinungen*) – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas gerais, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir um curso regular – dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, se bem que lento, das disposições originais.” (Kant. “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita” [“Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher”, AK Bd., VIII, 15-31]) Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. Edição bilíngüe. São Paulo: Brasiliense, s/d, p. 9 ; sobre a concepção kantiana da história e sua relação com o trabalho de Condorcet ver Philonenko. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris, Vrin, 1986, p. 12, onde lemos: “É perfeitamente desnecessário citar todos os pensadores que chegaram ao problema da história, e o trataram do ponto de vista *a priori*; Gibbon, Voltaire são grandes historiadores – não filósofos da história – só Rousseau pode reivindicar esta dignidade (...). Antes de Bayle, e depois dele Condorcet são historiadores eminentes e filósofos. Mas hesitamos chamá-los de filósofos da história. A dimensão categorial lhes falta cruelmente.” Mas, de qualquer modo, mesmo que se admita a “fraqueza conceitual” da teoria condorceniana da história, ainda assim, como veremos neste capítulo, a reflexão histórica, no *Esboço*, transforma-se imediatamente em reflexão política e, em nenhum momento, como no projeto kantiano de 1784, se desenvolve apenas abstratamente nos limites de um conceito prático de uma filosofia pura. Uma análise mais aprofundada talvez pudesse revelar que as diferenças entre o “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher” e o *Esboço* são bem mais complexas do que pode sonhar o reducionismo epistemológico-comteano, que analisa aqueles dois textos, e os faz coincidir, do ponto de vista formal do método.



O *Esboço* deve nos oferecer sobretudo uma reflexão sobre o significado da história e não, simplesmente, o seu quadro empírico. Tendo em vista a realização deste trabalho, Condorcet se preocupa, logo de início, em explicar o conteúdo da expressão “espírito humano”. Se a história deve ser pensada como “progresso do espírito humano”, é necessário começar explicitando o conceito que a fundamenta. Leitor de Locke, o filósofo Condorcet faz as suas próprias reflexões sobre o “entendimento humano” e é no interior delas que podemos apreender o significado da expressão “espírito humano”. Na verdade, os parágrafos que comentaremos a seguir, que abrem o *Esboço*, são praticamente calcados na obra de Locke, *Ensaio acerca do entendimento humano*, particularmente em seu Livro II<sup>15</sup>.

Seguindo passo a passo a teoria empirista-lockeana, afirma-se, no *Esboço*, que “o homem nasce com a faculdade de receber sensações, de perceber e distinguir, entre aquelas que recebe, as sensações simples das que são compostas, de retê-las, de reconhecê-las, de combiná-las, de conservá-las ou de relembra-las em sua memória, de comparar entre elas estas combinações, de apreender o que elas têm em comum, de vincular todos estes objetos a signos, para reconhecê-los melhor, e com isto facilitar novas combinações” (*Esboço*, p. 79). Explica-se no *Esboço* que a ciência que se dedica a estudar a faculdade de formar idéias a partir das sensações recebe o nome de *metafísica*: “Se nos limitamos a observar, a conhecer os fatos gerais e as leis constantes que apresenta o desenvolvimento desta faculdade, no que existe de comum aos diversos indivíduos da espécie humana, esta ciência leva o nome de metafísica” (*ibidem*). Igualmente distribuída entre os homens, esta faculdade é passível de aperfeiçoamento contínuo. É a história que demonstra que efetivamente aconteceu esse

---

15 Cf. Locke, John. *An essay concerning human understanding* (1690). In: *Works of John Locke*. 10 Vol., reimpresso por Scientia Verlag Aalen (Germany), 1963, Vol. I, Book II: “Of Ideas”, p. 82-301. Sobre a influência de Locke e do empirismo no pensamento de Condorcet ver Crampe-Casnabet. *Condorcet lecteur des lumières*. Paris, P.U.F., 1985; Id. “Condorcet: une théorie de la connaissance”. Paris, *Revue de Synthèse*, 1, 1988, p. 5-12. Como se sabe, a primeira edição do *An essay concerning human understanding* fora publicada na França, em 1700, traduzido por Coste, com revisão do próprio autor, conhecendo então enorme êxito (cf. Brehier, E. *Histoire de la philosophie*. 2 vols. Paris, P.U.F., 1942, T. II, 1ª Parte, p. 319).

aperfeiçoamento, se bem que muitas vezes tenham ocorridos momentos de estagnação ou retrocesso. Portanto, o progresso, segundo Condorcet, se constitui como desenvolvimento das faculdades espirituais, naturais e comuns a todos os homens, sempre no sentido possível de sua perfectibilidade<sup>16</sup>.

Ora, o uso da faculdade “de formar idéias a partir das sensações” leva a certos resultados: é por possuir esta faculdade superior que o homem pôde desenvolver a linguagem, as ciências, as técnicas, a moral, e a própria filosofia. Quando tomados em seu conjunto, estes diversos resultados formam “o quadro dos progressos do espírito humano”: “Se consideramos [o desenvolvimento das faculdades intelectuais e morais do homem] nos seus resultados, relativamente à massa dos indivíduos que coexistem no mesmo tempo em um dado espaço, e se o seguirmos de geração em geração, apresenta-se então o quadro dos progressos do espírito humano” (*Esboço*, p. 80). E como os resultados de um dado momento dependem daquilo que foi obtido em um tempo anterior, e assim sucessivamente numa cadeia interminável que se perde no passado; e, como, além disso, o resultado presente deve influir nos tempos que se seguem também segundo uma cadeia sucessiva e indefinida, este quadro deve ser chamado de *histórico* (*ibidem*).

Condorcet acredita que é preciso seleccionar na inesgotável matéria histórica tudo aquilo que possa testemunhar os *progressos* da razão ou “espírito humano”, mas também tudo aquilo que manifesta seus momentos de estagnação, e mesmo de decadência. Contudo, o seu quadro histórico não se limitará a rastrear os *progressos não-políticos* do espírito; será, também, ao mesmo tempo, e de modo iminente, a história dos *progressos do pensamento e das concretizações da igualdade e da liberdade*. De fato, o texto traça a todo momento, com grande ênfase, os vínculos entre os avanços da *liberdade*, e sobretudo, os da *igualdade*, com outros progressos do espírito humano<sup>17</sup>.

---

16 Sobre isto, escreveu Pons: “O *Esboço* exprime duas certezas: de um lado, o homem é por natureza um ser indefinidamente perfectível; por outro lado, a história mostra que ele efetivamente se aperfeiçou no decorrer dos séculos, o que nos autoriza a pensar legitimamente que continuará a fazê-lo no futuro (...) a perfectibilidade do homem é considerada como adquirida a partir de uma metafísica do espírito humano, que Condorcet compartilha com a maior parte dos filósofos de seu século.” (Pons, A. “Introduction”. In: *Esboço*, p. 26).

A divisão das épocas históricas também espelha a preocupação de Condorcet com os progressos político-sociais da igualdade e da liberdade, como veremos logo a seguir. Comte criticará este aspecto do *Esboço*. Dirá que os critérios empregados por Condorcet não são *científicos* e proporá que a teoria social moderna tome como paradigma de suas classificações o modelo “dos naturalistas”. “Na história geral da espécie humana” – escreve no “Opúsculo fundamental” – “o motivo para dispor as diferentes épocas da civilização segundo suas relações naturais é absolutamente semelhante àquele dos naturalistas para ordenar, segundo a mesma lei, as organizações animais e vegetais” (OPS, 1822, p. 298). As classificações dos naturalistas estariam fundadas “em relações reais, e não em aproximações artificiais” (*ibidem*). Segundo o “Opúsculo fundamental”, as inquietações do *Esboço* com a questão dos progressos históricos da liberdade

- 
- 17 Em estudo intitulado “Le courant encyclopédiste et positiviste: Condorcet et Comte”, Guérout analisa o *Esboço*, sem valorizar, contudo, a reflexão política que o perpassa, e da qual apontaremos, a seguir, os elos essenciais. Para Guérout, o *Esboço* é sobretudo uma das mais significativas manifestações da “corrente enciclopedista e positivista” que surge, na França, por volta da metade do século XVIII, em decorrência “do brilhante desenvolvimento das ciências”, não somente das “ciências exatas físico-matemáticas, mas também – sob certos aspectos – das ciências da vida”. Em seu estudo, coloca Condorcet, lado a lado, de d’Alembert, de Turgot, de Saint-Simon e do próprio Comte, com o qual, aliás, Guérout estabelece longamente certas proximidades epistemológicas. (cf. Guérout, M. *Histoire de l’Histoire de la philosophie*. Paris, Aubier. Livre I, 3: *En France, de Condorcet à nos jours*, Cap. XXIX: “Le courant encyclopédiste et positiviste: Condorcet et Comte”, p. 673-705). Segundo Guérout, a corrente enciclopedista-positivista se distinguiu, particularmente, por seu interesse pelas ciências: “O interesse volta-se então, com efeito, para a história das ciências e para o pensamento científico.” (*ibidem*, p. 675). Conseqüência disto é que todas as tentativas feitas então de uma “história filosófica da humanidade” acabaram reduzindo seus progressos aos avanços das ciências: “Esta corrente científica dá origem às teorias sobre a evolução intelectual da humanidade, nas quais o desenvolvimento do espírito humano aparecia fundado quase que exclusivamente sobre o progresso indefinido das ciências positivas (Turgot, Condorcet, Sophie Germain, Comte).” (*ibidem*, p. 676). Não nos parece possível sustentar que, no *Esboço*, a história, em sua totalidade, tenha sido reduzida a simples manifestação dos progressos das ciências positivas, como quer Guérout. Não se pode esquecer que a dimensão epistemológica, no caso do *Esboço*, se relaciona à reflexão política e o vínculo entre elas é de tal natureza que é impossível pensá-las separadamente. Aliás, como vimos, o próprio Comte enfatiza a ideologia política como dimensão fundante do pensamento histórico de Condorcet.

e da igualdade não são um fio condutor seguro para a reconstituição do passado, e que seria bem mais *científico* dividir as épocas com outras preocupações, mais práticas e positivas: “Com efeito, se uma boa coordenação dos fatos é importante em qualquer ciência, é tudo na ciência política que, sem essa condição, jamais preencheria seu objetivo prático” (OPS, 1822, p. 298). Não seria possível pensar a reorganização social a partir de tal quadro histórico, totalmente construído da ótica metafísica do século XVIII.

No *Esboço para um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, Condorcet divide a história dos povos em dez épocas. O passado histórico é reconstituído desde suas origens – com os povos nômades – até a Revolução Francesa. Com exceção da décima e última época – que se constituiu, como veremos, na descrição do *tópos* futuro dos povos – todos os outros períodos históricos são abordados do ponto de vista das suas contribuições para o progresso do espírito humano e quanto suas obras políticas<sup>18</sup>.

---

18 Condorcet divide a história da seguinte maneira: “*Première époque*: Les hommes sont réunis en peuplades” [“*Primeira época*. Os homens reunidos em tribos nômades”]; “*Deuxième époque*. Les peuples pasteurs. Passage de cet état à celui des peuples agriculteurs”, [“*Segunda época*. Os povos pastores. Passagem deste estado para o de povos agricultores”]; “*Troisième époque*: Progrès des peuples agriculteurs, jusqu’à l’invention de l’écriture alphabétique”, [“*Terceira época*. Progresso dos povos agricultores até a invenção da escrita alfabética”]; “*Quatrième époque*: Progrès de l’esprit humain dans la Grèce, jusqu’au temps de la division des sciences, vers le siècle d’Alexandre” [“*Quarta época*. Progresso do espírito humano na Grécia, até o tempo da divisão das ciências, por volta do século de Alexandre”]; “*Cinquième époque*: Progrès des sciences depuis leur division jusqu’à leur décadence” [“*Quinta época*. Progresso das ciências desde sua divisão até sua decadência”]; “*Sixième époque*: Décadence des lumières, jusqu’à leur restauration vers les temps des croisades” [“*Sexta época*. Decadência das luzes, até sua restauração, por volta do tempo das cruzadas”]; “*Septième époque*: Depuis les premiers progrès des sciences vers leur restauration dans l’Occident jusqu’à l’invention de l’imprimerie” [“*Sétima época*. Desde os primeiros progressos das ciências, no tempo de sua restauração no Ocidente, até a invenção da imprensa”]; “*Huitième époque*: Depuis l’invention de l’imprimerie, jusqu’au temps où les sciences et la philosophie secouèrent le joug de l’autorité” [“*Oitava época*. Desde a invenção da imprensa até o tempo em que a filosofia e as ciências sacudiram o jugo da autoridade”]; “*Neuvième époque*: Depuis Descartes jusqu’à la formation de la République Française” [“*Nona época*. Desde Descartes até a formação da República Francesa”]; “*Dixième époque*. Des progrès futurs de l’esprit humain” [“*Décima época*. Progressos futuros do espírito humano”].

As três primeiras épocas mostram a evolução dos povos até o surgimento da “escrita alfabética” (*Esboço*, p. 92)<sup>19</sup>. A primeira delas, segundo o *Esboço*, seria a “dos povos nômades”. Entre estes povos prevaleceram aqueles laços que naturalmente unem os homens, e que são nada mais do que os vínculos familiares. Quando fortificados pelo uso comum de uma língua articulada, por práticas comuns como a dança, a música e a poesia, os vínculos afetivos entre os membros de uma família “se transformaram em devotamento pela própria sociedade” (*ibidem*). Mas, sobretudo, o *Esboço* ressalta que, nesta primeira época, já se apresentavam elementos importantes para a história do espírito humano e se revelavam, ao mesmo tempo, os primeiros sinais da desigualdade entre os homens.

Desde a época dos povos nômades, formou-se uma classe de homens depositária dos princípios das ciências e das religiões; a espécie humana cindiu-se, por consequência, em duas partes: aquela “dos que ensinam” e aquela “dos que crêem”; “uma escondendo orgulhosamente o que se vangloriava de saber, e a outra recebendo com respeito o que consentiam em lhe revelar; uma querendo se elevar acima da razão, e a outra renunciando humildemente a sua, e se colocando

---

19 Condorcet, ao contrário de toda uma tradição que vinha desde o século XVII, não discute a questão de um estado pré-social, desde então chamado de “estado de natureza”. Como ele próprio comenta logo nas primeiras linhas do *Esboço*, “nenhuma observação direta” nos pode mostrar o que eram os homens antes de se encontrarem já vivendo em grupos nômades, “e é somente examinando as faculdades intelectuais e morais e a constituição física do homem que podemos conjecturar como se elevou a este primeiro grau de civilização” (*Esboço*, p. 91). Tomando a teoria empirista-lockeana por base ainda uma vez mais, Condorcet explica que, se o homem naturalmente pode formar idéias a partir das sensações, é também a partir das sensações que se produzem seus “sentimentos morais” e destes se originaria a sociedade: “As sensações são acompanhadas de prazer e dor; e o homem tem a mesma faculdade de transformar suas impressões momentâneas em sentimentos duráveis, agradáveis ou desagradáveis; de experimentar estes sentimentos pela observação ou pela lembrança dos prazeres ou das dores de outros seres sensíveis.” (*ibidem*, p. 91). Ora, a capacidade de ter sentimentos morais quando unida à faculdade de “combinar as idéias” faz surgir relações “de interesse e de dever” entre os homens, relações “das quais a própria natureza quis que dependesse a parte mais preciosa de nossa felicidade e a mais dolorosa de nossos males” (*ibidem*, p. 79-80). Podemos supor, explica Condorcet, que as relações de interesse e de dever quando estabelecidas permanentemente entre um grupo de seres humanos deram origem à sociedade.

abaixo da humanidade, reconhecendo nos outros prerrogativas superiores à natureza comum dos homens" (*Esboço*, p. 95). E, principalmente, formaram-se, desde então, privilégios com base na posse do saber. Lembra Condorcet que o século XVIII ainda mantinha aquela milenar estrutura social de privilégios adquiridos pelo saber: "Esta distinção, da qual, no final do século XVIII, nossos padres são os últimos exemplos, se encontra entre os selvagens menos civilizados, que tinham já então os seus charlatães e bruxos" (*ibidem*). Como se vê, o *Esboço* realmente insiste, desde de seu início – como notará Comte – em olhar o passado com os olhos do presente, em olhá-lo da ótica (não-positivista) das categorias críticas do século XVIII.

A "época dos povos pastores" veio em seguida: "uma vida mais sedentária, menos fatigante, oferecia um lazer favorável ao desenvolvimento do espírito humano" (*ibidem*, p. 97). Com os "povos pastores", em razão da desigual multiplicação das criações, "se estabelece uma diferença de riqueza" (*ibidem*). E mais do que isso, pela primeira vez, alguns percebem que é possível se apropriar do trabalho de outros e que isso gera riqueza: "então se nota que o trabalho de um indivíduo jovem, bem constituído, vale mais do que custa sua subsistência rigorosamente necessária" (*ibidem*). Por isso, desde então, "passa a se tornar um hábito conservar como escravos os prisioneiros de guerra, ao invés de os matar" (*ibidem*). Vê-se assim que os progressos das luzes levaram aos progressos das técnicas, ao aumento dos rebanhos e das riquezas, e deste modo chegou-se quase que imperceptivelmente ao estabelecimento de uma outra fonte permanente de desigualdade entre os homens: a exploração do trabalho de "jovens desprovidos de rebanhos numerosos" e a "escravização dos prisioneiros de guerra". Em contrapartida, desenvolveu-se a hospitalidade "de indivíduo para indivíduo, de família para família, de povo para povo", e alguns, tendo um supérfluo constante além de suas necessidades de sobrevivência, diante das privações de outros, "tomam o hábito da filantropia" (*ibidem*, p. 94). Também a escravização das mulheres "torna-se menos dura" (*ibidem*).

É também entre os povos pastores, nos explica Condorcet, que o historiador deve procurar a origem da desigualdade de direitos políticos que ainda aflige tanto e prejudica o século XVIII, embora esta última seja considerada "a idade da maturidade" dos povos (*ibidem*, p. 99). O *Esboço* descreve as origens dos direitos políticos

desiguais: “Cada nação tinha um chefe para a guerra; mas estando dividida em diversas tribos, pela necessidade de garantir as pastagens, cada tribo tinha também o seu [chefe]. Quase em toda parte, esta superioridade foi vinculada a certas famílias. Os chefes de família que tinham numerosos rebanhos, muitos escravos, que empregavam a seu serviço um grande número de cidadãos mais pobres, partilhavam a autoridade com os chefes de sua tribo, como estes últimos a partilhavam com os chefes da nação.” (*Esboço*, p. 99). Estava assim formada a base para a divisão desigual do poder político. Ao mesmo tempo, “a idéia da propriedade e de seus direitos tinha adquirido maior extensão e precisão” (*ibidem*).

O lazer dos pastores durante as suas longas noites de vigília levou a alguns fracos progressos na astronomia, mas o que progrediu mesmo durante esta segunda época da história dos povos foi “a arte de enganar os homens e os espoliar, e de lhes impor uma autoridade fundada em crenças e esperanças quiméricas” (*ibidem*, p. 100). No *Esboço*, Condorcet mostra que na época dos povos pastores, as idéias religiosas se uniram aos fracos progressos do espírito, dando nascimento ao poder político-religioso: “uma classe de indivíduos, afetando insolentes prerrogativas, se separou dos homens para melhor os submeter, e procurando apoderar-se da medicina, da astronomia, para reunir todos os meios de subjugar os espíritos, de modo que não lhes restasse nenhum que pudesse lhes servir para desmascarar a hipocrisia e se libertar das algemas.” (*ibidem*). Muitos povos, conclui-se no *Esboço*, jamais saíram, desde os tempos imemoriais, de um desses dois estados iniciais, permanecendo para sempre “imobilizados” e incapazes de realizar qualquer progresso: “não só não se elevaram por si próprios a novos progressos, mas as relações que estabeleceram com os povos que chegaram a um grau mais alto de civilização não os fizeram produzir esta revolução” (*ibidem*, p. 101).

Chegada a época dos “povos agricultores”, ocorrem grandes mudanças na história e se desfaz sua uniformidade. Surgem novas classes sociais. Antes, entre os povos pastores, podíamos distinguir três classes: a dos proprietários, a dos domésticos ligados às famílias dos proprietários e a dos escravos. Agora, com os povos agricultores, surgem as classes dos comerciantes e dos operários. Aprofunda-se a divisão do trabalho: “logo, os materiais empregados nas técnicas se multiplicando, exigindo procedimentos diferentes segundo sua ori-

gem, aqueles que pediam procedimentos análogos formaram gêneros separados, a cada um dos quais se ligou uma classe particular de operários" (*Esboço*, p. 107). As trocas de mercadorias se tornaram mais freqüentes e complexas: "O comércio se estendeu, abrangeu um grande número de objetos, indo extraí-los de um grande número de territórios, para os conservar, transportar, e revender com lucro" (*ibidem*).

Esta grande revolução em curso teve alguns ganhos para a igualdade no que diz respeito às mulheres: "as mulheres não foram mais consideradas como simples objeto de utilidade, como escravas que se distinguíam apenas por estarem mais próximas do senhor. O homem viu nelas uma companheira e aprendeu enfim que influíam em sua felicidade" (*ibidem*, p. 108). Aliás, lembra o texto, "a história deste tipo de preconceito", do qual as mulheres são vítimas, e "a história de sua influência no destino da espécie humana" necessariamente entram no quadro do passado que se pretende traçar e "nada pode servir melhor para mostrar até que ponto sua felicidade está ligada aos progressos da razão" (*ibidem*)<sup>20</sup>.

---

20 Condorcet escreveu favoravelmente ao "direito de cidadania" para as mulheres, durante sua intensa participação nas lutas político-revolucionárias de 1789 a 1793 (cf. Faure, C. "Condorcet et la citoyenne". Paris, *Corpus*, 2, jan., 1986). Em artigo de 1789, portanto anteriormente ao *Esboço*, podemos ler a seguinte passagem: "Costuma-se dizer que as mulheres, ainda que melhores que os homens, mais delicadas, mais sensíveis, menos sujeitas aos vícios que encaminham ao egoísmo e à dureza de coração, não têm propriamente falando o sentimento da justiça, obedecendo antes a seus sentimentos que à sua consciência. Esta observação é verdadeira, mas nada prova? não foi a natureza, mas a educação, a existência social que produziu esta diferença (...). Portanto é injusto alegar, a fim de continuar a recusar às mulheres o gozo de seus direitos naturais, motivos que só têm certa realidade porque justamente elas não gozam destes direitos. Caso se admitam semelhantes razões contra as mulheres, seria preciso privar do direito de cidadania a parte do povo que, voltada ao trabalho sem descanso, não pode adquirir as luzes, nem exercer sua razão; e logo, pouco a pouco, só se permitiria que fossem cidadãos aos homens que tivessem feito um curso de direito público. Caso se admitam tais princípios, é preciso, por consequência necessária, renunciar a qualquer constituição livre." (Condorcet. *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (1790). In: OCC, T. X. Texto reproduzido in: *Politique de Condorcet*. Paris, Payot, 1996, p. 167-8; sobre a igualdade das mulheres na educação, ver Condorcet. *Cinq Mémoires sur l'instruction publique*. (1791)). Daqui para diante, simplificaremos a citação dos *Oeuvres Complètes* de Condorcet, para OCC.



O texto chega ao fim da narração das três primeiras épocas vinculando sempre, como vimos, os “avanços espirituais” à sempre problemática igualdade entre homens e mostrando, a cada passo, as origens das diversas diferenças existentes como sendo obra, não de uma *natureza imutável* e de suas leis, mas dos próprios seres humanos e de sua história. A “3ª época” termina com uma grande revolução de significado profundo para o progresso do espírito humano.

Uma mudança sem precedentes marcou verdadeira revolução na história: “a invenção da escrita”. Diz Condorcet que a escrita foi “o meio de assegurar as tradições, de fixá-las, de comunicar e transmitir conhecimentos”, e só a partir de sua existência é que as luzes “começaram a se multiplicar” (*Esboço*, p. 117). A revolução da escrita esteve ligada às novas vicissitudes da igualdade e da liberdade. A história, a partir de então, irá se bifurcar entre, de um lado, o Oriente, onde a “arte da escritura” será usada contra a igualdade, e o Ocidente, com os gregos, onde ela será empregada com outros objetivos.

Mas, se no Oriente, e na China em particular, “o progresso do espírito parou”, a história, entretanto, continuou a se desenvolver. A invenção da escritura foi levada à Grécia e este povo soube utilizá-la em um sentido absolutamente progressivo: “Esta descoberta foi em seguida levada à Grécia; entre os gregos exerceu uma influência tão poderosa e feliz, que seu gênio lhe abriu todas as rotas da verdade e este povo transformou-se, conforme a sorte lhe havia destinado, em benfeitor e guia de todas as nações, de todos os tempos” (*ibidem*, p. 121). O *Esboço* comenta que a revolução nos destinos dos povos realizada pelos gregos “foi uma honra que um só povo, desde então, pôde ter a esperança de presidir”, referindo-se evidentemente ao povo e à Revolução Francesa (*ibidem*). Na verdade, a partir da “4ª época”, se tornará constante, no *Esboço*, o paralelo entre a Grécia “magnífica e livre” e o século XVIII “revolucionário e livre”. A partir da “4ª época”, se tornará ainda mais evidente o trabalho negativo da categoria política da igualdade. Cada vez mais intensamente, os quadros históricos do *Esboço* se deixarão transpassar e serão confrontados com o modelo de uma sociedade “segundo a razão” e suas premissas da universal igualdade e liberdade dos seres humanos. Como se vê, no *Esboço*, a crítica política aprofunda-se cada vez mais intensamente,

A “4ª época” tem seu quadro traçado em um capítulo intitulado “Progressos do espírito humano na Grécia até o tempo da divisão

das ciências, por volta do século de Alexandre” e começa com uma reflexão política. Os gregos foram o primeiro dentre os povos, escreve Condorcet, a contradizer a “dominação dos reis”: “Os gregos, desgostosos de seus reis, que, se dizendo filhos dos deuses, desonravam a humanidade com suas cóleras e seus crimes, dividiram-se em repúblicas, entre as quais só os lacedemônios reconheciam chefes hereditários” (*Esboço*, p. 123).

Entre os gregos, o espírito humano progrediu, libertando-se da tutela “da classe dos que sabem” e tornando-se propriedade de “todos os cidadãos”. Na Grécia, “todos os homens tinham um direito igual ao conhecimento da verdade (...) e esta feliz circunstância, mais ainda do que a liberdade política, deixava ao espírito humano (...) uma independência, que era a garantia certa da rapidez e da extensão de seus progressos” (*ibidem*, p. 124).

Mas, se a principal conquista dos gregos foi o livre exercício do pensamento e também o fato de que a ciência entre eles não se transformou em instrumento de dominação de uma casta, na verdade, segundo o *Esboço*, a filosofia grega deve ser lembrada sobretudo por seus progressos políticos, por ter lutado contra a tirania dos opressores. Sobre isto Sócrates deu o maior exemplo: “Sua morte é um acontecimento importante na história do espírito humano”. Foi o primeiro crime nascido “da guerra da filosofia contra os opressores da humanidade” (*ibidem*, p. 127-28).

Mas, entre os gregos, apesar de tudo, ainda não foi possível, como aconteceria no século XVIII, pretender fundar na razão, e exclusivamente nela, “os direitos que todos os homens receberam igualmente da natureza, enfim, as máximas da justiça universal, o edifício de uma sociedade de homens iguais e livres” (*ibidem*, p. 132). Os gregos nem poderiam pensar a universalidade dos direitos, já que quase todas as suas instituições supunham a escravidão (*ibidem*, p. 134). Entretanto, mesmo assim, limitados a um ideal não-universal de igualdade, é preciso dizer que, quanto à organização política, superaram tudo quanto existiu: “Com dificuldade se encontraria nas repúblicas modernas, e mesmo nos planos traçados pelos filósofos, uma instituição cujo modelo não tenha sido dado pelas repúblicas gregas” (*ibidem*, p. 137)<sup>21</sup>.

Condorcet termina a “4ª época” dizendo que, dali em diante, o *Esboço* deverá sustentar a tese de que os progressos das luzes sem-

pre foram causas do *aperfeiçoamento* do homem e não, como se costuma acreditar, de sua decadência: “Mostraremos” – na história a ser escrita futuramente – “como a liberdade, as artes, as luzes, contribuíram para temperar, para melhorar os costumes; faremos ver que os vícios dos gregos, tão freqüentemente atribuídos aos próprios progressos de sua civilização, eram os dos séculos mais rudes, e que as luzes, a cultura das artes, os atenuaram, quando não os destruíram; provaremos que estas eloqüentes declamações contra as ciências e as artes são fundamentadas sobre uma falsa aplicação da história; e que, ao contrário, os progressos das virtudes foram sempre acompanhados daqueles das luzes, como os da corrupção foram sempre seguidos ou anunciaram a decadência” (*Esboço*, p. 137). Este otimismo quanto ao significado *das luzes* para o aperfeiçoamento do homem e da sociedade vai contra as teses rousseauianas que, em outros momentos do *Esboço*, são tidas como paradigmáticas, principalmente, como veremos, quando for traçado o quadro da “9ª época” e da Revolução Francesa.<sup>22</sup>

- 
- 21 Sobre Atenas como modelo político para o século XVIII, ver Pierre Vidal-Naquet. “La formation de l’Athènes bourgeoise: essai d’historiographie. 1750-1850”. In: *La Démocratie grecque vue d’ailleurs*. Paris, Flammarion, 1990; particularmente, sobre Condorcet, p. 177-8.
- 22 Contra o otimismo iluminista escrevera Rousseau: “Como o corpo, o espírito tem suas necessidades, estas são o fundamento da sociedade, aquelas constituem seu deleite. Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias que estão carregadas, afogando-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama de povos policiados. A necessidade levantou troncos; as ciências e as artes os fortaleceram”. (Rousseau. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Santos Machado. São Paulo, Abril, Col. “Os Pensadores”, 1978, p. 334-5); sobre o pessimismo histórico no século XVIII, ver, particularmente, Vyverberg, H. *Historical Pessimism in the French Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press, 1958). O “otimismo iluminista” do qual Condorcet é um dos representantes exprime-se em inumeráveis verbetes da *Encyclopédie* de d’Alembert e Diderot. Ali escrevera Diderot, enaltecendo a própria *Encyclopédie* como instrumento unificador *das luzes* e, portanto, como meio privilegiado de instauração da “felicidade e da virtude das futuras gerações”: “Com efeito, a finalidade de uma Enciclopédia é reunir os conhecimentos esparsos sobre a face da terra; é expor seu sistema geral aos homens com os quais vivemos e transmiti-los aos homens que virão depois de nós, a fim de que os trabalhos dos séculos passados não tenham sido traba-

Mas só em parte Condorcet cumpre a promessa que encerra o quadro da "4ª época". Na verdade, a partir da "época romana", o *Esboço* passa a descrever um processo sempre contínuo de decadência, atravessado, aqui e ali, por alguns poucos aperfeiçoamentos espirituais. Os romanos foram "indiferentes ao progresso das luzes" (*Esboço*, p. 140), sendo a jurisprudência a única ciência que lhes devemos (*ibidem*, p. 152). Em seguida, o cristianismo foi marcado por um profundo "desprezo pelas ciências humanas", pelo "temor da dúvida e do exame", pelo medo das ciências da natureza "perigosas para o sucesso dos milagres". Por tudo isso, "o triunfo do cristianismo foi o sinal da inteira decadência tanto das ciências como da filosofia" (*ibidem*).

Mas se durante os "séculos de trevas" a arte da imprensa tivesse se desenvolvido, comenta o *Esboço*, "teria sido possível preservar as ciências". Contudo, "os manuscritos de um mesmo livro eram em pequeno número: para obter as obras que formavam o corpo de uma ciência, era preciso tanto trabalho e às vezes viagens e gastos, que apenas os homens ricos poderiam arcar" (*ibidem*, p. 158). A decadência das luzes se instaurou como espécie de "noite profunda" (*ibidem*, p. 163) e os povos assistiram aos "séculos grosseiros" (*ibidem*, p. 168). No entanto, um acontecimento então preparou a chegada de uma outra e nova revolução nos destinos da espécie humana e que marcou um grande progresso contra a desigualdade entre os homens: "foi em meio a essa ferocidade estúpida que surgiu a destruição da escravidão doméstica que tinha desonrado os belos tempos da Grécia, sábia e livre" (*ibidem*, p. 164-8).

A "época das trevas" começou a ter um fim com as cruzadas e a reintrodução das ciências e da filosofia no Ocidente pelos árabes. Neste período histórico, "o espírito de liberdade e exame faz progressos silenciosamente" (*ibidem*), ao mesmo tempo que "a razão humana

---

lhos inúteis para os séculos que sucederão; que nossos descendentes, tornando-se mais instruídos, tornem-se ao mesmo tempo mais virtuosos e mais felizes; e que nós não morramos sem o reconhecimento do gênero humano." (Diderot. verbete "Encyclopédie, s.f. (Philosophie)". In: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, (articles choisis). 2 vols. Introdução, cronologia de Alain Pons. Paris, GF-Flammarion, 1986, T. II, p. 41). No entanto, o otimismo histórico de Condorcet irá se mostrar, ainda no *Esboço*, como bem contraditório.

começou a se relembrar de seus direitos e da liberdade" (*Esboço*, p. 178). Enfim, este período de renascimento que pouco a pouco se introduziu por toda parte, teve como "caráter geral haver preparado o espírito humano para a revolução que a imprensa deveria produzir, e haver preparado o terreno que as idades seguintes deveriam cobrir de uma colheita tão rica e a abundante" (*ibidem*, p. 178).

É assim que, no *Esboço*, Condorcet nos conduz, de revolução em revolução, de acréscimo em acréscimo *das luzes*, de grandes perdas e ganhos bem pequenos quanto à igualdade entre os homens e à sua liberdade, até a época em que, supostamente, "as ciências e a filosofia se desfizeram da submissão à autoridade" e preparam o terreno de uma futura liberdade e igualdade.

No *Esboço*, traça-se um quadro glorioso do século das grandes descobertas que "abriram para a Europa os limites do Universo" (*ibidem*, p. 192); mas denuncia-se, ao mesmo tempo, a crueldade da colonização a que foram submetidos os povos conquistados: "Os seres desafortunados que habitavam estas regiões novas não foram tratados como homens, porque não eram cristãos. Este preconceito (...) sufocava toda espécie de remorsos, entregava, sem freio, a sua sede inextinguível de ouro e de sangue, estes homens ávidos e bárbaros que a Europa vomitava no seu seio. As ossaturas de cinco milhões de homens que cobriram estas terras desafortunadas, para onde os portugueses e os espanhóis levaram sua avaréza, suas superstições e seu furor, irão depor, até o fim dos séculos, contra esta doutrina da utilidade política das religiões, que ainda encontra apologistas entre nós" (*ibidem*, p. 192)<sup>23</sup>.

---

23 Condorcet também escrevera contra a escravização dos negros veementes textos como *Réflexion sur l'esclavage* (1781), sendo que, em fevereiro de 1789, tornara-se porta-voz da "Sociedade dos amigos dos negros" no "Corpo eleitoral contra a escravidão"; pede a abolição da escravidão em nome dos princípios da Revolução e, diante de fortes oposições e interesses econômicos, teria dito: "Acusam-nos de ser inimigos dos colonos, quando somos somente da injustiça." (cit. por Coutel, Ch. *Politique de Condorcet*, ed. cit., p. 157). Escreve na mesma época: "Não se afirme que suprimindo a escravidão o governo violaria a propriedade dos colonos! De que modo um uso, ou mesmo uma lei positiva, poderia dar alguma vez a um homem um verdadeiro direito de propriedade sobre o trabalho, sobre a liberdade, sobre o ser total de um outro homem

Uma vez mais, como se vê, Condorcet explicita a contradição que vinha se apresentando desde as descrições das primeiras épocas primitivas, que reapareceu nos quadros, tão diversos entre si, da Grécia e da época das trevas e que finalmente, como ainda mostraremos, persistirá no quadro da “época da maturidade” dos povos, com a Revolução Francesa; contradição de um discurso que trata de fazer o “elogio do progresso das luzes”, ao mesmo tempo em que não deixa de mostrar com que irresistível tenacidade permanecem, entre os homens, profundas (e condenáveis, do ponto de vista de Condorcet) desigualdades, sinais concretos do não-progresso. Desigualdades – como dirá o próprio autor do *Esboço* ao escrever sobre a “10<sup>a</sup> época” – “que os primeiros progressos da sociedade aumentaram” e que é difícil dizer se “são devidas à própria civilização ou se às imperfeições atuais da arte social” (*Esboço*, p. 266). Seriam as constantes referências às desigualdades, e as frases diretas e claras que Condorcet pronuncia contra elas, aquilo que Comte, em seu ensaio fundamental, condena como mero recurso retórico, “longa e fatigante declamação”, “metafísica”? (OPS, 1822, p. 297).

Mas se o *Esboço* aponta problemas sociais e políticos que o progresso das Luzes traz consigo, manifesta, ao mesmo tempo, esperanças quanto ao futuro dos povos. Segundo acredita Condorcet, depois da Reforma, o quadro dos progressos do espírito apresenta um espetáculo cada vez mais consolador para quem quer encontrar o significado da história: “A história oferece [à humanidade] nomes que ela não pode pronunciar sem envergonhar-se; almas puras e fortes, grandes caracteres unidos a talentos superiores, mostram-se, de tempo em tempo, através de cenas de perfídia, de corrupção e de carnificinas. A espécie humana ainda causa revolta ao filósofo que contempla o seu quadro. Mas não o humilha mais e lhe mostra esperanças bem mais próximas” (*Esboço*, p. 230). No século XVII, a filosofia finalmente retoma a sua antiga missão socrática da “guerra contra os opressores da humanidade”. Descartes, cujos “erros audaciosos”

---

inocente e que não consentiu com isto? Declarando os negros livres não se tirariam as propriedades do colono, mas o impediríamos de cometer um crime, e o dinheiro que foi pago por um crime nunca deu o direito de cometê-lo.” (Condorcet. *Remarques sur les Pensées de Pascal*. In: OCC, T. III. Reproduzido In: *Politique de Condorcet*, ed. cit., p. 163-4).

teriam servido para os progressos da espécie humana, “agitou os espíritos” e “disse aos homens que sacudissem o jugo da autoridade” (*Esboço*, p. 211). Nesta época que foi também a de Bacon e Galileu, “o espírito humano não foi ainda livre, mas aprendeu que tinha sido feito para este fim” e desde então, podia-se prever que iria “romper os seus grilhões” (*ibidem*, p. 211-2).

A “9ª época” é o quadro histórico do período que vai de Descartes à Revolução Francesa<sup>24</sup>. Trata-se do capítulo mais longo do *Esboço* e também uma espécie de síntese de toda a obra. Na “9ª época”, cruzam-se finalmente, conforme mostra Condorcet, todas as variantes do progresso das ciências, da filosofia, das artes e técnicas, da moral e da política. Mas, sobretudo, a narração do período histórico da Revolução Francesa está atravessada por comentários de Condorcet sobre os avanços da liberdade rumo à futura igualdade entre os homens.

Somente entre os gregos, a razão humana tinha sido livre “do peso do medo e da infelicidade”. Enfim, comenta-se no *Esboço*, depois de erros intermináveis no decorrer de séculos, após ter-se perdido em “teorias incompletas e vagas”, a razão conheceu os “verdadeiros direitos do homem” e estes foram deduzidos de uma verdade filosófica, aquela que estabelece que “o homem é um ser sensível, capaz de raciocinar e adquirir idéias morais.” (*ibidem*, p. 217). Ao compreender que o direito do homem à igualdade e à liberdade decorre de sua própria natureza como ser racional e moral, o século XVIII pôde, enfim, explicar a própria origem e existência da sociedade: “Percebeu-se que a manutenção destes direitos era o único objeto da reunião dos homens em sociedades políticas” (*ibidem*). E, desse novo ponto de vista, a *arte social* ganhou um outro conceito. Dali para diante, teria que buscar os meios de garantir a conservação destes direitos “na mais inteira igualdade” (*ibidem*; grifo meu).

Ora, para garantir os direitos devem existir regras e cabe aos membros da sociedade decidir sobre elas, “ porque cada indivíduo não podendo, na escolha, seguir mais do que sua própria razão sem a submeter à dos outros, unicamente o voto da maioria tem o caráter de verdade que possa ser adotada por todos, sem ferir a igualda-

---

24 Este capítulo intitula-se: “*Neuvième Époque: Depuis Descartes jusqu'à la formation de la République française*” [*Nona época. Desde Descartes até a formação da República francesa*].

de" (*Esboço*, p. 217). Este é o princípio da *vontade geral* que entra no número daquelas verdades que não é mais permitido "nem esquecer nem combater" (*ibidem*, p. 219)<sup>25</sup>.

Lemos então no *Esboço* que não é verdade "que os homens se dividem em duas raças diferentes, das quais uma está destinada a governar e outra a obedecer; uma à mentir e outra a ser enganada"; ao contrário, é preciso reconhecer "que todos têm um direito igual a se esclarecer sobre todos os seus interesses, de conhecer todas as verdades, e que nenhum dos poderes estabelecidos por eles sobre eles próprios não pode ter o direito de lhes subtrair qualquer um que seja" (*ibidem*, p. 218). Estas verdades da soberania popular, segundo Condorcet, devem ser a essência do contrato social.

---

25 Estas reflexões de Condorcet remetem-nos ao *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau, obra na qual fora originalmente desenvolvido o conceito de um pacto social regulado pela *vontade geral*. Escrevera Rousseau: "Para se ter um enunciado correto da vontade geral, é preciso que não exista sociedade parcial no Estado, e que cada cidadão somente opine segundo si próprio" (Rousseau. *Du Contrat Social*. Introdução, notas e comentários de Maurice Halbwachs. Paris, Aubier Montaigne, 1943, p. 146). Convém lembrar, como aliás deixa claro o trecho do *Esboço* que estamos comentando, que, para Condorcet, a *vontade geral* é sobretudo resultado da *soma de vontades particulares*, perdendo o caráter complexo que lhe dera Rousseau, como expressão de um interesse coletivo que ultrapassa e mesmo se choca freqüentemente com a vontade particular. Tanto por esta passagem do *Esboço* como também pelo que se pode concluir a respeito da "matemática social" (ver mais adiante, neste capítulo), a "verdade da vontade geral", para Condorcet, resultaria espontaneamente da "pluralidade de decisões (votos) racionais" e *individuais*. Comenta Charles Coutel que Condorcet retoma, mas modifica, o conceito rousseauiano de *vontade geral*: "Condorcet obscurece a fórmula 'a lei é a expressão da vontade geral': esta expressão concerne à *concepção* ou à *execução* da lei? Esta questão essencial passava despercebida nas abordagens então dominantes." Segundo Coutel, para Sieyès, que teria pensado as funções políticas a partir do modelo da divisão do trabalho social de Adam Smith, as leis são um "assunto de especialistas", e a *vontade geral* se encarna nos seus representantes, enquanto que para Robespierre, "a soberania pertencia imediatamente ao povo que adquiria consciência de seus interesses através da vontade geral". Condorcet, ainda segundo o mesmo comentador, recusaria os dois modelos, o representativo e o da "democracia das mãos levantadas", o "inglês e o lacedemônico": "Condorcet não se decide entre o 'cidadão especialista' e o 'cidadão espontâneo'. A razão comum preside a elaboração da lei, enquanto que a vontade geral preside a sua execução. A razão é perfectível e se exprime nos votos através da opinião majoritária; a necessária unidade do vínculo social e político se exprime na vontade geral que quer a execução da lei por todos." (Coutel, op. cit., p. 134-5).



Se, com a filosofia de Descartes, a razão ousou enfim enfrentar a autoridade, reivindicando os seus próprios direitos, se, com Locke, em certo sentido, a razão superou e completou a filosofia cartesiana, visualizando os seus próprios limites e determinando “a natureza das verdades que pode conhecer, que pode abranger” (*Esboço*, p. 222); se, com Leibniz, enfim, a filosofia compreendeu que “o universo se compõe de seres simples indestrutíveis, iguais por natureza” (*ibidem*, p. 224), o que resta agora, no século XVIII, enquanto tarefa para a filosofia? – pergunta finalmente Condorcet<sup>26</sup>.

Como mostraram os quadros sucessivos da história, prossegue Condorcet, os recentes progressos da razão levaram-na ao enfrentamento da autoridade que, desde os tempos primordiais, tem sido instrumento instaurador da desigualdade entre os homens; os progressos “recentes” da filosofia não só possibilitaram o descrédito da “classe dos reis e dos padres”, mas foram estes progressos que também possibilitaram a descoberta do método capaz de, pela análise das idéias, chegar à gênese de todos os pretensos poderes e saberes,

---

26 Não podemos assim acompanhar Guérout na sua afirmação de que Condorcet, tanto quanto todo o suposto pré-positivismo, que teria surgido com o movimento enciclopedista, despreza completamente o conteúdo das doutrinas filosóficas. Afirma Guérout que “em vez de resultar em uma exaltação da história da filosofia, como na Alemanha com Hegel, este movimento acabou por diminuí-la e só a conservou amputada, retirando-lhe o estado civil. O que a substitui é uma espécie de história, ou melhor, de teoria da história das idéias, das crenças, das concepções do mundo; esta história aparece como dependente do progresso das ciências e da evolução psicológica ou sociológica da humanidade. Mas o devir da filosofia no sentido estrito, isto é, os conteúdos doutrinários considerados em si próprios são relegados à exterioridade da verdade”. (Guérout, M., op. cit., Cap.: “En Occidente, des origines jusqu'à Condillac”, p. 676-7). Pelo menos no que diz respeito a Condorcet, podemos dizer que, se não existe uma história da filosofia em si mesma, é porque, no *Esboço*, procura-se mostrar sobretudo que a filosofia, em quase sua totalidade, nada mais foi do que ideologia e mascaramento, ou, na expressão precisa de Rousseau, com a qual certamente concordaria o autor do *Esboço*, a filosofia teria servido, sobretudo, para, “afogar o sentimento dessa liberdade original para a qual [os homens] pareciam ter nascido”. Se no *Esboço* a história espiritual aparece como história da ciência, é menos por supostas convicções positivistas de seu autor do que pelo fato de se visualizar no seu desenvolvimento uma ferramenta útil para recuperar os “direitos naturais”, ainda que, em certos momentos, tenha sido instrumentalizada para os fins da desigualdade.

revelando assim o seu verdadeiro conteúdo. Restava à filosofia do século XVIII, escreve Condorcet, a tarefa mais prática do que teórica de propagar estas verdades para que se tornassem o fundamento de uma era da igualdade. Na realidade, lemos no *Esboço*, este novo conceito de filosofia como *propagadora* das luzes, este novo modo de fazer filosofia, já existe. A futura história dos povos – prevê o *Esboço* – deverá dedicar um longo capítulo para narrar este combate da filosofia do século XVIII que tomou “como grito de guerra a divisa: *razão, tolerância, humanidade*” (*Esboço*, p. 227; grifos de Condorcet)<sup>27</sup>.

Todos estes progressos recentes da filosofia rapidamente se multiplicaram com a sua divulgação intensiva através da “arte da imprensa”. Multiplicou-se deste modo, acredita Condorcet, certa consciência comum dos direitos do homem. O resultado de tantos esforços contra os poderes que entravavam a liberdade não tardou: “Viu-se então, pela primeira vez, um grande povo livrar-se de todos os seus grilhões, outorgando a si próprio a constituição e as leis que acreditava serem as mais convenientes para sua felicidade” (*ibidem*, p. 234). Pela primeira vez, viu-se na história a vitória completa da *vontade geral*. Lembra-se no *Esboço* que a primeira das revoluções – a norte-americana – tinha sido ainda apenas o prelúdio da revolução bem mais radical que deveria se estender logo pela Europa e que começaria pela França (*ibidem*, p. 235). A Revolução Francesa foi bem mais radical e, em certo sentido, deve ser vista como a verdadeira revolução, a primeira entre todas: “Na França (...), a revolução iria abranger a organização inteira da sociedade, mudar todas as relações sociais e penetrar até os últimos elos da corrente política; incluindo até os indivíduos que, vivendo em paz, de seus bens e de seu trabalho, não participam dos movimentos públicos, nem por suas opiniões, nem por suas ocupações, nem por seus interesses de fortuna, de ambição ou glória” (*ibidem*, p. 235). Inaugurou-se em 1789, “a época feliz da inteira liberdade” (*ibidem*, p. 237).

---

27 Comentando o pensamento de Condorcet, escreve Cassirer que “o movimento das idéias do século XVIII mostra o quanto os grandes espíritos da Revolução Francesa eram conscientes da estreita conexão que existe entre a ‘teoria’ e a ‘práxis’. Para eles, nunca o pensamento e a ação estão separados e aqueles filósofos sempre estão seguros de poder traduzir imediatamente uma na outra, dando a uma a garantida fornecida pela outra.” (Cassirer, E. *La Philosophie des Lumières*. Tradução de P. Quillet. Paris, 1966, p. 327) .

Para Condorcet, o pacto da liberdade e da igualdade sociais põe um fim ao período “infeliz dos povos”, espécie de pré-história política. De fato, parece que, realmente, segundo lemos no *Esboço*, é só a partir da Revolução Francesa que os povos começam a escrever sua história propriamente dita, aquela que resulta da razão, da soberania da *vontade geral*, da igualdade, da liberdade. O século XVIII é a “idade da maturidade” dos povos. Antes disso, tudo o que o *Esboço* mostra é uma história resultante do preconceito, da submissão, centrada na destruição sistemática de direitos naturais de homens e mulheres de todos os povos.

Ora, contra essa filosofia da história de Condorcet, que privilegia em absoluto a igualdade e a liberdade, se revoltará Comte. No *Opúsculo* de 1822, quando critica a teoria iluminista de Condorcet, escreve que esta se constitui em uma representação distorcida do processo histórico. Comenta que Condorcet teria apresentado o século XVIII como “melhor que todos os outros”. No entanto, prossegue a crítica comteana, Condorcet esqueceu-se que esta superioridade do século XVIII seria impossível sem os progressos parciais acumulados durante os séculos anteriores. Na realidade, escreve Comte, se levarmos a sério a representação do passado feita no *Esboço*, a história seria inteiramente “um milagre perpétuo, e a marcha progressiva da humanidade se transformaria em efeito sem causa” (OPS, 1822, p. 303).

Um espírito oposto ao que preside o trabalho de Condorcet deve se impor à verdadeira política positiva (*ibidem*), aquela que é positiva na medida em que tenha como ponto de partida não um suposto modelo de perfeição social, mas sim, a simples consideração dos acontecimentos passados. A pesquisa *neutra* do passado leva a perceber que “as instituições e as doutrinas devem ser encaradas como tendo sido, em todas as épocas, tão perfeitas quanto comportava o estado presente da civilização, durante certo tempo ao menos, já que são necessariamente determinadas por ele” (*ibidem*). Não se deve, portanto, como fez Condorcet, julgar as instituições e doutrinas das épocas passadas segundo parâmetros de civilização do presente. Como se vê, o ensaio de 1822, ao comentar o *Esboço* de Condorcet, retoma o princípio relativista que tinha sido exposto pela primeira vez no “2º caderno” do *A Indústria*.

Comte escreverá, ainda em 1822, que é evidente que as épocas, quando “em seu pleno vigor”, têm um caráter progressista e, durante o seu período de decadência, passam a ser estacionárias, mas “em nenhum caso têm um caráter retrógrado, pois não poderiam se sustentar contra a marcha da civilização, da qual emprestam suas forças” (OPS, 1822, p. 303). O mesmo raciocínio se aplica à “classes dirigentes”: “É preciso considerar da mesma maneira as paixões desenvolvidas nas diversas épocas pelas classes dirigentes. No tempo de sua virilidade, as forças sociais preponderantes são necessariamente generosas, pois não têm nada mais a conquistar e ainda não temem perder. É unicamente quando sua decadência se manifesta que se tornam egoístas, porque todos os seus esforços têm por objeto conservar um poder que teve suas bases destruídas.” (*ibidem*).

Segundo Comte, estes são os preceitos básicos da política “verdadeiramente positiva”: (1) todas as instituições e doutrinas são relativas e, portanto, nenhuma delas pode aparecer como modelo político absoluto, como verdade absoluta; (2) portanto, as classes dirigentes não podem ser representadas em “permanente conspiração contra o restante da sociedade”, tendo elas também uma história de contribuições para o social. Condorcet teria ignorado esses preceitos positivistas ao escrever seu *Esboço histórico*.

Mas o ensaio de 1822, ainda assim, encontra qualidades no trabalho de Condorcet, justamente aquelas que seriam reaproveitadas na fundação da “verdadeira teoria positiva do social”. Embora sem se referir diretamente à “10<sup>a</sup> época” do *Esboço*, escreve Comte: “Muito se tem censurado Condorcet de ter ousado finalizar sua obra por um quadro do futuro. Esta concepção audaciosa é, ao contrário, a única consideração filosófica de grande importância introduzida por Condorcet na execução de seu trabalho, e ela deverá ser preciosamente conservada na nova história da civilização, da qual um quadro como este, evidentemente, é a conclusão natural” (*ibidem*, p. 305).

Mas, mesmo a “10<sup>a</sup> época” não será valorizada por Comte de maneira absoluta. Mais uma vez, o ensaio de 1822 descobre contribuição somente no que diz respeito ao método. Trata-se, ainda e sempre, de um aspecto epistemológico que é valorizado, mas, ao mesmo tempo, abstraído completamente do conteúdo político-teórico do *Esboço*. Escreve Comte: “O que se poderia, com razão, condenar em Condorcet não é de ter pretendido determinar o futuro, mas

de tê-lo determinado mal" (OSP, 1822, p. 305). O erro de Condorcet é que suas previsões do futuro decorrem de um "estudo do passado absolutamente vicioso": "tendo coordenado mal o passado, dele não resultaria o futuro" (*ibidem*). Em razão de suas insuficientes observações do passado, Condorcet foi obrigado "a compor o futuro essencialmente de acordo com a sua imaginação" (*ibidem*). A teoria social positiva, muito pelo contrário, como explica seu criador, por se fundamentar em uma história constituída segundo os preceitos relativistas e alicerçada na neutralidade daqueles que a escreverem, terá como uma de suas tarefas, "deduzir o futuro social da observação do passado de maneira científica" (*ibidem*). Em outras palavras, o "insucesso [de Condorcet], cuja causa é sensível, não prova que com a ajuda de um passado bem coordenado não se possa, com efeito, determinar com segurança o aspecto geral do futuro social" (*ibidem*).

Para compreender melhor a crítica comteana à teoria histórica de Condorcet, voltemos uma vez mais ao *Esboço* e examinemos detidamente sua tentativa de prever o "futuro dos povos".

Ainda na descrição da "9ª época", Condorcet refere-se à aplicação da matemática, ou mais exatamente, do cálculo das probabilidades às questões sociais (*Esboço*, p. 251-2). No quadro da "9ª época", mostra-se quais seriam as influências reais e possíveis de umas ciências sobre as outras, e é salientada a função unificadora que pode ter tal recurso epistemológico. Do ponto de vista *necessário* da unidade do saber, aplicar a matemática aos estudos sociais é uma forma de integrá-los ao conjunto das ciências<sup>28</sup>.

---

28 Condorcet, como se sabe, foi secretário da Academia Real de Ciências e publicou seus *Éloges des académiciens de l'Académie royale des sciences morts depuis l'an 1666 jusqu'en 1699*, sendo considerado, em razão deste trabalho, um dos primeiros grandes historiadores da ciência (cf. Pons, A. "Introduction", in: *Esboço*, p. 23). No trecho do *Esboço* que estamos comentando, em particular, revelar-se-ia sua prática como historiador das ciências. Sobre isto escreve Roshî Rashed: "Graças ao historiador [das ciências], a tarefa do filósofo ganha precisão; ela consiste dali para diante em estender o domínio do conhecimento por meio da aplicação de uma ciência a outra, ou de uma das ciências a novos objetos." (Rashed, R. *Condorcet, mathématique et société*. Paris, Hermann, 1974, p. 19). Rashed pensa que Condorcet não pretendia aplicar diretamente a matemática ao social, como comumente se crê, mas sim criar uma nova disciplina "ela própria dominada pela matemática: 'a ciência do provável como ciência da decisão'" (p. 64). Veremos do que se trata, a seguir.

Mas é sobretudo através de outros escritos, alguns deles dedicados exclusivamente à tentativa de desenvolver uma “matemática social”, que podemos conhecer melhor as próprias pretensões teóricas e práticas da nova disciplina criada por Condorcet<sup>29</sup>. Como veremos a seguir, a matemática social é, em resumo, uma tentativa de aplicar o cálculo das probabilidades à resolução de problemáticas sociais, particularmente, aquelas decorrentes da prática democrática<sup>30</sup>.

No “Discurso preliminar” do *Ensaio sobre a aplicação da análise à probabilidade das decisões tomadas pela maioria de votos*, Condorcet explica no que consiste a matemática social. Quando aplicada devidamente, a matemática social é um meio de tornar as decisões “conforme à verdade”: “entre nós (...) ocorre freqüentemente que os ne-

29 Referimo-nos particularmente aos seguintes textos, reeditados por Olivier de Bernon em Condorcet. *Sur les élections et autres textes*, Col. “Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française”, Paris, Fayard, 1986: “Sur les élections” [Artigo originalmente publicado no *Journal d’instruction sociale*, nº Ier. juin 1793, l’an II de la République, p. 25 a 32]; *Éléments du calcul des probabilités et son application aux jeux de hasard, à la loterie et au jugement des hommes, par feu M. de Condorcet, avec un discours sur les avantages des mathématiques sociales* [publicado por F.-J.-M. Fayolle, Paris, Royes, an XIII, 1805]; *Le tableau général de la science qui a pour objet l’application du calcul aux sciences politiques et morales* [Foi publicado esparsadamente nos nºs IV e VI, de 29 de junho e 6 de julho do *Journal d’instruction sociale*] e finalmente, o texto mais importante sobre a “matemática social”, que citaremos a seguir, intitulado *Essai sur l’application de l’analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix (Discours préliminaire)*, que apareceu pela primeira vez em 1785 [Paris, De l’Imprimerie Royale, 1785].

30 Rashed comenta que, antes desta tentativa de Condorcet, existiu toda uma “história da aplicação do cálculo das probabilidades ao domínio social”, que remontaria ao início do século XVIII: “Desde o começo do século XVIII, esta aplicação apareceu como uma palavra-de-ordem entre os probabilistas”. O século XVIII assistiu “ao começo do cálculo das probabilidades como cálculo graças à aplicação dos métodos de análise (...). É graças a J. Bernoulli, a de Moivre e por meio da análise matemática que foram demonstradas as leis das probabilidades, tais como a lei binominal, o teorema de Bernoulli, o teorema de limite, conhecido mais tarde sob o nome de teorema de Moivre-Laplace: estas leis tornavam possível a aplicação do cálculo das probabilidades a outros domínios, até a jogos de azar bastante simples.” (Rashed, op. cit., p. 34-5). Continua Rashed, explicando que estes avanços no campo da matemática aconteceram ao mesmo tempo que apareceram práticas de aplicação social das probabilidades: “o desenvolvimento da estatística descritiva, sob o signo da aritmética política, deveria fornecer, por outro lado, um domínio de exercício para este instrumento em pleno desenvolvimento.” (*ibidem*, p. 35). Acredita Rashed que a idéia de se aplicar o cálculo das probabilidades ao domínio

gócios são decididos por um corpo de representantes ou de funcionários, seja da nação, seja do príncipe. É, portanto, do interesse daqueles que dispõem da força pública, empregar esta força para sustentar decisões conforme a verdade”<sup>31</sup> (*Ensaio*, p. 12). Esta prática generalizada na época moderna “de tomar decisões pela pluralidade de votos” encontra-se, por exemplo, nos tribunais: “A razão, com um pouco de reflexão, levará a perceber a necessidade de constituir um tribunal de maneira que seja quase impossível que um único inocente seja condenado, mesmo em um longo espaço de tempo; mas [a razão] não ensinará nem dentro de quais limites pode-se colocar esta probabilidade, nem como a ela chegar, sem multiplicar o número de juízos para além do limite razoável” (*ibidem*, p. 13). O cálculo das probabilidades nos ensina os limites dentro dos quais é possível esperar que, por exemplo, os juízes tomem decisões justas quanto a inocentes erroneamente incriminados. Ou pelo menos, “quando a probabilidade de um acontecimento (esta palavra sendo tomada sempre em seu sentido abstrato) é maior que a de um acon-

---

social e, em particular, o surgimento do tipo específico de aplicação que é a estatística descritiva, teria fortes determinações históricas: “Uma sociologia do conhecimento bem feita, que ainda falta, explicaria sem dúvida como a economia dinâmica do capitalismo exigia o desenvolvimento destas pesquisas estatísticas, não para um inventário das populações, mas como um meio de conhecer as características econômicas e médico-sociológicas do mercado. (...) Em razão da integração da força de trabalho ao mercado, o fato médico deixou de ser individual para se tornar social, exigindo seu inventário.” (*ibidem*). Contudo, como comenta Michel Paty, teria sido realmente decisiva a influência de d’Alembert nas concepções matemáticas de Condorcet: “Encontramos nos textos publicados, mas sobretudo nos manuscritos de Condorcet, numerosas indicações de que sua reflexão a respeito das probabilidades se alimentava das leituras e da meditação dos problemas levantados por d’Alembert e por suas objeções” (Paty, M. “D’Alembert et les probabilités”. In: *Sciences à l’époque de la Révolution Française (Recherches historiques)*, trabalhos da Equipe REHSEIS, editado por R. Rashed. Paris, Libr. Scientifique et Technique Albert Blanchard, 1988, p. 239; ver ainda, na mesma publicação, Crépel, P. “Condorcet, la théorie des probabilités et les calculs financiers”, p. 267-329). Enfim, a matemática social de Condorcet se apoiaria nos notáveis avanços da probabilística no século XVIII e na influência de D’Alembert.

- 31 Citaremos conforme a seguinte edição: Condorcet. *Essai sur l’application de l’analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (“Discours préliminaire”) (1785). In: Condorcet. *Sur les élections et autres textes*. Paris, Fayard, “Col. Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française”, 1986. Simplificaremos para: *Ensaio*.

tecimento contrário, teremos um *motivo para crer* que o primeiro acontecimento ocorrerá”, desde que os fenômenos analisados sejam submetidos a relações numéricas (*Ensaio*, p. 16; grifo meu)<sup>32</sup>.

O uso do instrumental matemático se justificaria do ponto de vista filosófico. Todos os nossos “motivos de crer”, explica Condorcet, nascem de nossa tentativa de “conhecer fenômenos naturais que ainda não impressionaram os nossos sentidos, acontecimentos futuros”. Só podemos *crer* que estes ocorrerão, e essa nossa crença parece se fundamentar em dois princípios: “que a Natureza segue leis invariáveis, e que os fenômenos observados nos fazem conhecer estas leis” (*ibidem*, p. 18). A experiência nos faz constatar que os fatos são conforme a tais princípios e para nós este é o único motivo de acreditar neles (*ibidem*).

No entanto, seria necessário que pudéssemos reunir todos os dados observáveis para chegar a uma previsão verdadeira. Como isto é impossível, resta-nos o recurso de chegar, aproximativamente, pelo cálculo das probabilidades, às certezas que procuramos: “Nós não podemos, de fato, reunir estes dados, e achamos que o cálculo nos conduzirá a uma probabilidade muito grande: mas esta diferença [entre o que sabemos e a realidade] não muda em nada a natureza do motivo de crer, que é a mesma nos dois casos” (*ibidem*). E páginas a seguir, Condorcet reafirma esse seu credo empirista: “Assim o motivo de crer que em dez milhões de bolas brancas misturadas com uma negra, não será a negra que eu tiraria da primeira vez, é da mesma natureza que o motivo de crer que o sol não deixará de se levantar amanhã, e estas duas opiniões diferem entre si apenas pela maior ou menor probabilidade” (*ibidem*).

O *Ensaio* explica finalmente qual seria a utilidade política da probabilística. Quando aplicado devidamente, o cálculo das probabilidades é um meio de aferir se as decisões políticas se deram “conforme à verdade”, isto é, conforme “os direitos naturais do homem”.

---

32 Granger explica de que maneira Condorcet concebia este instrumento do conhecimento social que é o cálculo das probabilidades: “Nós o definimos como sendo quase uma montagem de *relações matemáticas simples*, conservando claros *vínculos empíricos*, e visando a descrição explicativa *local* de um fenômeno, tendo em vista a *previsão* e a *intervenção*.” (Granger, G.-G. *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*. Paris, Odile Jacob, 1989, p. 99; grifos do autor).



De fato, comenta o texto, nenhuma assembléia política chegará a este grau de perfeição de votar unicamente em favor do restabelecimento dos direitos originários. Para tanto seriam precisos “assembléias compostas de votantes tendo igualdade de justeza de espírito e luzes iguais: supondo que nenhum dos votantes tenha influenciado os votos dos outros, e todos opinem de boa fé” (*Ensaio*, p. 27). Somente neste caso, completamente hipotético, da absoluta igualdade de luzes e de moralidade entre os homens, seria possível calcular com bastante exatidão as probabilidades de ocorrerem decisões conforme os direitos naturais (*ibidem*).

Condorcet finaliza suas explicações introdutórias traçando o plano a partir do qual o *Ensaio* irá se desenvolver. A primeira parte da obra, como explica, será dedicada ao estudo do caso hipotético da “assembléia de votantes dotados das luzes e com boa fé” e o que se procurará demonstrar é a grande probabilidade de se aproximar, neste caso, do restabelecimento dos direitos do pacto originário (*ibidem*, p. 26 e ss.)

Ora, na “10<sup>a</sup> época” do *Esboço*, se bem que por outro caminho, discutiu-se finalmente a possibilidade do restabelecimento dos direitos naturais do homem. Contudo, se em 1785, no *Ensaio*, discutiu-se esta hipótese do ponto de vista matemático, a partir do *Esboço* de 1793, a mesma questão é pensada do ponto de vista político<sup>33</sup>.

---

33 Entre a redação do *Ensaio* e a do *Esboço*, portanto, entre 1785 e 1793, o percurso de Condorcet esteve marcado por um progressivo engajamento político. Sua história pessoal não pode ser separada das lutas políticas intensas que ocorreram desde as jornadas populares de 1789 até a constituição jacobina, de inspiração igualitária, de 1793. Já antes do *Ensaio*, exatamente em 1782, Condorcet, lado a lado aos escritos matemáticos, publicara uma *Réflexion sur l'esclavage des nègres*, posicionando-se publicamente a favor dos direitos dos negros, e das mulheres. Defensor da causa dos Estados Unidos da América do Norte, fez propostas de reformas políticas destinadas a transformar seu próprio país. Em 1789, desde que foram convocados os Estados Gerais, engaja-se em atividade política intensa, sendo que, a partir de 1791, radicaliza suas posições políticas e entra para o clube dos jacobinos. Em fevereiro de 1793, em nome do Comitê de Constituição, Condorcet apresenta à Assembléia um “Plano de Constituição” que corresponde a longos meses de trabalho coletivo. A responsabilidade da redação lhe foi confiada. Condorcet redigiu o projeto de constituição republicana, no mesmo ano - 1793 - em que escreveu o *Esboço* (cf. Condorcet. *Plan de la Constitution française*, 1793. In: OCC. T. XII; sobre este projeto de constituição ver Gasnier-Duparc. *La Constitution girondine de 1793*. Rennes, 1903; Morabito, M. e Bourmaud, D. *Histoire constitutionnel et politique*

Em 1793, Condorcet pensa o projeto do “restabelecimento da igualdade e o alargamento indefinido da liberdade”. A sociedade sonhada pela filosofia de Condorcet é o *tópos* de uma real democracia dos direitos. Sua fundação não é mais apenas um problema técnico-matemático, mas sim político. Além disso, a utopia da igualdade e da liberdade aparece também no *Esboço* como *refúgio consolante* do filósofo. A contemplação da utopia é: “um asilo, (...) onde [o filósofo], vivendo o pensamento do homem restabelecido nos direitos assim como na dignidade de sua natureza, esquece a avidez, o medo ou a inveja que o atormentam e o corrompem; é ali que [o filósofo] existe verdadeiramente com seus semelhantes, num eliseu que sua razão soube criar, e que seu amor pela humanidade embeleza com puros deleites” (*Esboço*, p. 296)<sup>34</sup>.

---

*de la France, 1789-1958*. Paris, Montchrétien, 1993, p. 96-144; Duverger. *Constitutions et documents politiques*. Paris, P.U.F., 1989, p. 46-78). Começava ali o processo de incriminação política de Condorcet; considerado “girondino”, seu plano de constituição foi reformado profundamente, o que teria desencadeado sua profunda revolta, em junho e julho. Isolado na Convenção, tende para o lado dos girondinos. Neste período, escreve uma série de textos justificando e defendendo seu projeto e conclamando o povo francês a optar entre as duas propostas políticas; (entre outros, em junho de 1793, escreve: *Aux citoyens français sur la nouvelle Constitution*). Entra na clandestinidade e redige, em junho de 1793, o *Esboço*, que foi considerado desde então “seu testamento político” e o “manifesto do Iluminismo”. Em 3 de outubro de 1793, é formalmente acusado pela Convenção. No ano seguinte, - 1794 - é preso e, logo depois, encontrado morto na prisão de Bourg-l'Égalité. Mas já em 1795, a Convenção decretaria a compra e a distribuição de 3.000 exemplares do *Esboço*, que acabava de ser editado. Comenta o decreto de 1795: “É um livro clássico, oferecido a nossas escolas republicanas por um infeliz filósofo” (sobre a vida/obra de Condorcet ver: Cahen, L. *Condorcet et la Révolution française*. Paris, Alcan, 1904; Número especial dos *Cahiers de Fontenay*, 5, “Philosophie”, dezembro de 1976 (dedicado a Condorcet); Albertine, Manuela. *Una scuola per la Rivoluzione, Condorcet e il dibattito sul Istruzione 1792-1794*. Nápoles, Guida, 1979; Badinter, E. e R. *Condorcet 1743-1794. Un intellectuel en politique*. Paris, Fayard, 1988).

34 Em 1784, também Kant escrevera sobre o *tópos* futuro, construído pela razão, e que seria, no pior dos casos, apenas uma “perspectiva consolante”: “Se, entretanto, se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final, então esta idéia poderia bem tornar-se útil; e mesmo se somos míopes demais para penetrar o mecanismo secreto de sua disposição, esta idéia poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um sistema, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas.” (Kant,

O quadro da utopia futura – a “10ª época” – enfatiza sobretudo a *igualdade social*, mesmo que em contradição com postulados da doutrina liberal que atravessam o *Esboço histórico* de Condorcet. O último capítulo deste texto se volta para o pensamento da utopia político-moral de um “homem perfectível indefinidamente” e de uma sociedade que, de revolução em revolução, se tornará cada vez mais *igualitária*. De fato, o *Esboço* – chamado de “manifesto tardio das Luzes” – parece mesmo que chegou quando a realidade histórica já contrapunha, como inconciliáveis, a igualdade e a liberdade<sup>35</sup>.

---

op. cit., “Nona proposição”, p. 22). O *fio condutor da história* seria, segundo Kant, “o progresso regular do aperfeiçoamento da constituição política em nosso continente (que, um dia, verdadeiramente dará as leis para todos os outros)”. O progresso, enquanto aperfeiçoamento político, coloca-se como explicação do passado, mas também como “profecia política das transformações civis futuras”. Mas se é incerto, segundo a reflexão transcendental, que os fins da razão venham a se realizar completamente no que diz respeito ao homem, ao menos a *idéia* da existência de um fio condutor dos acontecimentos pode servir como “*perspectiva consolante*”: “Descobre-se assim, creio, um fio condutor que pode servir não apenas para o esclarecimento do tão confuso jogo das coisas humanas ou para a arte de predicação política das futuras mudanças estatais (*Staatsveränderungen*) (um uso que já era feito de outro modo da história dos homens, mesmo quando se a considerava como o efeito desconexo de uma liberdade sem regras!), mas que abre também (o que, com razão (*Grund*), não se pode esperar sem pressupor um plano da natureza) uma perspectiva consolante para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida” (*ibidem*, p. 23). Prossegue Kant, dizendo que este conceito *a priori* da existência de um fio condutor jamais seria revelado por uma história “compreendida de uma maneira empírica”; somente o ponto de vista *a priori* da filosofia transcendental pode revelar seu significado. No entanto, é bom não esquecer que as reflexões kantianas sobre a possibilidade (e a necessidade) da *utopia consolante* de um “reino dos fins” certamente não tem os mesmos vínculos com as lutas políticas revolucionárias do século XVIII (ainda que pudessem manifestar alguns de seus pressupostos) que tem a teoria do progresso de Condorcet e seu *consolante eliseu dos direitos humanos*. A reflexão histórica do *Esboço* exprime doutrinariamente certos anseios políticos concretos de uma revolução política então em curso e de seu próprio autor como intelectual engajado (cf., particularmente, Badinter, E. *Condorcet, un intellectuel en politique*. Paris, Fayard, 1988).

35 Exatamente, o que acontecera nos meses anteriores à redação do *Esboço*? Em 31 de maio de 1793: “Insurreição em Paris. Apesar da pressão das ruas, a Convenção não cede.”; em 2 de junho do mesmo ano: “Nova jornada insurrecional. Feita prisioneira dos *sans-culottes* e da guarda nacional, comandada por Hanriot,

Realmente a experiência política dos meses anteriores à redação do *Esboço*, como veremos a seguir, atravessa e ilumina as reflexões sobre a "10<sup>a</sup> época"<sup>36</sup>.

---

a Convenção é obrigada à detenção de 29 deputados girondinos e dos ministros Clavière e Lebrun." (Tulard, J.; Fayrd, J.-F., Fierro, A. *Histoire et dictionnaire de la Révolution française, 1789-1799*. Paris, Robert Laffont, 1987, Cap.: "La révolution jour par jour - 1793", p. 356). O historiador Albert Soboul, por seu lado, revela o conteúdo desta jornada revolucionária que antecedeu em alguns meses à redação do *Esboço*: "Em 31 de maio de 1793, a insurreição se desenvolve sob a direção do Comitê do Bispo, seguindo os métodos aplicados em 10 de agosto. As badaladas soam, ouve-se o toque da assembléia, os canhões de alarme trovejam. Os peticionários das seções e da Comuna se apresentam à entrada da Convenção por volta das 5 horas da tarde, enquanto a multidão de manifestantes cerca as redondezas. É apresentado um programa completo de defesa revolucionária e de medidas sociais: exclusão dos chefes girondinos, cassação da Comissão dos Doze, detenção dos suspeitos, saneamento das administrações, criação de um exército revolucionário, atribuição do direito de voto unicamente aos *sans-culottes*, fixação do preço do pão a 3 vinténs a libra por meio de uma taxação dos ricos, distribuição de auxílio público aos velhos, aos enfermos e aos pais dos defensores da pátria. Apesar da intervenção veemente de Robespierre contra Vergniaud ('Sim, vou finalizar tudo e contra vós!'), a Convenção votou somente a cassação dos Doze. A insurreição tinha fracassado; (...) em 2 de junho, que era um domingo, o movimento é retomado. O comitê insurreccional fez com que a Convenção fosse cercada pelos 80.000 homens da guarda nacional comandados por Hanriot, de maneira que os chefes da facção pudessem ser presos na hora, caso a Convenção se recusasse fazer justiça ao pedido dos cidadãos de Paris. Uma representação exigiu a prisão dos chefes da Gironda. (...) O duelo entre a Gironda e a Montanha, que acontecia desde a [Assembléia] Legislativa, estava terminado. (...) Assim desapareceu a Gironda. Ela tinha declarado a guerra, mas não havia sabido conduzi-la; tinha denunciado o rei, mas havia recuado diante de sua condenação; tinha pedido o apoio do povo contra a monarquia, mas se recusou a governar com ele; tinha contribuído para piorar a crise econômica, mas havia recusado todas as reivindicações populares. Com a Montanha, para quem a salvação pública ["salut publique"] era a lei suprema, os *sans-culottes* chegavam ao poder." (Soboul, A. *Histoire de la Révolution française*. 2 vols. Paris, Gallimard, 1962, T. I: "De la Bastille à la Gironde", p. 365; sobre os *sans-culottes*, ver, *idem*. *Les sans-culottes parisiens en l'An II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire*. 2 juin 1793 - 9 Thermidor An II. Paris, Librairie Clavreuil, 1962).

36 Originalmente o *Esboço* teria sido o rascunho (notas preparatórias) para uma obra maior, jamais escrita (a não ser o capítulo intitulado *Fragments sur l'Atlantide*, redigido entre 1793 e 1794, publicado in: Condorcet. *Esboço*, p. 299-348). O primeiro manuscrito, segundo Baker, seria de 1780. (cf. Baker, Keith M. *Condorcet. From natural philosophy to social mathematics*. Chicago-Londres: Univ. of Chicago Press, 1975, p. 346). Sobre este manuscrito, nunca publicado, comenta Pons: "Todos os postulados fundamentais do texto de 1793

Na décima época, Condorcet delinea o quadro da igualdade originária recuperada. Pretende-se provar ali a *utilidade* da observação do passado como método revelador do futuro dos povos: “Se o homem pode predizer, com segurança quase total, os fenômenos dos quais conhece as leis; se mesmo quando estas são desconhecidas pode, de acordo com a experiência do passado, prever com uma grande probabilidade os acontecimentos do futuro, por que tomaríamos como empresa quimérica aquela de traçar com alguma verossimilhança o quadro dos destinos futuros da espécie humana, segundo os resultados de sua história?” (*Esboço*, p. 266).

As previsões sociais retiram sua certeza dos mesmos pressupostos que as ciências da natureza: “O único fundamento da crença nas ciências sociais é esta idéia segundo a qual leis gerais, conhecidas ou ignoradas, que regulam os fenômenos do universo, são necessárias e constantes; e por qual razão este princípio seria menos verdadeiro no que concerne ao desenvolvimento das faculdades intelectuais e morais do homem do que o é para as outras operações da natureza?” (*ibidem*, p. 265). Se, no campo das ciências da natureza, “os homens mais sábios retiram suas certezas da experiência do passado, por que o filósofo não poderia, ele também, apoiar suas conjeturas sobre a mesma base, desde que não lhes atribua uma certeza superior àquela que pode advir do número, da constâncias da exatidão das observações?” (*ibidem*). Mas se o credo metodológico é similar ao positivista, o mesmo não se pode dizer do conteúdo das previsões políticas de Condorcet.

No *Esboço*, Condorcet pretende deduzir o futuro dos quadros sucessivos das nove épocas percorridas e considera que este método de observação dos acontecimentos históricos é aquele que mais aproxima a teoria social de um grau de certeza que a moderna ciência da natureza teria atingido até o século XVIII. Ora, a observação do passado dos povos revelou sobretudo que estes fizeram progressos,

---

estão ali claramente expostos (...). Apenas uma diferença - mas, bem importante - distingue o *Esboço* daquele fragmento introdutório. Neste último, Condorcet, com efeito, enumera apenas nove épocas históricas. A décima, que no *Esboço* constitui-se na previsão do futuro da humanidade, não é mencionada. Seria preciso repensar a significação desta adição.” (Pons. “Introduction”. In: *Esboço*, p. 25). Realmente, parece que a experiência histórica teria sido decisiva para a idealização da “10ª época”.

mesmo que às vezes quase imperceptíveis, mesmo que retardados por longos períodos de estagnação ou até de retrocesso. O espírito humano progrediu no decurso das épocas e seus crescentes avanços se revelaram como progressos nas ciências, nas artes e na filosofia, que desde suas origens mais remotas encetaram combate difícil contra a ignorância que colocava entraves à liberdade e construía uma enorme desigualdade entre os homens. Mas, se a moderna época das Luzes caracteriza-se por ser uma revolução filosófica seguida de revolução política, também se pode dizer que ela trouxe a promessa de novas revoluções que progressivamente realizarão o reino dos fins da razão. Para o *Esboço*, esta revolução verdadeiramente permanente a que estão destinados os povos do futuro será sobretudo a da *cente igualdade entre os homens*.

Já a partir do final da “9ª época”, Condorcet passa a enfatizar a *igualdade*, em vez da liberdade. Os últimos parágrafos da “9ª época” são dedicados a pensar uma questão totalmente nova no contexto do *Esboço*: a história daqueles “que subsistem de seu trabalho próprio”. Escreve Condorcet: “Até aqui, a história política, como a da filosofia e a das ciências, não foi mais do que a história de alguns homens; aqueles que formam verdadeiramente a espécie humana, a maioria das famílias que subsiste quase que inteiramente de seu próprio trabalho, foi esquecida (...). É a esta parte da história da espécie humana, a mais obscura, a mais negligenciada, e para a qual os monumentos nos oferecem tão pouco material, que devemos sobretudo nos fixar neste quadro [do futuro]” (*Esboço*, p. 261-2). No quadro do futuro serão mostrados os *efeitos* dos progressos – “descobertas, teorias, novos sistemas de leis, revoluções políticas” – *para aqueles que subsistem do trabalho*. Na verdade “este é o verdadeiro fim da filosofia” e “todos os efeitos intermediários destas mesmas causas não podem ser considerados senão como meios de agir enfim sobre esta porção que constitui verdadeiramente a massa do gênero humano” (*ibidem*, p. 262).

Condorcet prossegue explicando que somente após ter chegado a este último quadro decorrente da observação do passado, mas também resultado de reflexões, é que se mostrará realmente a utilidade do trabalho realizado no *Esboço*: “É chegando a este termo final que os homens podem apreciar os méritos reais à glória, ou gozar de um prazer não-incerto quanto aos progressos de sua razão; é só en-

tão que poderemos julgar sobre o verdadeiro aperfeiçoamento da espécie humana" (*Esboço*, p. 262).

Na "10ª época", portanto, Condorcet não se dedica *apenas a deduzir o futuro do passado*, como esquematicamente comentará Comte em 1822, mas procura sobretudo estabelecer vínculos entre os progressos da luzes e o aperfeiçoamento da igualdade no sentido mais amplo e radical, que envolva a totalidade dos seres humanos. De fato, o tema central do último capítulo do *Esboço* é a determinação das "nossas esperanças" quanto aos três pontos ali considerados os mais importantes: (1) "a destruição da desigualdade entre as nações"; (2) "os progressos da igualdade em um mesmo povo"; (3) "o aperfeiçoamento do homem real" (*ibidem*, p. 266).

Em geral, os ideólogos do século XVIII falaram da igualdade como se fora elemento da natureza originária do homem, mas que seria, ao mesmo tempo, algo impossível de ser recuperado enquanto *valor absoluto*<sup>37</sup>. No *Esboço*, Condorcet vai além, e procura mostrar a possibilidade concreta de sua recuperação e realização<sup>38</sup>. Escreve Condorcet: "percorrendo a história das sociedades, tivemos ocasião

---

37 Leia-se, o verbete "Igualdade Natural (Direito Natural)" na *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert: "Igualdade natural (direito nat.) é aquela que existe entre todos os homens unicamente devido sua constituição natural. Esta igualdade é o princípio e o fundamento da liberdade. (...) Visto que a natureza humana é idêntica em todos os homens, é evidente que, segundo o direito natural, cada um deve considerar e tratar os outros como seres que lhe são naturalmente iguais, isto é, como sendo também homens (...). Entretanto, que não se cometa o erro de supor que, por fanatismo, aprovaria a suposição irrealizável da igualdade absoluta, que apenas pode ser engendrada por uma república ideal; conheço bastante o quanto são necessárias as diferenças de condição, graus, honras, distinções, prerrogativas e subordinações, as quais devem reinar em todos os governos; e mesmo, acrescento que a igualdade natural ou moral não se opõe a isto tudo. No estado de natureza, os homens nascem verdadeiramente na igualdade, mas nela não poderiam permanecer; a sociedade fez com que a perdessem, e só se tornam novamente iguais através das leis." (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (articles choisis). ed. cit., Verbetes de autoria de Jaucourt, in: T. II, p. 29-30; grifos meus).

38 No *Esboço*, Condorcet estaria, portanto, mais próximo das teses rousseauianas e de suas inquietações quanto à possibilidade real de restabelecimento, mesmo que modificada, da igualdade originária, no quadro de uma sociedade do contrato social da vontade geral (cf. Rousseau. *Contrat social*, ed. cit.).

de mostrar que freqüentemente existe um grande intervalo entre os direitos que a lei reconhece aos cidadãos e os direitos dos quais eles têm um real usufruto; entre a igualdade que é estabelecida pelas instituições políticas e aquela que existe entre os indivíduos. (...) Estas diferenças têm três causas principais: a desigualdade de riqueza, a desigualdade de estado entre aqueles que os meios de subsistência, assegurados por si próprios, se transmitem à sua família, e aqueles para os quais estes meios são dependentes da duração de sua vida, ou melhor, da parte de sua vida durante a qual são capazes de trabalhar; enfim, a desigualdade de instrução" (*Esboço*, p. 272).

Condorcet leva mais longe do que o seu século a questão da "igualdade natural entre os homens", não se limitando a considerá-la como um "direito abstrato" que se coloca como princípio *moral* pela legislação universal. Segundo o *Esboço*, a igualdade ou é um direito *real* (*ibidem*, p. 275), ou então não existe. Contudo, Condorcet não sai da esfera das soluções ideológicas quanto à superação da distância entre a igualdade como direito abstrato e como realização concreta<sup>39</sup>.

---

39 O *Esboço* exprime a crença de que a igualdade política, abstrata, não é suficiente e é necessário superá-la. No século XIX, e já da perspectiva da revolução política do proletariado, Marx, com ironia, descreve o chamado "paraíso dos direitos naturais do homem e do cidadão": "O segredo da fabricação de mais-valia há de se finalmente desvendar. A esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que ali reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham. Liberdade! Pois comprador e vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são determinados apenas por sua boa-vontade. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, no qual suas vontades se dão expressão jurídica em comum. Igualdade! Pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade! Pois cada um dispõe apenas sobre o seu. Bentham! Pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. O único poder que os junta e leva a um relacionamento é o proveito próprio, a vantagem particular, os interesses privados. E justamente porque cada um só cuida de si e nenhum do outro, realizam todos, em decorrência de uma harmonia pré-estabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência toda esperta, tão-somente a obra de sua vantagem mútua, do bem comum, do interesse geral." (Marx. *O Capital*. ed. cit., Livro Primeiro (Vol. 1), Seção II, Cap. IV: "A transformação de dinheiro em capital" - 3. "Compra e venda da força de trabalho", p. 145).



Na décima época, aponta-se como caminho para a superação das desigualdades reais o “aperfeiçoamento da instrução” e a sua universalização. A educação, escreve Condorcet, deve transmitir um conteúdo mínimo destinado a fazer do homem um cidadão, ou, em outras palavras, a educação deve transmitir um conteúdo que possa fazer com que o homem não “dependa cegamente daqueles aos quais é obrigado a confiar o cuidado de seus interesses [“affaires”] e o exercício de seus direitos; para estar em condições de escolhê-los e de supervisioná-los, para não ser mais vítima destes erros populares que atormentam a vida por temores supersticiosos e esperanças quiméricas; para se defender contra os preconceitos unicamente com as forças da sua razão; enfim para escapar à influência do charlatanismo, que arma ciladas a sua sorte, a sua saúde, à liberdade de suas opiniões e de sua consciência, sob o pretexto de o enriquecer, de curá-lo, e de salvá-lo” (*Esboço*, p. 275).

De qualquer modo, o *Esboço* termina postulando o processo indefinido de aperfeiçoamento do homem e da sociedade através de sucessivas revoluções. A palavra “indefinido”, quando aplicada ao homem e à sociedade, explica Condorcet, comporta duas significações. Significa, por um lado, limites jamais alcançados; mas significa também – e é este o sentido adotado por Condorcet – a superação de limites *assinalados pelo próprio homem*: “neste último caso, os acréscimos são realmente indefinidos no sentido mais absoluto, porque não existe limite para aquém do qual devam se deter” (*ibidem*, p 294-5). E assim, através de um processo de revoluções sucessivas e ininterruptas, a perfeição humana e da própria sociedade aparecem como *indefinidas*. Somente este processo revolucionário permanente conduziria à superação radical das desigualdades.



## CAPÍTULO 7

### A TEORIA DOS TRÊS ESTADOS E A QUESTÃO DA “REVOLUÇÃO INACABADA”

O positivismo abandonará o conteúdo da teoria do progresso pensada por Condorcet, pois esta, evidentemente, já se encontrava comprometida com a doutrina da revolução permanente. De fato, nas primeiras décadas do século XIX, a expressão “revolução permanente” aflora no discurso político com grande insistência e, ainda que indiretamente, sempre remete-nos à significação que lhe fora dada por Condorcet, no *Esboço*.<sup>1</sup>

---

1 Sobre a revolução permanente, assim escreve, em 1848, o socialista-fourierista Victor Considérant: “Eu vos digo que, verdadeiramente, a Revolução que proclamou a chegada da Liberdade, da Igualdade e da Fraternidade não está terminada. Não terminou com a conquista dos direitos políticos da Burguesia. Não terminou com a conquista dos direitos políticos do Povo. Ela só se completará com a encarnação, NOS FATOS SOCIAIS, daqueles três grandes termos filosóficos e cristãos: LIBERDADE, IGUALDADE, FRATERNIDADE. Isto é, a Revolução será PERMANENTE até que esteja em vias de organização uma sociedade capaz de substituir, da base ao alto, (...) o acordo pela luta, a paz pela guerra, a liberdade de todos pela escravidão da maioria, e por fim, a riqueza geral por todas as gradações da miséria – aí incluída a miséria dos egoístas e mesmo aquela dos bons ricos.” (Considérant, op. cit., p. 8-9; maiúsculas do autor). Logo em seguida, em 1850, em texto político conhecido sob o título de *Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas*, Marx renovou profundamente o conceito de revolução permanente, ao mesmo tempo em que fez um balanço político da Revolução proletária de 1848 e dos rumos que, segundo ele, desde então deveriam tomar as organizações políticas do proletariado. A *Mensagem* se preocupa em denunciar as “ilusões da democracia burguesa” e suas “reivindicações reformistas”, preconizando a permanência da revolução até seu termo “democrático-proletário e internacionalista”: “Enquanto os pequeno-burgueses democratas querem concluir a revolução o mais rapida-

Será em grande parte contra o conceito de revolução permanente que se colocará Comte desde 1817. Qual é o fundamento necessário para a teoria social destinada a pensar o fim definitivo do estado permanente de revoluções, que se estende desde 1789? Seria possível reformular o conceito de progresso a partir de um quadro de preocupações comprometidas unicamente com a organização – Ordem – social? Estas inquietações e problemas que, como vimos, já se manifestavam desde 1817, no “2<sup>o</sup> caderno” do *A Indústria*, que

---

mente possível (...), os nossos interesses e as nossas tarefas consistem em tornar a revolução permanente até que seja eliminada a dominação das classes mais ou menos possuidoras, até que o proletariado conquiste o Poder do Estado, até que a associação dos proletários desenvolva, não em um só país, mas em todos os países predominantes do mundo, em proporções tais que cesse a competição entre os proletários desses países, e até que pelo menos as forças produtivas decisivas estejam concentradas nas mãos do proletariado” (Marx. *Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas* (1850). In: Marx/Engels. *Obras escolhidas*. 3 vols, São Paulo, Alfa-Omega, s/d, T. 1, p. 86). Se bem que com objetivos contrários, também o pensamento liberal do século XIX, com Tocqueville, identificará a *permanência* da Revolução Francesa como o grande problema a ser superado: “eu sabia que se uma grande revolução pode estabelecer a liberdade em um país, diversas revoluções que se sucedem em um mesmo país, durante muito tempo, tornam impossível toda liberdade normal. Então, comecei a repassar em meu espírito a história de nossos últimos sessenta anos, e sorri amargamente ao rever as ilusões que se criaram, no final de cada um dos períodos desta longa revolução; teorias e tantos sistemas engenhosos e falsos com ajuda dos quais se tentou explicar um presente que ainda se percebia mal, e prever um futuro que absolutamente não se compreendia. A monarquia constitucional tinha sucedido ao Antigo Regime; a República, à Monarquia; ao Império, a Restauração; depois veio a Monarquia de Julho. Após cada uma destas mudanças sucessivas, foi dito que a Revolução Francesa, tendo finalizado isto que se chamava presunçosamente sua obra, estava terminada; isto foi dito e nisto se acreditou. Ai de mim! até eu tinha esperado que assim fosse (...) e eis que a Revolução Francesa recomeça, pois sempre era a mesma. À medida que prosseguimos, seu fim se afasta e se obscurece. Será que chegaremos, como nos asseguram diversos profetas, talvez tão falsos quanto seus precursores, a uma transformação social mais completa e mais profunda que não tenha sido prevista e desejada por nossos pais, e que nós mesmos não podemos prever; ou será que simplesmente chegaremos a esta anarquia intermitente, crônica, e incurável doença tão conhecida dos povos antigos?” (Tocqueville, A. de. *Souvenirs*. In: *De la Démocratie en Amérique, Souvenirs, L’Ancien Régime et la Révolution*. Introdução e notas de Jean-Claude Lamberti e Françoise Mélonio. Paris, Robert Laffont, 1986, p. 764.). (Sobre as ocorrências, no vocabulário político de 1789 a meados do século XIX, da expressão “revolução” e de seus correlatos e antônimos, consultar, particularmente: Dubois, J. *Le vocabulaire politique et social en France, de 1869 à 1872*, ed. cit.).

foram retomadas no interior da crítica ao *Esboço* de Condorcet, predominam largamente, no ensaio *Plano dos trabalhos teóricos necessários para reorganizar a sociedade*. Contudo, o ensaio de 1822, embora abandonando a teoria do progresso como *revolução indefinida*, tal como fora pensada por Condorcet, não se alinha incondicionalmente às teses opostas, da *contra-revolução*. No "Opúsculo fundamental," Comte demonstra também não concordar completamente com a teoria da *contra-revolução* moderna que tinham sido defendida por Joseph De Maistre, particularmente, em *Considerações sobre a França*<sup>2</sup>.

De Maistre desenvolve amplamente reflexões sobre o significado da Revolução Francesa. Segundo pensa, a Revolução de 1789 não passou de uma "a insurreição anti-religiosa e anti-social, coroada pelo regicídio" e que teria transformado "quatro milhões de franceses em culpados". Ora, teria sido para punir tal crime que a Providência se manifestara, paradoxalmente, através do jacobinismo. Ato criminoso contra a Providência, a revolução regicida contém no seu próprio desenvolvimento interno a "punição divina", encarnada no período do Terror<sup>3</sup>.

---

2 Como se sabe, a chamada "teoria da contra-revolução" vinha sendo elaborada na França, desde o final do século XVIII, pela chamada escola teocrática, particularmente por Joseph De Maistre. Sobre as origens históricas da escola teocrática, escreve Quartim de Moraes: "Primeiro e mais importante teórico da reação ultra-monarquista à Revolução Francesa, Joseph De Maistre empreendeu uma crítica radical à Filosofia Política da Ilustração, em nome do que então se chamaria de 'legitimismo', isto é, uma concentração do poder absoluto dos reis, cuja soberania lhe é transmitida por Deus e se encontra portanto 'fora da esfera do poder humano'." (Quartim de Moraes, J. *Joseph de Maistre: o anti-rousseauísmo da contra-revolução*. Campinas, IFCH/UNICAMP, "Col. Primeira Versão", nº 63, março, 1996, p. 1-2).

3 Escreveu De Maistre, em sua obra *Du Pape*: "Peço permissão para dizer uma vez mais: a revolução francesa não se assemelha a nada que vimos nos tempos passados. Ela é satânica na sua essência." (De Maistre, J. *Du Pape*. Edição crítica, com introdução de Jacques Lovie et Joannès Chetail. Genebra, Droz, 1966, p. 23); e de forma ainda mais expressiva, nas suas *Considerações sobre a França*: "Primeiramente nos elevemos à altura que convém ao ser inteligente, e deste ponto de vista elevado consideremos o princípio deste governo [revolucionário]. O mal nada tem em comum com a existência; nada pode criar, porque sua força é puramente negativa: o mal é o cisma do ser; ele não é verdadeiro. Ora, aquilo que distingue a Revolução francesa e o que faz dela um acontecimento único na história, é que ela foi má radicalmente; nenhum elemento do bem consola o olhar do observador: ela foi o mais alto grau de corrupção já conhecido; é a pura impureza. Em que página da história se encontrará uma tal

Mas, se para De Maistre o processo revolucionário do século XVIII é pura negação radical do passado social e manifestação histórica do Mal, não se pode dizer o mesmo a respeito da crítica comteana. Para Comte, desde o "Opúsculo fundamental", a Revolução Francesa não aparece como "local da insurgência humana contra a Providência divina"; em outras palavras, deixa de ser *pura negação* e adquire características *positivas*.

O ensaio de 1822 começa explicando que a época moderna caracteriza-se fundamentalmente por ser um período *de grandes mudanças, de revoluções*<sup>4</sup>. "Conforme o estado [atual] das coisas" – lemos no primeiro parágrafo do "Opúsculo fundamental" – "dois movimentos de natureza diferente agitam hoje a sociedade: um de desorganização, outro de organização". O sistema feudal e teológico foi rapidamente perdendo consistência, se desfazendo, se desorganizando, ao mesmo tempo que o sistema positivo e industrial adquiria sempre novas forças e se organizava. Entre eles se colocou, desde sempre, a "tendência crítica", representada na prática pelas revoluções políticas e na teoria pelo "espírito metafísico".

A época das revoluções modernas que culmina com a Revolução Francesa, período histórico que, no *Esboço* de Condorcet, aparecera como *modelo e medida absolutos* de todo progresso da humanidade, de todas as épocas anteriores e de seu próprio futuro, vai ser

---

quantidade de vícios agindo ao mesmo tempo, no mesmo teatro? Que horrível agregado de baixaza e de crueldade! que profunda imoralidade! que ausência total de decência!" (De Maistre, *Considérations sur la France, 1797*. In: *Écrits sur la Révolution*. Paris, Quadrige/P.U.F., 1980, p. 129).

4 Segundo a periodização positivista, esta época histórica teria começado no século XIV e se estenderia até o século XIX. Sobre seu começo, lemos no *Curso de filosofia positiva*: "Com efeito, é fácil perceber que, desde o fim do século treze, a constituição católica e feudal tinha suficientemente preenchido sob os aspectos mais importantes, ao menos segundo sua verdadeira medida natural, seu ofício, indispensável mas passageiro, para a evolução humana; e que, ao mesmo tempo, as condições necessárias de sua existência política já tinham sofrido graves e irreparáveis alterações, anunciando, com evidência, uma eminente decomposição: é isto que nos leva a remeter ao começo do século quatorze a verdadeira origem histórica daquela grande elaboração revolucionária, da qual, desde então, participaram constantemente, cada uma a sua maneira, todas as classes da sociedade." (CPP, T. II, L. 55, p. 385).

definindo agora, no “Opúsculo fundamental”, como simples “período de *transição*”. Mas, se esta caracterização não é a mesma feita pela filosofia do século XVIII, também não coincide, de modo absoluto, com aquela completamente negativa que tinha sido elaborada por Joseph De Maistre<sup>5</sup>.

Contudo, quanto a seus resultados teóricos, é bem menos paradoxal o entrecruzamento da gênese da sociologia comteana às postulações do pensamento da contra-revolução. A caracterização positivista das revoluções modernas, que vai exatamente em sentido oposto àquela do *Esboço* de Condorcet, leva a certas postulações que parecem coincidir – muitas vezes, em aspectos essenciais – com o pensamento contra-revolucionário de De Maistre.

Segundo lemos no “Opúsculo fundamental”, unicamente o processo revolucionário moderno tem força suficiente para impedir a “reorganização” da sociedade. Processo histórico que deveria ser *transitório*, lemos no texto de 1822, instalou-se, entretanto, como *permanente*. O que vemos é que “desde o momento em que a crise começou a se manifestar, até o presente, a *tendência à desorganização do antigo sistema foi dominante, ou para ser mais preciso, ela é ainda a única claramente visível*” (OPS, 1822, p. 241; grifo meu). Desde o século XIV, a *revolução* tem sido o estado normal da sociedade e “a preponderância que ainda conserva a tendência crítica é o maior obstáculo ao progresso da civilização (...). Ela é a causa principal dos abalos terríveis e sempre ressurgentes, que acompanham a crise” (*ibidem*). De fato, as teses da contra-revolução transpassam o conceito positivista de transitoriedade.

Se o *Esboço* de Condorcet, desde 1822, será invocado – pelo próprio Comte – sempre que se tratar de estabelecer a gênese da noção histórico-positivista de progresso, o pensamento de De Maistre o será quando se tratar das origens teóricas da noção de ordem. Como vimos na primeira parte de nosso estudo, o *abandono* da economia política, que acontecerá logo a seguir, em 1826, no ensaio

---

5 Não coincide também com a caracterização feita, pelo próprio Auguste Comte, apenas dois anos antes, em outro *Opúsculo de filosofia social* intitulado “Sumária apresentação do conjunto do passado humano”. Neste ensaio de 1820, embora a temática histórica predomine, é evidente, que seu autor ainda não tinha pensado a *transitoriedade* como característica distintiva da revolução moderna.

"Considerações sobre o poder espiritual", ocorrerá no interior de reflexões históricas sobre a sociedade industrial. O "sistema católico-feudal", neste texto posterior, será tomado como paradigma da nova organização social. Ora, uma das fontes essenciais de inspiração para suas considerações a respeito do poder espiritual e da ordem industrial tinha sido, como lembra o próprio Comte, "os estudos dos filósofos da escola retrógrada e, particularmente, a obra de De Maistre"<sup>6</sup>. No *Curso de filosofia positiva*, exatamente na "Lição 54", que pensa os fundamentos teóricos de uma sonhada ordem social permanente, está toda ela referida à obra *Du Pape*, de Joseph de Maistre. Mas, no *Sistema de política positiva*, as origens do positivismo sociológico-político serão definitivamente vinculadas às teses do pensamento contra-revolucionário<sup>7</sup>.

Contudo, em 1822, as preocupações comteanas se limitam ainda à fundação positivista da teoria social. Ora, o conceito de transito-

---

6 Cf. Parte I: "Da economia política à história".

7 Nesta obra do fim da vida de Comte, lemos, entre as muitas referências à dívida positivista com o pensamento da contra-revolução, enunciados expressivos como os que seguem: "o positivismo que, desde seu nascimento, soube igualmente aceitar a herança de De Maistre e a de Condorcet" (SPP, T. II: "La Statique sociale ou le Traité Abstrait de l'Ordre Humain", p. 178); "era impossível criar a verdadeira teoria do progresso humano, sem ter primeiramente rendido uma verdadeira justiça à idade média, por meio da qual o estado antigo e moderno se encontram, ao mesmo tempo, reunidos e separados. Ora, uma apreciação conscienciosa era certamente incompatível com a preponderância inicial do espírito revolucionário propriamente dito. Neste sentido, a enérgica reação filosófica organizada, no começo de nosso século, pelo eminente De Maistre, colaborou profundamente com a preparação da verdadeira teoria do progresso." (SPP, T. I, p. 63-4). "Visto sob o aspecto teórico, o positivismo resultou do encontro, inicialmente espontâneo, depois sistemático, de dois impulsos decisivos, sucessivamente emanados da filosofia e da ciência. O primeiro exigiu a combinação de duas influências opostas, uma revolucionária, outra retrógrada, devidas a Condorcet e De Maistre, cujas meditações eram respectivamente dominadas pela comoção francesa e pela reação que lhe sucedeu." (SPP, T. III: "La Dynamique Sociale ou le Traité Général du Progrès Humain", p. 614). "A dificuldade de construir a doutrina social pode ser reduzida em conciliar suficientemente os dois impulsos opostos de Condorcet e de De Maistre, dos quais, um deu o pensamento principal, e o outro, o complemento essencial. (...) Sua conciliação só poderia se instituir em uma região superior à dos revolucionários e dos retrógrados: é por isto que o tronco filosófico do positivismo se liga a sua raiz científica, única capaz de fornecer sugestões suscetíveis de predominar em qualquer lugar." (*ibidem*, p. 615).



riedade, de não-permanência das revoluções modernas, como vimos, coloca-se desde o primeiro parágrafo do texto como motor primeiro da fundação sociológica; o mesmo conceito é, além disso, empregado contra a teoria do progresso indefinido, assim como demarca diferenças e proximidades com respeito ao pensamento político da escola teocrática. Ora, será ainda com o objetivo de postular e demonstrar o conceito de *transitoriedade dos processos revolucionários* que o ensaio de 1822 desenvolverá uma análise histórico-abstrata das principais tendências políticas do começo do século XIX. Como se explica naquele texto, trata-se das doutrinas “dos reis” e da “dos povos”, respectivamente imbuídas, cada qual a seu modo, de uma espécie de crença política *instintiva* na transitoriedade das revoluções modernas.

Lemos no ensaio de 1822 que tanto os reis como os povos<sup>8</sup> sentem necessidade de reorganizar a sociedade, porém as suas tentativas nesse sentido se mostraram, até aqui, completamente viciosas. O erro cometido pelos reis é mais fácil de se perceber. Segundo a “doutrina dos reis” a reorganização da sociedade será possível pelo simples restabelecimento do sistema feudal e teológico em toda sua plenitude.

---

8 O conceito de “povo único”, segundo Comte, era devido à inspiração do *Esboço histórico* de Condorcet. De fato, desde 1822, Comte toma o ponto de vista da “história universal” que deverá predominar em seu pensamento. No *Curso de filosofia positiva*, lemos a este respeito: “Esta ficção racional – [a hipótese de um povo único] – afasta-se menos da realidade do que se costuma supor: pois, sob o ponto de vista político, os verdadeiros sucessores de tais ou tais povos são certamente aqueles que, utilizando e prosseguindo seus esforços primitivos, alargaram seus progressos sociais, qualquer que fosse o solo que habitavam, e mesmo a raça da qual provinham” (CPP, T. II, L. 48: “Caractères fondamentaux de la méthode positive dans l'étude rationnelle des phénomènes sociaux”, p. 123). O conceito positivista de povo único é empírico, referindo-se apenas a certas constantes “observáveis” (fatos) no curso da história; além disso, o positivismo não postula, em nenhum momento, a existência de um *sujeito* universal da história, como pensara Hegel, na mesma época. Lemos na *Lições sobre a filosofia da história universal* de Hegel: “A história universal é o progresso na consciência da liberdade – um progresso que devemos conhecer em sua necessidade” (Hegel, op. cit., T. I, p. 48). Comentando a concepção da história como realização do conteúdo subjetivo enquanto autoconsciência da liberdade, escreve Marcuse: “[Para Hegel] o verdadeiro sujeito da história é o universal, e não o indivíduo; o conteúdo verdadeiro é a realização da autoconsciência da liberdade, e não os interesses, necessidades e ações do indivíduo”. (Marcuse, op. cit., p. 211).

De seu ponto de vista, não há outro meio “de fazer cessar a anarquia que resulta da decadência desse sistema” (OPS, 1822, p. 242)<sup>9</sup>.

Acreditar que é possível o restabelecimento da antiga ordem social, conclui Comte, é uma opinião “principalmente ditada pelo interesse particular dos governantes”, nada tendo a ver com a consideração realista do processo histórico; porque é evidente que “a decadência deste sistema se efetuou de uma maneira contínua durante os séculos precedentes, como conseqüência de uma série de modificações independentes de toda vontade humana, para as quais todas as classes da sociedade concorreram, e das quais mesmo os reis foram freqüentemente os primeiros agentes ou os mais ardentes promotores” (*ibidem*, p. 243).

O retrocesso histórico é impossível. Mesmo que, por hipótese absurda, se pudesse voltar atrás, seria necessário destruir um a um todos os desenvolvimentos da civilização. Assim sendo, “seria em vão que se suprimiria a filosofia do século XVIII, causa direta da queda do antigo regime, sob o aspecto espiritual, se não supusémos também a abolição da reforma do século XVI, da qual a filosofia do último século é a conseqüência e o desenvolvimento” (*ibidem*). Mas como a reforma de Lutero, por seu lado, é o resultado necessário do progresso das ciências da observação introduzidas na Europa pelos árabes, nada poderia ser feito para o restabelecimento do antigo regime, se não se conseguisse também suprimir as ciências positivas (*ibidem*). O mesmo raciocínio mostraria que – “sob o aspecto temporal” – não há como destruir as classes industriais, cujo surgimento foi ou-tra causa do fim do antigo regime. Na verdade, mesmo que se realizasse a hipótese improvável de uma retrogradação histórica, a “destruição recomeçaria”, “porque não é possível sufocar o princípio de civilização progressiva inerente à natureza humana” (*ibidem*, p. 244)<sup>10</sup>.

---

9 De Maistre, por exemplo, teria tomado este ponto de vista doutrinário quando acreditou que seria possível “transportar diretamente para as sociedades modernas considerações exclusivamente tomadas da observação das sociedades da Idade Média” (OPS, 1826, p. 378); sobre isto cf. Delamarre, A. “Le Pouvoir spirituel et la ruine de la constitution catholique chez Joseph De Maistre et Auguste Comte”, ed. cit., p. 427).

10 A representação orgânica do progresso, o progresso pensado, à semelhança da “vida”, como dotado de um princípio imanente, de autoprodução e evolução,

O positivismo condena a falta de senso histórico que guia a opinião de uma parte importante daqueles que – “por interesses próprios” – pretendem que o retrocesso seja a solução para a crise revolucionária. Sustenta, ao contrário, que a volta ao passado é impossível devido à *inevitabilidade do progresso histórico*. A revolução – ou, como se diz no ensaio de 1822, a “destruição” – faz parte do progresso que é impossível parar.

Mas se, ao contrário do que afirmava a doutrina dos reis, a revolução é inevitável e mesmo historicamente necessária, isto não quer dizer que deva ser *indefinida*, conforme pretende a doutrina dos povos. Não compreender o caráter das revoluções seria então o erro dos povos? Seu erro é menos grave, explica o ensaio de 1822. A doutrina dos povos não prega o medo às mudanças e a oposição ao progresso histórico, como a outra a ela oposta: “seu erro é mais desculpável porque [os povos] se perderam na procura de um novo sistema para o qual a civilização os conduzia, mas cuja natureza não tinha ainda sido claramente determinada, enquanto que os reis perseguem um projeto que um estudo um pouco atento do passado mostra, com plena evidência, ser totalmente absurdo” (OPS, 1822, p. 245). Pode-se dizer, em resumo “que os reis estão em contradição

---

se encontra, no século XIX, também em Hegel: “É essencial advertir que o curso do espírito consiste em um progresso (...). O princípio da evolução implica além disso que no fundo há uma determinação interna, um suposto, que está presente em si e dá a si mesmo a existência. Esta determinação formal é essencial; o espírito que tem seu cenário, sua propriedade e seu campo de realização na história universal, não flutua no jogo exterior das contingências, senão que é em si absolutamente determinante, sua peculiar determinação é absolutamente firme frente às contingências que o espírito domina e emprega em seu proveito.” E logo a seguir completa, comparando o progresso a um processo *orgânico*: “A evolução se dá também em objetos de natureza orgânica; a natureza destes não se oferece como uma existência puramente imediata e variável apenas exteriormente, mas sim, emana de si mesma, do íntimo princípio invariável, de uma essência simples, cuja existência começa por ser também a existência simples de um germe e logo vai se diferenciando (...) Assim o indivíduo orgânico se produz a si mesmo” (Hegel, op. cit., p. 121-2). Contudo, é preciso lembrar que para Hegel, a evolução, mesmo sendo um atributo que se encontra “também nos seres orgânicos”, no caso da história universal, não é um processo submetido ao determinismo natural. Em sentido oposto, a representação orgânica, para o positivismo, é índice da inevitabilidade do progresso, ou seja, de seu caráter “natural”, não-livre. Voltaremos a esta questão, ainda neste estudo, Parte III: “Sob o Paradigma da Biologia”.

com os fatos e os povos estão em contradição com os princípios, que costumam ser perdidos de vista com mais facilidade.” (OPS, 1822, p. 245). O pensamento dos povos se fundamenta em bases falsas, ou seja, em “princípios metafísicos e revolucionários”, e este é basicamente o seu lado enganoso.

O “Opúsculo fundamental”, apesar de discutir a doutrina teológica e sua falta de percepção da inevitabilidade histórica do progresso, considera que a doutrina metafísica é de mais difícil refutação e que esta é a tarefa teórica mais importante a ser realizada: “o erro dos povos é muito mais importante de ser destruído em sua raiz que o dos reis, porque é o único que se apresenta como obstáculo essencial à marcha da civilização, além de ser o único a dar certa consistência ao erro dos reis.” (*ibidem*). Realmente, no decorrer de muitas e muitas páginas do “Opúsculo fundamental”, Comte desenvolve uma crítica aos princípios que supostamente teriam norteado a doutrina dos povos, na época das revoluções. O objetivo desta crítica é demonstrar que aqueles princípios jamais poderiam levar à “necessária reorganização social”, ou, o que é o mesmo, jamais conduziriam ao fim da “crise revolucionária”, instaurada desde 1789. Se o objetivo é a reorganização social, explica-se no ensaio de 1822, os povos deverão abandonar os princípios equivocados que foram tomados por verdades absolutas desde, particularmente, a Revolução Francesa.

Que princípios críticos são estes cuja refutação é necessária para que se possa, no momento seguinte, lançar as bases da moderna e positiva teoria social? No ensaio de 1822 são *abandonadas* as noções metafísicas da “ilimitada liberdade de pensamento” e da “soberania das classes menos civilizadas”. Contudo, tais princípios não serão refutados em sua formulação originária, enquanto constituidores da doutrina do século XVIII e da Revolução Francesa. O ensaio de 1822 colocar-se-á contra a sua suposta reformulação no século XIX. Examinemos, propõe Comte, “as doutrinas hoje propagadas entre os povos, através dos discursos de seus partidários mais capazes, e nos escritos que dela oferecem a exposição mais metódica” (*ibidem*).

O século XIX, de acordo com o positivismo, teria adotado completamente a doutrina político-liberal. Segundo a formulação atual da doutrina dos povos, lemos no ensaio de 1822, o Estado praticamente está condenado a desaparecer, ou ficar limitado “à fun-

ção secundária de manutenção da ordem pública” (OPS, 1822, p. 245). “O governo que, em todo estado de coisas regular, é a cabeça da sociedade, o guia e o agente da ação geral, é despojado sistematicamente, por essas doutrinas, de todo princípio de atividade. Privado de toda participação importante na vida do conjunto do corpo social, fica reduzido a uma função absolutamente negativa” (*ibidem*). Ao invés de ser “a cabeça da sociedade, destinada a unir em um feixe (“faisceau”)<sup>11</sup> e dirigir a um fim comum todas as atividades individuais (...) o governo é representado” – no século XIX – “como um inimigo natural, acampado no meio do sistema social, contra o qual a sociedade deve se entrincheirar, pelas garantias que conquistou, colocando-se frente a ele em um estado de permanente desconfiança e de hostilidade defensiva, prestes a explodir ao primeiro sinal de ataque” (*ibidem*, p. 246)<sup>12</sup>.

- 
- 11 Sobre a palavra “faisceau”, é significativo lembrar que recobre conteúdos políticos bem precisos. Etimologicamente derivada do latim *fascis*, que na antiguidade romana era o nome do feixe de varas presas por uma tira de couro que os *lictors* romanos usavam quando iam adiante de uma magistrado investido do *imperium* (*poder público*); o ornamento romano será posteriormente, no século XX, o símbolo do fascismo. Contudo, muito provavelmente, Comte tomou este termo do vocabulário da biologia. Termos da biologia despontam no ensaio de 1822 (“orgânico”, “função”, “vida”, “corpo social”, etc). Mas, de qualquer modo, ainda que tenha sido retirada do vocabulário da biologia anatômica (cuja significação seria: “conjunto de fibras nervosas paralelas tendo todas a mesma origem e destinação”), ainda assim, a palavra “faisceau” serve bem como metáfora política do Estado – nem liberal, nem “da vontade geral” – destinada a “unir” as classes sociais. O conceito de Estado “acima das classes sociais” aparece pela primeira vez no pensamento positivista no decorrer do ensaio de 1822.
- 12 Como sabemos, dentro em breve, no ensaio “Considerações sobre o poder espiritual”, serão feitas sérias críticas ao liberalismo econômico. Contudo, em 1822, nenhuma referência é feita à economia política, silêncio este que, como vimos anteriormente, seria, segundo Gouhier, de difícil explicação. Porém, não podemos esquecer que, quando for realizada, a “crítica” à economia política se entrecruzarão claramente a questões colocadas pela crise econômico-industrial de 1825, na França. Os problemas da superprodução industrial, com sua massa de desempregados, com o conseqüente aumento da pobreza da classe operária e suas primeiras manifestações de revolta são elementos concretos que se tornaram objeto de reflexão no ensaio “Considerações sobre o poder espiritual (1826)”. A passagem de uma “crítica” ao conteúdo político do liberalismo (1822) para uma “crítica” de seu conteúdo econômico (1826) parece estar realmente vinculada ao que então foi posto pelas categorias históricas concretas.

No ensaio de 1822, explica-se em seguida que a doutrina política crítica herdada do século XVIII pode ser compreendida ainda mais claramente nos detalhes: no plano espiritual, com o princípio da liberdade de consciência e, no plano temporal, com o princípio da soberania popular.

No que diz respeito ao “dogma da ilimitada liberdade de consciência”, lemos em seguida, é preciso considerá-lo historicamente como sendo consequência da “decadência das crenças teológicas”: “resultado desta decadência, contribuiu poderosamente, por uma reação necessária, para acelerá-la e a propagá-la; mas, pela natureza das coisas, a isto estava limitada a sua influência” (OPS, 1822, p. 245). Como instrumento de destruição das crenças teológicas, a liberdade de consciência estava “na linha dos progressos do espírito humano”, mas em absoluto poderia ser considerada como um princípio útil na época da reorganização social.

À liberdade de consciência em política, – que, na verdade, é o princípio “da soberania de cada razão individual” – o século XIX deve substituir a *fé* na ciência política. Pois se “não há liberdade de consciência em astronomia, em física, em química, em fisiologia, porquanto se consideraria absurdo não crer, por confiança, nos princípios estabelecidos nestas ciências pelos homens competentes, é preciso convir que, se o mesmo não acontece em política, é porque os antigos princípios sucumbiram, e os novos, não estando ainda formados, não há propriamente falando, neste intervalo, princípios estabelecidos” (*ibidem*, p. 246). Quando tais princípios gerais estiverem instituídos, se o objetivo for reorganizar a sociedade, deverá desaparecer a *liberdade de pensamento* e em seu lugar deverá ser colocada a crença na *autoridade política cientificamente fundamentada*.

A principal consequência negativa da liberdade de pensamento é que ela se transforma no obstáculo mais sério à reorganização social: “sua essência é impedir o estabelecimento uniforme de um sistema qualquer de idéias gerais, sem o qual, todavia, não existe sociedade”. A verdade é, explica o ensaio de 1822, que onde existe liberdade de pensamento não pode existir consenso: “pois, a qualquer grau de instrução a que possa chegar um dia a massa dos homens, é evidente que a maior parte das idéias gerais destinadas a se tornarem usuais só poderão ser admitidas por eles em confiança, e não segundo demonstrações” (*ibidem*, p. 247). Ao refutar este princí-

pio da doutrina dos povos, o "Opúsculo fundamental" deixa clara sua oposição radical ao ideal iluminista da educação como fundamento da igualdade. O pensamento de Condorcet, embora não citado neste momento, é, muito evidentemente, uma das fontes inspiradoras da doutrina da igualdade agora condenada.

No plano espiritual, pode-se dizer que a liberdade de pensamento corresponde aos dogmas antiteológicos do século XVIII, assim como, no plano temporal, a soberania popular corresponde aos seus dogmas antifeudais. O dogma metafísico e crítico da soberania popular sobrevive no século XIX. Este outro dogma revolucionário "foi criado para combater o princípio do direito divino, base política geral do antigo sistema, pouco tempo depois que o dogma da liberdade de consciência tinha sido formado para destruir as idéias teológicas sobre as quais aquele princípio estava fundamentado" (OPS, 1822, p. 247). No século XIX, prossegue o ensaio de 1822, muitos ainda insistem que a soberania popular é o princípio mais importante para a construção do sistema social moderno; na verdade, tanto quanto a liberdade de pensamento, este outro dogma metafísico nada pode produzir de positivo socialmente. Se o dogma da liberdade de pensamento "nada mais fez do que colocar a infalibilidade individual no lugar da infalibilidade papal, o outro, da mesma forma, substitui o arbítrio dos reis pelo arbítrio dos povos, ou melhor, pelo dos indivíduos" (*ibidem*). Qual é o seu significado histórico? A soberania popular "tende ao desmembramento geral do corpo social, *levando a colocar o poder nas classes menos civilizadas*, assim como [a liberdade] de pensamento tende ao isolamento dos espíritos, *investindo os homens menos esclarecidos de um direito de controle absoluto* sobre o sistema de idéias gerais fixado pelos espíritos superiores, para servir de guia à sociedade" (*ibidem*).

Como se vê, o positivismo deduz dos princípios revolucionários aquilo que acredita ser a sua "última e mais indesejável consequência" e os avalia a partir do seu suposto resultado final: *a igualdade política*. Conclui finalmente que tanto o princípio da soberania "das classes menos civilizadas" como aquele da liberdade "dos menos esclarecidos opinarem em política", adotados como bases da construção social, resultam na perpetuação da crise revolucionária, "em um estado de anarquia combinada, temporal e espiritual" (*ibidem*, p. 248). A aplicação contínua destes princípios desde 1789, certamente

criou e fixou o hábito de ver neles a única saída para a finalização do processo revolucionário iniciado em 1789 e para a esperada reorganização da sociedade. Na verdade, – conclui Comte – “após haver considerado separadamente as duas maneiras diferentes que os povos e os reis empregam para conceber esta reorganização, se compararmos uma à outra, veremos que cada uma delas, pelos vícios que lhes são próprios, é igualmente impotente para colocar a sociedade numa direção verdadeiramente orgânica, e, para assim prevenir, quanto ao futuro, o retorno das tempestades que têm até aqui acompanhado a grande crise que caracteriza a época atual. Todas as duas são anárquicas no mesmo grau, uma por sua natureza íntima, a outra pelas suas conseqüências inevitáveis” (OPS, 1822, p. 248). Em outras palavras, nem a doutrina dos povos, nem a dos reis, podem fundamentar a teoria moderna da reorganização social: “Estas duas opiniões opostas e igualmente viciosas tendem, pela natureza das coisas, a se fortificarem mutuamente, e, em conseqüência, a alimentarem indefinidamente a causa das revoluções” (*ibidem*).

A conclusão destas reflexões sobre o destino, no século XIX, do pensamento político do século XVIII, não poderia ser outra. Segundo o ensaio de 1822, seria necessário construir uma *nova* doutrina: “Todas as considerações precedentemente expostas provam que o meio de sair deste deplorável círculo vicioso, origem inesgotável de revoluções, não consiste no triunfo nem da opinião dos reis, nem na dos povos, tal como se apresentam hoje” (*ibidem*, p. 249). A única saída para o estado de revolução intermitente é “a adoção geral, pelos povos e pelos reis, da doutrina orgânica, a única que pode fazer com que os reis deixem a direção retrógrada, e os povos, a direção crítica” (*ibidem*). Havendo mostrado a necessidade da nova doutrina nem crítica, nem retrógrada, o “Opúsculo fundamental” mostrará em seguida que o momento oferece condições propícias para seu desenvolvimento e implantação.

Segundo Comte, naquele início do século XIX, nem os reis nem os povos aceitavam mais, na totalidade, suas respectivas doutrinas. No decorrer daqueles últimos trinta anos, o povo gradativamente teria perdido “a paixão crítica”, em conseqüência de “experiências frustradas”. Falharam completamente as experiências políticas pós-1789, que visavam colocar como *orgânicos*, princípios que eram apenas *críticos*, destrutivos, revolucionários. Por seu lado, também os



reis foram perdendo a “paixão retrógrada”, convencidos da necessidade positiva de “uma ordem social qualquer que fosse” (OPS, 1822, p. 250). Entre a opinião dos reis e a dos povos, já tão diminuídas em sua força, surgiu uma “opinião bastarda ou intermediária”, mescla das duas outras, “contraditória” portanto, e que não teve nenhuma influência significativa<sup>13</sup>. Conclui Comte em seu “Opúsculo fundamental”: “Tal é, neste momento, o mecanismo da política prática e assim será inevitavelmente enquanto não forem fixadas as idéias sobre a maneira de reorganizar a sociedade (...). A ameaça das revoluções estará sempre ainda presente enquanto (...) não se produzir uma opinião capaz de preencher ao mesmo tempo [as] duas condições que prescreve nossa época, e que, até o presente, têm sido consideradas contraditórias, o abandono do antigo sistema e o estabelecimento de uma ordem regular e estável” (OPS, 1822, p. 251). O *progresso* portanto, mas *com o retorno da ordem*, deverá ser o axioma da nova doutrina social positiva.

Como se vê, segundo Comte, a nova doutrina não poderia se constituir enquanto pura negação do progresso, das mudanças, e, portanto, como afirmação retrógrada das formas sociais que a história já se encarregara de destruir. Mas também, a nova reflexão social não poderia se constituir em negação sistemática, permanente, de qualquer forma social, de qualquer positividade social, ao contrário, deveria facilitar o *restabelecimento da ordem*. A doutrina social positiva deveria se fundamentar no princípio histórico-progressivo mas também na afirmação incondicional da “ordem” presente. Em outras palavras, o progresso não pode ser pensado com a categoria iluminista de *indefinido*; o *progresso* tende à *ordem* industrial e, deste

---

13 Sobre esta referência à “escola estacionária”, comenta Enthoven: “Escola estacionária, constitucional ou parlamentar, designa o conjunto de publicistas que tomou o poder em 1830 para perdê-lo provisoriamente em 1848. Royer-Collard, o Círculo de Coppet e Benjamin Constant - cujo *Cours de politique constitutionnelle* começa a aparecer em 1818 - forjaram o perfil intelectual e moral desta geração preocupada, antes de tudo, em confiar ao Rei Francês a tarefa de governar segundo a Constituição.” (nota 3, p. 43; In: CPP, T. II, L. 46: “*Considérations politiques préliminaires sur la nécessité et l’opportunité de la physique sociale d’après l’analyse fondamentale de l’état social actuel!*”).

ponto de vista, enquanto positivamente posto, pode tornar-se *objeto de uma "ciência"*<sup>14</sup>.

O progresso almejado pela teoria iluminista de Condorcet colocava-se como utopia no horizonte de transformações políticas quanto à igualdade ainda não existente; o progresso pensado pelo positivismo coloca-se como o já consumado e, portanto, inscreve-se no horizonte epistemológico bem-restrito dos *objetos* estáticos de uma suposta "ciência positiva" da sociedade.

No "Opúsculo fundamental", discute-se o caráter geral da nova doutrina logo afirmando que é impossível improvisar quando se trata da organização social. O objeto do pensamento social é natural e posto desde sempre: "como a marcha da civilização é necessariamente

---

14 O ensaio de 1822 coloca, de certo modo, a questão do *fim* da história. É interessante notar que, na mesma época, Hegel pensaria também a questão do fim da história, se bem que no interior de um quadro conceitual infinitamente mais complexo. Escreve Hegel: "O conceito do espírito se volta sobre si mesmo, ao fazer de si objeto; logo o progresso não é um progresso indefinido ao infinito, mas sim existe um fim, a saber, o voltar-se sobre si mesmo. Existe pois, também, um certo ciclo. O espírito se busca a si mesmo" (Hegel, op. cit., p. 145). Contudo, dentro em breve, na exterioridade das postulações do idealismo, assim como do positivismo, Marx pensará a *continuidade do progresso histórico*: "Tão logo esse processo de transformação [capitalista] tenha decomposto suficientemente, em profundidade e extensão, a antiga sociedade, tão logo os trabalhadores tenham sido convertidos em proletários e suas condições de trabalho em capital, tão logo o modo de produção capitalista se sustente sobre seus próprios pés, a socialização ulterior do trabalho e a transformação ulterior da terra e de outros meios de produção em meios de produção socialmente explorados, portanto, coletivos, a conseqüente expropriação ulterior dos proprietários privados ganha nova forma. O que está agora para ser expropriado não é o trabalhador economicamente autônomo, mas o capitalista que explora muitos trabalhadores" (Marx. *O Capital*. L. I, Vol. I, T. 2, p. 293). Como se vê, segundo Marx, o progresso não seria um conceito abstrato-filosófico (como para Hegel), muito menos um fato positivo, portanto, definitivo, passível de se tornar objeto de uma "ciência", como para Comte. Segundo Marx, a continuidade da história moderna deveria ser pensada com a categoria da revolução permanente, instaurada pela práxis revolucionária do proletariado (cf., particularmente, Lowy, M. *La teoria de la revolucion en el joven Marx*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1972).

te, no fundo, sempre a mesma, com mais ou menos velocidade, porque dependente da natureza permanente da constituição humana (...), é absurdo querer improvisar, até no mais simples detalhe, o plano total da reorganização social" (OPS, 1822, p. 254). Ora, se o social enquanto objeto de estudo não se diferencia daqueles das outras ciências, é necessário, antes de propor qualquer mudança prática, desenvolver a sua *ciência*. A nova doutrina social, portanto, antes de tudo, tem como tarefa se desenvolver enquanto "ciência positiva". Em outras palavras, o trabalho de reorganização "é tarefa essencialmente teórico-científica" (*ibidem*). Ora, do ponto de vista da construção da nova "ciência" social, seriam de suma importância as conquistas epistemológicas feitas por Condorcet. Ironia bem trágica para o filósofo da igualdade iluminista, ter os seus instrumentos de pesquisa transformados em armas contra a doutrina da revolução indefinida!

Na verdade, escreve Comte, para reorganizar a sociedade, para fazer isto de tal modo que se suspenda o estado revolucionário intermitente que caracteriza a época moderna, serão necessárias "duas séries de trabalhos", uma prática e outra teórica: "Uma, teórica ou espiritual, tem por finalidade o desenvolvimento da idéia principal do plano, isto é, o novo princípio segundo o qual as relações sociais devem ser coordenadas, e a formação do sistema de idéias gerais destinadas a servir de guia à sociedade. A outra, prática e temporal, determina o modo de repartição do poder e do conjunto de instituições administrativas que estejam mais de acordo com o espírito do sistema, tal como estabelecido pelos trabalhos teóricos." (*ibidem*). No ensaio de 1822, Comte ressalta a gênese puramente teórica do plano: "A segunda série [de trabalhos práticos] está fundada sobre a primeira [de trabalhos teóricos], da qual é a conseqüência e a realização; é pela [série teórica] que, necessariamente, deve começar o trabalho geral. Ela é a sua alma (*l'âme*), a parte mais importante e a mais difícil, se bem que preliminar." (*ibidem*, p. 255).

Embora Comte tenha se referido à "série de trabalhos práticos", não só em 1822, mas em outras ocasiões, jamais a explicitou em um texto. Contudo, escreverá logo a seguir, já em 1826, suas "Considerações sobre o poder espiritual". São também de 1826 as aulas sobre "filosofia positiva"; sua grande inovação: demonstram que a teoria social, ali já chamada de "sociologia", pode ser deduzida das

demais ciências positivas<sup>15</sup>. De qualquer modo, em seus diversos momentos e textos, o positivismo deixará claro que ficam suprimidos pensamentos de possíveis vinculações *dialéticas* entre a teoria e a prática, e para sempre, portanto, abandonadas as veleidades saint-simonianas de uma reforma social *pensada* pela filosofia, mas *gerada* pela classe industrial (cf. Saint-Simon. *Catéchisme des Industriels*, "Troisième cahier". In: OSS, T. IV, p. 5 e ss.)<sup>16</sup>.

Como veremos a seguir, com sua indiferença pela prática enquanto instância fundadora do pensamento social, Comte não encontrará outro modo de pensar o vínculo teoria/prática, a não ser através do argumento *da autoridade*, largamente utilizado em 1822.

- 
- 15 Estas aulas de 1826 resultariam, como se sabe, no texto maior da sociologia comteana, o *Curso de filosofia positiva*, publicado entre 1830 e 1842 (cf. Comte. "Annonce et programme du Cours de philosophie positive, en 72 séances, 1er décembre 1828-1 août 1829". In: *Écrits de jeunesse, 1816-1828*, ed. cit., p. 577-79). Porém o curso de 1826 não passou da primeira aula devido a graves problemas psicológicos que levaram Comte ao internamento em uma clínica parisiense (cf. Gouhier, H. *La vie d'Auguste Comte*. Paris, Vrin, 1965, p. 125).
- 16 A doutrina saint-simoniana, quando plenamente constituída, como sabemos, pensar, mesmo que contraditoriamente, vínculos entre a teoria social do século XIX e as exigências do movimento operário. O mesmo não se pode afirmar de Comte que aliás, como vimos antes, desde as cartas teóricas de 1818, se propunha criar uma teoria social *pura*. Também em direção contrária à do "Opúsculo fundamental", Marx, anos mais tarde, na "III. Tese contra Feuerbach", desenvolverá o conceito de *práxis revolucionária*. Com o intuito de superar as teses da transformação social pela "desalienação do homem" ("humanismo feuerbachiano"), e da transformação social pela "educação e mudança do meio" ("materialismo francês"), escreverá Marx: "A doutrina materialista da transformação pelo meio e pela educação esquece que o meio é transformado pelos homens e pela educação, e que o educador deve, ele próprio, ser educado. Também lhe é necessário dividir a sociedade em duas partes, das quais uma está acima da sociedade. A coincidência da transformação do meio e da atividade humana e da transformação do homem pelo próprio homem não pode ser compreendida racionalmente senão como *práxis revolucionária*" (Marx. *ad Feuerbach* [*Thèses sur Feuerbach*] (1845). In: Marx. *Œuvres*. 3 vols. Edição estabelecida por Maximilien Rubel. Paris, Gallimard, 1982, T. III: *Philosophie*, p. 1030-1). Segundo Marx, a *práxis revolucionária* é uma categoria nem essencialmente filosófica nem essencialmente prática, mas a sua síntese dialética. Deste ponto de vista, a *práxis revolucionária* da época do capitalismo seria a síntese entre as lutas políticas do proletariado moderno (de 1848 em diante) e a teoria da auto-emancipação dos trabalhadores, sendo que a prática histórica constituiria o campo concreto da teoria, e esta, por sua vez, seria necessariamente pensada como instrumento das lutas sociais.

Para o positivismo, a autoridade que advém da posse de um “saber científico” confere à teoria social posição diretiva, colocando-a *por cima* da sociedade e de suas lutas concretas. Mas, voltemos à discussão que, no “Opúsculo fundamental”, anuncia a *positivista* supremacia da teoria em relação à prática social.

O erro dos povos – lemos na seqüência do *Plano de trabalhos científicos para reorganizar a sociedade* – foi dar excessiva importância à série prática. Será matéria de espanto para a nossa posteridade, comenta Comte, “a produção, no intervalo de trinta anos, de dez constituições, sempre proclamadas, uma após outra, eternas e irrevogáveis, sendo que muitas delas contêm mais de duzentos artigos bem detalhados, sem contar as leis orgânicas a eles relacionados. Um tal palavrório seria, em política, a vergonha do espírito humano se, no progresso natural das idéias, não representasse apenas uma transição inevitável em direção à verdadeira doutrina” (OPS, 1822, p. 253). Como se vê, Comte avança bastante sua crítica à doutrina transitória, condenando, como excesso prático, a maior de todas as expressões do contrato social no século XVIII: as constituições políticas pós-1789<sup>17</sup>.

Mas, como não poderia deixar de ser, o *Plano positivista para reorganizar a sociedade*, traz a sua própria concepção do contrato social. “Só existe sociedade”, explica Comte, “*onde se exerce uma ação geral e combinada*. Em qualquer outra hipótese, há somente aglomeração de um certo número de indivíduos no mesmo solo. É isto que distingue a sociedade humana da dos outros animais que vivem em grupos” (*ibidem*, p. 255; grifo meu). Assim sendo, a sociedade política não se constituiu a partir de um pacto entre “indivíduos livres e

---

17 As diferenças bem evidentes entre as constituições “da liberdade” (1791) e a constituição “da igualdade” (1793) ainda não se colocam como problema para o positivismo; isto ocorrerá mais tarde, no *Sistema de política positiva* como teremos oportunidade de comentar na Parte IV: *Sob o Paradigma da Religião*, cap. 12: “Igreja Positivista e Contrato Social” (Sobre a temática das constituições francesas do período, ver particularmente: Morabito, M. e Bourmaud, D. *Histoire constitutionnelle et politique de la France (1789-1958)*. Paris, Montchrétien, 1993; Duverger, M. *Constitutions et documents politiques*. Paris, P.U.F., 1989).

iguais entre si”, contrato que, como teriam pensado em geral os teóricos do século XVII e XVIII, estabeleceria as regras da vida em comum; mas, isto sim, a sociedade pensada pelo positivismo se fundaria, *aquém* das supostas ilusões contratualistas de igualdade e de liberdade, a partir de um *plano científico*.

Em vez de cair em discussões intermináveis a respeito da melhor constituição política, é preciso fixar a finalidade a ser alcançada, finalidade esta que deve tornar-se a razão de ser da sociedade. Lemos no “plano positivista”: “há dois fins possíveis para a atividade de uma sociedade, por mais numerosa que ela seja, assim como, para um indivíduo isolado. São eles: a ação violenta sobre o resto da espécie humana, ou a conquista; e a ação sobre a natureza para modificá-la em proveito do homem, ou a produção” (OPS, 1822, p. 255). E completa-se: “toda sociedade que não for claramente organizada para um ou outro destes fins será apenas uma associação bastarda e sem caráter” (*ibidem*). O sistema social deve encaminhar todas as forças particulares para o fim geral da atividade, que, segundo a visão histórico-positivista, foi militar até o antigo sistema, e com o novo deve se tornar principalmente industrial.

Estaria Auguste Comte retomando o *A Indústria*, e pensando novamente em um contrato social dos produtores em oposição às “abstrações políticas” de 1789? À primeira vista, parece realmente que o pacto defendido no ensaio de 1822 recoloca certas concepções do *A Indústria*. O próprio Saint-Simon, no prefácio que escreveu à primeira edição do ensaio de Comte que estamos comentando, deixa evidente que esta teria sido sua primeira interpretação. Comenta Saint-Simon que o ensaio de 1822 continha a mais importante discussão teórica do contrato social pós-Revolução Francesa da perspectiva dos “produtores industriais”<sup>18</sup>.

18 Lemos no referido prefácio: “Qual é o princípio que deve servir de base ao Contrato Social? Eis a questão principal que temos a resolver depois 1789, isto é, desde o instante que destruímos os privilégios. (...) São os sábios que devem começar os trabalhos exigidos pela reorganização social. Para levá-los a empregar suas forças e seus talentos nesta direção, era necessário que meu sistema lhes fosse apresentado sob a forma científica. Um de meus colaboradores e amigo [Auguste Comte] se encarregou desta importante tarefa. Apresto seu trabalho que corresponde ao discurso preliminar da *Encyclopédie de d'Alembert*” (*Suite des travaux ayant pour objet de fonder le système Industriel. Du Contrat Social*. Paris, R.O., 1<sup>o</sup> Jan. 1895, p. 11 e 13).

Sabemos, contudo, que a doutrina saint-simoniana incorporou anseios concretos do movimento operário do século XIX e sua concepção do contrato social finalmente deu particular ênfase ao conteúdo social-igualitário, principalmente a partir de 1830. Ora, o plano positivista, em sentido contrário, foi concebido para – como diz Comte – colocar um fim ao processo de revoluções contínuas e à tentativa de hegemonia “das classes menos instruídas”. Diferença teórica bem significativa que Saint-Simon parece ter percebido. No prefácio à segunda edição do “Opúsculo fundamental”, revendo sua primeira impressão, Saint-Simon afirmará que o trabalho feito por Comte – “embora muito bom” – não preenchia a finalidade esperada, ou seja, pensar o contrato social pós-Revolução Francesa do ponto de vista dos “direitos sociais mais amplos dos produtores”. Segundo Saint-Simon, seu aluno Comte teria exposto apenas “generalidades secundárias quanto à reorganização social” e, principalmente, teria dado peso demasiadamente grande às “capacidades científicas”<sup>19</sup>.

De fato, o ensaio de 1822 determina quais “forças sociais” devem preencher a importante tarefa histórico-teórica de traçar o plano positivista de *suspensão* da revolução. No século XVIII, explica Comte, foram as classes práticas que conduziram o processo político. Naquela época, os “metafísicos” elaboravam as idéias, mas eram os legisladores, cuja qualidade máxima era a eloquência, que dirigiam (OPS, 1822, p. 261). Agora, no século XIX, dada a natureza teórico-científica da política, exige-se outro tipo de “capacidade”: “os sábios ocupados com as ciências da observação são os únicos que têm o tipo de capacidade e cultura que preenchem as condições necessárias” (*ibidem*, p. 262). O positivismo, portanto, não só corta as raízes concretas da teoria política, concebendo-a como autônoma em relação às experiências e práticas sociais, mas também, além dis-

---

19 Lemos no prefácio de Saint-Simon à 2a. edição do “Opúsculo fundamental”: “Trabalho certamente muito bom, quando avaliado do ponto de vista em que se colocou seu autor; mas não atinge exatamente a finalidade que nós havíamos proposto (...); no sistema que concebemos, a capacidade industrial é aquela que deve se colocar em primeira linha; é a que deve julgar o valor de todas as outras capacidades, e fazê-las trabalhar para seu maior proveito.” (*Catéchisme des Industriels*, Troisième cahier. In: OSS, T. IV, p. 5 e ss.).

so, reforça ainda mais este afastamento, pensando-a como *assunto para cientistas*<sup>20</sup>.

É interessante observar, que, no “Opúsculo fundamental”, em nota de pé de página, abre-se uma exceção. Talvez pensando em si próprio, Comte escreve naquela nota: “Incluimos entre os sábios, conforme o uso comum, os homens que, sem consagrar sua vida à cultura especial de alguma ciência de observação, possuem a capacidade científica e fizeram um estudo bastante aprofundado do conjunto de conhecimentos positivos de modo a estarem penetrados de seu espírito e familiarizados com as principais leis da natureza”. Às inteligências positivistas, não-metafísicas, portanto, politicamente neutras, (e, sem dúvida, a ele próprio, autor do texto) caberá o trabalho de criação da teoria social científica, base da reorganização positivista da sociedade e, portanto, elemento teórico central para a suspensão do processo revolucionário (OPS, 1822, p. 263, n. 1)<sup>21</sup>.

20 Comenta Marcuse, com precisão: “Comte queria fundar sua filosofia em um sistema de ‘princípios reconhecidos universalmente’, princípios que tirariam sua última legitimidade unicamente do ‘assentimento voluntário pelo qual o público os confirmasse como resultantes de discussão perfeitamente livre’. ‘O público’, como no neopositivismo, transforma-se num foro de cientistas, dotados de instrumentos de conhecimento e treinamento necessários”. (Marcuse, op. cit., p. 316).

21 Realmente, Auguste Comte teve formação científica segundo os padrões da Escola Politécnica de Paris, visando tornar-se engenheiro químico. Por diversas razões, frustrou-se esta expectativa inicial e, sem ter finalizado o curso, Comte tornar-se-á professor de matemática, campo do saber que se gabava de dominar largamente. Por mais de uma vez, contudo, problematizou-se o suposto saber matemático de Auguste Comte. Michel Serres, ao comentar a “Lição 3” do *Curso de filosofia positiva*, dedicada à epistemologia da matemática, escreve: “Aqui tem início uma série de exemplificações reveladoras do ponto de vista positivista. Nenhuma delas é estritamente matemática. Queda dos corpos, balística, triangulação etc. são casos retirados da mecânica, da astronomia ou da física. Este fisicalismo induz uma teoria instrumentalista da matemática. A matemática é tratada apenas indiretamente. Ou melhor, trata-se de uma matemática de politécnico.” (Serres, M., In: CPP, I, L. 3, p. 68, n. 11; grifos do autor). Já no século XIX, o saber matemático de Auguste Comte tinha sido posto em dúvida: cf. Alencar da Silva, Oto de. “Alguns erros matemáticos de A. Comte”. Rio de Janeiro, *Revista da Escola Polytechnica*, nº 9-10, 1898, p. 113-30; Bertrand, Joseph. “Souvenirs Académiques, Auguste Comte et l'École Polytechnique”. Paris, *Revue Deux Mondes*, T. 138, LXVIº ano, 1896, p. 528-48. Sobre este último artigo, é interessante notar que seu autor, Joseph Bertrand, foi aluno de Comte na Escola Politécnica. Em suas “lembranças aca-



Pode-se concluir facilmente, prossegue Comte, que, “no sistema a ser constituído, o poder espiritual ficará nas mãos dos sábios e o poder temporal pertencerá aos chefes dos trabalhos industriais” (OPS, 1822, p. 266). Mas este assunto será tratado em outra ocasião, adverte-se no “Opúsculo fundamental”<sup>22</sup>. No momento, basta que se ressalte que, nos dias que correm, a classe dos cientistas é a única que pode vir a exercer uma verdadeira “influência espiritual”: “unicamente [os cientistas] exercem, em matéria de teoria, uma autoridade que não é contestada” (*ibidem*, p. 264). É por esta razão que se pode afirmar com certeza que somente esta classe tem “autoridade moral” para impor a nova doutrina à sociedade. Encontra-se em suas mãos o “único instrumento que pode derrubar o preconceito crítico da *soberania moral*, concebida como direito inato de todo indivíduo”.

Como todos sabem, comenta-se ainda no ensaio de 1822, desde algum tempo, depois da criação das ciências positivas, “a sociedade contraiu o hábito de submeter aos sábios todas as suas idéias teóricas particulares”; ora, com certeza, “estenderá facilmente este hábito às idéias teóricas gerais” – isto é, à idéias sociais – “quando [os cientistas] ficarem encarregados de coordená-las” (*ibidem*). A “classe dos sábios”, portanto, tem a capacidade e a autoridade teórica para exercer um verdadeiro “governo moral”, além de ser a única realmente *européia, universal*, e portanto capaz de responder aos problemas da crise social *do ponto de vista da humanidade*.

A questão colocada de início pelo “Opúsculo fundamental” pode agora ser respondida. O que fazer? perguntara o texto logo em seus primeiros parágrafos. O que fazer diante da crise que se instaurara desde 1789 e que colocava a sociedade em um estado de revolu-

---

dêmicas”, além de traçar a figura contraditória, polêmica, de seu professor e examinador de matemática, analisa diversas passagens do *Curso de filosofia positiva* citadas por extenso, apontando “erros matemáticos”, e também relativos à interpretação positivista da mecânica racional, particularmente, do princípio de d’Alembert.

- 22 Como sabemos, isto ocorrerá em 1826, com as “Considerações sobre o poder espiritual”, quando, como já vimos, o positivismo retirará da economia política as prerrogativas de *única* “ciência positiva da sociedade”, designando ao moderno poder espiritual, ainda a ser criado, a tarefa de pensar a teoria da organização *natural* e hierárquica da sociedade industrial futura.

ção permanente? “Tudo se reduz, em última análise” – responde afinal Comte – “a fazer com que se estabeleça, para a política, através da força combinada dos sábios europeus, uma teoria positiva distinta da prática, e tendo por objetivo a concepção do novo sistema social correspondente ao estado atual das luzes. Ora, refletindo a esse respeito, ver-se-á que esta conclusão resume-se nesta única idéia: os sábios devem hoje elevar a política ao patamar das ciências da observação. Tal é o ponto de vista culminante e definitivo em que devemos nos colocar” (OPS, 1822, p. 267; grifo de Comte). Conclusão nada surpreendente, se não fosse que dela se retira, no parágrafo seguinte, de modo inesperado, o conceito ou “lei dos três estados”<sup>23</sup>.

Lemos no ensaio de 1822: “Falta fazer uma importante generalização, que é a única que pode fornecer os meios de ir mais longe, porque permite tornar os pensamentos mais rápidos, condensando em uma série de considerações muito simples a substância de tudo o que foi dito desde o começo deste opúsculo” (*ibidem*). A generalização a ser feita nada mais é do que um “resumo histórico da marcha principal do espírito humano”. Lemos então, pela primeira vez em um escrito de Auguste Comte, a enunciação da teoria dos três estados<sup>24</sup>.

23 A explicação dos “três estados do espírito humano”, que é desenvolvida, em sua formulação positivista, pela primeira vez, no ensaio de 1822, receberá outras redações no decorrer da obra de Comte, sem que, em essência, seja alterada sua significação ou a finalidade para qual foi criada. Depois de 1822, o conceito ou lei dos três estados será retomado no *Curso de filosofia positiva*, texto que começa, significativamente, na “Lição I”, com sua explanação (cf. CPP, T. I, L. 1, p. 20 e ss.). Em 1844, já no quadro de certas preocupações com a “destinação popular” que supostamente teria sua doutrina, Comte escreve um texto com finalidade didática – “para os proletários” – que basicamente é uma explicação da lei dos três estados (cf. *Discours sur l’Esprit Positif*, 1844). Em sua última grande obra, o *Sistema de política positiva*, Comte a retoma, sendo que é possível citar múltiplas passagens que discorrem sobre a teoria dos três estados (cf. SPP, por exemplo: T. I p. 33, p. 625; T. II, p. 146, p. 326 etc.). De qualquer modo, a permanência deste princípio que sempre se manteve inalterado em seu conteúdo positivista, epistemológico, e em sua finalidade construtivo-sociológica revela, por si só, a importância do “Opúsculo Fundamental”, onde é primeiramente desenvolvido.

24 A chamada lei dos três estados sintetiza o próprio positivismo, e é citada toda vez que se trata de o “explicar”. Contudo, ainda não foram estudadas as complexas questões que envolvem a sua gênese teórica no ensaio de 1822; entre os poucos estudos teóricos específicos sobre a lei dos três estados, ver, em particular: Kozary, G. *La loi des trois états d’Auguste Comte*. Bruxelas, F. Denos, 1985;

O resumo histórico destinado ao esclarecimento dos cientistas “com preocupações sociais” é o seguinte: “Pela própria natureza do espírito humano, cada ramo de nossos conhecimentos está necessariamente obrigado, em sua marcha, a passar sucessivamente por três estados teóricos diferentes; o estado teológico ou fictício; o estado metafísico ou abstrato; enfim, o estado científico ou positivo” (OPS, 1822, p. 267). Prossegue então explicando cada um dos três estados em particular.

O estado teológico teria sido o primeiro; em sua vigência, as “idéias sobrenaturais serviam para ligar o pequeno número de observações isoladas de que a ciência se compunha então. Em outros termos, os fatos observados são *explicados*, isto é, são representados *a priori* segundo fatos inventados. Este estado é necessariamente aquele de todas as ciências em sua origem” (*ibidem*, p. 268). O segundo estado, é chamado por Comte de metafísico: “é unicamente destinado a servir de passagem do primeiro para o terceiro”. O estado metafísico teria um “caráter bastardo”. Representa o momento em que o espírito humano faz a tentativa “de ligar os fatos segundo idéias que não são completamente sobrenaturais, mas que não são inteiramente naturais” (*ibidem*). Em resumo, como se explica, as idéias metafísicas não passam de “abstrações personificadas, nas quais o espírito pode ver, se assim quiser, ou o nome místico de uma causa sobrenatural, ou o enunciado abstrato de uma simples série de fenômenos, segundo sua maior ou menor proximidade do estado teológico ou do científico” (*ibidem*). O espírito humano, portanto, atravessa “processos transitórios”.

O terceiro e último estado de desenvolvimento do espírito humano é *definitivo*, sendo que “os dois primeiros apenas estavam destinados a, gradualmente, prepará-lo” (*ibidem*). O que caracteriza o “estado definitivo”? Ele é *positivo*, quer dizer, quando o atinge, o

---

Semerie, E. *La loi des trois états* (brochure). Paris, Leroux, 1875; Uta, M. *La loi des trois états dans la philosophie d'Auguste Comte*. Paris, Alcan, 1928; mais recentemente, podemos citar: Berredo Carneiro, Paulo E. de. “De la découverte et des démonstrations de la loi des trois états”. Paris, *Les Études Philosophiques*, jul.-sept., 1974, p. 298-314; Gouhier, H. “L'Opuscule Fondamental”. *Ibidem*, p. 325-37; Shcuhl, Pierre-Maxime. “En relisant le Plan des travaux”. *Ibidem*, p. 381-2; Negri, Antimo. “Auguste Comte, cent cinquante ans après”. *Ibidem*, p. 367-90; Fletcher, Ronald. “De la critique à la construction”. *Ibidem*, p. 315-24.

espírito humano passa a se fundamentar unicamente em fatos observados, não recorrendo jamais a idéias sobrenaturais ou a abstrações. Quando as ciências chegam a este estado definitivo, “os fatos passam a ser ligados segundos idéias e leis gerais de uma ordem inteiramente positiva, sugeridas ou confirmadas pelos próprios fatos, e que frequentemente são simples fatos suficientemente gerais para se tornarem princípios” (OPS, 1822, p. 268).

Como se vê, o *progresso do espírito* exprime-se em certos avanços da ciência ou conquistas quanto ao *modo de conhecer*, reduzindo-se, portanto, a uma seqüência de etapas ou *estados epistemológicos* pensados em si mesmos, sem referências ou vínculos sociais. Nada mais distante das reflexões feitas por Condorcet em seu *Esboço*, onde, como vimos, os progressos do espírito eram relacionados e vinculados aos progressos da liberdade e da igualdade, jamais sendo abstraídos desses valores universais.

Os três estados – ou os três métodos de conhecimento – exprimem momentos necessários do desenvolvimento das ciências, são a síntese de seu progresso histórico, ou, com diz Comte, são um “fato geral” inquestionável. Prossegue então explicando que “os homens familiarizados com a marcha das ciências podem verificar facilmente a exatidão deste resumo histórico, no que diz respeito às quatro ciências fundamentais, que hoje são positivas: a astronomia, a física, a química e a fisiologia, tanto quanto em relação às ciências a elas ligadas” (*ibidem*).

Ora, estes mesmos cientistas quando, no futuro, se dedicarem ao estudo dos fatos sociais, deverão recorrer à “história das ciências fundamentais”. Em outras palavras, a lei dos três estados aplica-se também à história da sociedade. Nos parágrafos seguintes, Comte explica como os três estados são também momentos necessários do desenvolvimento social e das doutrinas políticas. O paradigma histórico dos três estados iluminaria também, como se supõe no ensaio de 1822, a história político-social, e isto poderia ser facilmente verificado pelos cientistas.

Intencionalmente, no “Opúsculo fundamental” de Auguste Comte, está sendo feita uma *transposição* do paradigma da história dos métodos científicos para a história das doutrinas políticas. Naquele ensaio, tudo se passa como se a história das doutrinas políticas não possuísse seu próprio movimento e suas próprias determinações

específicas. Bem provavelmente, no entanto, trata-se de recurso retórico, já que antes disso, como vimos, Comte afirmara que, no século XIX, somente as "provas científicas" eram dotadas de força persuasiva e credibilidade. Revelar as supostas bases científicas e positivas da doutrina política não era uma forma de produzir a sua tão procurada e sonhada hegemonia?

Didático, Comte prossegue, dirigindo-se diretamente à classe dos sábios positivos e lhes explicando que, desde que possamos *considerar a política como ciência*, ela se torna mais fácil e simples de ser entendida: "Considerando a política uma ciência, e lhe aplicando as observações precedentes, verificamos que ela já passou pelos dois primeiros estados e que atualmente está pronta a atingir o terceiro" (*ibidem*). Portanto, inicialmente, a política, como todas as ciências positivas, teve seu momento *teológico*: "A doutrina dos reis representa o estado teológico da política" (OPS, 1822, p. 269). Dominada pelo espírito teológico, a política, quando neste primeiro estado, se fundamenta em "idéias teológicas": "ela mostra as relações sociais como baseadas na idéia sobrenatural do direito divino" (*ibidem*). Além de explicar que a história tem como causa a providência divina, "[a política teológica] explica as mudanças políticas sucessivas da espécie humana por uma direção sobrenatural imediata, exercida de uma maneira contínua desde o primeiro homem até o presente" (*ibidem*). Finalmente, Comte conclui suas reflexões sobre o estado teológico da política lembrando que tal doutrina predominou durante um largo período histórico, "até que o antigo sistema começou a declinar".

Como não poderia deixar de ser, o estado metafísico da política está representado pela doutrina dos povos, da qual tanto se fala no ensaio de 1822, mas que agora será explicada segundo o paradigma da história das ciências. O importante, do ponto de vista epistemológico, é mostrar que a política antes de ser positiva, como as ciências em determinada época de seu desenvolvimento, se apóia em *abstrações* e não em *observações*: "A doutrina dos povos exprime o estado metafísico da política. Funda-se, na sua totalidade, sobre a *suposição abstrata e metafísica* de um contrato social primitivo, anterior a todo desenvolvimento das faculdades humanas pela civilização".

Sempre com as mesmas preocupações epistemológicas, Comte completa sua explicação sobre a política metafísica dizendo que os direitos políticos universais e naturais, a que se refere esta doutrina,

são simplesmente “um meio corriqueiro de raciocínio”: “os meios corriqueiros de raciocínio que [a política metafísica] emprega são os direitos, encarados como **naturais e comuns** a todos os homens no mesmo grau, e garantidos pelo referido contrato” (OPS, 1822, p. 269). Comte comenta que Rousseau foi quem “resumiu sistematicamente” a doutrina metafísica da política, “em uma obra que serviu e serve ainda de base às *considerações vulgares sobre a organização social*” (*ibidem*, p. 271)<sup>25</sup>. Como se vê, a teoria dos três estados permite que se reduza o pensamento político do século XVIII a um simples problema de método.

A lei dos três estados (ou lei dos três métodos) permite finalmente pensar a política como ciência positiva. Realmente, se até este momento a comparação entre os estágios epistemológicos e os estágios sociais teológico e metafísico foi pensada *a posteriori*, se é explicativa, analítica, o mesmo não poderia acontecer quando se trata de pensar o estágio positivista da política. O ensaio *Plano dos trabalhos científicos para reorganizar a sociedade*, como explicita seu longo título, é fundador de uma nova concepção da política. Pretende, como vemos ali, estimular discussões que levem à criação da política social orgânica que supere, portanto, a política crítica e a teológica (*ibidem*). A lei dos três estados, que, como vimos, rastreia uma problemática epistemológica relativa ao método das ciências, que, essencialmente, é uma história das ciências centrada nos progressos do método científico, esta lei – em princípio não-social – abriria a possibilidade teórica de criação da política positiva, como veremos a seguir.

Como não poderia deixar de ser, recorre-se uma vez mais à história das ciências. É esta história que supostamente explicaria o

<sup>25</sup> Certamente, Comte se refere à história da obra *Do Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau, tomando-a, particularmente, do ponto de vista de sua hegemonia popular e por ter sido, em larga medida, fundadora de práticas revolucionárias significativas, no século XVIII (cf., sobre isto, as interessantes pesquisas histórico-teóricas sobre a influência da obra *Do Contrato Social*, antes da Revolução Francesa: Tatin-Gourier, Jean-Jacques. *Le Contrat Social (Échos et interprétations du Contrat social de 1762 à la Révolution)*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1989). No entanto, a referência a Rousseau (e à influência política de sua doutrina revolucionária) será ainda mais explícita nas obras posteriores de Auguste Comte. Voltaremos a esta problemática na Parte IV: “Sob o Paradigma da Religião”.

atraso da política anterior, ou o fato de que a política só agora, no século XIX, viesse a se tornar ciência: “é fácil explicar, de uma só vez, por que a política não pôde tornar-se logo uma ciência positiva e por que ela hoje enfim chegou a este estágio (...) Era preciso que antes todas as ciências particulares se tornassem sucessivamente positivas (...) Esta condição está hoje preenchida” (OPS, 1822, p. 270)<sup>26</sup>. A sonhada ciência social *não-negativa* tem sua gênese epistemológica demarcada no ensaio de 1822. A moderna teoria social se calcaria nas categorias da *história e na hierarquia das ciências da natureza*. Aliás, a história das ciências, ela própria, estaria demarcada por revoluções: “As ciências se tornaram positivas, umas após as outras, na ordem em que era natural que esta revolução se operasse”. Foram portanto revoluções de tipo científico que prepararam a ciência política do século XIX: “esta ordem [das revoluções científicas] é aquela do grau de complicação maior ou menor de seus fenômenos, ou, em outros termos, de suas relações maiores ou menores com o homem” (*ibidem*). Não é sem significação, por certo, que, ao fundar a teoria social positiva em 1822, Comte a tenha denominado “*física social*”<sup>27</sup>.

No entanto, como vimos, embora o “Opúsculo fundamental” descreva a gênese da teoria social positiva através das categorias histórico-epistemológicas, não existe ainda neste texto de Auguste Comte algo que se possa chamar rigorosamente de *teoria* da história. Aliás, lemos no próprio “Opúsculo fundamental” que ali se pretende simplesmente traçar “o plano” para futuras reflexões, mais rigorosas e extensas, a respeito do “passado da humanidade”: “Para colocar em atividade o mais prontamente possível as forças científicas destinadas a preencher esta salutar missão, era preciso apresentar o prospecto geral dos trabalhos teóricos a serem executados com a finalidade de reorganizar a sociedade, elevando a política ao patamar das ciên-

---

26 O ensaio de 1822 desenvolve, em outra parte, um esboço da hierarquia das ciências cuja forma acabada aparecerá, anos mais tarde, no *Curso de filosofia positiva*.

27 A expressão “*physique sociale*” (“física social”) é empregada pela primeira vez, no final do “Opúsculo fundamental” (cf. ed. cit., p. 309); não aparecera, contudo, na primeira redação deste texto, efetuada em 1822; comenta Auguste Comte que existe uma “física dos corpos brutos e uma física dos corpos orgânicos, da qual a física social é uma das partes”.

cias da observação. Ousei conceber este plano, e o proponho solenemente aos sábios da Europa. Profundamente convencido de que, quando esta discussão estiver começada, meu plano, adotado ou rejeitado, conduzirá necessariamente à formação do plano definitivo, não temo convocar os cientistas europeus, em nome da sociedade ameaçada de longa e terrível agonia, da qual somente sua intervenção pode preservá-la, a emitirem pública e livremente sua opinião fundamentada a respeito do quadro geral dos trabalhos orgânicos que lhes submeto." (OPS, 1822, p. 271).

Uma teoria positivista da história completamente acabada somente se concretizará nas "Lições" do *Curso de filosofia positiva*, particularmente naquelas dedicadas à "física social". Contudo, se, desde 1818, com as cartas teóricas, Auguste Comte demonstrara desprezo pela prática social concreta e se propusera criar uma teoria social pura, a partir do *Curso de filosofia positiva*, – apesar e contra sua unilateral e irrestrita admiração por supostas potencialidades sociais do saber científico –, prescindirá também das contribuições dos cientistas, autopostulando-se criador e demiurgo único das verdades sociais e investindo-se da "missão social" salvadora<sup>28</sup>.

---

28 A subjetividade do autor transpassa a teoria sociológica do *Curso de filosofia positiva* através, particularmente, de um "Prefácio Pessoal" que abre as "Lições" sobre a *física social* (texto no qual Comte confessa abertamente, entre outras "questões pessoais", problemas psicológicos e matrimoniais); através também de notas ao pé da página e mesmo em partes do texto principal, nos quais faz um verdadeiro acerto de contas acadêmico com aqueles que (como Poisont, Arago etc.) seriam supostamente seus perseguidores; mas acima de tudo, a subjetividade se revela em momentos cruciais da argumentação sociológica quando explicitamente a autoria do texto se confunde com messianismo social. (cf. de minha autoria: *A unidade (dilacerada) da razão positiva de Auguste Comte*. (Tese de mestrado). São Paulo, USP, 1991), que trata especificamente deste assunto.



## CAPÍTULO 8

### A TEORIA POSITIVISTA DO PROGRESSO E A QUESTÃO DA “SUBMISSÃO ESPONTÂNEA”

A teoria positivista do progresso é de certo modo a síntese de reflexões contidas nos ensaios de 1822 e 1826<sup>1</sup>. Nas “Lições” de sociologia do *Curso de filosofia positiva*, como veremos agora, a doutrina dos três estados é o princípio da inteligibilidade da história política e social. Esta história, por sua vez, revela-se como a saga das vicissitudes, desacordos e acordos, mais ou menos bem-sucedidos ou efêmeros, do poder espiritual com outros elementos da sociedade. A narrativa recobre os tempos primordiais e “fetichistas” até o *tópos* futuro e

---

1 O próprio *Curso de filosofia positiva* nos remete a estes dois ensaios. Na “Lição 54”, Comte desculpa-se por não tratar do período católico-feudal com toda extensão que mereceria tal assunto, anunciando, além disso, um futuro tratado de filosofia política dedicado particularmente ao “sistema da idade média”; enquanto isto, escreve o autor, “aguardando esta publicação posterior, os leitores que imediatamente desejarem explicações diretas e mais extensas sobre este assunto, que não pude dar aqui, poderão, com proveito, consultar meu trabalho já citado, a respeito do poder espiritual, que, no começo de 1826, foi inserido em uma compilação semanal intitulada o *Produtor* (...). Embora visasse o poder espiritual moderno e não o da idade média, encontra-se ali uma análise racional das diversas atribuições fundamentais de tal poder, que pode contribuir para esclarecer, sob este aspecto, o conjunto atual de nossa apreciação histórica.” (CPP, T. II, L. 54, p. 322). Por outro lado, na “Lição 51”, intitulada “Lois fondamentales de la dynamique sociale, ou théorie générale du progrès naturel de l’humanité” [“Leis fundamentais da dinâmica social, ou teoria geral do progresso natural da humanidade”], lemos a seguinte referência ao ensaio de 1822: “Ora, o verdadeiro princípio científico de uma tal teoria [do progresso] parece-me consistir inteiramente na grande lei filosófica a respeito da sucessão constante e indispensável dos três estados gerais, que descobri em 1822. (...) É portanto neste lugar que deve ser naturalmente colocada a aprecia-

“positivista” dos povos, cujos lineamentos são profeticamente traçados nas lições finais do *Curso de filosofia positiva*. História do poder espiritual, portanto, que as “Lições” positivistas, como veremos agora, opondo-se profundamente aos quadros iluministas de Condorcet, apresentam, explicitamente, como reveladora de uma suposta, eterna, fundamental e insuperável *desigualdade* entre os homens. Acompanhem, portanto, o desenrolar das “Lições” de sociologia do *Curso de filosofia positiva*<sup>2</sup>.

### 8.1. A “Lição 51”<sup>3</sup> e o paradigma teológico de sociedade

Negando aquele que acredita ser o pensamento predominante na época moderna, Comte, na “Lição 51”, afirma claramente que o motor – “o impulso” – da história dos povos não é *material* mas sim *espiritual*. Lemos na “Lição 51”: “Ainda que nossa fraca inteligência tenha tido, sem dúvida, uma indispensável necessidade de um despertar primitivo e do estímulo contínuo que lhe imprimem os apeti-

---

ção imediata desta lei verdadeiramente fundamental destinada, desde então, a servir de base contínua ao conjunto de nossa análise histórica, cujo objeto essencial será necessariamente explicar e desenvolver sua noção geral, através de um emprego gradualmente mais extenso e preciso, na seqüência total do passado humano.” (CPP, T. II, L. 51, p. 211). Sobre a “Lição 51”, comenta Enthoven: “Esta lição, consagrada à exposição da filosofia da história positivista, é a retomada, com poucas modificações, do *Opúsculo de 1822*” (*ibidem*, p. 202, nota). Daqui para diante, citarei somente pela seguinte edição: Comte. *Cours de philosophie positive*. 2 vols. Paris, Hermann, 1970, T. I: “Philosophie Première (Leçons 1 à 45)”. Apresentação e notas de Michel Serres, François Dagognet e Allal Sinaceur; T. II: “Physique Sociale (Leçons de 46 à 60)”. Apresentação e notas de Jean-Paul Enthoven. Simplificarei para: CPP, T. I ou II, L., p..

- 2 As “Lições” de sociologia positivista foram escritas por Auguste Comte entre 1830 e 1842. Procuraremos, ao menos, recuperar o devir teórico destes textos fundamentais e reveladores. O *Curso de filosofia positiva* como um todo compõe-se de sessenta capítulos, sendo que correspondem à fundação da sociologia os quinze últimos, ou seja, da “Lição 45” à “Lição 60”.
- 3 “51e. Leçon: Lois fondamentales de la dynamique sociale ou théorie générale du progrès naturel de l’humanité” [“Lição 51: Leis fundamentais da dinâmica social ou teoria geral do progresso natural da humanidade]. CPP, T. II, p. 202-34.

tes, as paixões e os sentimentos, é contudo sob sua direção necessária que sempre deve ter-se cumprido o conjunto da progressão humana" (CPP, T. II, L. 51, p. 209)<sup>4</sup>.

Que o motor da história é espiritual, comenta-se na "Lição 51", é algo admitido desde a Antigüidade grega: "desde o primeiro impulso do gênio filosófico, sempre se tem reconhecido, de maneira mais ou menos variada, mas constantemente irrecusável, que a história da sociedade é sobretudo dominada pela história do espírito humano" (*ibidem*). É perfeitamente explicável, assim sendo, que um estudo do "passado da humanidade" tenha "a história geral do espírito humano como guia natural e permanente". Mas, certamente, o positivismo se limitará sobretudo "à consideração predominante das concepções mais gerais e abstratas", aquelas que formam "o sistema fundamental das opiniões humanas relativas ao conjunto dos fenômenos de todo tipo", ou seja, "a história geral da filosofia" (*ibidem*, grifo de Comte). A "história material" será estudada *a posteriori*, depois que forem desvendadas as bases filosóficas do devir social<sup>5</sup>.

- 
- 4 Retorna agora, com plenos direitos, a crítica à doutrina saint-simoniana, que, como vimos, já tinha sido esboçada nas cartas teóricas de 1818. Ao mostrar, como será feito a seguir, que o motor da história é de natureza *espiritual*, a "Lição 51" contraria a doutrina saint-simoniana assim como suas tendências já engajadas no movimento operário do século XIX. Como sabemos, para o saint-simonismo em geral, seria um despropósito atribuir, como faz agora a "Lição 51", a história da sociedade unicamente a determinações espirituais.
- 5 Em sentido oposto, veja-se *A ideologia alemã*, onde escrevem Marx e Engels: "Completamente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, elevamo-nos da terra ao céu; em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, se afiguram e se representam, nem também do que se pensa, se afigura ou se representa a seu respeito, para assim chegar ao homem de carne e osso; é a partir dos homens realmente ativos e de seu processo de vida real que expomos o desenvolvimento dos reflexos e ecos ideológicos deste processo. As formações nevoentas do cérebro humano são, elas também, volatizações necessárias do processo material de sua vida, empiricamente verificável e ligadas a circunstâncias materiais prévias. Por conseqüência, a moral, a religião, a metafísica e todo o resto da ideologia, assim como as formas de consciência que lhes correspondem, não mantêm sua enganosa aparência de independência. Elas não têm nem história nem desenvolvimento; são, ao contrário, os homens que, ao mesmo tempo que desenvolvem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam, com esta realidade que lhes é própria, tanto o pensamento como os produtos deste. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. Na primeira concepção, parte-se da consciência como indivíduo vivo; na segunda, que corresponde à vida real,

A “Lição 51” prossegue então lembrando que o princípio científico da teoria positivista da história já fora desenvolvido em trabalho datado de 1822; trata-se, como explica Comte, da “grande lei filosófica dos três estados” (CPP, T. II, L. 51, p. 211): “o verdadeiro princípio científico de uma tal teoria me parece ser totalmente constituído pela grande lei filosófica que descobri em 1822, sobre a sucessão constante e indispensável dos três estados gerais primitivamente teológico, transitoriamente metafísico e finalmente positivo, pelos quais passa sempre a nossa inteligência, em qualquer gênero de especulação” (*ibidem*). Como se vê, verdadeiramente, o motor da história positivista é o espírito científico, representado pelos “três modos de especulação” ou “métodos”. Quando as preocupações histórico-positivistas se voltam especificamente para a filosofia, tratam-se de reflexões centradas no campo específico da *filosofia das ciências*.

O conceito dos três estados é, de qualquer modo, a chave da teoria histórica do progresso, segundo o *Curso de filosofia positiva*. Com este conceito, Comte acredita que seja possível ordenar, em uma totalidade compreensível, a massa, “aparentemente caótica”, de acontecimentos passados. Mas a exposição da lei dos três estados, na “Lição 51”, não reproduz exatamente aquela feita em 1822. Sua nova redação, como veremos a seguir, tem uma característica particular: agora não é apenas pensada, como em 1822, a coincidência entre a história das ciências e a da sociedade. Um novo elemento é colocado como determinante do progresso social: o poder espiritual. Assim sendo, segundo a “Lição 51”, *os estados epistemológicos se vinculariam à história do poder espiritual*.

Na “Lição 51”, a exposição do primeiro dos três estados – o teológico – é mais elaborada do que a de 1822<sup>6</sup>. Segundo o texto, a

---

parte-se dos próprios indivíduos, reais e vivos, e considera-se a consciência unicamente como *sua* consciência.” (Marx, K. e Engels, F. *L'idéologie allemande*. Tradução de Maximilien Rubel. In: *Œuvres*. 3 vols. Paris, Gallimard, 1982, T. III: *Philosophie*, p. 1056-57; grifo dos autores). A teoria positivista da história bem que poderia recair sob esta crítica endereçada especificamente às manifestações do idealismo hegeliano no campo da reflexão social.

6 A partir do *Curso de filosofia positiva*, Comte passará a dividir o estado teológico em três fases ou “idades”, seguindo evidentemente critérios espirituais e epistemológicos: a fetichista, a politeísta e o monoteísta. As três idades teológicas serão estudadas em três diferentes “Lições” subseqüentes, a saber: “52e. Leçon: Restriction préalable de l'ensemble de l'opération historique. Considérations

principal característica desta primeira época da história da humanidade seria sua espontaneidade. Nos primórdios da história, sem que ainda conseguisse observar os fenômenos que o cercavam de forma racional, sem ainda ter a possibilidade de constatar a existência de “leis invariáveis”, em síntese, portanto, sem ter desenvolvido a inteligência propriamente dita, como poderia o homem relacionar-se com o mundo que o cercava? A explicação fetichista impunha-se espontaneamente. O homem “transferia involuntariamente o sentimento íntimo de sua própria natureza à universal explicação radical de todos os fenômenos; (...) toda sua filosofia primitiva consistia em transportar, com maior ou menor sucesso, esta unidade espontânea [do próprio eu] a todos os outros seres que pudessem sucessivamente atrair sua nascente atenção” (CPP, T. II, L. 51, p. 213). Momento primeiro da história, o estado teológico-fetichista não poderia ser produzido a não ser por seu próprio movimento natural, espontâneo.

Tanto é assim, prossegue a “Lição 51”, que, se analisarmos esta época do ponto de vista de preocupações lógicas, verificaremos que toda a atividade intelectual do homem, quando existiu, foi impulsionada pela simples imaginação involuntária. Desconhecendo “as leis invariáveis que regem os fenômenos”, o homem deveria, por certo, se sentir desencorajado diante da extensão de sua ignorância. Contudo, o que fez ele diante do desconhecido? Ao invés de se deixar levar pelo “torpor inicial de nossa débil inteligência”, colocou-a em atividade através da imaginação: “Assimilando, tanto quanto possível, todos os fenômenos aos atos humanos: seja diretamente, conforme a ficção originária que anima particularmente cada corpo de uma vida mais ou menos semelhante à nossa; seja, em seguida, indiretamente, conforme a hipótese, ao mesmo tempo mais duradoura e fecunda, que sobrepõe, ao conjunto do mundo visível, um mundo habitualmente invisível, povoado de agentes sobre-huma-

---

générales sur le premier état théologique de l'humanité: âge du fétichisme. Ébauche spontanée du régime théologique et militaire.”; “53e. Leçon: Appréciation générale du principal état théologique de l'humanité: âge du polythéisme. Développement graduel du régime théologique et militaire.”; “54e. Leçon: Appréciation générale du dernier état théologique de l'humanité: âge du monothéisme. Modification radicale du régime théologique et militaire.” Porém a “Lição 51” refere-se ao estado teológico em geral, estabelecendo algumas distinções apenas secundárias entre suas três fases.

nos, mais ou menos gerais, cuja soberana atividade determina continuamente todos os fenômenos apreciáveis, modificando, segundo sua vontade, uma matéria toda ela condenada à inércia" (CPP, T. II, L. 51, p. 215). Segundo a "Lição 51", na idade da filosofia teológica-fetichista e também naquela da filosofia teológico-politeísta, cada vez que se via diante de um fato inexplicável, o homem recorria a esse recurso imaginativo de criar as causas inventando agentes fictícios. Este método teológico de conhecer as coisas dava ao ser humano uma medida exagerada do poder de sua inteligência mas foi, em contrapartida, o impulso necessário e espontâneo e a sustentação inicial de seus progressos. Mas não acontece ainda hoje, pergunta finalmente a "Lição 51", mesmo quando já nos acostumamos a nos contentar com o conhecimento das "leis dos fenômenos, fazendo abstração de suas causas propriamente ditas, primeiras e finais; (...) apesar das mais sábias e contínuas precauções, não retornamos muito freqüentemente à curiosidade infantil de pretender sobretudo conhecer a origem e o fim de todas as coisas?" (*ibidem*).

Como se vê, aos poucos, a "Lição 51" vai elaborando uma nova exposição do método teológico de conhecimento. A nova redação, menos esquemática que a de 1822, é feita através de constantes referências, como as que acabamos de mostrar, ao método positivo. Estes paralelos prosseguem quando a "Lição 51", aprofundando suas reflexões, se dedica a pensar a necessidade da filosofia teológica para o período de "infância moral da humanidade". "Freqüentemente, contemplamos com espanto" – lemos no texto – "o contraste profundo, aparentemente inexplicável, que se manifesta sempre, na infância da humanidade, entre o fraco alcance efetivo de todos os nossos meios, e a dominação real que aspiramos exercer sobre o mundo exterior. Esta discordância aparente é perfeitamente análoga, na ordem ativa, àquela que acabamos de apreciar na ordem especulativa." (*ibidem*, p. 216). De onde teria vindo a força moral que o homem então necessitou para enfrentar os obstáculos imensos de sua vida ativa? "A confiança e, por conseqüência, a coragem, só *poderiam então vir do alto*, graças às ilusões inevitáveis que nos prometia uma potência quase ilimitada, de cuja fraqueza não podíamos desconfiar" (*ibidem*; grifo meu). Realmente, prossegue a "Lição 51", a filosofia teológica mais primitiva, aquela que ainda não se impunha por semear "esperanças relativas a uma vida futura", conseguiu impulso-

nar continuamente “nossa energia moral, ao mesmo tempo que nossa atividade mental, unicamente porque nos fazia espontaneamente entrever, em todos nossos empreendimentos, a possibilidade permanente de uma irresistível ajuda.” (CPP, T. II, L. 51, p. 216). A explicação teológica, que teve tamanha importância para que o homem desenvolvesse um primeiro método de conhecer as coisas, mostrou-se logo também completamente adequada para estimular positivamente sua vida prática: “Assim, enquanto que, por um lado, a filosofia teológica, considerada intelectualmente, correspondia ao único modo espontâneo de investigação humana e à natureza primordial de nossas pesquisas, só ela também, moralmente considerada, a princípio poderia desenvolver nossa energia ativa, fazendo para sempre brilhar, em meio às profundas trevas de nossa situação original, a esperança arrebatadora de um império absoluto sobre o mundo exterior, como uma digna recompensa prometida aos nossos esforços especulativos” (*ibidem*, p. 218).

Para a “Lição 51”, a filosofia teológica foi muito importante do ponto de vista moral por ter espontaneamente despertado na humanidade o desejo e a esperança de um dia poder dominar a natureza através de sua atividade. Ora, logo a seguir, Comte nos explica que ainda agora, no século XIX, as “especulações sociais” são influenciadas pela filosofia teológica: “Ainda hoje, quando, entre os espíritos mais avançados, esta filosofia primitiva apenas é essencialmente admitida no que diz respeito às especulações sociais, pode-se ainda verificar diretamente, neste assunto, uma tal tendência, notando por qual dificuldade passa nosso espírito para renunciar, neste gênero, às quimeras perfeitamente análogas, que nos prometem também modificar, à nossa vontade, o curso total dos fenômenos políticos e sem as quais, parece que uma tal ordem de pesquisas não poderia nos inspirar suficiente interesse político.” (*ibidem*).

Mas a filosofia teológica não nos oferece apenas esse exemplo (negativo) que pode levar à construção de uma mitologia teológico-política da soberania de nossa vontade quanto à transformação da sociedade<sup>7</sup>. Logo em seguida, explica-se na “Lição 51” que devemos

---

7 Como vimos no ensaio de 1822, o conceito de soberania popular se constitui, ao lado do conceito de liberdade, no objeto privilegiado da crítica positivista à teoria política do século XVIII. A “Lição 51” retrabalha esta crítica no sentido

ainda hoje procurar na filosofia teológica, o paradigma da perfeição social a que pode chegar qualquer sociedade. Foi principalmente do ponto de vista social, lemos no texto, que o estado teológico se diferenciou, tornando-se objeto de interesse fundamental para o pensamento social de todas as épocas futuras. A filosofia teológica foi fundamental para o surgimento da primeira sociedade política. Escreve Comte, certamente contrariando, uma vez ainda, as teorias mais comuns, desde o século XVII, sobre as origens da sociedade: “qualquer que seja o poder que se atribua ao acordo dos interesses, e mesmo à simpatia dos sentimentos, este acordo e esta simpatia não bastariam certamente para constituir a menor sociedade durável, se a comunidade intelectual, determinada pela adesão unânime a certas noções fundamentais, não existesse para ali prevenir ou corrigir inevitáveis discordâncias habituais” (CPP, T. II, L. 51, p. 218)<sup>8</sup>.

Como se vê, segundo a teoria dos três estados, o primeiro liame social, aquele que assegurou e, por conseqüência, fundou a sociedade, foi uma espécie de acordo de opiniões. Contudo, explica-se na “Lição 51”, é bom salientar que tal vínculo social primordial só pôde se efetivar devido à existência da filosofia teológica. Por ser *espontânea*, esta primeira filosofia pôde existir mesmo antes que se desenvolvesse mais extensamente a atividade intelectual. “Em virtude desta feliz propriedade fundamental” - a espontaneidade - “uma tal filosofia estava eminentemente destinada a dirigir exclusivamen-

---

de revelar suas origens nos mitos teológicos. A crítica permanece portanto, mas reforçada e aprofundada através do estudo do pensamento teológico-político.

8 Leitor de Hobbes, cuja teoria política será comentada ainda no decorrer do *Curso de filosofia positiva* (ver particularmente, “55e. Lição”, p. 445 em diante) e futuramente no *Sistema de política positiva* (onde encontramos insistentes referências a Hobbes; cf. particularmente: T. II, p. 299; T. III, p. 378, 580, 583, 589; T. IV, p. 378), o autor da “Lição 51” parece estar, na verdade, como aliás confirmam outros textos, retificando, se assim se pode dizer, mais do que negando, a teoria hobbesiana. O estado de guerra originária entre os homens (*bellum omnium contra omnes*) que, segundo Hobbes, precederia a existência da sociedade - parece nos dizer a “Lição 51” -, tem que ser superado não através de um pacto que contemple “interesses”, aqueles interesses que, por serem contrariados, causam conflitos permanentes de vida ou morte. O pacto social originário, isto sim, se existe para *conciliar* interesses, só será realmente respeitado se houver antes dele, como seu fundamento primeiro e anterior, uma espécie de *pacto ideológico* entre as partes, ou, como diz o texto comteano: “a adesão unânime a certas noções fundamentais para prevenir ou corrigir inevitáveis discordâncias habituais”.



te a primeira organização social, que fosse capaz de inicialmente formar um sistema suficiente de opiniões comuns” (CPP, T. II, L. 51, p. 219). A “alta destinação social” da filosofia teológica se revelou, portanto, desde a formação da sociedade. Em certo sentido, a própria sociedade não seria possível sem sua participação política.

Ora, prossegue-se na “Lição 51”, também é mérito da filosofia teológica, a criação primeira de “*uma classe privilegiada*, desfrutando do lazer físico indispensável à cultura intelectual e, ao mesmo tempo favorecendo, em razão de sua posição social, o desenvolvimento, tanto quanto possível, do gênero de atividade especulativa, compatível com o estado primitivo da humanidade” (*ibidem*, p. 220; grifo meu). As “castas sacerdotais” foram, em determinadas épocas – e o *Curso de filosofia positiva* promete apresentar as provas empíricas desta verdade abstrata na parte propriamente *histórica* do texto –, depositárias das especulações intelectuais, por mais incipientes que fossem, mas principalmente “*dirigiram a organização regular de todas as outras classes*” (*ibidem*; grifo meu). As “corporações especulativas” estiveram, portanto, segundo Comte, na gênese do desenvolvimento intelectual da humanidade: “Foi desta maneira que a filosofia teológica, após haver necessariamente presidido à organização política da primeira idade social, ali espontaneamente realizou as condições políticas do desenvolvimento ulterior do espírito humano, pela instituição permanente de uma classe especulativa” (*ibidem*).

No entanto, a existência primitiva do poder espiritual não foi fácil. Foram imensas as dificuldades, “na infância da humanidade”, para sua implantação, mesmo se tratando, então, de apenas um “grosso esboço” do que este poder fundamental viria a ser bem mais tarde. Muito se resistiu, na era primitiva, contra a concretização de “uma divisão contínua entre a teoria e a prática, irrecusavelmente realizada pela existência permanente de uma classe principalmente especulativa” (*ibidem*). Mas, na “Lição 51”, insiste-se principalmente no fato, considerado notável, do alcance social e político que reveste essa tentativa primitiva de dividir teoria e prática. “Uma tal divisão foi a mais importante e a mais difícil daquelas que, em nossa evolução total, foi exigida pela organização do trabalho humano.” (*ibidem*). Na “Lição 51”, explica-se ainda que “nossa fraqueza intelectual nos dispõe de tal maneira, em todos os assuntos, à rotina a mais material, que, mesmo hoje, apesar do refinamento de nossos hábitos men-

tais, experimentamos uma extrema dificuldade em avaliar passavelmente qualquer nova operação que não seja imediatamente suscetível de um interesse prático” (CPP, T. II, L. 51, p. 220). Contudo, o poder espiritual, apesar e contra as dificuldades primitivas, sobreviveu, como vimos, já que sua obra social e política era então bem mais ampla que suas atribuições propriamente intelectuais.

Em época posterior à de suas primitivas origens<sup>9</sup>, comenta-se na “Lição 51”, quando o sistema político-social da filosofia teológica chegou à sua perfeição, desenvolveu-se, graças à sua unificação ideológica, uma “espécie de disciplina universal espontaneamente produzida pela perspectiva da vida futura” (*ibidem*). Esta sua capacidade de promover uma verdadeira “comunidade intelectual”, escreverá Comte em outra parte da “Lição 51”, perdeu-se completamente com a decadência da Idade Média; mas, agora, no século XIX, passará a pertencer à terceira e última filosofia, a positiva: “A propriedade de reunir, como aquelas de estimular e de dirigir, pertencem daqui para diante, de uma maneira mais e mais exclusiva, desde a decadência das crenças religiosas, ao conjunto das concepções positivas que são as únicas capacitadas, hoje em dia, para estabelecer espontaneamente, de um lado a outro do mundo, sobre bases tão duráveis quanto extensas, uma verdadeira comunidade intelectual, que possa servir de fundamento sólido à mais vasta organização política” (*ibidem*, p. 221-22).

Termina assim, na “Lição 51”, a discussão a respeito do primeiro dos três estados, que, como vimos, seria, segundo a concepção positivista, determinado em sua totalidade pela filosofia teológica [ou pelo método teológico de conhecer]; estado este, além disso, durante o qual, *espontaneamente*, foram colocadas as bases intelectuais, morais e políticas de toda evolução posterior da humanidade. Observa Comte: “Se tanto insisti nesta primeira parte da grande demonstração sociológica que estamos realizando, não é somente porque ela deve ser hoje a mais contestada, ou, melhor dizendo, a única que pode ser questionada pelos espíritos mais avançados, aos quais essencialmente me dirigo. Acreditei acima de tudo dever fazê-

---

9 A “Lição 51” refere-se àquele que, no *Curso de filosofia positiva*, é chamado de sistema católico-feudal ou Idade Média, época do apogeu da filosofia teológica, então em sua idade monoteísta, que teria se desenvolvido do século V ao final do XIII.

lo porque tal ponto de partida me parece, pela natureza do assunto, conter o princípio fundamental da totalidade da demonstração" (CPP, T. II, L. 51, p. 220-1). De fato, a discussão a respeito do princípio teológico acaba sendo dominante no contexto da "Lição 51".

No que diz respeito ao terceiro estado, Comte nos remete às "Lições" não-sociológicas do *Curso de filosofia positiva*. É evidente que, se a "lei da evolução da humanidade" acompanha os "modos de conhecer", não haveria por que falar agora, na "Lição 51", do método positivo, já amplamente discutido no interior da epistemologia e história positivista das ciências, no decorrer das "Lições 1" a "45"<sup>10</sup>.

Mas, se na "Lição 51" Comte evita tratar da questão do método positivo propriamente dito, reservando à epistemologia esta tare-

---

10 Na verdade, nas "Lições" de número 1 a 45, pensa-se as ciências do ponto de vista da construção *positiva* de uma suposta *ciência social*. Ao estudar cada uma das ciências chamadas de "fundamentais" (matemática, astronomia, física, química e biologia), o positivismo ressalta seus vínculos com a *física social*. As ciências são ordenadas em uma *hierarquia* que espelha um único percurso, que vai dos fenômenos astronômicos até chegar aos sociais; "do mundo ao homem", como diz o próprio autor. É seguindo o critério da "crescente complexidade e decrescente generalidade" dos fenômenos que é construída a hierarquia do saber. Na sua base está a ciência cujos fenômenos são mais gerais e menos complexos (os astronômicos) e assim, sucessivamente, de grau em grau hierárquico-epistemológico, chega-se à ciência dos fenômenos mais complexos e particulares que são os sociais. A ordem hierárquica, que é lógica e epistemológica, é também finalmente histórica: a ciência menos complexa e mais geral é também a primeira a surgir, sendo que a social, mais complexa e menos geral, é a última. E como em qualquer processo histórico, as primeiras engendram as seguintes e assim sucessivamente, até o momento de geração da ciência social. A ciência social, última a surgir do ponto de vista lógico, epistemológico e histórico, é, por esta razão, a mais "dependente" de todas as anteriores. Evidencia-se assim que a escala hierárquica das ciências funda-se na preocupação de demarcar o lugar da sociologia no interior do saber científico, de sua epistemologia e de sua história. Mas não apenas isto. Ao estudar cada ciência em particular, repete-se invariavelmente um mesmo percurso, ainda que internamente a cada ciência específica, percurso que revela as mesmas preocupações em transformar a teoria social em ciência positiva. Tomemos a "19e. Leçon", intitulada "Considérations philosophiques sur l'ensemble de la science astronomique" ["Considerações filosóficas sobre o conjunto da ciência astronômica"]. Logo se percebe que não estamos diante de simples preocupações epistemológicas com a teoria astronômica e sua história. Tudo o que ali se apresenta, quanto ao "estado atual" desta ciência e da história de seu desenvolvimento, é afinal referido à fundação da sociologia. Lemos neste capítulo: "Como poderíamos esperar, com efeito, estabelecer

fa teórica, não vacila em afirmar categoricamente que a história reserva à filosofia positiva, ainda mais que à teológica, importante função construtiva e progressista, tanto do ponto de vista intelectual como, principalmente, do ponto de vista social e político: “unicamente à [filosofia positiva] cabe, no estado viril da razão humana, desenvolver em nós, em meio a nossos empreendimentos mais difíceis, um vigor inabalável e uma perseverança refletida, diretamente retirada de nossa própria natureza, sem nenhuma assistência exte-

---

com certeza algumas leis naturais relativamente aos fenômenos sociais, se os dados astronômicos, sob o império dos quais eles acontecem, pudessem comportar variações indefinidas? Retomarei esta observação de um modo particular na última parte desta obra. No momento, basta-me indicá-la para que se compreenda que o sistema geral dos conhecimentos astronômicos é um elemento tão indispensável a se considerar na formação racional da física social quanto àquilo que diz respeito a todas as outras ciências principais.” (CPP, T. I, p. 310). Na “35e. Leçon: Considérations philosophiques sur l'ensemble de la chimie” [“Considerações filosóficas sobre o conjunto da química”], também afinal se remete à fundação da sociologia como ciência: “Por último lugar, no volume seguinte, reconheceremos que a nova ciência fundamental, que apresento aos verdadeiros filósofos sob o nome de física social e como devendo constituir-se no indispensável complemento do sistema racional da filosofia natural, está igualmente subordinada, por seu objeto, à ciência química. (...) Quanto às leis químicas sobretudo, é evidente que, no conjunto das condições de existência da sociedade humana estão incluídas diversas harmonias químicas essenciais, entre o homem e as circunstâncias exteriores fundamentais das quais sofre o domínio. A ruptura destas diversas harmonias, ou somente sua perturbação um pouco mais profunda quanto à composição do meio atmosférico, ou das águas ou do solo etc., não autorizaria conceber racionalmente o desenvolvimento social, mesmo supondo uma desordem bem restrita, de modo que se mantivesse a existência individual.” (*ibidem*, p. 580). Exemplos como estes, que poderíamos multiplicar percorrendo as “Lições” de epistemologia das ciências da Natureza, são encontrados até mesmo nos capítulos que tratam da matemática. Ali, mesmo que seja apenas para demarcar uma impossibilidade, afinal a epistemologia é remetida à fundação positivista da sociologia. Lemos nesta “Lição”: “O que podem portanto significar estas pretensas estimativas numéricas, tão cuidadosamente registradas, no que diz respeito aos diversos fenômenos fisiológicos ou mesmo patológicos, e deduzidas, no caso mais favorável, de uma única mensuração real, quando seriam necessárias inumeráveis? Podem apenas induzir ao erro a respeito da marcha dos fenômenos, e somente devem ser aplicadas racionalmente como um meio, por assim dizer mnemônico, de fixar as idéias. Em todos os casos, há evidentemente impossibilidade total de obter verdadeiras leis matemáticas. Isto se dá ainda com mais força para os fenômenos sociais, que apresentam uma complexidade ainda superior e, por conseqüência, uma variabilidade maior, como demonstraremos no quarto volume deste curso.” (*ibidem*, p. 79-80).

rior e sem nenhum obstáculo imaginário. Enfim, do ponto de vista social, apesar do ascendente real que a filosofia teológica teve a esse respeito tenha-se prolongado durante muito tempo, seria inútil constatar hoje, formalmente, que, bem longe de tender a unir os homens, segundo sua destinação original, ela contribui essencialmente a dividi-los; do mesmo modo que, após ter criado a atividade especulativa, acabou obstaculizando-a radicalmente." (CPP, T. II, L. 51, p. 222). Ora, como já vimos antes, a propriedade de *reunir*, como aquela de *estimular* e *dirigir*, pertencerá, do século XIX em diante, "de maneira cada vez mais exclusiva, desde a decadência das crenças religiosas, ao conjunto das concepções positivas, unicamente capacitadas a estabelecer espontaneamente, de um lado a outro do mundo, sobre bases tão duráveis quanto extensas, uma verdadeira comunidade intelectual, que possa servir de fundamento sólido à mais vasta organização política" (*ibidem*, p. 222-3).

Como se vê, mesmo que não discuta o terceiro estado da humanidade, Comte, na "Lição 51", realmente afirma que a filosofia positiva deve determiná-lo. Muito evidentemente também, a explanação da teoria dos três estados, agora concretizada, circunscreve o paradigma que a humanidade deverá realizar no termo final de sua evolução. O modelo a ser imitado pela ordem histórica futura deverá ser, como fica claro na "Lição 51", o teológico-político, com os devidos aperfeiçoamentos positivistas<sup>11</sup>.

---

11 Leitor de Espinosa, a quem se refere na "Lição" sobre a "filosofia crítico-metafísica", Comte, no *Curso de filosofia positiva*, vai em sentido contrário ao do *Tratado teológico-político*. Enquanto que, como sabemos, Espinosa havia pensado que o Estado não deve ter fundamento teológico, e que este último, na verdade, é a raiz do poder político indevido, Comte, por seu lado, tenta justamente reencontrar o fundamento teológico, *sacralizando* novamente o "governo temporal" dos homens, através do "artifício moderno" de um poder espiritual não-metafísico, *positivo*. (cf. Espinosa. *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo P. Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988; sobre a temática, ver, em particular, Chauí, Marilena. "A instituição do campo político em Espinosa". Lisboa: revista *Análise*, nº 11, 1989; *Idem*. *A nervura do real: Espinosa e a questão da liberdade* (tese de Livre-docência, USP/FFLCH/Depto. de Filosofia). São Paulo, 1977; quanto às referências à filosofia espinosiana, ver CPP, T. II, L. 55, p. 445, onde se diz que o pensamento de Espinosa, juntamente com o de Bayle e o de Hobbes, são, na verdade, a fonte originária da filosofia crítica do século XVIII; além disso, a vida de Espinosa é tomada, paradoxalmente, como exemplo da "realização da virtude, independente das crenças da infância da humanidade", in: *ibidem*, L. 57, p. 612).

Investigemos portanto o capítulo do *Curso de filosofia positiva* que trata especificamente da idade teológico-monoteísta, paradigma positivista para os povos do futuro.

## 8.2. A “Lição 54”<sup>12</sup> e o fundamento teológico da submissão

Comte, na “Lição 54”, tem como objetivo principal estudar a “influência social” da idade *monoteísta* da filosofia teológica: “quaisquer que sejam efetivamente as eminentes propriedades mentais do monoteísmo, deveremos aqui examiná-lo através da apreciação racional de sua influência social” (CPP, T. II, L. 54, p. 323)<sup>13</sup>. Ora, afirma Comte, a destinação social do monoteísmo se manifesta quando analisamos a sua moral, esta porém dependeu, para ser realmente influente na sociedade medieval, de certas características políticas de que se revestiu então tal filosofia.

O sistema católico-medieval, como já fora colocado no ensaio “Considerações sobre o poder espiritual” (1826), teria concretizado a “*divisão* dos poderes espiritual e temporal”, sendo que toda sua imensa obra social decorreria, em última instância, deste fundamento político. Na verdade, explica-se na “Lição 54”, o catolicismo, ao criar a inovadora concepção da *separação* dos dois poderes, não obedecia a nenhum plano racionalmente concebido, mas perseguia, isto sim, a uma espécie de “utopia teocrática” (*ibidem*, p. 324). Lembra o texto que, segundo a teoria dos três estados, somente à filosofia positiva caberá “instituir *racionalmente* o social”, isto é, instituí-lo *cientificamente*.

Mas, adverte Comte, não se pense em um retorno ao “sonho utópico dos gregos de um governo temporal dos filósofos”

12 “54e. Leçon: Appréciation générale du dernier état théologique de l’humanité: âge du monothéisme. Modification du régime théologique et militaire” (“Lição 54: Apreciação geral do último estado teológico da humanidade: idade do monoteísmo. Modificação do regime teológico e militar.”).

13 Explica-se no texto que será examinado exclusivamente “o monoteísmo católico, chamado de romano”, abandonando-se as suas outras manifestações: “maometismo, budismo etc...”. O monoteísmo católico é o único que, segundo Comte, teria apresentado uma “real eficácia social”.

(CPP, T. II, L. 54, p. 325). Na “Lição 54”, denuncia-se, sem meias palavras, “o despropósito radical de um reino absoluto do espírito, tanto perseguido pelos filósofos gregos e por seus imitadores modernos” (*ibidem*, p. 326)<sup>14</sup>.

Tanto quanto a filosofia católico-medieval, a teoria positiva também não alimenta pretensões de instituir o governo temporal dos filósofos. A esfera do poder espiritual não se estende às *coisas materiais*: “é pois evidente que, bem longe de poder diretamente dominar a conduta real da vida humana, individual e social, o espírito está somente destinado, na verdadeira economia de nossa invariável natureza, a modificar, mais ou menos profundamente, por uma influência consultativa ou preparatória, o reino espontâneo da potência material ou prática, seja militar, seja industrial” (*ibidem*, p. 327). Que se trate de uma sociedade cuja atividade temporal mais importante seja a militar (como foi a da Idade Média), ou industrial (como

---

14 No capítulo anterior – “Lição 53” –, que estuda a “idade do politeísmo”, lemos o seguinte: “No seu momento originário, esta filosofia” – a filosofia grega – “parecia gradualmente ter-se desenvolvido até mesmo a ponto de ousar conceber para a regeneração posterior da humanidade, ainda que de uma maneira muito vaga e bastante obscura, uma espécie de governo puramente racional sob a direção de um ou outro metafísico; como testemunharam então tantas utopias – aliás, de resto, mais ou menos, bastante ilusórias – que, durante muitos séculos, têm convergido todas para um tal fim, apesar de sua discordância fundamental” (CPP, T. II, L.53; p. 318, grifo meu). Mas, se para a “Lição 53” todas as utopias dos séculos posteriores, e mesmo aquela mais recente imaginada por Condorcet em sua “10a. época”, convergem afinal para a idéia político-metafísica dos gregos de “um governo racional”, em outros momentos dos textos positivistas ficará bem evidente que o exemplo paradigmático entre todos é aquele que encontramos nas páginas da *República* de Platão, particularmente no Livro V, 473d-e. Lemos no *Sistema de política positiva*: “toda utopia bem construída somente pode de fato constituir-se em uma espécie de antecipação da realidade; enquanto que são enganosas aquelas que sempre consagram retrogradações impossíveis. Deste modo, os sonhos anarquistas de Platão e de seus imitadores modernos a respeito da comunidade de bens e de mulheres, longe de significarem um verdadeiro progresso, somente encaminham para o restabelecimento da propriedade coletiva e da promiscuidade que distinguem as épocas primitivas.” (SPP, T. IV: “Le tableau synthétique de l’avenir humain”, p. 304). O governo dos homens, segundo o positivismo, jamais poderia ser, como fora pensado por muitos entre os gregos antigos, “puramente baseado em utopias da propriedade”; este tipo de “utopia racional” entraria em choque com “o ascendente inabalável da preponderância material”, que é, segundo Comte, o caráter distintivo da época moderna.

é agora a da época moderna), nos dois casos, de acordo com a teoria positiva, o poder espiritual deve ser exercido na esfera do “aconselhamento político” ou da “educação moral das massas”.

Mas voltemos à temática central da “Lição 54”. Paradoxalmente, em vez de desenvolver a “parte histórica propriamente dita” da época do domínio da filosofia teológico-monoteísta, o autor, logo de início, nos informa que isto não seria possível de se fazer nos limites da obra que está escrevendo. Remete o leitor ao ensaio “Considerações sobre o poder espiritual” e, inúmeras vezes, quando se trata de discussões mais específicas sobre o sistema católico-medieval, pede que se consulte a obra *Du Pape* de Joseph De Maistre. Então, exatamente, qual é o objeto da “Lição 54”? Neste texto, Comte faz, como veremos agora, certas reflexões bem abstratas a respeito da organização interna do poder espiritual católico-medieval e, particularmente, desenvolve uma análise sobre a sua suposta “influência moral universal”. Em outras palavras, em vez de tratar da parte histórica da Idade Média, enquanto “fase superior e derradeira” do estado teológico, Comte se limita ao trabalho de síntese da ideologia supostamente dominante naquela época.

Na “Lição 54”, começa-se por uma análise da *organização* interna poder espiritual medieval: de sua hierarquia “fundada no mérito pessoal”, de sua capacidade de unir as partes do clero “sem reprimir” nenhuma delas; de seu “princípio de eleição dos superiores pelos inferiores”; e, finalmente, do celibato eclesiástico, que teria sido, segundo o texto comteano, a base da disciplina sacerdotal-medieval. Comenta-se, além disso, a importância dos mosteiros, local onde foram elaboradas “as concepções cristãs teóricas e práticas” que serviram, durante esta época, para sustentar a *universalidade* do catolicismo, assim como a adoção do latim como *língua sagrada e universal*.

Segundo o texto, a organização interna da Igreja Católica profundamente contribuiu para sua própria existência e fortalecimento, repercutindo positivamente na execução de sua “obra social”. Mas, uma vez mais, na “Lição 54”, Comte esquiva-se de explicações mais longas: “As condições verdadeiramente dinâmicas” – isto é, “propriamente históricas” –, “relativas ao poder inevitável que o catolicismo deveria receber pela realização contínua de seu ofício social, são, por sua natureza, suficientemente manifestas, e, com efeito, ordinariamente, bem pouco contestadas, para exigir um exame muito exten-



so. Limitar-nos-emos pois, ao que lhes concerne, neste assunto, à apreciação sumária da grande atribuição elementar da educação geral que (...) constitui necessariamente a mais importante função do poder espiritual, e o fundamento primitivo de todas as suas outras operações" (CPP, T. II, L. 54, p. 343). Portanto, entre todos os elementos da história medieval, o positivismo destacará apenas aqueles relacionados ao trabalho pedagógico, suposto fundamento da obra social da Igreja Católica.

Na "Lição 54", explica-se que, de fato, a "maior e mais feliz inovação social" do catolicismo foi ter concebido e concretizado uma *educação de alcance universal*, "intelectual mas principalmente moral", que "se estendia rigorosamente a todas as classes da população européia, sem nenhuma exceção, inclusive no que se refere aos servos" (*ibidem*). Em seguida, o *Curso de filosofia positiva*, de modo realmente surpreendente, como veremos a seguir, apresenta e analisa as supostas *matérias* ensinadas e as *práticas* educativas disseminadas pelo catolicismo.

Os "catecismos vulgares", segundo Comte, foram então, naquela época, "modestas mas verdadeiras obras-primas de filosofia usual": "por mais atrasados que agora nos possam parecer, sintentizavam tudo o que poderia se esperar daquele estado de evolução da humanidade, já que continham aquilo que a filosofia teológica, chegada a seu estado de monoteísmo, podia oferecer de mais perfeito." (*ibidem*, p. 344). Injustiça se cometeu na época moderna, quando se acusou o catolicismo de "sem distinção de épocas, ter sempre sufocado o desenvolvimento popular da inteligência humana"; ao contrário, segundo o positivismo, o catolicismo teria sido durante muito tempo o maior promotor da "inteligência popular", mas não só através de "catecismos filosóficos", de suas "noções rudimentares de história e de progresso", que gradativamente foi popularizando através de suas "histórias da Igreja" (*ibidem*, p. 367). Também as práticas religiosas, que o catolicismo então popularizou, podem ser consideradas como altamente instrutivas do ponto de vista social e moral. Veja-se a prática religiosa conhecida como *confissão*: "Deve-se enfim conceber a instituição, verdadeiramente capital, da confissão católica, como destinada a regularizar uma importante função elementar do poder espiritual, ao mesmo tempo conseqüência inevitável e complemento necessário desta atribuição fundamental que acabamos de considerar" (*ibidem*). Era função do poder espiritual, como é mostra-

do na "Lição 54", não apenas educar do ponto de vista moral, mas também *aconselhar* no que diz respeito aos atos da vida prática. Ora, a confissão seria uma prática religiosa que, sob a base da confiança, da autoridade, permitiu que o poder espiritual, "que tinha ensinado a moral", supervisionasse sua aplicação. Como se vê, se a educação transfere ideologia, a confissão reforça a sua aplicação e, desse ponto de vista, esta prática religiosa deve ser vista, historicamente, como um poderoso instrumento de *aperfeiçoamento* social!

A fé também foi instrumento empregado pelo catolicismo para a realização de sua obra social (CPP, T. II, L. 54, p. 347). Explica-se na "Lição 54" que as concepções teológicas em geral, mesmo as monoteístas, são "vagas e instáveis", ao contrário, aliás, das concepções positivistas que são "reais e estáveis"; por este motivo, na vida real, "os preceitos práticos dos quais são a base" ficam sujeitos "a modificações arbitrárias, determinadas pelas diversas paixões humanas". Ora, é evidente que sua eficácia social ficaria profundamente comprometida se não fosse uma constante, ativa e fundamental "supervisão do poder espiritual". O "império do clero", condição da unidade da doutrina e de sua correspondente aplicação social, na verdade, conclui-se na "Lição 54", funda-se na "fé absoluta enquanto dever do cristão". A fé é o ponto de apoio de todas as obrigações morais.

Todas as práticas e dogmas católicos, como se vê, tenderam sempre, segundo Comte, para seu bem traçado objetivo de "submeter os espíritos". Ora, o *Curso de filosofia positiva* compara, uma vez mais, catolicismo e positivismo. A *submissão* de espírito, tão necessária ao sucesso do catolicismo, certamente será bem mais branda sob o regime positivista, já que, neste último estágio do progresso da humanidade, "a natureza das doutrinas leva, por si mesma, a uma convergência quase suficiente e exige, por conseqüência, apenas o recurso mais excepcional e menos freqüente à autoridade interpretativa e diretiva." (*ibidem*). De qualquer modo, se as reflexões comteanas sobre a filosofia teológica e seu poder político centram-se sempre, insistentemente, em demonstrações de sua eficácia social, mais uma vez fica claro que a filosofia positivista futura deverá ser calcada nestas "Lições" da religião católica.

A "Lição 54" prossegue mostrando agora como os *dogmas* do catolicismo foram igualmente úteis para reforçar mais e mais a necessária submissão dos espíritos. A "salvação eterna" (*ibidem*), assim

como “o famoso dogma da condenação original da humanidade inteira”, se são “radicalmente condenáveis do ponto de vista moral”, contudo, ainda assim, são “elementos necessários da filosofia católica, não somente por sua relação espontânea com a explicação teológica das misérias humanas, cujo germe essencial se encontra em tantos outros sistemas religiosos, mas também, de uma maneira ainda mais particular, para motivar convenientemente a necessidade geral de uma redenção universal, sobre a qual repousa toda economia da fé católica” (CPP, T. II, L. 54, p. 348). O mesmo se pode dizer do *purgatório*, instrumento específico do catolicismo, na verdade, “uma saída engenhosa” destinada a amenizar o dogma do inferno, na medida em que permitiu ao poder espiritual católico “graduar imediatamente, com escrupulosa precisão, a aplicação efetiva do procedimento religioso às conveniências de cada caso real” (*ibidem*).

O poder espiritual teve seu alcance social muito aumentado com o dogma que atribui divindade “ao fundador do catolicismo”, Jesus Cristo: “Entre os dogmas importantes, um exame análogo colocaria em evidência a necessidade política do caráter eminentemente divino atribuído ao primeiro fundador, real ou ideal, deste grande sistema religioso” (*ibidem*). Na verdade, segundo a “Lição 54”, o dogma católico da divindade de Jesus Cristo permitiu que esta doutrina estabelecesse a origem do poder espiritual como completamente autônoma e dotada, daí por diante, de uma genealogia própria e independente do poder temporal. Ora, esta genealogia autônoma não reforçaria, em larga medida, o seu poder sobre os espíritos?

Por último, sempre da ótica positivista, é analisado o *culto* católico. Os sacramentos e a missa católica seriam rituais particularmente importantes no interior do culto católico, se lembrarmos, como nos pede Auguste Comte, que foram eles que, na Idade Média, colocavam nas mãos do poder espiritual “importantes meios morais de ação individual e de união social”, reforçando ainda mais a sua “obra política indireta”<sup>15</sup>.

15 A “Lição 54” prefigura o *Catecismo positivista*, que será escrito em 1851 com a finalidade de expor a doutrina da Religião da Humanidade, fundada pelo autor do *Curso de filosofia positiva*. O *Catecismo* compunha-se, como se sabe, de uma explicação do dogma positivista-religioso, seguida de explicação de seu culto e, finalmente, da exposição do “regime público” e privado”, que decorreria de uma suposta implantação da religião positivista (Comte. *Catéchisme*

Todo esse aparato de práticas e dogmas engenhosamente articulados teria sido ineficiente, contudo segundo lemos na "Lição 54" se não fosse o conteúdo preciso que se pretendia transmitir. O catolicismo ensinou a "moral universal" e neste conteúdo residiu, desde o princípio, a sua força política. A moral universal, na verdade, estabeleceu o vínculo entre o poder espiritual e o poder temporal. Auguste Comte, depois de, no *Curso de filosofia positiva*, ter cuidadosamente separado o "espiritual" do "temporal", segundo as exigências da teoria dos três estados, neste momento da "Lição 54" dá uma demonstração importante dos resultados a que pode chegar o positivismo histórico com suas postulações não-materialistas. Como veremos, as "Lições" de sociologia finalmente voltam a vincular os dois poderes sob a exigência da submissão "da maioria dos homens". A moral produziria certo resultado necessário à gênese da época industrial e, particularmente, de uma classe trabalhadora que, não sendo nem escrava nem serva, deveria ser, porém, *espontaneamente submissa*.

Durante algumas páginas, Comte constrói a "série temporal" da época teológico-católica. De fato, paradoxalmente, a partir deste momento da "Lição 54", passa a ser considerada a história "da vida

---

*positiviste, ou sommaire exposition de la religion universelle*. Introdução e notas de P.-F. Pécaut. Paris, Garnier Frères, s/d). As similitudes entre os dois textos não são só formais, mas sobretudo de conteúdo. Como não lembrar que o *Catecismo positivista* também foi pensado como instrumento que reforçasse a submissão a uma determinada ideologia social? No caso do positivismo, contudo, as práticas e crenças da Religião da Humanidade buscavam especificamente a submissão moral e intelectual da classe operária moderna, sendo que os textos contempanos versando sobre a temática religiosa serão escritos principalmente após as revoltas operárias de 1830 em diante (cf. "Cronologia das Obras de Comte"). Sobre o termo "religião da humanidade", Comte escreveu nesta época: "Ao contrário de proibir a positividade de se completar, de se resumir, e de se finalizar, o meio prático espera que logo se torne apropriada a dirigir a finalização necessária de uma revolução que, por toda parte, os letrados procuram perpetuar. É dali que surgiu a qualificação de *religião positiva*, que só tornei usual após ter visto que era empregada espontaneamente por eminentes proletários" (SPP, T. IV, prefácio, p. xiii). Portanto, o erudito *Curso de filosofia positiva* e a sociologia lançam os fundamentos teóricos da catequese popular de religião positiva, que Comte realizará no decurso do primeiro ascenso político da moderna classe operária. Seria este afinal um exemplo da vinculação positivista entre teoria e prática? Voltaremos a este assunto na Parte IV: "Sob o Paradigma da Religião", Cap. 11: "Religião da Ordem".

real”, aquela que antes havia sido negligenciada em favor de uma história abstrata, “das idéias”. Explica-se, do seguinte modo, tal importante alteração no método histórico-idealista: “O estabelecimento social da moral universal tendo sido, sem nenhuma dúvida, a principal destinação final do catolicismo, pareceria, à primeira vista, que o exame desta grande atribuição deveria seguir imediatamente àquela da organização católica, sem esperar que a ordem temporal correspondente fosse diretamente considerada [neste capítulo]. Mas, apesar desta incontestável narração retardar deliberadamente uma tal apreciação moral (...) considere que seria mais conveniente colocá-la sob o verdadeiro momento histórico, fazendo sentir deste modo que ela deve ser acima de tudo religada ao sistema total da organização política da idade média, e não exclusivamente a um de seus dois elementos essenciais, ainda que fundamental, ou mesmo preponderante” (CPP, T. II, L. 54, p. 357).

Na verdade, existiria grande correspondência entre a série espiritual e a temporal. Afirma-se na “Lição 54” que o espírito, embora seja o fundamento do social, não tem um poder absoluto quanto aos rumos que toma a sociedade, sob o aspecto temporal: “seria exagerar da maneira mais viciosa a influência geral, infelizmente tão fraca, de qualquer doutrina sobre a vida real, individual e social, atribuir-lhes, desta maneira, a propriedade de modificar a um tal grau o modo essencial da existência humana” (*ibidem*, p. 358). Se a filosofia teológica da fase monoteísta-católica pôde realizar sua obra social com tanta perfeição, *foi porque encontrou terreno* para isto. De fato, explica o texto, a organização temporal da Idade Média não se fundamentava mais, como na Antigüidade greco-romana, na “atividade militar e ofensiva”. Com o fim do Império romano, quando cessaram as invasões bárbaras, ou ao menos quando as populações invasoras se acomodaram e fizeram sua própria transição de uma vida nômade para a vida agrícola, a sociedade européia ocidental passou a uma atividade predominantemente militar, mas apenas defensiva, salvo casos raros (*ibidem*, p. 357). Ora, a “vida real” assim modificada pelo fim das guerras sistemáticas permitiu que começasse a se desenvolver – espontaneamente – “a concentração do poder local” ou “regime feudal” e também “a transformação da escravidão em servidão” (*ibidem*, p. 352). Esta mudança foi, por sua vez, causa primeira do surgimento da vida moderna, industrial e pacífica: “foi

[o sistema feudal] que diretamente começou a transformação gradual da vida militar em vida industrial, principal característica da vida moderna; [a vida industrial] era certamente o fim social para o qual tendia o conjunto da política européia, interior e exterior, durante toda a Idade Média: pouco importa aliás que esta consequência universal tenha sido ou não percebida por aqueles que mais contribuíram para determiná-la." (CPP, T. II, L. 54, p. 356).

Toda economia do sistema feudal resultou espontaneamente na "abolição da escravidão e da servidão, e, em seguida, na emancipação civil da classe industrial [surgimento das comunas]" (*ibidem*, p. 357). Esses dois elementos sociais, como é mostrado na "Lição 54", deram origem ao sistema industrial.

Comte termina estas suas "breves, mas necessárias reflexões a respeito da série temporal", fazendo as seguintes observações: "Por mais que aqui tenha sido rápida a apreciação sumária que acabo de finalizar, a título indicativo, ela será suficiente, espero, para mostrar (...) o sistema feudal como berço necessário das sociedades modernas, consideradas unicamente sob o aspecto temporal" (*ibidem*, p. 356). Na verdade, na "Lição 54", Comte demonstra acreditar, como veremos, que nesta época deixou de existir uma *submissão forçada da grande maioria dos seres humanos* no que diz respeito ao poder temporal, como fora a dos escravos da Antigüidade e dos servos medievais. As novas forças sociais de caráter pacífico e industrial, com o apoio da doutrina católica, prepararam o terreno para que a submissão da classe mais numerosa e trabalhadora pudesse, daí para diante, se efetivar *espontaneamente*.

Na Antigüidade, tinha predominado "uma moral puramente militar e nacional, sempre subordinada à política"; agora, na Idade Média, passava a predominar "uma moral universal e pacífica", a do catolicismo. O catolicismo deu à moral a supremacia social que antes era da política: "A admirável regeneração gradual que, na idade média, o catolicismo realizou suficientemente, ou, pelo menos, convenientemente esboçou, na moral humana, consistiu, sobretudo, segundo nossas indicações anteriores, em transportar a supremacia social - que até então ficara com a política - tanto quanto possível, à moral, fazendo prevalecer daí para diante necessidades mais gerais e mais fixas sobre necessidades particulares e variáveis" (*ibidem*, p. 361).

Ora, pela primeira vez na história da humanidade, um sistema social pode se combinar perfeitamente com um sistema moral universal. A série temporal gradativamente se tornava pacífica e industrial. Na ordem da vida real cada vez mais se percebia a necessidade da *submissão voluntária*. O catolicismo justamente propunha a convivência pacífica (o amor) dos homens: "Para quem tenha convenientemente aprofundado o verdadeiro estudo fundamental da humanidade, o amor universal, tal como o concebeu o catolicismo, surge com mais importância ainda que a própria inteligência, na economia usual de nossa existência individual ou social, porque o amor utiliza espontaneamente, em proveito de cada um e de todos, até as mais fracas faculdades mentais; enquanto que o egoísmo desnatura ou paralisa as mais eminentes disposições, que se tornam assim mais perturbadoras que eficazes, quanto à felicidade real, seja privada, seja pública" (CPP, T. II, L. 54, p. 362).

O princípio do amor universal, comenta-se na "Lição 54", depurou a classe especulativa – ou Poder Espiritual – "subordinando-o à moralidade". A verdadeira moral universal faz com que as inteligências se submetam à finalidade social para a qual estão destinadas. Na "Lição 54", Comte afirma a existência de uma evidente "superioridade intelectual" que é propriedade de poucos e que demarca os limites de uma real desigualdade entre os homens: "Ainda que a verdadeira *superioridade mental* seja certamente a mais rara e a mais preciosa de todas, é entretanto inegável que, mesmo entre os organismos excepcionais onde é marcante, não pôde realizar suficientemente seu principal progresso quando não está subordinada a uma alta moralidade" (*ibidem*; grifo meu). O principal progresso da inteligência sendo a realização de sua destinação social, Comte acredita que este somente teria se concretizado, ao menos parcialmente e em sua forma histórica inicial, com o poder espiritual católico-medieval. O poder espiritual teológico-monoteísta, tendo abandonado as pretensões do domínio político que haviam caracterizado o poder espiritual teológico-politeísta, dedica-se completamente a desenvolver a missão que lhe é própria, ou seja: "o domínio moral da massa social".

Portanto, de acordo com o que lemos na "Lição 54", no segundo estado da evolução da humanidade delinea-se com precisão o destino da filosofia no que diz respeito ao poder político ou gover-

no da sociedade. Cabe ao poder espiritual, desde que humildemente se deixe, ele próprio, guiar pelo princípio do amor universal, aconselhar e educar moralmente todo o restante da sociedade. Quanto a estes outros muitos a quem *não* foi dado o dom, supostamente *natural*, da inteligência, a estes que tinham sido escravos na Antigüidade, que agora na Idade Média se tornaram servos, a moral do catolicismo ensinaria a se submeterem ao preceito do amor universal, que, muito especialmente, lhes orientava “atos positivos”. Na “Lição 54”, discorre-se por muitas páginas sobre o conteúdo desta moral feita na medida da *submissão espontânea*, supostamente exigida pela atividade industrial nascente. Tomemos alguns exemplos realmente claros destas lições de moral positiva e *popular*.

As virtudes individuais são, “como aliás teriam acreditado os filósofos antigos”, a base de todas as outras virtudes e a fonte real de todo aperfeiçoamento moral. Contudo, bem eficazes foram, durante a Idade Média, “as práticas artificiais através das quais o homem é levado a, voluntariamente, se impor privações sistemáticas, que, apesar de sua inutilidade aparente, podiam se constituir em excelentes auxiliares permanentes de educação moral” (CPP, T. II, L. 54, p. 364). Aliás, Comte, abandonando as exigências de neutralidade, e indo portanto contra seus próprios princípios, em uma nota de pé de página, admite que as práticas da penitência e do autoflagelo têm méritos tão bons quanto à moralidade individual que devem ser, futuramente, no quadro *racional* do estado positivo, reaproveitadas para “fins públicos”: “As práticas higiênicas impostas pelo catolicismo, além de sua utilidade indireta para conservar hábitos de submissão moral e constrangimento [“contrainte”] voluntário, relacionam-se diretamente à ação geral do regime sobre o conjunto de nossa natureza, cuja alta importância não é mais posta em dúvida pelos bons espíritos, e que a *sã filosofia* – a positivista – “deverá submeter um dia a uma refletida [“sage”] disciplina racional, destinada a realizar, sob o assentimento esclarecido da razão pública, a total eficácia, física e moral, deste potente meio de aperfeiçoamento humano” (*ibidem*).

Se a moral individual inspirada na doutrina católica oferece o paradigma de toda submissão espontânea, nada mais conseqüente, no contexto da “Lição 54”, do que anunciar que o positivismo futuro irá enaltecer entre todas as virtudes, “a humildade”: “A humilha-



de, tão criticada no que se refere a esta parte elementar da moral católica, constitui, ao contrário, uma prescrição central. (...) A nova filosofia social confirmará e mesmo aperfeiçoará necessariamente, em alto grau, este importante preceito" (CPP, T. II, L. 54, p. 364).

Quanto à "moral doméstica", lembra-se, na "Lição 54", que embora tenha sido desprezada na Antigüidade, é a mais importante "para a massa dos homens, salvo o pequeno número daqueles cuja natureza excepcional e as necessidades da sociedade deviam chamar principalmente para a vida política" (*ibidem*, p. 365). O catolicismo "organizou a moral doméstica (...) penetrando espontaneamente nas mais íntimas relações, no interior das quais, sem tirania, desenvolvia gradualmente um justo sentimento de deveres mútuos" (*ibidem*). O catolicismo reforçou a autoridade paterna, mas despojou-a da violência com que era exercida na Antigüidade, e, sobretudo, "melhorou a situação social das mulheres". Comte acredita que, quando forem superadas as "aberrações metafísicas" sobre a questão feminina, se reconhecerá enfim a importância do legado moral do catolicismo quanto ao destino das mulheres: "o aperfeiçoamento operado pelo catolicismo consistiu, sobretudo, na garantia da justa liberdade interior, e em haver consolidado a situação das mulheres, consagrando a indissolubilidade fundamental do casamento" (*ibidem*)<sup>16</sup>.

---

16 Estes preceitos de moral positiva relativos às mulheres, como já sabemos, estão em oposição completa às reflexões de Condorcet. Lembremos que no *Esboço histórico*, antecipando o pensamento socialista do século XIX, escrevera Condorcet que o grau de igualdade obtido pelas mulheres foi em todas as épocas o mais claro índice dos verdadeiros progressos da igualdade em geral. Mas, o que Comte escreve na "Lição 54" está também em contradição com as asserções teórico-sociais embasadas na economia política, que tinham sido desenvolvidas por ele próprio, entre 1817-1819. Naquela época, Comte foi leitor de autoras feministas (na sua biblioteca pessoal constava uma tradução francesa da obra *A Vindication of rights of Woman* de Mary Wollstonecraft, feminista inglesa e companheira do socialista Godwin; cf. Wollstonecraft, M. *Défense des Droits de la Femme*. Tradução de Marie-Françoise Cachin. Paris, Payot, 1976; além disso, em cartas, refere-se, com admiração, a George Sand, tendo também discutido a questão feminina longamente com John Stuart Mill, com quem trocou correspondência durante anos, cf. *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte avec les réponses de Comte*. Textos estabelecidos por Lévy-Bruhl Paris, Félix Alcan, 1899; *Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill (1841-1846)*, Paris, Ernest Leroux, 1877. Stuart Mill, como se sabe, ficou conhecido por seu feminismo sufragista e escreveu uma obra específica sobre o assunto, cf. Stuart Mill, J. *L'Assujettissement des Femmes*. Tradução de E. Cazelles. Paris, Guilla-

Finalmente, na “Lição 54” nos são apresentados os preceitos de *moral social* desenvolvidos pelo catolicismo e que serão, como crê o autor Auguste Comte, revividos na época da filosofia positiva, terceiro e último estado do progresso social. No campo da moral social, o catolicismo substituiu o “patriotismo enérgico, mas selvagem, dos antigos” pelo “sentimento mais elevado da humanidade ou fraternidade universal, com felicidade vulgarizado sob o nome de caridade” (CPP, T. II, L. 54, p. 366). Sem dúvida, explica-se na “Lição 54”, a influência deste novo princípio da unidade social – “a universalidade da afeição, ou caridade” – ficou restrita, durante a

---

min, 1876). Ora, este mesmo jovem Comte, quando ainda muito preocupado em abordar os assuntos sociais do ponto de vista econômico, e entusiasta da doutrina liberal, escrevera em 1819, em carta a Valat: “As mulheres em geral, e coletivamente, sofreram tanto dos machos de sua espécie, que, neste caso, sinto-me obrigado a compensar, tanto quanto posso, os erros de meu sexo. Pois, em verdade meu amigo, a horrível lei do mais forte, que os homens souberam modificar quanto a si próprios, ainda que não tenha sido destronada, reina inteiramente quando se trata de todos os homens em relação a todas as mulheres, e, em todas as suas particularidades, é exercida em demasia. Uma mulher, na ordem social atual, é vista pelas leis e quase sempre pelos homens, freqüentemente menos liberais que nossos próprios códigos, como uma propriedade, como um brinquedo destinado por toda eternidade ao sagrado prazer e ao uso de sua Majestade o *Homem* que, graças a Deus e pela força de seus músculos, constitui-se em proprietário do animal doméstico chamado *mulher*; quase como nas colônias onde um branco é proprietário de seus negros, ou melhor, como na Polônia, na Rússia, na Hungria, na Boêmia, etc etc. e, há alguns séculos, em toda Europa, quando um senhor dominava os seus servos. (...) Entre nós, qual é o destino daquelas que não têm riqueza própria? O trabalho mais assíduo e menos remunerado, que muitas vezes lhes falta visto que os homens somente lhes deixam um pequeno número de profissões, as menos lucrativas; ou então, a libertinagem, isto é, a venda de sua pessoa, seja ao primeiro que aparecer, seja ao que oferece mais e dá o último lance. Sempre me espanto, fazendo estas reflexões, que possam existir mulheres que não sejam liberais” (*Correspondance*, “Lettre à Valat, Paris, 24/09/1819”, T. I, p. 56-7; grifos de Comte). Portanto, como se vê, no interior da teoria sociológico-científica do *Curso de filosofia positiva*, até mesmo as convicções feministas-liberais de 1819 desapareceram por completo, cedendo lugar à moral da *necessária* e positiva submissão das mulheres. Para um estudo das relações contraditórias entre positivismo e feminismo, cf. Petit, Annie et Bensaude, Bernadette. “Le féminisme militant d'un Auguste phallocrate”. Paris, *Revue Philosophique de La France et L'Étranger*, nº 3, 1976, Paris, P.U.F., 1976; para um estudo mais específico sobre as complexas relações entre o autor Auguste Comte e as mulheres, particularmente do ponto de vista da teoria freudiana, cf. Kofman, Sarah. *Aberrations, Le devenir-femme d'Auguste Comte*. Paris, Aubier-Flammarion, 1978.

Idade Média, a algumas populações, devido à diversidade de doutrinas então ainda existentes e às conseqüentes “antipatias religiosas”. Contudo, entre as populações cristãs desenvolveu-se fortemente este sentimento de fraternidade, “além da fé comum, por sua habitual submissão a um poder espiritual, cujos membros, apesar de sua nacionalidade própria, se sentiam espontaneamente cidadãos de toda a cristandade” (CPP, T. II, L. 54, p. 366). As conseqüências desta sólida moral social foram bem importantes e índices de um verdadeiro progresso: “melhoraram as relações européias, aperfeiçou-se o direito internacional”. Melhoraram também as condições dos que até então haviam vivido sob o peso das guerras.

Mas, particularmente, a moral social católica fez com que progredisse a “situação interna de cada país” no que se refere à “repartição das riquezas” (*ibidem*). Porém, Comte, na “Lição 54”, parece estar mais interessado em pensar o princípio da “caridade como regulador da distribuição das riquezas” não tanto na Idade Média quanto, principalmente, nos dias de hoje. Lemos no texto: “Na ordem interna de cada nação, os deveres gerais que se subordinam a este grande princípio católico da fraternidade ou caridade universais, e que hoje em dia perderam momentaneamente sua principal eficácia, como conseqüência da inevitável decadência do sistema teológico que os impunha, tenderam gradualmente a se tornarem, por sua natureza, o meio mais imperfeito de remediar, tanto quanto possível, sobretudo no que concerne à repartição das riquezas, os inconvenientes inseparáveis do estado social” (*ibidem*). Mas se a caridade, na sua forma católica, não pode mais regular relações econômicas, pode e deve, porém, em sua forma positivista, subsistir do século XIX em diante.

No século XIX, explica Comte, “por uma cega imitação dos antigos”, procurou-se, para o problema da distribuição das riquezas, uma “vã solução (...) através de medidas puramente materiais e políticas, tão impotentes como tirânicas, e susceptíveis de conduzir às mais graves perturbações sociais” (*ibidem*, p. 366-7). Na verdade, o que se tem visto desde que começou a decadência da “caridade cristã”? “A filantropia metafísica não realizou até aqui, a este respeito, outra solução prática que não fosse a instituição de calabouços para aqueles que pedem pão” (*ibidem*, p. 367). A política metafísica – “em nome da pretensa ciência chamada economia política” – teve “a co-

ragem de condenar (...) as admiráveis fundações, destinadas a suavizar, de diversos modos, as misérias humanas”, quando, hoje, se trata sobretudo – do ponto de vista da filosofia positiva e do terceiro estado social da humanidade – “de reorganizar, de estender e completar estas instituições desconhecidas na Antiguidade, e que eram [na Idade Média] ainda mais maravilhosas por procederem quase sempre de doações voluntárias de uma magnanimidade privada à qual a cooperação pública se juntava raramente” (CPP, T. II, L. 54, p. 367).

Demonstrando a necessidade do incremento da “caridade privada” e de suas instituições, o positivismo e sua filosofia “do futuro” esperam sinceramente contribuir para abrandar sofrimentos “dos mais pobres”, corrigindo assim distorções da “distribuição das riquezas tão próprios da época moderna”. É assim, com um chamado à caridade privada, que afinal o positivismo responde à “indiferença dos economistas” frente à crescente miséria da classe operária, indiferença esta que, como sabemos, o ensaio de 1826 havia tão duramente criticado e que tinha sido uma das causas do abandono da economia política como fundamento da moderna teoria social<sup>17</sup>.

---

17 A referência às instituições de caridade imediatamente nos remete a exemplos concretos. Como não pensar nas múltiplas manifestações reais da caridade com relação à classe trabalhadora? Em particular, lembremos aqui de um exemplo citado por Marx, em *O capital*. Segundo conta o autor, no final do século XVIII, procurando a todo custo encontrar formas de obrigar os trabalhadores das manufaturas industriais a estender o tempo de sua jornada de trabalho, então considerada “muito pequena”, e também de ensinar-lhes “a nunca se considerarem independentes de seus superiores”, alguns autores ingleses – em defesa do ponto de vista contrário ao dos trabalhadores – teriam chegado ao extremo de imaginar uma “casa ideal de trabalho” (*an ideal workhouse*). Marx assim resume o ponto de vista destes autores: “para tanto, ‘para a extirpação da preguiça, da licenciosidade e das divagações românticas de liberdade’, assim como ‘para a redução da taxa dos pobres, para o incentivo do espírito da indústria e rebaixamento do preço do trabalho, nas manufaturas’, nosso fiel Eckart do capital propõe um meio eficaz, a saber, encarcerar os trabalhadores, que passam a depender da beneficência pública, em uma palavra *paupers*, numa casa ideal de trabalho (*an ideal workhouse*)”. (Marx, K. *O Capital*. Vol. I, Secção III: “A produção da mais-valia-absoluta, Cap. VIII: “A Jornada de trabalho”, 5. “A luta pela jornada normal de trabalho. Leis compulsórias para o prolongamento da jornada de trabalho, da metade do século XIV ao fim do século XVIII”, p. 219-20). Os operários, nestes locais de “caridade”, passavam a trabalhar doze horas por dia. Comenta Marx que as fábricas do começo do século XIX seriam uma cópia ainda mais terrível desta verdadeira “casa do terror” (*house of terror*) que teria feito parte do imaginário capitalis-

A caridade positivista se desenvolverá, prossegue-se na “Lição 54”, graças à divisão dos poderes. A partir do terceiro estado, a divisão do poder na sociedade deixará de ser espontânea, tornando-se racional. Lemos na “Lição 54”: “é claro, em princípio, que unicamente a separação racional dos dois poderes, que organiza a grande independência da moral com relação à política, pode permitir, no futuro como no passado, impor a cada um, sem perigo para a economia temporal da sociedade, a obrigação imperiosa, mas puramente moral, de empregar diretamente sua fortuna e todas as suas outras vantagens quaisquer, decorrentes de sua situação, para o alívio de seus semelhantes” (CPP, T. I, L. 54, p. 367).

O primeiro estado, o teológico, particularmente em sua fase monoteísta e derradeira, segundo a teoria positivista da história, teria resultado em um imenso *progresso* para a humanidade no que diz respeito à organização social. Como escreve o autor do *Curso de filosofia positiva*, do ponto de vista da obra social realizada, pode-se afirmar, sem vacilações, que o estado teológico-católico tornou-se modelo para a ordem social futura: “seu imortal esboço manifestou suficientemente a verdadeira natureza dessa grande operação [da moderna reorganização social], assim como o espírito geral que deve presidi-la, e as principais condições a preencher, deixando somente para reconstruir daqui em diante, segundo uma filosofia mais real e mais estável” – em outras palavras, *positiva* – “o conjunto fundamental deste admirável edifício” (*ibidem*, p. 367). No parágrafo final da “Lição 54”, conclui Auguste Comte: “O que deve morrer, no catolicismo, é a doutrina e não a organização” (*ibidem*, p. 379).

O modelo católico-medieval desenvolveu pressupostos morais da ordem social do terceiro estado da humanidade; por seu lado, a filosofia positiva se concentrará em completar e desenvolver este modelo de organização católica da sociedade, sobretudo

---

ta do século XVIII: “A ‘casa do terror’ para os pobres, com a qual sonhava a alma do capital de 1770, ergueu-se poucos anos depois como gigantesca ‘casa de trabalho’ para os próprios trabalhadores da manufatura. Chamou-se fábrica. Desta vez o ideal empalideceu em face da realidade.” (*id.*, *ibidem*).

substituindo o *fundamento teológico* da submissão por um outro, inteiramente positivo<sup>18</sup>.

### 8.3. As “Lições 55” e “56” e a negação metafísica do poder teológico

Segundo o *Curso de filosofia positiva*, a lei dos três estados (ou “das três filosofias”) se realiza como história da classe proprietária do saber. Neste texto, vimos que a classe “que pensa” se encarna em um “poder” – o poder espiritual –, cuja história se sobrepõe e determina todas as outras. Deste ponto de vista, de que modo o positivismo teria pensado o “segundo estado da humanidade”, chamado de “estado metafísico”? Se em “Considerações sobre o poder espiritual” definiu-se a época moderna como o “período das revoluções” e da “anarquia moderna”, se no “Opúsculo fundamental” a época moderna passou a ser considerada menos importante porque puramente transitória, qual seria agora, no *Curso de filosofia positiva*, a sua

---

18 A “Lição 54”, de certo modo, ilumina e explica a definição de filosofia positiva que se encontra nas primeiras páginas do *Curso de filosofia positiva*. Na “Lição 1” afirma-se que a filosofia positiva se realizaria através do seguinte programa teórico-prático: 1) colocar em evidência as leis lógicas do espírito humano (tarefa que se realizaria com a filosofia positivista das ciências); 2) reformular totalmente o sistema de educação (tarefa destinada ao moderno poder espiritual fundado na filosofia positiva); 3) contribuir para o progresso das ciências particulares, pondo em evidência os seus pontos de contatos, notadamente com a sociologia (tarefa da epistemologia positivista realizada no interior do *Curso de filosofia positiva*); 4) tornar-se a “base sólida” para a reorganização – ordem – social (tarefa que se completa inicialmente, no interior do mesmo texto, com a fundação sociológica). Como ainda escreve Comte, a filosofia positivista é a “ciência das generalidades” e da unidade: das generalidades lógicas (métodos e doutrinas das ciências); das generalidades históricas (lei dos três estados) e das generalidades sociais (sociologia). O que quer dizer que a filosofia positiva, tendo unificado as ciências através de uma filosofia de seus procedimentos e objetos (epistemologia), tendo mostrado que a filosofia das ciências determina a história do progresso social (teoria dos três estados), finalmente, sobre tais fundamentos epistemológicos e históricos, esta chamada para, através da educação universal, realizar, sua última destinação, que é a da “reorganização social futura”, que seria a tarefa por excelência da ciência agora fundada sob o nome de sociologia.

caracterização? Contrariamente a tudo o que Comte tinha escrito antes, sobre este assunto, a reflexão a respeito da época moderna, nas “Lições 55” e “56”, é realizada no interior de uma teoria histórica solidamente desenvolvida<sup>19</sup>.

A questão do “segundo estado” – o metafísico – já havia sido abordada na “Lição 51”, de um ponto de vista estritamente lógico. Naquele capítulo, afirma-se que, de acordo com as exigências lógicas do pensamento, para se fazer uma comparação há necessidade de três termos: “é necessário examinar, em qualquer assunto, os casos essencialmente intermediários apenas sob a indispensável influência de uma exata análise prévia dos dois casos extremos entre os quais estão destinados a operar a *transição gradual*” (CPP, T. II, L. 51, p. 225; grifo meu)<sup>20</sup>. As sentenças históricas devem também obedecer a esta regra simples do pensamento. Como no silogismo, a passagem da premissa (teológica) para a conclusão (positivista) de uma proposição histórica deve ser efetuada, sem contradição do primeiro termo, por simples “transição gradual”. Assim sendo, conclui,

19 Referimo-nos aos dois capítulos que levam os seguintes títulos: “55e. Leçon: *Appréciation générale de l'état métaphysique des sociétés modernes: époque critique, ou âge de transition révolutionnaire. Désorganisation croissante, d'abord spontanée et ensuite de plus en plus systématique, de l'ensemble du régime théologique et militaire*” [“Lição 55: *Apreciação geral do estado metafísico das sociedades modernas: época crítica, ou idade de transição revolucionária. Desorganização crescente, primeiramente espontânea e em seguida cada vez mais sistemática, do conjunto do regime teológico e militar.*”]; “56e. Leçon: *Appréciation générale du développement fondamental propre aux divers éléments essentiels de l'état positif de l'humanité: âge de la spécialité, ou époque provisoire, caractérisée par l'universelle prépondérance de l'esprit de détail sur l'esprit d'ensemble. Convergence progressive des principales évolutions spontanées de la société moderne vers l'organisation finale d'un régime rationnel et pacifique*” [“Lição 56: *Apreciação geral do desenvolvimento fundamental próprio aos diversos elementos essenciais do estado positivo da humanidade: idade da especialidade, ou época provisória, caracterizada pela universal preponderância do espírito de detalhe sobre o espírito de conjunto. Convergência progressiva das principais evoluções espontâneas da sociedade moderna em direção à organização final de um regime racional e pacífico*”].

20 Na “Lição 51”, Comte se refere às exigências de uma lógica meramente formal, de inspiração aristotélica. O raciocínio silogístico, de suposta validade universal, aplicado à teoria dos três estados, explicaria a existência de uma época de *transição*.

“a questão atual [a da teoria histórica dos três estados] nos oferece, por sua natureza, a aplicação mais importante de um tal preceito lógico” (CPP, T. II, L. 51, p. 255).

O mesmo raciocínio lógico se aplicaria à política metafísica. A “Lição 51” afirma que, se a filosofia metafísica é uma necessidade lógico-formal, a política metafísica é sua conseqüência: “esta filosofia apresenta, aliás, necessariamente, a mesma propriedade essencial para dirigir a transição política que acompanha continuamente esta grande transição lógica” (*ibidem*, p. 226). Como se vê, a compreensão da época das revoluções modernas – a época crítica ou idade de transição revolucionária – é reduzida pela “Lição 51” a um simples problema de aplicação da lógica formal. Será apenas a “Lição 55”, como veremos a seguir, que desenvolverá afinal um conceito mais concreto da época moderna.

Paradoxalmente, Comte não pôde deduzir o estado metafísico de uma *filosofia*, como tinha sido possível em relação ao primeiro estado, que é conseqüência da filosofia teológica. Na verdade, como argumenta, a filosofia da época moderna se manifesta como negatividade pura. O estado metafísico moderno – lemos no *Curso de filosofia positiva* – difere de todos os outros anteriores porque, pela primeira vez, trata-se de *negar de modo absoluto*: “nas diversas revoluções anteriores, que se constituíram em modificações mais ou menos profundas de um sistema primordial, o entendimento humano podia sempre, de modo essencial, ligar a destruição de cada forma antiga à instituição de uma forma nova (...) de maneira a evitar a situação exclusivamente crítica: ora, não poderia ser assim no que se refere à revolução final, destinada a realizar a renovação mais completa – não somente social, mas sobretudo mental – que possa oferecer o conjunto da evolução humana” (*ibidem*, L. 55, p. 395).

Ora, a *verdadeira* filosofia (a positivista) assim como o seu paradigma teológico, é construtiva, jamais destrói, recomeça sempre circularmente do mesmo ponto de partida. Mas, mesmo assim, mesmo se tratando de período largamente antifilosófico, a época moderna, em pelo menos um aspecto, se revestiria de positividade e se ofereceria, portanto, como objeto para a teoria histórica. Lemos na “Lição 55”: “Ainda que o caráter essencialmente negativo desta grande operação revolucionária deva naturalmente inspirar, com relação a um tal período, uma espécie de repulsa [“répugnance”] filosófica,



entretanto o espírito geral de minha teoria fundamental da evolução humana (...) tem que de antemão dissipar espontaneamente o que pode haver de anticientífico em uma semelhante disposição" (CPP, T. II, L. 55, p. 384). Aquela que se chamou de filosofia metafísica, e o período histórico de "revoluções contínuas" por ela determinado, apesar de sua intrínseca negatividade, seriam, do ponto de vista sociológico-científico, um momento necessário da evolução histórica: "apesar das profundas aberrações e desordens deploráveis que a distinguem, esta memorável fase social constitui assim mesmo, à sua maneira, um intermediário tão indispensável como inevitável na marcha lenta e difícil do desenvolvimento humano" (*ibidem*). Em síntese, a negatividade metafísica aparece para a teoria dos três estados, sob certo aspecto, como necessária e positiva.

De acordo com o que lemos na "Lição 55", "uma filosofia formalmente crítica" só teria aparecido no século XVII, sendo que devemos considerar o protestantismo como a verdadeira "primeira fase geral da filosofia revolucionária" (*ibidem*, p. 394)<sup>21</sup>: "Ainda que a formação efetiva e sobretudo o desenvolvimento da doutrina crítica propriamente dita não lhe deva ser diretamente atribuída, foi [o protestantismo] que primeiramente estabeleceu as principais bases, sobre as quais uma filosofia negativa mais completa e mais nítida pôde em seguida construir facilmente o conjunto da metafísica revolucionária, destinada a caracterizar, à sua maneira, o expediente final do grande movimento de decomposição". Antes da *filosofia* negativa teria se desenvolvido a *religião* negativa, que a preparou (*ibidem*, p. 423).<sup>22</sup>

21 Comte subdivide a fase protestante da filosofia crítica, em período "sociniano", "luterano" e "calvinista".

22 Também De Maistre havia caracterizado o protestantismo como religião negativa. Escrevera ele: "É verdade fundamental em todas as questões religiosas, que toda Igreja que não é católica é protestante. Foi em vão que se tentou fazer uma distinção entre Igrejas cismáticas e heréticas, sei bem o que se quer dizer; mas, no fundo, toda diferença só diz respeito a palavras, e todo cristão que recusa a comunhão do Santo Padre é protestante ou o será logo. O que é um protestante? É um homem que protesta; ora, que importa se protesta contra um ou muitos dogmas? Contra este ou aquele? Pode ser mais ou menos protestante, mas sempre protesta." (De Maistre, J. *Du Pape*, ed. cit., Livre 4e. "Du Pape dans son rapport avec les Églises nommées schismatiques", Chap. Premier "Que toute Église schismatique est protestante. Affinité des deux systèmes - Témoignage de l'Église russe", p. 301; grifos do autor).

Que fundamentos teriam sido colocados pelo protestantismo religioso? Tal doutrina começou a se desenvolver e se firmou sobre o “princípio do livre exame”. “Podemos considerar aqui” – lemos na “Lição 55” – “que todo o sistema da doutrina crítica pode ser essencialmente reduzido ao dogma absoluto e indefinido do livre exame individual, que é certamente o seu princípio universal” (CPP, T. II, L. 55, p. 423). Segundo o *Curso de filosofia positiva*, a doutrina religiosa negativa também teve seus dogmas apesar do protestantismo apenas tomar parte da história do poder espiritual, como sua história negativa<sup>23</sup>.

Do princípio do *livre exame* foram deduzidos todos os outros “dogmas essenciais da filosofia revolucionária”. De fato – prossegue a “Lição 55” –, “os outros dogmas da filosofia revolucionária são realmente simples conseqüências políticas deste dogma fundamental, que gradualmente instituiu cada razão individual em supremo arbítrio de todas as questões sociais” (*ibidem*; grifo meu). O livre exame conduziu, portanto, à crítica social, mas teve ainda outras conseqüências: “a liberdade de pensar deve naturalmente conduzir à liberdade de falar, de escrever e mesmo de agir conforme suas convicções pessoais, sem outras restrições sociais que aquelas relativas ao equilíbrio

23 Também para De Maistre, a história do protestantismo é a história da ausência do poder espiritual. No seu entender, o verdadeiro poder espiritual deve “representar a unidade total” e o protestantismo não responde mais a essa exigência fundamental: “Eis aqui a razão pela qual as Igrejas separadas de Roma não têm mais um nome comum e só podem ser designadas por um nome negativo que manifesta não o que elas são, mas o que não são; e sob este último aspecto, apenas a palavra *protestante* será conveniente a todas e une novamente a todas já que, muito precisamente, enlaça, em sua generalidade, todas aquelas que protestaram contra a unidade. Se analisarmos as particulares, o título de *fortiano* será tão correto como o de *luterano*, *calvinista*, etc., porque todos estes nomes designam com muita propriedade as diferentes espécies de protestantismo reunidas sob o gênero universal; mas nunca encontramos um nome positivo geral. (...) Ao contrário, a palavra *católico* exprime uma essência, uma realidade que deve ter um nome; e como fora de sua esfera divina não pode haver unidade religiosa, poderemos encontrar, fora de seu âmbito, Igrejas, mas não nunca a IGREJA. Nunca, em tempo algum, as Igrejas separadas poderão se dar um nome comum que exprima a unidade; nenhum poder pode, é o que creio, nomear o nada.” (De Maistre, J. *Du Pape*, ed. cit., Livre Quatrième, Chap. V: “Impossibilité de donner aux Églises séparées un nom commun qui exprime l'unité. Principes de toute la discussion et prédiction de l'Auteur”, p. 315-17; grifos e maiúsculas do autor).

permanente das diversas individualidades" (*ibidem*, p. 424). Mas o livre exame não levou apenas às liberdades individuais e à procura dos direitos que as assegurassem; seu impulso revolucionário fez surgir também, em seguida, o anseio da "soberania da maioria" e, por conseqüência, instaurou-se a "anarquia moderna": "Paralelamente, esta espécie de soberania moral atribuída a cada um, simultaneamente considerada em todos os cidadãos, desde então, não podendo admitir qualquer restrição legítima que não fosse a do número, desembocou necessariamente na soberania política da multidão, criando ou destruindo, a seu-bel prazer, todas as instituições" (CPP, T. II, L. 55, p. 424).<sup>24</sup>

Porém, esta cadeia de "efeitos negativos" que derivam do princípio protestante do livre exame ainda teve uma última e mais grave conseqüência. Deste princípio derivou-se a *noção da igualdade entre os homens*: "uma tal supremacia individual supõe aliás evidentemente a concepção correspondente da igualdade universal, deste modo espontaneamente proclamada na ordem mental, na qual os homens, em realidade, diferem mais profundamente uns dos outros" (*ibidem*). A religião negativa e seu princípio de *insubordinação dos espíritos* teria sido, segundo o positivismo, a gênese da metafísica revolucionária, que teve como última conseqüência a *insubordinação política* "da maioria", ou seja, a aspiração à soberania popular. "Vemos pois" – conclui o texto –, "que em todos os aspectos, as diferentes noções essenciais próprias à metafísica revolucionária" – a liberdade de pensamento, a soberania popular e o postulado da igualdade natural entre os homens – "não são mais do que simples aplicações sociais, ou melhor, as manifestações necessárias deste único princípio do

---

24 O protestantismo fundamentou a metafísica doutrinária e esta, por sua vez, resultou nos princípios socialmente "desorganizadores" dos direitos do homem; a Revolução Francesa teria sido a extrema e mais radical expressão do processo de negatividade permanente ("decomposição") iniciado pelo protestantismo. Também De Maistre havia vinculado o protestantismo à radicalização revolucionária. Escrevera em suas *Considérations sur la France*: "Deste modo, o protestantismo é positivamente, ao pé-da-letra, o *sans-culottismo* da religião. Um invoca a palavra de Deus; o outro, os direitos do homem; mas de fato, é a mesma teoria, o mesmo percurso e o mesmo resultado. Estes dois irmãos demoliram a soberania para distribuí-la à multidão." (De Maistre, J. *Considérations sur la France*, ed. cit., p. 239).

livre exame individual, do qual todas elas podem derivar espontaneamente" (CPP, T. II, L. 55, p. 424).<sup>25</sup>

Mas, de qualquer modo, lemos na "Lição 55", o protestantismo substituiu o catolicismo já decante e incapaz de sustentar, com a sua antiga autoridade, a doutrina moral. Se não podemos esquecer que o catolicismo, no final da Idade Média, ajudou o poder temporal à custa da submissão espiritual do restante da humanidade, tornando-se mesmo, na época do "despotismo monárquico ou aristo-

25 A "Lição 55" se inspira diretamente na obra *Du Pape*; escrevera De Maistre: "Como todo mundo sabe, o dogma católico proíbe, sem distinção, qualquer tipo de revolta; e para defender este dogma, nossos doutores proclamam razões bem satisfatórias, filosóficas por vezes, e políticas. O protestantismo, ao contrário, partindo da soberania do povo, dogma que introduziu, dogma que transportou da religião para a política, considera que o sistema da não-resistência é o pior aviltamento do homem. O doutor Beatti pode ser citado como representante de todo seu partido. Ele chama de *doutrina abominável o sistema católico da não-resistência*. (...) Os mais entusiastas e instigadores do direito de resistência convêm (e quem disto poderia duvidar?) que este seja justificado pela tirania. (...) Aliás, pode-se exercer um direito, mesmo justo, mesmo incontestável, sem colocar na balança os inconvenientes que podem dele resultar? A história é apenas um clamor para nos ensinar que as revoluções, que são iniciadas pelos homens mais sábios, são sempre finalizadas pelos loucos; ensina que seus autores são sempre as vítimas e que os esforços dos povos para criar ou aumentar sua liberdade quase sempre acabam por escravizá-los. Tudo que vemos por toda parte são abismos. Mas, nos dirão, desejai então saltar o tigre e vos reduzir à obediência passiva? Pois bem! Eis aqui o que fará o rei: 'Tomará vossos filhos para conduzir vossas carroças e deste modo fará das pessoas cavalos; fará deles oficiais e soldados; tomará uns para cultivar seus campos e recolher o trigo e outros para fabricar suas armas. De vossas filhas perfumadas fará cozinheiras e padeiras, para seu uso; tomará para si próprio e para os seus aquilo que houver de melhor em vossos campos, vossos vinhedos e em vossos bosques (...); tomará também tributo de vossos rebanhos e sereis seus escravos' [*Antigo Testamento*, I, Samuel VIII, 11-17]. Nunca pretendi dizer que o poder absoluto não traga inconvenientes sob qualquer forma que exista neste mundo. Ao contrário, reconheço-os expressamente e não penso em atenuá-los; somente quero dizer que nos encontramos entre dois abismos." (De Maistre. op. cit., Livre Second, Chap. II: "Inconvénients de la souveraineté", p. 133-4; grifos do autor). Entre dois abismos é onde nos encontramos, segundo De Maistre: aquele do poder despótico dos reis e aquele do poder tirânico das revoluções. Para Comte, contudo, não existe tal ceticismo, já que, entre os abismos que supostamente estaríamos condenados a oscilar até a eternidade, encontra-se a salvação oferecida pelo poder dos filósofos positivistas que combinam *submissão e progresso social*, os dois únicos efeitos positivos perseguidos pelos reis e pelas revoluções.

crático”, o braço direito deste poder abusivo, é preciso lembrar, além disso, que o protestantismo teve também resultados socialmente importantes. O espírito crítico-protestante levou à idéia de que as massas têm *direitos* e não apenas *deveres*. Ora, mesmo que por um caminho negativo, esta sua doutrina serviu momentaneamente para moderar o exercício indiscriminado de um poder temporal que já não se submetia mais ao poder católico.

Nenhuma destas negatividades geradas pelo princípio do livre exame se compara à maior de todas as “aberrações metafísicas”. A maior aberração ideológica da doutrina metafísica, que também se produziu a partir do protestantismo, foi a de ter “consagrado em dogma absoluto um estado excepcional e transitório” (CPP, T. II, L. 55, p. 434). De fato, explica o texto, a metafísica revolucionária acreditou que poderia deixar de existir indefinidamente “um poder espiritual *independente*”: “Tal é a primeira fonte desta cega admiração pelo regime politeísta da Antigüidade, que exerceu tão deplorável influência social durante todo o curso do período revolucionário, inspirando uma exaltação absoluta em favor de um sistema social correspondente a uma civilização radicalmente diferente da nossa” (*ibidem*, p. 435). A utopia grega do governo político dos filósofos passou a ser o modelo dos modernos. Como conseqüência desta “confusão dos poderes”, todos os problemas morais passaram a ser pensados sob esta ótica política, a ponto de se acreditar que a obtenção dos direitos seria a forma suprema e ideal do aperfeiçoamento *moral* do homem e da sociedade.

Comte explica, na “Lição 55”, que, apesar da doutrina protestante ter gerado, desde o final da Idade Média, todas as premissas fundamentais da doutrina metafísico-revolucionária, foi preciso, contudo, esperar o século XVII para que passasse a existir “uma filosofia formalmente crítica”. Na verdade, segundo lemos na “Lição 55”, o trabalho negativo realizado pelos filósofos do século XVII constituiu-se apenas na fase final da “desorganização espiritual”. Comenta o texto: “Seria conhecer bem pouco a marcha lenta e incerta de nossa fraca inteligência, sobretudo com respeito às concepções sociais, supor que o espírito humano poderia ter dispensado esta elaboração final da doutrina crítica, unicamente porque, todos os princípios essenciais tendo sido previamente elaborados pelo protestantismo, o desenvolvimento gradual de suas conseqüências necessárias

poderia ter sido abandonado a seu curso espontâneo, sem exigir nenhuma série especial de trabalhos sistemáticos para a formação direta da filosofia negativa" (CPP, T. II, L. 55, p. 439).

A filosofia negativa, segundo o positivismo, desenvolveu-se em três fases sucessivas. A primeira, de sistematização dos princípios, teve início na metade do século XVII: "a elaboração sistemática da filosofia negativa realmente se realizou, naquilo que tem de mais fundamental, por volta da metade do século XVII, apesar de ser comumente referida ao século seguinte, reservado somente à sua propagação" (*ibidem*, p. 442)<sup>26</sup>. Ora, na "Lição 55, traça-se não mais do que um rápido esboço desta história da suposta negatividade filosófica da modernidade"<sup>27</sup>.

Prossegue Comte, no *Curso de filosofia positiva*, explicando que, durante o longo período que se estende desde o final do século XIV até os "os dias de hoje", em razão de uma completa inversão da ordem natural das coisas, a série temporal é que teria sido a mais importante. Mas não se pense que, por negar o peso histórico e teórico da filosofia moderna, as "Lições" de sociologia positiva estejam, ao mesmo tempo, abandonando as premissas de seu próprio método idealista. Muito pelo contrário, este método histórico, que privilegia as determinações ideológico-filosóficas em detrimento de todas as outras, terá ainda uma vez mais confirmada sua suposta rigorosa utilidade. Como será demonstrado, agora na "Lição 56", ocorreu que a filosofia na época moderna, gradativamente, se corporificou em um dos elementos temporais: a "indústria moderna". Na "Lição

---

26 Ao mesmo tempo, teria nascido também o moderno espírito positivo: "até então concentrado em obscuras pesquisas científicas, desde o século dezesseis porém, começava a manifestar claramente seu próprio caráter filosófico, no fundo, não menos hostil à metafísica que à pura teologia, mas que deveria colaborar espontaneamente com a primeira para a completa eliminação da segunda" (CPP, T. II, L. 55, p. 442).

27 Segundo a genealogia positivista da modernidade, a primeira fase, de formação da filosofia negativa, seria representada pelo pensamento de Hobbes (o "pai da filosofia revolucionária"), juntamente com Espinosa (que "formou muitos metafísicos") e Bayle. A segunda fase teria sido a de propagação da doutrina revolucionária, representada pela "escola filosófica" de Voltaire. A terceira, caracterizada como "extremo complemento político da filosofia negativa", se desenvolveu sob a influência do "pensamento anárquico" de Rousseau e da "seita dos economistas" (cf., *ibidem*, p. 445-8).

56", a questão da "filosofia industrial" é discutida em todas as suas implicações. Segundo este texto, a indústria realizou, pouco a pouco, desde seu surgimento mais remoto, um vasto trabalho de "recomposição temporal". Foi somente a partir da última fase, portanto a partir do século XVII, que, segundo o *Curso de filosofia positiva*, teria começado a se manifestar o "caráter filosófico" da indústria moderna<sup>28</sup>.

Em sua terceira fase, portanto a partir do século XVII, "por uma conseqüência espontânea de seu progresso anterior, a indústria moderna começa então a manifestar seu grande caráter filosófico, até ali pouco evidente, ainda que sempre visível para uma escrupulosa análise histórica" (CPP, T. II, L. 56, p. 525-6). No que consiste exatamente o lado filosófico da indústria moderna?: "[a indústria] tenderá, daqui para diante, a se apresentar, sempre mais, como imediatamente destinada a realizar a ação sistemática da humanidade sobre o mundo exterior, de acordo com um satisfatório conhecimento das leis da natureza" (*ibidem*). Evidentemente, explica o texto, para desenvolver sua ação sobre o mundo, a indústria teve que se tornar uma "força antiteológica". Reflexão surpreendente como a explicação que vem a seguir: "com efeito, toda enorme ação voluntária do homem sobre o mundo supõe necessariamente a subordinação real dos fenômenos a leis invariáveis, finalmente incompatíveis com uma verdadeira atividade providencial; disto resulta uma inevitável participação indireta do impulso industrial na influência irreligiosa do espírito científico, como tive a oportunidade de mostrar em diversas partes deste tratado" (*ibidem*).

---

28 A "série histórica de recomposição temporal", dirigida pela indústria, se subdividiria em três fases, a saber: 1a. fase) do século XIV em diante; época da "emancipação das comunas" e da "elevação das classes trabalhadoras"; surge o trabalho livre; 2a. fase) do começo do século XVI à metade do século XVII: "tendência crescente de regularização do movimento industrial, à medida que o movimento revolucionário se submetia a uma filosofia crítica"; 3a. fase) da metade do século XVII em diante: início da "preponderância da política industrial" e, sobretudo, de "organização final da própria indústria" ("sistema de crédito público"; "formação da classe dos banqueiros"; "regularização das relações entre a indústria e a ciência"). Como por toda parte no *Curso de filosofia positiva*, retorna neste momento, uma vez mais, a tríade positivista enquanto modelo lógico de qualquer análise.

A indústria, em princípio, é incompatível com a teologia: “em princípio, toda intervenção ativa do homem para alterar em seu proveito a economia natural do mundo real constitui necessariamente um injurioso atentado contra a perfeição infinita da ordem divina” (CPP, T. II, L. 56, p. 525-6). Em resumo, segundo Comte, a indústria centrada na “ação voluntária do homem sobre o mundo exterior”, desacredita a crença teológica de que este mesmo mundo obedeceria somente às ordens de uma providência divina. A indústria, por outro lado, para se desenvolver, precisou do apoio das ciências que desvelam as leis da natureza. Existiria, para a teoria dos três estados, um aliado mais forte do que este? A indústria, portanto, prepara, com sua filosofia antiteológica, o reino do novo poder espiritual positivista, cuja encarnação histórica é a classe dos cientistas, como já se afirmara no ensaio de 1822. Mas, acima de tudo, como esquecer que, no conflito entre a filosofia teológica decadente e o espírito industrial, é este último que recebe “apoio popular”? Mas, se a filosofia industrial teve este caráter progressista, antiteológico, favorável às ciências e aos cientistas, e, finalmente, *popular*, isto tudo não quer dizer, para o positivismo, que contenha a solução final para o problema da organização da sociedade.

Na verdade, segundo a sociologia comteana, a supremacia histórica do elemento temporal-industrial deve ser *apenas transitória*. Comte escreve na “Lição 56” que, ao contrário do que aconteceu na época teológica, quando o desenvolvimento se deu “do abstrato para o concreto”, na época moderna tudo ocorre, em sentido inverso, “do concreto para o abstrato” (*ibidem*, p. 492). Do ponto de vista de uma “estática social”, é possível demonstrar que o conjunto da vida humana se subdivide em “vida ativa” e “vida contemplativa”, que “consagramos sob os nomes de ordem temporal e ordem espiritual” (*ibidem*, p. 487). A vida ativa se constitui, de modo geral, “no conjunto da ação do homem sobre a natureza”; a vida contemplativa, por seu lado, se “decompõe (...) segundo a especulação tome o caráter estético ou o caráter científico”. Ora, “através da combinação racional destas duas decomposições sucessivas, chega-se (...) habitualmente à divisão sistemática do conjunto da hierarquia positiva própria à civilização moderna, em três ordens fundamentais: a ordem industrial ou prática, a ordem estética ou poética, a ordem científica ou filosófica” (*ibidem*). Estes três elementos – “ordens” – da civiliza-



ção moderna respondem a necessidades universais do homem vinculadas à atividade, ao sentimento e à inteligência.

De fato, prossegue a “Lição 56”, as necessidades fundamentais do homem determinam seu modo de considerar as coisas a partir do ponto de vista moral, estético e científico: “Igualmente indispensáveis em suas respectivas destinações e aliás paralelamente espontâneos, estes três grandes elementos (...) correspondem aos três aspectos gerais a partir dos quais o homem pode abordar positivamente qualquer assunto, sucessivamente considerados como *bom*, quanto à utilidade real que nossa sensata intervenção pode dele retirar para a melhor satisfação de nossas necessidades privadas e públicas; em seguida, como *belo*, relativamente aos sentimentos de perfeição ideal que sua contemplação pode nos sugerir; e enfim como *verdadeiros* no que diz respeito às suas efetivas relações com o conjunto dos fenômenos apreciáveis, desde que feita abstração de toda aplicação relativa aos interesses e às emoções do homem.” (CPP, T. II, L. 56, p. 488).

Existiria, segundo a “Lição 56”, uma hierarquia *positiva* entre estes três elementos da civilização moderna, que primeiramente se manifesta como *ascendente*: do bom ao verdadeiro, do industrial até a ciência, do elemento temporal até o espiritual. Mas a ordem que vai em sentido ascendente – do *bom* ao *belo* e deste ao *verdadeiro* – corresponde “às naturezas vulgares, para as quais a vida mental é quase imperceptível sob a excessiva preponderância da vida afetiva, salvo alguns raros e curtos arrebatamentos efêmeros das tendências especulativas que sempre caracterizam a nossa espécie” (*ibidem*). Ao contrário, a outra ordem – a descendente – é mais rara e *verdadeira*: “a ordem descendente é evidentemente (...) a mais racional, e aquela que tende constantemente a prevalecer, à medida que a inteligência adquire gradualmente maior império na evolução humana, individual e social” (*ibidem*). O texto prossegue explicando que a hierarquia social deve obedecer ao mesmo princípio da classificação positivista das ciências, ou seja, estar disposta segundo uma série descendente (*ibidem*). E se, ao menos de início, a ordem industrial, material, temporal, se sobrepôs à espiritual, isto só aconteceu porque é ela transitória.

A série industrial só pode, transitoriamente, se sobrepor às demais; em outras palavras, o poder temporal, que, evidentemente,

teria predominado a partir do século XIV, deverá ceder seu lugar, no terceiro estado, a um novo poder espiritual. Somente a terceira época irá recuperar os direitos da ordem histórica descendente, "a única plenamente racional". O texto esclarece porém que, absolutamente, não se trata de um retorno à Grécia. Explica-nos a "Lição 56": "A civilização antiga, que nasceu (...) de um estado essencialmente teocrático, tinha-se conduzido primeiramente do princípio mais geral que foi então aplicado às relações humanas, para descer gradualmente às aplicações particulares, enquanto que na civilização moderna começou-se pelas menores aplicações práticas. Por consequência, o gênio puramente filosófico foi, entre os antigos, o primeiro a se desenvolver, sob a forma necessariamente teológica, única possível em tal idade; em seguida, o gênio científico, com um caráter análogo, após sua separação do tronco comum da teocracia; e enfim, o gênio estético, durante muito tempo simples auxiliar da ação teocrática; o gênio industrial sendo aliás, devido às condições fundamentais de toda economia antiga, constantemente sufocado pela escravidão sistemática dos trabalhadores, a fim de deixar à atividade prática a direção guêrreira que devia primitivamente manifestar." (CPP, T. II, L. 56, p. 492).

Ora, prossegue Comte, na época moderna, durante sua "fase preparatória", o elemento temporal ainda se impõe sobre o espiritual, mas esta "inversão empírica" da única ordem plenamente racional tem seus dias contados: "No desenvolvimento próprio à civilização moderna, uma marcha semelhante, do geral ao particular, ou do abstrato ao concreto, não surgiu até o presente, senão de uma maneira secundária, que só poderá se tornar a principal com uma racionalidade bem superior àquela da marcha antiga, somente após a sistematização total à qual hoje tende o conjunto desta evolução preparatória" (*ibidem*). A ordem descendente, "com sua racionalidade superior", irá se impor quando a filosofia e a ciência formarem uma única unidade chamada "filosofia positiva", mas, certamente, quando também a nova classe dos filósofos positivistas formarem um novo poder espiritual que, como se confessa abertamente na "Lição 56", possa dar condições (morais?) para que "se desenvolva plenamente a hierarquia normal à evolução industrial" (*ibidem*, p. 498).

Mas a filosofia industrial pode ainda ser abordada de outro ponto de vista, sob o qual, aliás, revela sua positividade, seu caráter

construtivo, apesar da transitoriedade de sua dominação. A evolução industrial foi útil para o progresso dos “elementos sociais modernos”. Na “Lição 56”, Comte se refere à “emancipação do trabalho” como sendo o impulso inicial do progresso industrial. De fato, por volta do século XIV, portanto na época das “origens espontâneas” da indústria, a Igreja católica se opunha à escravidão. Foi graças ao “impulso católico” que desapareceu a escravidão: “este salutar impulso foi sobretudo realizado pela admirável organização do catolicismo; sem sua ação perseverante, as vagas prescrições morais [contra a escravidão] teriam sido (...) radicalmente insuficientes” (CPP, T. II, L. 56, p. 496). Além do mais, lembra Comte, acrescentando-se que o clero católico “era então recrutado indistintamente de todos os degraus da escala social, e antes de tudo muito particularmente, dos seus níveis inferiores” (*ibidem*). Lembre-se ainda da “tendência instintiva da política sacerdotal a proteger ativamente o desenvolvimento universal das classes trabalhadoras, no seio das quais sua própria dominação deverá em seguida encontrar, por muito tempo, o mais firme ponto de apoio” (*ibidem*). A evolução industrial, posterior ao fim da Idade Média, desenvolveu e consolidou a “libertação e a elevação das classes trabalhadoras” iniciadas pelo catolicismo: “A evolução industrial tendeu a completar, entre os modernos, a irrevogável abolição do regime de castas instituindo, contra o antigo ascendente do nascimento, a rivalidade progressiva da riqueza adquirida pelo trabalho” (*ibidem*, p. 503).

Mas, acima de tudo, desenvolveu-se, graças à indústria, o *tipo social ideal*. O homem moderno, ao contrário daqueles de outras épocas anteriores, mostrava-se, desde o começo da indústria, “espontaneamente propenso a qualquer tipo de atividade produtiva”. Comte prossegue explicando que esta disposição espontânea ao trabalho “o mais árduo” é, na época industrial, a base sólida para uma “disciplina social” jamais antes imaginada. Lemos na “Lição 56”: “De acordo com a aversão primitiva do homem pela vida laboriosa, sem dúvida seria difícil prever que o desejo de um trabalho permanente constituiria um dia a principal reivindicação comum da maioria dos homens livres, de tal modo que a concessão ou a negativa do trabalho tornar-se-ia a base usual da ação disciplinar, preventiva ou mesmo corretiva, indispensável à economia geral, afastando cada vez mais todo uso direto da força propriamente dita” (*ibidem*, p. 504-5).

Como se vê, limitando-se apenas a *observar* a suposta, generalizada e espontânea reivindicação do trabalho na época industrial, na “Lição 56”, bem de acordo com as premissas do método sociológico, Comte se exime de qualquer pesquisa das razões mais profundas de tal fenômeno, e apressadamente conclui que se trata de um verdadeiro “progresso social”.

Mas, a sociologia positivista não deixa de indicar exaustivamente as *conseqüências* que “a espontânea disposição ao trabalho” tem para o bem da *ordem social*. Escreve Comte que a influência crescente do trabalho espontâneo e da cooptação não-coercitiva “ao menos já realizou, desde a Idade Média, uma notável melhora universal, cuja importância será dignamente apreciada por quem quer que queira, neste aspecto, judiciosamente comparar o princípio militar, no qual a dor e a morte sancionam finalmente toda subordinação” (CPP, T. II, L. 56, p. 504-5). Realmente, como se vê, a sociologia positiva está mais preocupada em demonstrar a eficácia de *um novo modo de obter a submissão* do que em explicar as razões pelas quais os modernos trabalhadores são levados a ela.

Na “Lição 56”, Comte, prossequindo sua análise, reforça ainda mais a suposta importância progressista daquele que chama, expressivamente, de “despotismo industrial”: “Mesmo que se considerem os mais deploráveis abusos que um vicioso ascendente da riqueza possa engendrar, mesmo quando pareça que esta transformação se reduziu, por assim dizer, a substituir *o direito de matar por aquele de impedir a existência*, poder-se-ia constatar que o *despotismo industrial* se mostra necessariamente menos opressivo e mais indireto que o despotismo militar, de modo a comportar muito mais meios de o suavizar e o eludir” (*ibidem*; grifo meu). Tarefa esta, “de suavizar” o poder absoluto industrial, que, com certeza, como já sabemos, concentrar-se-á, do século XIX em diante, na esfera principal das atribuições do moderno poder espiritual, esclarecido evidentemente pela sociologia comteana: “Esta nova tendência, tão evidentemente própria às sociedades industriais, tem, sem dúvida, necessidade, como todas as outras precedentemente indicadas, e mesmo em mais alto grau, de ser enfim convenientemente regularizada” (*ibidem*, p. 505).

Comte concluiu suas reflexões positivistas sobre o trabalho, lembrando que afinal os submissos trabalhadores modernos e seus novos déspotas têm demonstrado expressivamente que suas relações devem se tornar cada vez *menos* conflitantes: “um sentimento mais nítido e mais ativo da necessidade recíproca de cooperação, assim como costumes mais conciliantes, devem afastar, por mais tempo, também, conflitos extremos” (CPP, T. II, L. 56, p. 505).

Como se vê, nas “Lições 55” e “56”, Comte desenvolve um conceito bem mais complexo da *transitoriedade da época moderna*. A palavra “transitório”, a partir destas “lições” de sociologia, passa a recobrir dois conteúdos opostos, embora complementares. Por um lado, *transitório* é um termo que se refere ao trabalho negativo das categorias políticas do pensamento filosófico dos séculos XVII e XVIII. Mas, além disso, *transitório* se refere à determinação material, temporal da história. Em outras palavras, do ponto de vista da teoria do progresso desenvolvida no *Curso de filosofia positiva*, tanto a série de desorganização do segundo estado como a série de reorganização do terceiro estado, ou seja, tanto o pensamento negativo, revolucionário, quanto as categorias “reais”, temporais, só *transitoriamente*, por um lapso de tempo, ditam os rumos da história.

O que faltaria ainda, segundo a teoria histórica positivista, para que se chegue enfim ao terceiro estado? Do ponto de vista da teoria dos três estados, o que faltaria ainda para que prevalecesse o *absolutamente positivo* enquanto “ordem da submissão e do trabalho espontâneo” e das relações sociais sem conflitos? Se nem as categorias políticas, nem as categorias industriais servem para construir o conceito moderno de ordem social, esboçado inicialmente pelas categorias teológicas, sob qual paradigma o moderno poder espiritual finalmente pensaria o “futuro social”?

#### 8.4. A “Lição 57”: Da “revolução inacabada” à biologia

Lembra a “Lição 57”<sup>29</sup> que “dois movimentos simultâneos”, um de “decomposição política” e outro de “recomposição social” vi-  
nham acontecendo desde o século XIV. Mas evidentemente, a de-  
composição – “mais adiantada” – acabou por ficar em descompasso  
com a recomposição. “No final da terceira fase” – isto é, por volta  
dos fins dos século XVIII –, “a progressão negativa se encontrava já  
bastante avançada para colocar em evidência a eminente necessida-  
de da reorganização final”. Faltava contudo a *verdadeira teoria da  
reorganização da sociedade*: “A imperfeição da progressão positiva  
impedia ainda que se concebesse suficientemente a verdadeira natu-  
reza da reorganização” (CPP, T. II, L. 57, p. 584). Esta disparidade  
entre as duas séries históricas teria sido, segundo a “Lição 57”, a

---

29 “57e. Leçon: Appréciation générale de la portion déjà accomplie de la révolu-  
tion française ou européenne. Détermination rationnelle de la tendance finale  
des sociétés modernes, d’après l’ensemble du passé humain: état pleinement  
positif, ou âge de la généralité, caractérisé par une nouvelle prépondérance  
normale de l’esprit d’ensemble sur l’esprit de détail” [“Lição 57: Apreciação  
geral da parte já realizada da revolução francesa ou europeia. Determinação  
racional da tendência final das sociedades modernas, de acordo com o passa-  
do humano: estado plenamente positivo, ou idade da generalidade, caracte-  
rizado por uma nova preponderância normal do espírito de conjunto sobre o  
espírito de detalhe”]. A “Lição 57” tem inegável importância: encerra as “Li-  
ções” sobre o passado histórico e prepara as três últimas, dedicadas ao utópi-  
co “terceiro estado”. Sobre estas, escreveu Comte a Stuart Mill: “Avalio  
estes três últimos capítulos de meu volume final como sendo os mais impor-  
tantes de toda obra, como aqueles que encaminham diretamente à constitu-  
ição da filosofia positiva (...), sobretudo no que diz respeito ao primeiro destes  
três capítulos finais, que é certamente o mais fundamental, e do qual gostaria  
muito de saber se vos parece apropriado, segundo minha convicção, a encami-  
nhar à constituição final da nova filosofia geral, isto é, à plena sistematização  
durável do conjunto de nossas concepções reais, inutilmente procurada desde  
Descartes, do qual ousei considerar-me sucessor e, se nossa língua o permitisse,  
o ‘completador’ [‘compléteur’].” (*Lettres d’Auguste Comte à John Stuart Mill, 1841-1846*,  
ed. cit., p. 99). Ou então, ainda a Stuart Mill: “Não obstante, farei  
ainda um novo esforço extremo, no último destes três capítulos, no qual (...) é  
preciso que, sem cair na utopia, ouse apreciar diretamente o futuro geral da  
filosofia positiva, encarada sucessivamente na sua tríplice importância perma-  
nente: intelectual, moral e social” (*ibidem*, p. 40).

causa principal da Revolução Francesa: “esta disparidade é realmente a principal causa da direção viciosa tomada até o presente pela imensa crise revolucionária na qual deveria desaguar este duplo movimento universal, e no qual o espírito crítico deveria provisoriamente manter um ascendente incompatível com a destinação essencialmente orgânica da nova elaboração européia” (CPP, T. II, L. 57, p. 584).

Contudo, apesar de ser “negativa e crítica”, portanto “incapaz de reorganizar”, a Revolução Francesa teria sido uma “explosão salutar”<sup>30</sup>. Ela teria revelado “a caducidade do antigo sistema que, de outra maneira, ficaria para sempre dissimulada, colocando, por isso, um obstáculo radical à marcha política da elite da humanidade.” (*ibidem*). Mas também, sobretudo, a Revolução Francesa manifestou “a impotência orgânica dos princípios críticos que vinham sendo preparados há cinco séculos” (*ibidem*). Na prática, ter-se-ia provado, desde a experiência de 1789, a impossibilidade de construir a sociedade a partir dos princípios negativos.

A “Lição 57” traz uma periodização da Revolução Francesa e desenvolve, ao mesmo tempo, uma teoria a respeito de suas supostas diversas fases. A primeira fase é chamada de *preparatória*; historicamente, é a época da Assembléia Constituinte; politicamente, corresponde ao período de predomínio da “utopia constitucional” de um “governo das leis”. A fase preparatória se caracterizaria por uma contradição insolúvel. Tentou-se então combinar a necessidade da *regeneração* com uma certa *conservação indefinida* do antigo regime: “Observa-se, com efeito, sua tendência permanente à instituição regular de um poder especialmente aristocrático” (*ibidem*, p. 591). Contudo, sua destinação final era a “da eliminação, jamais sonhada antes, da realeza”. Mesmo que as tendências retrógradas da Assembléia Constituinte tenham tentado então, contrariando cinco séculos de história anterior, uma conciliação entre o antigo e o novo regime, acabou por predominar o espírito progressista: “O feliz instinto democrático

---

30 Na “Lição 57”, grafa-se a expressão “Revolução Francesa” sempre com minúsculas: “révolution française”; Comte emprega uma série de outras expressões para se referir a este acontecimento político: “salutar deflagração” (p. 584); “crise decisiva” (p. 584); “grande revolução francesa” (p. 585); “imensa crise” (p. 586); “abalo revolucionário” (p. 589); “crise final” (p. 589); “crise essencial” (p. 592); “revolução radical” (p. 594); “período excepcional” (p. 610).

da população francesa, tão dignamente representado, a este respeito, pela firme vontade dos parisienses, impediu [a Assembléia Constituinte] de ousar continuar abertamente a organização diretamente contrária à invariável progressão dos cinco séculos anteriores" (CPP, T. II, L. 57, p. 591).

Se, segundo a leitura positivista, a primeira fase da Revolução Francesa foi dominada pela Constituinte, a sua segunda fase desenvolveu-se sob a outra "grande assembléia nacional": a Convenção. Os convencionais, desde o começo de sua dominação política, quiseram a abolição da realeza como condição "para a total regeneração social a que tendia naturalmente a revolução francesa" (*ibidem*, p. 592).<sup>31</sup> A Convenção, além disso, sustentou a guerra "sublime de defesa da revolução contra a coalisão retrógrada", fato que, por si só, a colocaria acima da Constituinte. Aliás, ao contrário dos "conciliadores da primeira fase", os convencionais abandonaram a procura de uma constituição ideal "para se elevarem enfim à admirável concepção do governo revolucionário propriamente dito, diretamente visto como regime provisório" (*ibidem*, p. 595).

Mas como teria sido possível organizar verdadeiramente o novo regime se faltava então completamente a sua base teórica principal, ou seja, a filosofia positiva? Tudo o que poderia ser feito então se limitava à instituição *provisória* da nova sociedade. A "ditadura revolucionária", que admiravelmente "renunciou a construir instituições eternas", dedicou-se porém a aplicar certos princípios bastante progressistas e positivistas. Tal governo provisório se sustentou de fato "sobre a base indispensável da força ['puissance'] popular", esboçando, portanto, "o caráter essencial da renovação final" (*ibidem*).

---

31 Ressalta-se aqui o "progressismo" do pensamento positivista com relação ao "conservadorismo" da escola teocrática. Para De Maistre, o regicídio teria sido um crime coletivo condenável, e não, como afirma o positivismo, um ato politicamente positivo: "Um dos maiores crimes que se pode cometer, o que tem conseqüências mais terríveis, é sem dúvida o ataque à soberania. Se a soberania reside em uma cabeça e esta cabeça cai vítima de um atentado, o crime aumenta em atrocidade. Mas se nenhum crime fez com que o soberano merecesse este destino; se foram suas virtudes que levantaram contra ele a mão dos culpados, então o crime é sem qualificação. Reconhece-se nesta descrição a morte de Luis XVI; mas o que é importante notar é que *nunca um crime tão grande teve tantos cúmplices.*" (De Maistre, J. *Considérations sur la France*, ed. cit., p. 101; grifos do autor).



Explica Comte que a ditadura convencional soube “imprimir um admirável impulso aos verdadeiros sentimentos de fraternidade universal, seja inspirando às classes inferiores uma justa consciência de seu valor político, seja enfim através de uma feliz predileção contínua por interesses que, em razão de sua generalidade superior, devem ser quase sempre conformes a uma sã apreciação filosófica do conjunto das necessidades sociais” (CPP, T. II, L. 57, p. 595). A obra da Convenção foi, portanto, segundo a “Lição 57”, a da positiva elevação moral do povo, “no qual todos os governos posteriores sistematicamente tenderão a desenvolver, ao contrário, um desprezível egoísmo” (*ibidem*). Como se vê, a Convenção coincidiu, no aspecto político, com a teoria positivo-moral do governo da sociedade.

É também do ponto de vista *espiritual* que Comte, na “Lição 57”, faz o elogio do jacobinismo: “célebre associação voluntária, que, essencialmente exterior ao poder propriamente dito, estava sobretudo destinada, através de uma melhor apreciação do conjunto de sua marcha, a fornecer-lhe luminosas sugestões” (*ibidem*). Na “Lição 57”, afirma-se que o jacobinismo foi a primeira, ainda que imperfeita, manifestação do moderno poder espiritual, assim como a Convenção, em geral, teria instintivamente percebido a importância política da “elevação moral das classes populares”<sup>32</sup>.

---

32 Alguns anos depois de ter escrito a “Lição 57”, exatamente em 1848, ao lançar o manifesto de fundação da *Associação Positivista*, núcleo originário da Religião da Humanidade, Comte irá afirmar que, de fato, o positivismo revive o jacobinismo. Assim começa o manifesto positivista de 1848: “Acabo de fundar, sob a divisa peculiar *Ordem e Progresso*, uma Sociedade política destinada a preencher, com relação à segunda parte, essencialmente orgânica, da grande revolução, um papel equivalente àquele que a Sociedade dos Jacobinos exerceu tão utilmente na primeira parte, necessariamente crítica. Sua ação será do mesmo modo, puramente consultativa, sem nenhuma mistura de intervenção temporal, visto que ela se apoiará em uma nova doutrina geral, cujos partidários são ainda pouco numerosos para obter outra ascendência social além da que pode emanar de uma livre apreciação pública da sabedoria de seus julgamentos e conselhos. Esta doutrina se encontra exposta em meu tratado fundamental de Filosofia Positiva. Ela está sobretudo caracterizada na elaboração histórica dos dois últimos volumes que, de acordo com o passado humano, determina, sem utopia, o futuro social, de modo a fundar a verdadeira ciência política, base racional da arte correspondente.” (Comte. “Le fondateur de la Société Positiviste à quiconque désire s’y incorporer (1848)”. In: *Auguste Comte, le prolétariat dans la société Moderne*. Paris, Les Archives Positivistes, 1946). Como se vê, o jacobinismo, segundo Comte, coincide com o positivismo militan-

Finalizando suas reflexões sobre a segunda fase da Revolução Francesa, Comte ressalta que os “einentes atributos” desta época histórica são devidos ao valor *moral* de seus dirigentes e da massa. Lemos finalmente que a época da Convenção, se teve vícios, devemos atribuí-los à “filosofia que a guiou”: “as graves aberrações que se vinculam [a esta época] eram inseparáveis da viciosa filosofia que dominava então.” (CPP, T. II, L. 57, p. 595)<sup>33</sup>.

Segundo a “Lição 57”, duas correntes de pensamento teriam “dirigido a comoção filosófica” desta época. Uma delas tinha como objetivo a “emancipação mental”, era progressista e “foi dirigida por Voltaire”. A outra voltava-se radicalmente para a “emancipação social”, era retrógrada, e seu chefe teria sido Rousseau. A escola voltairiana, apesar de sua cooperação ativa com a rousseauiana durante a crise revolucionária, “francamente concebia a metafísica dirigente como eminentemente negativa, e a ditadura republicana como uma indispensável medida provisória” (*ibidem*, p. 596). A escola intelectualista de Voltaire tinha portanto, segundo a “Lição 57”, “um instinto confuso, mas real, das condições essenciais da civilização moderna” (*ibidem*, p. 596-7). Em outras palavras, de certo modo, prefigurou o positivismo.

Segundo a ótica dos rousseauianos, ao contrário, a doutrina metafísica da soberania popular e da igualdade social “já era realmente a base necessária de uma reorganização direta” (*ibidem*, p. 596)<sup>34</sup>. Sem qualquer intuição, mesmo que vaga, das exigências da socieda-

---

te tanto quanto este, por sua vez, se calca no modelo teológico da política desenvolvido nas lições sociológicas do *Curso de filosofia positiva*. Voltaremos a esta problemática na Parte IV: “Sob o Paradigma da Religião”, Cap. 12: “Religião da Ordem”.

33 Na “Lição 57”, Comte se refere à “necessária purificação” ocorrida na “2a. fase”, com a eliminação dos girondinos “perigosos discursadores” (p. 596).

34 *Ibidem*, p. 596. No *Sistema de política positiva*, Comte retomará a “Lição 57”. Neste texto posterior, comentará que as teses políticas do *Contrato Social* de Rousseau foram mais populares que tudo quanto escreveram e disseram os metafísicos, superando até mesmo as doutrinas da Bíblia ou do Corão: “A presidência revolucionária devia portanto oscilar entre a escola filosófica de Voltaire e a escola política de Rousseau: uma cética, proclamando a liberdade, a outra, anárquica, voltada à igualdade: a primeira incoerente; a segunda, declamatória: todas as duas incapazes de construir qualquer coisa. Con-

de moderna e industrial, portanto completamente oposta à doutrina social positivista, a escola rousseauiana pretendia uma volta ao passado, se mostrando “sobretudo preocupada com uma vaga imitação da sociedade antiga”.<sup>35</sup>

A terceira fase revolucionária, a do Terror, é chamada, na “Lição 57”, de “época retrógrada”. Historicamente, começa com o “deísmo de Robespierre” e termina com a queda de Napoleão Bonaparte. “Horrrível delírio” histórico, o Terror teria sido o resultado mais lamentável da aplicação dos princípios críticos. Nenhuma crítica é apropriada para construir, nenhum princípio desta natureza pode se tornar orgânico, adverte a “Lição 57”! “Este desvio decisivo” – prossegue o texto – “sensível até mesmo para a evolução científica e a evolução estética, foi sobretudo evidente relativamente à evolução industrial” (CPP, T. II, L. 57, p. 597). Durante esta primeira fase revolucionária-retrógrada, o princípio crítico aplicado à ordem industrial abalou os alicerces da necessária submissão e a indústria viu-se “então ameaçada de uma completa desorganização, em razão de uma desastrosa tendência política de destruição da indispensável subordinação das classes laboriosas com relação aos verdadeiros chefes naturais de seus trabalhos diários” (*ibidem*).

Como se não bastasse a insubordinação social, pregou-se, durante o Terror, a insubordinação política. A metafísica revolucionária extrema, conduzida pelos “literatos e advogados”, pretendeu subverter as bases normais dos poderes espiritual e temporal, con-

---

tudo, então dominou a última por ser a única que possuía uma doutrina aparente, durante os poucos anos em que o *Contrato Social* inspirou mais confiança e veneração que a Bíblia e o Corão já conseguiram obter.” (SPP, T. III: “Dynamique sociale”, p. 596).

35 Neste momento da “Lição 57”, Comte reduz a complexidade contraditória do pensamento de Rousseau quanto à questão da democracia antiga à unilateral e incondicional afirmação do “modelo antigo”. (Cf., *Du Contrat Social*, Cap. XV (Parte III): “Dos deputados e representantes”, mas especialmente o Cap. IV (Parte III): “Da Democracia”, onde Rousseau escreve: “Se existe um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens (...) Tomando-se o termo no rigor da aceção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira” (Rousseau. *Du Contrat Social*. ed. cit. p. 275; sobre as categorias políticas contraditórias que perpassam a obra de Rousseau, ver em particular, Salinas Fortes, L. R. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo, Atica, 1976).

clamando “a população mais incapaz (...) a uma ativa participação permanente no governo efetivo” (CPP, T. II, L. 57, p. 597). Ora, pergunta Comte, com certa indignação, isto não seria “uma abusiva apreciação metafísica do justo interesse contínuo que, num verdadeiro estado social, os cidadãos inferiores devem necessariamente ter, em razão de seus talentos e de suas luzes, quanto à marcha geral dos negócios públicos”? (*ibidem*).

Lembra-se na “Lição 57” que, ao contrário do inócuo igualitarismo metafísico pregado pelos radicais da Revolução Francesa, o republicanismo – que teria sido antes a doutrina política da Convenção – teve uma concepção *positiva* da hierarquia social. A Convenção possuía uma “espécie de programa político que indicava a destinação final da crise revolucionária” (*ibidem*, p. 598). Sob o aspecto moral, consagrou a *submissão*: “ao elevar o povo sem o corromper (...), consolidou entre as classes mais inferiores, o respeito de cada um por sua própria condição” (*ibidem*, p. 601). Sob o aspecto político, restabeleceu o *respeito* pelas hierarquias. Tendo destruído completamente a antiga hierarquia – afinal não tinha sido ela quem promoveu o ato final do regicídio? – a Convenção, contudo, fortaleceu a nova, fazendo com que o povo passasse a respeitá-la. Ordem e progresso: não poderia ter sido este afinal o lema da Convenção, segundo a ótica da “Lição 57”?

Como se vê, são ainda uma vez mais apenas os aspectos morais que interessam à teoria do três estados nessas suas reflexões a respeito da Revolução Francesa. O mesmo tipo de preocupação guia também sua leitura do período napoleônico (*ibidem*, p. 600). “Regime fundado na guerra”, o governo napoleônico que teria sido, para Comte, o segundo momento da reação retrógrada, contribuiu acima de tudo para a degradação dos mais nobres “*sentimentos populares*”: “foi sobretudo sob a dominação guerreira de Bonaparte que o generoso sentimento primitivo da igualdade revolucionária sofreu este imoral desvio que deveria associar diretamente a mais ativa porção de nossa população a um desastroso sistema de retroação política, lhe oferecendo, como prêmio de sua cooperação, a Europa para pilhar e oprimir”. A socialização da imoralidade tornou-se o fundamento para a corrupção que deveria imperar no período seguinte da história da França: “devemos certamente explicar deste modo o desenvolvimento direto de uma corrupção geral determinada, em sua

origem, pelo conjunto da desorganização social, e da qual recolhemos hoje os tristes frutos” (CPP, T. II, L. 57, p. 601).

Politicamente, a época de retroação napoleônica representou, na França, o retorno da “utopia monárquica” que preparou e facilitou a subsequente Restauração: “o espírito monárquico que [Napoleão] havia tentado restaurar, os hábitos políticos contraídos sob sua influência deviam, quando de sua queda, facilitar espontaneamente o retorno provisório dos herdeiros naturais da antiga realeza francesa, que foram acolhidos, sem confiança mas sem medo, em uma nação cujo único desejo evidente consistia então em ver cessar simultaneamente, a qualquer preço, a guerra e a tirania” (*ibidem*, p. 603). A época napoleônica, portanto, preparou o retorno da doutrina unilateral daqueles que só pensavam na Ordem social, sem considerar a necessidade do progresso.

Concluindo estas suas observações sobre as duas fases da retroação, comenta Comte na “Lição 57” que tanto a época da ditadura de Robespierre como a de Napoleão, do ponto de vista da lei dos três estados, podem ser caracterizadas como períodos desprovidos de “intenção orgânica”, ao contrário da Convenção. Tanto o Terror como o Império foram, cada um a seu modo, tentativas unilaterais de realizar o progresso ou a ordem, e manifestaram uma profunda incompreensão do significado da história moderna. Segundo lemos na “Lição 57”, a história posterior manifestaria a mesma incapacidade de organizar a sociedade. Nos anos subsequentes à queda de Napoleão, quanto ao governo da sociedade, impôs-se o Estado liberal incapaz de promover a reforma moral da sociedade: “estranho tipo político próprio à filosofia negativa”, “governo reduzido às funções repressivas, sem nenhuma atribuição diretiva, e que abandona à livre concorrência a ativa procura da regeneração intelectual e moral” (*ibidem*, p. 607). Além disso, teria retornado o espírito revolucionário-constitucional “segundo o modelo inglês” e a política se reduziria, desde então, a “debates constitucionais” nos quais se oporiam o partido progressista e o partido retrógrado, “em torno de suas duas propostas igualmente exclusivas e anacrônicas”, de ordem ou de progresso. Portanto, segundo Comte, prosseguiu então a luta que se desencadeara, e jamais se interrompera, desde 1789: “Fora os vãos debates constitucionais desta época, prosseguia necessariamente a luta geral entre o instinto progressista e a resistên-

cia retrógrada em favor deste mesmo regime metafísico” – o Estado liberal –, “que, apesar de sua eternidade oficial, não poderia ser visto pelos diversos partidos ativos que disputavam uma supremacia impossível, senão como uma transição precária” (CPP, T. II, L. 57, p. 605). Em suma, “a política tornou-se completamente material”, não se baseando mais em uma doutrina, mas sim “em interesses”. Cada vez mais, torna-se difícil manter o progresso em meio à desordem, e esta se manifesta basicamente como intelectual e moral; as agitações políticas se tornam então cada vez mais freqüentes.

Mas, se a revolução prossegue, alguns sinais de esperança quanto ao seu término já apareceriam nos anos iniciais do século XIX. Sob a “dominação dos jornalistas, inspirados em Rousseau e Robespierre, surgem agora, pelo menos, tentativas de restabelecer o governo moral e intelectual”. Nos primeiros anos do século XIX, aparece, na França, um “estranho poder espiritual”, encarnado em um sem número de pequenos grupos doutrinários (*ibidem*, p. 609). Ora, a influência destas seitas parece aumentar, enquanto que o parlamento fica discutindo “a quem entregar cargos e embaixadas”. De qualquer modo, a proliferação das seitas “é um sintoma salutar do sentimento favorável à reorganização espiritual cuja urgência foi compreendida, no período anterior, pela primeira reação retrógrada [jacobinista]”<sup>36</sup>.

Como vimos, foram enumeradas cinco fases da Revolução Francesa e cada uma delas – com exceção da Convenção “pré-positivista” – foi marcada ou pelo “espírito crítico”, ou pelo “espírito retrógrado”. Mas, de qualquer modo, a não-positividade teria sido a característica de uma como de outra das duas doutrinas dominantes. Sempre se tratou ou negação da ordem, ou da negação do pro-

---

36 Comte refere-se particularmente aos saint-simonianos (cf. artigo de minha autoria “O socialismo dos engenheiros em face do *Manifesto* propriamente operário”. ed. cit.). Mas, com certeza, também refere-se aos diversos agrupamentos políticos que se formaram, no começo do século XIX, na França, seitas estas que se desenvolveram sob diversas inspirações doutrinárias (cabetista, fourieristas, proudhonianos, etc.). Cf., particularmente: Leroy, M. *Histoire des idées sociales en France*, ed. cit..

gresso. Deste modo, tanto o partido revolucionário quanto o partido retrógrado instauraram, cada um à sua maneira e segundo seus próprios e exclusivos fins, um processo de revolução que, na falta de uma doutrina conciliadora-positivista, tornou-se *permanente*: “Tal seqüência natural de considerações históricas, que, segundo uma apreciação sumária mais especial de cada um dos cinco períodos essenciais próprios à *crise final na qual a elite da humanidade permanece mergulhada, desde há meio século*, nos conduz ao reconhecimento, de uma maneira mais ou menos distinta, no conjunto deste vasto teatro social, e sobretudo na principal sede do impulso decisivo, da irrecusável necessidade de uma reorganização espiritual, para a qual vimos convergirem espontaneamente todas as mais eminentes tendências políticas” (CPP, T. II, L. 57, p. 611).

Como se vê, Comte, na “Lição 57”, circunscreve afinal o campo de suas preocupações. É à inquietação da permanência da Revolução Francesa que se remetem de uma forma ou de outra, afinal e sempre, todas as reflexões históricas no interior do *Curso de filosofia positiva*. A Sociologia comteana revela-se deste modo como teoria para a suspensão da revolução, ainda que não exatamente do modo sonhado por De Maistre e sua escola política.

Comte prossegue, aliás, aprofundando as conclusões de sua doutrina política de suspensão da revolução permanente. O texto propõe em seguida um remédio contra o suposto *internacionalismo revolucionário*. É fácil concluir, lemos na “Lição 57”, que a crise intermitente se reveste de caráter internacional: “Quanto aos resultados efetivos do período extremo que acabamos de apreciar, até aqui consistiram sobretudo na *inevitável extensão da crise fundamental ao conjunto da grande república européia, da qual a França seria apenas a vanguarda* [“l’avant-garde”] “ (*ibidem*, p. 610; grifo meu). A internacionalização da crise, na verdade, longe de ser um obstáculo para a teoria positivista da suspensão da revolução, coloca, na verdade, as bases universais para sua doutrina conciliatória: “Esta indispensável extensão ocidental estava acima de tudo, quanto à marcha geral das concepções atuais, destinada a determinar uma conveniente generalização das idéias políticas sobre a verdadeira natureza da crise comum, e a fazer ressaltar a preponderância decisiva que deve enfim obter por toda parte a reorganização intelectual e moral” (*ibidem*). Diz ainda Comte na “Lição 57” que a internacionalização da crise finalmente desacre-

ditará a doutrina metafísica, assim como revelará, de uma vez por todas, “a impossibilidade de toda repressão retrógrada, também diretamente condenada a uma irrealizável universalidade, desde que as diversas populações ocidentais não podem mais seriamente conspirar contra uma só entre elas, e que os exércitos estão por toda parte ocupados principalmente em conter as agitações interiores” (CPP, T. II, L. 57, p. 610).

Na “Lição 57”, as conclusões teóricas de Comte não poderiam ser outras. A teoria dos três estados era apenas o fio condutor que deveria nos levar, afinal, à compreensão não-metafísica, mas também, não-retrógrada, e portanto positivista, da questão política colocada pela ordem industrial, particularmente de sua terceira fase em diante. Retoma-se então, para finalizar, a questão operária; aliás, completando as reflexões que tinham sido esboçadas pelo ensaio “Considerações sobre o poder espiritual” (1826) e pelos artigos do *Nouveau Journal de Paris* (1828).

Se tanto a filosofia negativa quanto a retrógrada tinham-se mostrado incapazes de reorganizar a sociedade moderna, não se poderia dizer o mesmo da filosofia industrial? É evidente, lemos na “Lição 57”, que, deixada por sua própria conta, a indústria acabou por se guiar pelo mais puro e cego empirismo, quando se tratou da questão social. “Sua organização precária” levou finalmente a conflitos entre “empreendedores” e “trabalhadores”: “Profunda oposição se estabeleceu entre os interesses dos empreendedores e os dos trabalhadores”; este “deplorável antagonismo mostrou que a indústria moderna está longe de uma verdadeira organização, já que sua marcha não pode se realizar sem tender à opressão para a maior parte daqueles cuja cooperação lhe é a mais indispensável” (*ibidem*). Este conflito, segundo a “Lição 57”, resulta da incapacidade em se obter a submissão espontânea dos operários, sua submissão “sem opressão”. Com a Revolução Industrial, ou, como lemos na “Lição 57”, “com a extensão universal do uso contínuo dos agentes mecânicos” (*ibidem*, p. 619), este problema social tomou proporções ainda mais dramáticas. A indústria moderna, sem uma teoria social, viu-se então, a partir da terceira fase da história moderna, enredada a questões que não sabia como resolver.



Do lado dos operários, contudo, as coisas se passaram de modo um pouco diverso. Para preencher o vazio teórico, comenta a "Lição 57", têm surgido "predicações utópicas" especificamente dirigidas aos operários, mas que ao invés de encontrar uma solução conciliadora, estimulam a continuidade da revolução: "Não podemos duvidar que a propagação simultânea de disposições anarquistas, sobretudo consequência de irracionais predicações utópicas, não tem contribuído, como expliquei antes, senão para interpretar erroneamente esta fatal separação, tendendo a afastar radicalmente os operários de seus verdadeiros chefes naturais, para colocá-los sob a direção demagógica de oradores e sofistas completamente estranhos aos sadios hábitos da vida laboriosa" (CPP, T. II, L. 57, p. 620).<sup>37</sup>

---

37 Evidentemente, Comte não desconhece a gênese e o desenvolvimento do movimento operário, que vinha construindo sua autonomia desde o final do século XVIII, ainda que lentamente. Sobre isto, escreve o historiador Wolfgang Abendroth: "Embora os operários-aprendizes e trabalhadores manufatureiros fossem considerados os grupos mais ativos nas lutas revolucionárias, de 14 de julho de 1789 até a queda de Robespierre a 9 termidor de 1794, não tiveram nem mesmo força para lograr, sob o domínio do *Comité de Salut Public*, a revogação daquele decreto (girondínico) de 14 de junho de 1791, que proibiu todas as associações de operários e aprendizes como um "atentado à liberdade" e à *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* interpretada de forma puramente individualista. O 9 termidor e a substituição do domínio dos intelectuais e pequeno-burgueses pela *Bourgeoisie* pôs fim à sua atividade política e as revoltas de fome de Paris, em outubro de 1795, acabaram de esgotar-lhes as derradeiras energias. A propaganda e a organização secreta de Babeuf, a *Conspiration des Égaux*, pretendeu, em 1796, repetir a experiência da época do Diretório, de que a democracia havia fracassado ante a contradição entre a proclamada igualdade política e a igualdade faltante, procurando realizar, mediante uma ditadura revolucionária, uma sociedade sócio-agrária sem direito de herança. O movimento, porém, foi destruído pelo processo movido contra os conjurados e a execução de Babeuf. É bem verdade que, depois, a história dessa conspiração, publicada em 1828 por Buonarrotti, acabou sendo um dos fundamentos teóricos mais importante das organizações secretas dos democratas revolucionários e da classe trabalhista na época da monarquia de julho; sua influência já não se limitava apenas à França." (Abendroth, W. *A história social do movimento e trabalhista europeu*. Rio de Janeiro, Paz & Terra, 1977, p. 17-8). Mesmo do ponto de vista ideológico, que Comte considera o mais importante, seria difícil sustentar a tese positivista da completa "submissão do proletariado às pregações utópicas". Já a chamada Conspiração dos Iguais, dirigida por Babeuf, sob o aspecto doutrinário, manifesta origens proletárias, como comenta Maxime Leroy, citando o próprio Babeuf: "Para Babeuf, a revolução, e por consequência qualquer revolu-

Mas talvez o peso e influência das doutrinas utópicas não fossem tão grandes – prossegue Comte, na “Lição 57” –, se os “chefes temporais” da indústria ouvissem as sugestões morais-positivistas. Segundo a “Lição 57”, o conflito entre “cabeças e braços” pode perfeitamente ser creditado mais ao “egoísmo cego dos empreendedores que às exigências desmesuradas dos trabalhadores” (CPP, T. II, L. 57, p. 620). Sugere-se então que os empreendedores tomem os “chefes feudais” como modelo e “imitem a sua antiga generosidade com os inferiores” (*ibidem*). Portanto, teria faltado à indústria moderna que fosse desenvolvida “uma moral particular, impondo deveres, não somente aos operários, mas também a seus chefes, obrigando estes últimos a uma solicitude permanente com relação aos seus associados subalternos (...)” (*ibidem*). Em suma, historicamente, a suspensão da revolução só ocorreria quando fosse instaurado o Poder Espiritual, segundo o paradigma teológico.

Como se vê, a questão operária é agora na “Lição 57”, como fora antes no ensaio “Considerações sobre o poder espiritual”, o problema por excelência de um moderno poder espiritual<sup>38</sup>.

---

ção, é ‘uma guerra declarada entre os patrícios e os plebeus, entre os ricos e os pobres’ [in *Tribune du peuple*, nº 34]. Esta é sua única definição. Desta guerra ele escreveu um capítulo que não teve finalização: sua conspiração, em 1796, organizada para ‘completar’ a revolução de 89... Seu princípio era insurrecional: faz apelo à violência para instaurar um regime de igualdade.” (Leroy, M. *Histoire des idées sociales en France*, ed. cit., T. II: “D’Auguste à P.-J. Proudhon”, Cap. XX: “L’Idée de révolution de Babeuf à Blanqui”, p. 341). Parece que a hegemonia político-doutrinária sobre o proletariado, mesmo quando disputada, como quer Comte, por “intelectuais utopistas”, não encontrava mais, desde o final do século XVIII, uma classe trabalhadora apenas submissa.

38 Na verdade, daqui para diante, a questão operária se centraria no problema da submissão. Em textos posteriores ao *Curso de filosofia positiva*, a Religião da humanidade será pensada como o instrumento social para obtê-la e, conseqüentemente, como solução ideal para o problema dos trabalhadores industriais. Em texto especificamente dirigido aos “estadistas ocidentais”, Comte expõe, abstratamente, enquanto princípios da religião positivista, sua doutrina da submissão: “Um segundo apanhado fará diretamente presentir o conjunto da religião positiva, e sobretudo sua tendencia radical a conciliar a ordem e o progresso, apreciando sua aptidão universal para apresentar a submissão como base do aperfeiçoamento. Quer nossa obediência permaneça involuntária, quer se limite às leis naturais do mundo ou se estenda às instituições artificiais da Humanidade, ela sempre constituiu a primeira condição dos melhoramentos quaisquer. Além de que nós não podemos nunca mo-

Também novamente como em 1826, a economia política é agora na “Lição 57” acusada de, em nome de seu pretensão liberalismo anárquico, ter-se omitido diante da questão social : “sem insistir muito em tão dolorosas considerações, cuja realidade é infelizmente irrecusável, é preciso sobretudo destacar, a este respeito, a cegueira doutoral da metafísica econômica que, em presença de tais conflitos, ousa encobrir sua impotência orgânica com um irracional discurso sobre a pretensa necessidade de deixar a indústria moderna indefinida e unicamente entregue a sua espontaneidade desordenada” (CPP, T. II, L. 57, p. 620).

Mas se, em 1826, da consideração teórica da questão operária chegou-se à “crítica” da economia política, e finalmente à necessidade de um poder espiritual moderno, é somente agora, nas lições conclusivas de sociologia positivista que o caminho de superação da doutrina dos economistas será claramente traçado. Na “Lição 57”, retomando o ensaio o “Plano dos trabalhos científicos para reorganizar a sociedade”, Comte afirma que, ao contrário da “doutoral metafísica econômica”, o positivismo não apenas possui uma teoria para a suspensão da revolução, mas pode, além disso, demonstrar que esta sua doutrina social e política tem um sólido fundamento científico.

Lemos na “Lição 57”: “a ciência moderna é a base direta da reorganização universal, primeiramente moral e finalmente política” (*ibidem*, p. 622). Esta afirmação agora estaria respaldada no grande trabalho teórico realizado nas “Lições” epistemológicas que pre-

---

dificar as disposições secundárias da ordem real, tanto interior como exterior, sinão mediante uma digna resignação a suas principais fatalidades, esta submissão constituiu, em si mesma, um precioso aperfeiçoamento, ao mesmo tempo mental e moral. Nossa inteligência acha-se assim conduzida a refletir melhor a economia universal que ela deve em seguida idealizar, desenvolvendo a subordinação do homem ao mundo, espontaneamente esboçada pelo fetichismo e sistematicamente estabelecida no positivismo. Ao mesmo tempo, a submissão tende sempre ao fazer prevalecer mais o altruísmo sobre o egoísmo comprimindo a personalidade, da qual procede toda revolta, apesar dos sofismas inspirados pelo conjunto dos intintos anarchicos para atribuir as insurreições à sociabilidade.” (Comte. *Apelo aos Conservadores*. Tradução de Miguel Lemos. Rio de Janeiro, Apostolado Positivista do Brazil, 1899, p. 28-9; conservamos a ortografia positivista da tradução de Lemos). Como se vê, as supostas névoas religiosas do positivismo se dissipam à luz das explicações sociológicas do *Curso de filosofia positiva!*

cedem as de sociologia. E certamente, Auguste Comte, ainda uma vez mais, como em 1822, espera que seus leitores tenham formação sólida nas ciências positivas; além disso, endereça-lhes a seguinte explicação: “Qualquer que deva ser a dificuldade especial de um tal primeiro exame [da teoria histórica dos três estados], as explicações gerais indicadas a este respeito desde o começo deste *Tratado*, e sobretudo as inumeráveis aplicações, tão decisivas como variadas, que fiz, em seguida, da minha lei dos três estados nos volumes precedentes e na primeira parte deste, devem felizmente me permitir abreviar muito aqui esta indispensável demonstração direta, sem prejudicar de forma alguma sua claridade própria, e sem alterar muito sua eficácia ulterior” (CPP, T. II, L. 51, p. 211).

De fato, a estrutura interna da obra *Curso de filosofia positiva* parece ter sido pensada de tal modo que se constituísse numa espécie de curso preparatório para cientistas destinados “às mais altas funções sociais”, para usarmos uma expressão de seu próprio autor. As “Lições” introdutórias são dedicadas a explicações gerais a respeito dos princípios filosóficos do curso: nas “Lições 1” e “2” desenvolve-se o conceito dos três estados e este é aplicado à formação da hierarquia lógica e histórica das ciências ditas fundamentais. As “Lições” seguintes, voltam-se ao “estudo filosófico” da matemática e das ciências da natureza (astronomia, física, química). Evidentemente, neste caso, “filosófico” significa que as ciências são pensadas do ponto de vista da teoria dos três estados. A teoria dos três estados enquanto fundamento da epistemologia positivista circunscreve o lugar de cada ciência na hierarquia do saber, assim como revela a sua gênese histórica.

É desse modo que, sendo progressivamente familiarizados com a lei dos três estados e suas implicações epistemológicas, os supostos “alunos-cientistas” são levados finalmente ao estudo da “filosofia da biologia”, nas longas “Lições” dedicadas a esta “ciência recente”. Lemos então na “Lição 57”: “Mas qualquer que sejam os importante progressos das diversas partes fundamentais da filosofia inorgânica e mesmo aqueles da ciência matemática, esta grande época científica – a época moderna – será finalmente sobretudo caracterizada pela criação decisiva da filosofia biológica” (*ibidem*, L. 57, p. 623). É a biologia que finalmente deve encaminhar a ciência moderna à realização de sua grande missão social; ela se constitui na “preparação mais importante da regeneração final” (*ibidem*). O admirável movi-

mento de criação da biologia no século XVIII e XIX, “ainda mais do que qualquer outra parte simultânea da evolução científica, contribuiu para o progresso do espírito humano, lançando as bases essenciais de um estudo plenamente filosófico do homem, susceptível de preparar enfim aquele da sociedade” (CPP, T. II, L. 57, p. 623). No *Curso de filosofia positiva*, Comte pretende fundar a teoria positiva da submissão moderna em uma suposta “desigualdade biológica”<sup>39</sup>.

---

39 A longa “Lição 57” que se inicia, como vimos, com a discussão a respeito da crise moderna entendida ali como um processo de revolução permanente, irá, a seguir, traçar, em suas grandes linhas, o projeto positivista para o futuro político da humanidade. Sobre a continuidade da “Lição 57” ver o Cap. V: “A Unidade transpassada”, de *A unidade (dilacerada) da razão positiva de Auguste Comte*, ed. cit. No referido capítulo trato especificamente do projeto positivista para uma sociedade do “terceiro estado”, segundo a ótica do *Curso de filosofia positiva*.



## PARTE III

# SOB O PARADIGMA DA BIOLOGIA

“A física social, isto é, o estudo do desenvolvimento coletivo da espécie humana, é realmente um ramo da fisiologia, isto é, do estudo do homem, concebido em toda sua extensão. Em outras palavras, a história da civilização nada mais é do que a seqüência e o complemento indispensável da história natural do homem.”  
(Auguste Comte, 1822).\*

---

\* “(...) la physique social , c'est-à-dire l'étude du développement collectif de l'espèce humaine, est réellement une branche de la physiologie, c'est-à-dire de l'étude de l'homme, conçue dans toute son extension. En d'autres termes, l'histoire de la civilisation n'est autre chose que la suite et le complément indispensable de l'histoire naturelle de l'homme.” (Comte, A. “Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société”, 1822; In: *Opuscules de Philosophie Sociale* (1819-1829). Reedição in: *Ecrits de Jeneusse*, ed. cit., p. 311).





## CAPÍTULO 9

### A BIOLOGIA E A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE COMO SUBMISSÃO

A sociologia se constituiria em instrumento teórico da suspensão da revolução moderna caso conseguisse pensar o progresso dentro do quadro estrito da mais rigorosa ordem social. Contudo, para que realizasse tal projeto teórico-prático, a sociologia deveria se fundamentar em categorias não-teológicas, não-metafísicas, portanto, “científicas”, “modernas”, que seriam fornecidas pela biologia ou “ciência da vida”<sup>1</sup>.

De fato, como veremos agora, podemos descrever, no *Curso de filosofia positiva*, o entrecruzamento teórico da suposta ciência do social com outra, também então nascente, denominada biologia.

---

1 O termo biologia, que tinha sido uma invenção do século XIX, recobria então novas preocupações quanto ao estudo da natureza, como explica François Jacob: “Pouco a pouco, revela-se o objeto de uma ciência que estuda não mais os vegetais e os animais na medida em que constituem certas classes entre os corpos da natureza, mas o ser vivo, a quem uma certa organização confere propriedades particulares. Para designar esta ciência Lamarck, Treviranus e Oken, utilizam, quase simultaneamente, o termo biologia.” (Jacob, F. *La logique du vivant, une histoire de l'hérédité*. Paris, Gallimard, 1970, p. 101; grifo meu). De fato, Lamarck escrevera: “Deste modo, esta *Philosophie zoologique* apresenta os resultados de meus estudos sobre os animais, suas características gerais e particulares, sua organização, as causas de seus desenvolvimentos e de sua diversidade, e as faculdades que através deles são obtidas; e, para a compor, empreguei o mais importante material que tinha reunido para uma obra preparada sob o título de Biologia” (Lamarck. *Philosophie zoologique, ou Exposition des considérations relatives à l'Histoire des animaux*. 2 vols. Paris, Libr. F. Say, 1873, T. I, “Avertissement”, p. 14). No *Curso de filosofia positiva*, a biologia é definida como “o estudo das leis vitais”: “sendo que o objeto essencial da bio-

### 9.1. O ensaio “Exame do tratado de Broussais sobre a irritação” e a crítica à “metafísica do eu”

“Com efeito, o homem pode observar aquilo que lhe é exterior (...), mas lhe é evidentemente impossível de observar-se em seus próprios atos intelectuais, pois, neste caso, sendo o órgão observado e o órgão observador idênticos, por quem seria feita a observação?”  
(Auguste Comte, “Exame do tratado de Broussais sobre a irritação”, 1828)<sup>2</sup>

Já no ensaio “Plano dos trabalhos científicos necessários para reorganizar a sociedade”, portanto desde 1822, o positivismo havia estabelecido vínculos entre a biologia – ali chamada de fisiologia – e a sociologia – que ainda era designada apenas *física social*. Segundo lemos no “Opúsculo Fundamental”, tais vínculos poderiam ser pensados desde que não se perdessem de vista as especificidades de cada um destes dois campos do conhecimento.

Comte explica no ensaio de 1822 que, do ponto de vista de seus respectivos objetos de estudo, podemos dizer que tanto a fisiologia como a física social podem ser classificadas como “ciências dos

---

logia é o estudo das leis vitais, torna-se necessário ter uma idéia precisa de tal destinação primeiramente analisando, em si mesma, a noção fundamental de vida, tomada do ponto de vista filosófico, ao qual o presente estado do espírito autoriza finalmente que, neste assunto, nos elevemos” (CPP, T. I, L. 40: “Considérations philosophiques sur l’ensemble de la science biologique”, p. 675). Para Auguste Comte, no entanto, além de se referir ao estudo de um novo objeto geral (a vida), a biologia nos remeteria às formas específicas de atividade (a existência) de uma classe determinada de seres naturais, entre os quais se classificaria o ser humano; sobre isto comenta Canguilhem: “Inventado simultânea e separadamente, por volta de 1802, por Lamarck e por Treviranus, retomado por Fodera, em 1826, em seu *Discours sur la biologie ou science de la vie* – cuja confrontação com o *Curso de filosofia positiva* ainda está por ser feita, e não será sem proveito –, o termo Biologia é sistematicamente utilizado por Comte para designar, ao mesmo tempo, a ciência abstrata de um objeto geral – as leis vitais – e a ciência sintética de uma atividade fundamental: a vida” (Canguilhem, Georges. “Auguste Comte – I. La Philosophie biologique d’Auguste Comte et son influence en France au XIXe. siècle”. In: *Études d’Histoire et de Philosophie des Sciences*. Paris, Vrin, 1989, p. 64).

2 Comte, “Examen du traité de Broussais Sur l’Irritation (1828)”. In: *Écrits de Jeunesse*, ed. cit., p. 402.

corpos organizados”, em oposição às “ciências dos corpos brutos” (astronomia e física) (OPS, 1822, p. 313). Na verdade, cada uma delas se dedicaria ao estudo de um aspecto particular de uma mesma realidade. À fisiologia, explica-se no texto; caberia o estudo “dos fenômenos individuais” dos corpos organizados em geral, mas acima de tudo, *do homem tomado isoladamente*, como representante de uma espécie animal; por outro lado, a física social ficaria circunscrita às tarefas teóricas relativas ao conhecimento dos “fenômenos coletivos” ou da totalidade da “espécie humana”. Na verdade, existiriam duas fisiologias, “a da espécie” (“fisiologia social”) e “a do indivíduo” (“fisiologia propriamente dita”) (*ibidem*).

Contudo, prosseguia Comte no ensaio de 1822, não devemos cair no erro de Cabanis que em sua obra *Rapport du physique et du moral de l'Homme* pretendeu “tornar positiva a ciência social reduzindo-a a simples consequência da fisiologia” (*ibidem*, p. 311)<sup>3</sup>. Desde que se tornou possível transformar a teoria social em positiva, desde que ela passou a se fundamentar na simples “observação imediata do passado”, a tentativa de Cabanis ficou evidentemente superada e os vínculos entre fisiologia e física social, desde aquele momento, teriam que ser repensados. O ensaio de 1822 explicava então que “a verdadeira relação direta entre o conhecimento da organização humana e a ciência política (...) consiste em que a primeira deve fornecer à segunda o seu ponto de partida” (*ibidem*, p. 314).

Em primeiro lugar, “somente [a fisiologia] permite enfim que se esclareça a formação dos primeiros agregados de homens, e só ela

---

3 Cf. Cabanis, P. *Traité du physique et du moral*, Paris (1802), reeditado em 1803 sob o título de *Rapport du Physique et du Moral de l'Homme*. Paris, Peisse, 1844. Segundo Bréhier, o projeto de Cabanis era “constituir as ciências morais que, se igualando em certeza às ciências físicas, pudessem proporcionar base suficiente para uma moral independente de dogmas e referida à investigação racional da felicidade individual que, por sua vez, [Cabanis] considerava como indissolavelmente ligada à felicidade coletiva”. Bréhier completa lembrando que “esse agnosticismo será transmitido a Comte, que fará da análise das faculdades humanas um capítulo da fisiologia” (Bréhier. *Histoire de la philosophie*, ed. cit., T. II, p. 437). De qualquer modo, Comte não condena completamente a suposta tentativa de Cabanis de fundar a ciência social na fisiologia; lemos ainda no ensaio de 1822: “Era natural que se procurasse fazer com que a física social entrasse inteiramente no domínio da fisiologia, quando não se via outro meio para lhe imprimir um caráter positivo” (OPS, 1822, p. 315).

pode conduzir a história da infância da nossa espécie até a época em que chegou a dar impulso à sua civilização, com a criação da linguagem". A pré-história social seria, portanto, objeto da fisiologia sendo que "é neste marco que finaliza naturalmente o papel das considerações fisiológicas diretas da física social, que deve então se fundar unicamente na observação imediata dos progressos da espécie humana" (OPS, 1822, p. 314)<sup>4</sup>.

Além disso, "cabe exclusivamente à fisiologia estabelecer, de uma maneira positiva, as causas que tornam a espécie humana susceptível de uma civilização constantemente progressiva, enquanto o estado do planeta por ela habitado não apresentar um obstáculo insuperável para este progresso" (*ibidem*). Em outras palavras, cabe à fisiologia estudar as *faculdades humanas naturais* que foram gradativamente sendo aperfeiçoadas no decurso do progresso social; a fisiologia, portanto, deve estudar o indivíduo humano como simples natureza orgânica.

A construção da primitiva história natural da espécie humana e a descrição das bases fisiológicas do indivíduo são tarefas da fisiologia e é através destes dois trabalhos teóricos que ela pode contribuir para a existência efetiva de uma física social. A partir de 1822, contudo, será particularmente em torno de questões relativas ao estudo do homem individual, ou melhor, será em torno de questões envolvendo a fundamentação biológica das "faculdades intelectuais e morais" que finalmente se remetem todas as reflexões sociológicas de Auguste Comte. Particularmente na "Lição 45" do *Curso de filosofia positiva*, intitulada "Considerações gerais sobre o estudo positivo das funções intelectuais e morais, ou cerebrais"<sup>5</sup>, mas também no último dos

---

4 Se, no *Curso de filosofia positiva*, a teoria do "estado de natureza" em suas muitas formulações (em particular, a rousseuiana) é qualificada pelo positivismo de "metafísica", "reprodução puramente imaginária da origem da sociedade", agora fica esclarecido o significado de tal crítica. Para o positivismo existiria também um estado pré-social estritamente "natural", mas unicamente referido às categorias biológicas. Esta atualização positivista quanto às origens da sociedade implica também, como ainda veremos (Parte IV, Cap. 12) em uma nova teoria do contrato social.

5 "45e. Leçon: Considérations générales sur l'étude positive des fonctions intellectuelles et morales, ou cérébrales".

*Opúsculos de filosofia social*, datado de 1828, “a contribuição fisiológica” é amplamente discutida e incorporada à reflexão social.

No ensaio de 1828, intitulado “Exame do tratado de Broussais sobre a irritação”, discute-se a questão mais geral das bases fisiológicas da inteligência e da moralidade humanas. Na verdade, este texto de juventude, reeditado pelo próprio autor como um de seus *Opúsculos de filosofia social*, era originalmente uma resenha da obra do fisiologista Broussais intitulada *Sobre a irritação e a loucura*<sup>6</sup>. Fica logo evidente que o livro de Broussais despertou a atenção de Comte por se tratar de uma “refutação fisiológica” da chamada “psicologia eclética”<sup>7</sup>.

Broussais, fisiologista de grande prestígio nos meios científicos franceses do começo do século XIX, teria abandonado, por certo tempo – segundo relata Comte – seus grandes trabalhos de patologia geral, para escrever o livro *Sobre a irritação e a loucura*, que era uma espécie de libelo contra a psicologia filosófica e texto de combate, destinado a se “opor à direção vaga e quimérica” para a qual se pretendia então “arrastar a mocidade francesa” (OPS, 1828, p. 400).

De fato – como Comte explica na resenha –, desde Cabanis e seu estudo das relações entre o físico e o moral, vinham se desenvolvendo trabalhos tendendo a retirar os estudos das faculdades intelectuais e morais do império de métodos metafísicos e teológicos: “Alguns homens, entretanto, desconhecendo, a este respeito, a dire-

---

6 Broussais. *De l'irritation et de la folie*, (1828). 2 vols. Paris, Baillière, 1839. O ensaio “Exame do tratado de Broussais sobre a irritação” (1828) foi publicado originalmente em *Le Nouveau Journal de Paris*, edição de 4/11 de agosto de 1828, reeditado pelo autor in *Appendice général du système de politique positive* (1854). Citaremos conforme esta reedição de 1854, reproduzida in: *Auguste Comte, écrits de jeunesse*, ed. cit., p. 399-410.

7 Neste texto, manifesta-se ainda o desprezo do autor por *qualquer* “tentativa filosófica” de desvendar a *psiqué* humana; este interdito positivista, se assim podemos dizer, do qual falaremos a seguir, não é entretanto caso único na obra de Comte, sendo múltiplas as proibições teóricas feitas pelo positivismo, particularmente no *Curso de filosofia positiva*. Até agora, contudo, colocou-se ênfase particularmente nas censuras positivistas no campo da matemática e das ciências da natureza (sobre isso, ver Serres, Michel. “Auguste Comte auto-traduit dans l'encyclopédie”. In: *Hermès III, La Traduction*. Paris, Minuit, 1974, particularmente, o Cap. “Les interdits”, p. 165-8, onde Serres faz um balanço bastante completo “dos empreendimentos condenados pelo positivismo” quanto às ciências da natureza e à matemática).

ção atual e irrevogável do espírito humano, tentaram, desde há dez anos, transplantar para nosso meio a metafísica alemã, e constituir, sob o nome de *psicologia*, uma pretensa ciência inteiramente independente da fisiologia, superior a ela, e à qual caberiam exclusivamente os estudos dos fenômenos particularmente chamados de *morais*" (OPS, 1828, p. 400).<sup>8</sup>

Segundo Comte, a obra de Broussais teria sido bem sucedida quanto à sua intenção de desmascarar as "ilusões da psicologia eclética" (*ibidem*, p. 401). O fisiologista francês teria denunciado e demonstrado "a frivolidade da distinção, feita pelos ecléticos, entre fatos exteriores, domínio das ciências comuns, e fatos interiores ou da consciência, próprios da psicologia". Comenta Comte que os chamados fatos internos, como bem teria percebido Broussais, não são mais do que "sensações internas", nada tendo a ver com as vagas fantasmagorias de uma suposta consciência. Segundo relata a resenha, o fisiologista Broussais teria dito em seu livro que, se o psicólogos "tomam essas sensações interiores por outras tantas revelações da divindade, a que chamam consciência, poderiam aumentar sua riqueza, ingerindo, à maneira dos orientais, certa dose de ópio combinada com aromáticos" (cit. por Comte, in: *ibidem*, p. 401). É deste modo que, para conhecer o *eu*, os ecléticos se dedicam ao que chamam de "investigação interior" ou "introspecção"<sup>9</sup>.

8 O ensaio-resenha se refere à "escola eclética", cujo mais expressivo representante era então Victor Cousin. Como se sabe, a partir de suas viagens à Alemanha, sob a inspiração do idealismo alemão, Cousin passa a se opor ao sensualismo do século XVIII, em particular a Condillac. Os ecléticos empregaram a palavra "psicologia" a certo método filosófico, conhecido como "método da introspecção"; suas teses ficaram conhecidas realmente nos meios filosóficos franceses através dos freqüentadíssimos cursos que Cousin deu na Sorbonne, por volta de 1821 (cf. *Philosophie France XIXe. siècle (écrits et opuscules)*). Textos escolhidos, introdução e notas por Douailler, Stéphane; Droit, Roger-Pol e Vermeren, P. Paris, Libr. Générale Française, 1994, p. 974-5).

9 Cousin defendia o seguinte: as verdades estão ao alcance de todos, o senso-comum as possui em sua "consciência espontânea" sem necessidade de qualquer ciência especial; a única coisa que distingue o filósofo das outras pessoas é que ele descobre no que consiste a consciência, através da *introspecção*. Escreve Cousin: "Não se trata aqui de uma hipótese: basta entrar em sua própria consciência, mas a uma certa profundidade, para ali encontrar tudo o que foi exposto: pois, (...) não existe um único fato da consciência que seja possível sem o eu: por outro lado, o eu não pode se conhecer sem conhecer o não-eu;

Em seu livro Broussais escreveu: "Examinemos agora o que podem os psicologistas encontrar em sua consciência, ao procederem a esta espécie de investigação" (cit. por Comte, in: OPS, 1828, p. 401). Encontram, certamente, dois tipos diferentes de sensações. Algumas delas "são sensações provenientes das vísceras, que incessantemente correspondem com o cérebro", como "a fome, os desejos venéreos, o frio, o calor, a dor localizada, ou o prazer, atribuídos a qualquer parte do corpo" (*ibidem*). Mas ainda podem encontrar "uma série de sensações vagas, indeterminadas, que ora os inclinam à tristeza, ora à alegria, algumas vezes à ação, outras ao repouso, um dia à esperança, outro ao desespero, e mesmo ao horror da existência" (*ibidem*). Estas vagas sensações que os psicólogos ecléticos não sabem de onde se originam, que são motivo de seu espanto e os encaminham à sua pesquisa da consciência, tudo isto eles nem sequer "suspeitam que pode ser facilmente explicado pelos fisiologistas" (*ibidem*).

Segundo escreveu Broussais em seu livro – comenta Auguste Comte –, as *sensações internas*, mesmo aquelas bastante vagas e obscuras, são, de fato, produtos de nossa vida orgânico-cerebral, e portanto o seu estudo cai sob o domínio da fisiologia. Assim sendo, somente os fisiologistas poderiam com sucesso explicar a sua origem, mostrando que estas não são, em absoluto, "revelações de uma divindade" chamada pelos ecléticos de "consciência", teria concluído

---

nem um nem outro não podem ser conhecidos na limitação recíproca que os caracteriza, sem uma concepção, mais ou menos clara, de alguma coisa infinita e absoluta à qual o eu se remete. Estas três idéias – o eu ou a pessoa livre; o não-eu ou a natureza; sua causa absoluta, sua substância ou Deus – relacionam-se estreitamente e compõem um único e mesmo fato de consciência cujos elementos são inseparáveis. Não existe um homem que não carregue este fato por inteiro em sua consciência. Daí a fé natural e permanente do gênero humano. Mas nem todo homem se dá conta daquilo que sabe. Saber sem se dar conta, saber se dando conta, está aí toda diferença de um homem a outro, do povo com o filósofo. Em um, a razão é espontânea e atinge primeiro todos seus objetos, mas sem voltar-se sobre si mesma e pedir conta de seus próprios procedimentos; mas, no outro, a reflexão se junta à razão; contudo esta reflexão, em suas investigações mais profundas, não pode acrescentar à razão natural um único elemento que ela não possuísse antes" (Cousin, V. *Fragments Philosophiques*. Prefácio à 2a. edição. Texto integral reproduzido in: *Philosophie France XIXe. siècle (écrits et opuscules)*, ed. cit., p. 92-3). O método da introspecção consistia, portanto, na pesquisa filosófica da consciência.

finalmente Broussais, de acordo com a resenha do *Nouveau Journal de Paris* (OPS, 1828, p. 401).<sup>10</sup>

Em outra parte do texto que estamos comentando, Comte se lamenta, no entanto, que Broussais, tão perspicaz crítico, não tenha percebido a especificidade do seu próprio ponto de vista fisiológico em relação às teses sensualistas do século XVIII. “Uma negligência (...) cometida por Broussais consiste em não haver expressamente assinalado a imensa diferença que existe entre a doutrina fisiológica a respeito do homem intelectual e moral, e as teorias metafísicas do último século” (*ibidem*, p. 402-3). Comenta-se na resenha que Broussais não teria percebido que aquelas teorias do século XVIII “só viram em nossa inteligência a ação dos sentidos externos, pondo de lado toda predisposição dos órgãos cerebrais internos” (*ibidem*, p. 403). Na verdade, “a crítica, bastante pertinente, da ideologia de Condillac e de Hélietius, pode dar algum fundamento à influência da psicologia atual” (*ibidem*)<sup>11</sup>.

10 É principalmente da fisiologia frenológica que Broussais retira a noção de que as “sensações interiores são provenientes dos órgãos cerebrais internos”. Foi significativa a influência da frenologia na teoria positivista, como ainda teremos oportunidade de comentar, logo a seguir. Aliás, é nesta resenha que o nome do fundador da frenologia é citado pela primeira vez por Auguste Comte. Quanto a Broussais, basta lembrar que publicará, em 1836, o seu *Cours de phrénologie*.

11 Hélietius, de quem Comte conhecia bem a obra *De l'esprit*, escrevera: “Discute-se todos os dias a respeito daquilo que devemos chamar de *espírito*: cada qual dá sua opinião; ninguém vincula as mesmas idéias a esta palavra, e todo mundo fala sem se entender. Para que se possa dar uma idéia exata e precisa desta palavra *espírito*, e das diferentes acepções em que pode ser tomada, é preciso, em primeiro lugar, considerar o espírito em si mesmo. Ou consideramos o espírito como efeito da faculdade de pensar (e, neste sentido, o espírito nada mais é do que a reunião dos pensamentos de um homem), ou o consideramos como sendo a própria faculdade de pensar. Para saber o que é o espírito, tomado nesta última significação, é preciso conhecer aquelas que devem ser as causas produtivas de nossas idéias. Temos em nós duas faculdades, ou - arrisco dizer - duas potências passivas, cuja existência é, em geral, reconhecida como distinta. Uma, é a faculdade de receber as diferentes impressões que os objetos produzem em nós; chamamo-la de *sensibilidade física*. A outra, é a faculdade de conservar a impressão que os objetos produziram em nós: chamamo-la de *memória*, e a memória nada mais é do que uma sensação contínua, mas enfraquecida.” (Hélietius. *De l'esprit*. Editado por François Châtelet. Bélgica: Gérard & C°, Verviers, 1973, “Coll. Marabout Université” n.º 237, p. 19; grifos do autor). Sobre o conceito de *espírito*, comenta Châtelet



Mas os comentários, elogios e críticas ao livro de Broussais, a certa altura, se revelam como sendo um pretexto para apresentar o julgamento positivista, bem mais duro e radical, contra a psicologia de modo geral, e não somente contra aquela defendida pelos ecléticos, que tinha sido objeto das observações de Broussais<sup>12</sup>.

A certa altura, neste ensaio de 1828, Comte toma partido a favor da tese que sustenta que *a inteligência tem uma base fisiológica*, demonstrando particular entusiasmo pelo fato de *a fisiologia cerebral*, “novo campo da biologia” explorado no trabalho de Broussais, ofere-

---

que não se trata de uma concepção redutível ao empirismo; ao contrário, este conceito de Hélietius não pode ser compreendido sem que se pense no problema da sua determinação pela educação, e de seu conseqüente fundamento político. Segundo Châtelet: “O espírito [para Hélietius] é um lugar cuja configuração, em sua generalidade, é produzida pela natureza. Mas é um lugar vazio (somente a configuração – o sentir, o lembrar, o julgar – é dada); [o espírito] é passivo. O que irá tornar-se, como vai se preencher e reagir é algo relacionado com aquilo que irá lhe acontecer. Ora, a modernidade de Hélietius é que ele recusa a idéia ‘empirista’ de experiência. A seus olhos, a experiência é sempre ‘sobredeterminada’; sensação, memória, julgamento nunca intervêm em estado puro, mas sempre no quadro da educação. Ora, a educação é uma instituição: isto significa que ela própria é dependente da política. O que o espírito tornar-se-á está relacionado com o lugar que lhe é dado pela ordem política (...). Qual seria a ‘boa ordem política’? *De l’Esprit* quase não explica este ponto.” (Châtelet, François. “Présentation”. In: Hélietius, ed. cit., p. 12). Comenta também Châtelet a crítica positivista ao pensamento de Hélietius: “o autor de *l’Esprit* será o protótipo destas reduções que – segundo a fórmula de Auguste Comte – explicam o ‘superior’ pelo ‘inferior’; por causa disto, os epítetos difamantes seguem-se naturalmente: materialista, sensualista, empirista” (*ibidem*, p. 5).

- 12 Na verdade, *De l’irritation et de la folie* é essencialmente um tratado de fisiologia. Broussais foi fundador da patologia positiva, ou seja, de uma teoria fisiológica que liga as perturbações vitais (doenças) à lesão de órgãos ou de tecidos, como comenta Canguilhem: “Com efeito, Broussais explica todas as doenças como consistindo essencialmente ‘no excesso ou na falta de excitação dos diversos tecidos, acima ou abaixo do grau que constitui o estado normal’. As doenças são portanto nada mais do que efeitos de simples mudanças de intensidade na ação de estimulantes indispensáveis à manutenção da saúde.” (Canguilhem, G. “Auguste Comte et ‘le principe de Broussais’”. In: *Le Normal et le pathologique*. Paris, Quadrige/P.U.F., 1984, p. 18-9). Ora, a loucura seria um exemplo ilustrativo de doença provocada pelo “excesso de irritação do órgão cerebral” e esta é a temática do livro de Broussais. Teria sido com a finalidade de desenvolver esta tese central de patologia positiva que Broussais tinha discutido, a título de introdução, em seu livro, as concepções da psicologia eclética, então em moda.

cer as armas com as quais seria possível destruir a “psicologia metafísica” de modo geral. O resenhista é enfático sobre este ponto. Diz que Broussais teria atingido plenamente a finalidade de sua obra, ao desvelar a “verdadeira ilusão” da psicologia eclética: “[Broussais] fez com que sua investigação recaísse sobre o *pretensso método de observação interior* preconizado pelos psicólogos como base da ciência do homem” (OPS, 1828, p. 401). No entanto, *Da irritação e da loucura* manifestaria ainda um ponto de vista bem-limitado. Embora a análise de Broussais mostrasse que com tal modo ilusório de exploração não é possível chegar a nenhuma descoberta real, era ainda muito tímida e ainda não chegava à demonstração principal, ou seja, a da *impossibilidade radical da própria observação interior*: “[Broussais] poderia, parece-me, abordar a questão de uma maneira ainda mais direta provando imediatamente que *tal observação interior é necessariamente impossível*” (*ibidem*, p. 401-2). No texto de 1828, submete-se o suposto método da psicologia filosófica à crítica epistemológico-positivista.

Argumenta Comte: “o ascendente que as ciências positivas adquiriram, desde Bacon, é de tal proporção, nos dias de hoje, que os psicólogos, para reequer a metafísica que despencava em ruínas, foram obrigados a apresentar seus trabalhos como também fundados na observação” (*ibidem*). Mas seria mesmo possível realizar *observações* psicológicas rigorosamente científicas? Do ponto de vista puramente *fisiológico*, a auto-observação é impossível: “é evidentemente impossível ao homem observar-se em seus próprios atos intelectuais, pois, neste caso, sendo o órgão observado e o órgão observador idênticos, por quem seria feita a observação?” Para que a “pretensa observação interior” se realizasse, “seria mister que o indivíduo se dividisse em dois, um dos quais pensaria e o outro, durante este tempo, o observaria pensar” (*ibidem*, p. 402)<sup>13</sup>.

13 A redução da *inteligência*, dos *sentimentos morais*, do *eu* enfim, a um simples “órgão” era feita então pelos frenólogos. Segundo o ensaio de 1828, o trabalho de Gall e de sua escola eram paradigmáticos quanto ao abandono dos *métodos* metafísico e teológico, nas pesquisas da subjetividade humana: “Os trabalhos de Gall e de sua escola fortaleceram particularmente, e sobretudo deram a esta nova e derradeira parte da psicologia um elevado caráter de precisão, fornecendo uma base fixa de discussão e de investigação. Hoje em dia, pode-se dizer que esta revolução, ainda que não tenha se tornado popular, está definitivamente consumada em todos os espíritos verdadeiramente

Lembra-se, no texto de 1828, que “a ilusão dos psicólogos é análoga à dos antigos físicos, que acreditavam explicar a visão dizendo que os raios luminosos traçavam sobre a retina imagens dos objetos exteriores. Os fisiologistas fizeram com que judiciosamente percebessem que, se as impressões luminosas atuavam como imagens sobre a retina, seria preciso um outro olho para enxergá-las.” (OPS, 1828, p. 402). A auto-observação, sendo impossível, conclui Comte, nada resta a discutir quanto à possibilidade de constituir a psicologia como ciência.

No entanto, existiria uma outra saída filosófico-positivista para tão complexa questão. Se o homem não pode observar diretamente suas operações intelectuais, parece ser, entretanto, perfeitamente possível que *observe os órgãos da inteligência e os seus resultados*: “Sob o primeiro aspecto” – o da observação dos órgãos da inteligência, –, “entra-se na *fisiologia*; sob o segundo, sendo as ciências os grandes resultados da inteligência humana, entra-se na *filosofia das diversas ciências*, que não é separável das próprias ciências” (*ibidem*; grifos meus). Portanto, no ensaio-resenha de 1828, Comte abandona a psicologia enquanto saber metafísico do *eu* e, para substituí-la, propõe que sejam constituídas uma *fisiologia cerebral* e uma *filosofia das ciências*, como saberes positivos da “inteligência humana”<sup>14</sup>.

---

ao nível de seu século; estes, em sua totalidade, encaram os estudos das funções intelectuais e afetivas como inseparavelmente ligados aos de outros fenômenos fisiológicos, e como devendo ser feitos através dos mesmos métodos e com o mesmo espírito.” (OPS, 1828, p. 400). Como ainda veremos neste capítulo (“Da Frenologia ao fundamento biológico da submissão”), será sobretudo no *Curso de filosofia positiva* onde se discutirá a tese frenológica de um “órgão da subjetividade”.

- 14 O ensaio-resenha que estamos comentando, como não é difícil perceber, delimita o quadro de preocupações no âmbito das quais a filosofia positiva tomará existência em textos futuros. De fato, as primeiras quarenta e cinco “Lições” do *Curso de filosofia positiva* têm como objeto a *razão em seus resultados* ou seja, “o conjunto lógico e histórico das ciências positivas”. Nestes capítulos, a *filosofia das ciências* – que não casualmente, por certo, é chamada de “filosofia primeira” – substitui a metafísica tradicional. A reflexão sobre a história, os métodos e os objetos da matemática, da astronomia, da física, da química e da biologia delimitaria, por assim dizer, o campo da “verdadeira auto-reflexão da razão”. Como se vê, a seu modo, o positivismo teria realizado uma “crítica da razão pura”, sob o peso de preocupações com o advento da ciência moderna, mas, particularmente, com a possibilidade de uma suposta *ciência* futura da subjetividade humana.

Contudo, as concepções metafísicas do *eu* serão negadas ainda mais radicalmente no *Curso de filosofia positiva*, particularmente na sua “Lição 45”.

## 9.2. A “Lição 45” e a leitura do *cogito* cartesiano

*“deve-se salientar que o poderoso renovador [Descartes], por maior que tenha sido sua audaciosa energia, não teria podido se elevar acima de seu século, para conceber a inteira extensão lógica de seu método fundamental, ousando submeter-lhe, ao menos em princípio, a parte da fisiologia que se relaciona aos fenômenos intelectuais e morais.”*  
(Auguste Comte. *Curso de filosofia positiva*, “Lição 45”)<sup>15</sup>

O método dos psicólogos (a introspecção) deve ser condenado, pois implica numa contradição lógica (como podem a coisa observada e o observador coincidir de algum modo?). Mas a psicologia deve ser recusada sobretudo porque o objeto de suas pretensas observações *não tem realidade*. Pois, afinal, pergunta-se na “Lição 45”, o que é isto que os metafísicos chamam de *eu* senão mais uma de suas ilusões? A crítica à psicologia feita no ensaio de 1828 vai se aprofundar na “Lição 45” do *Curso de filosofia positiva*. Abandonando o âmbito lógico-epistemológico em que discorrera anteriormente, Comte passa agora a rebater a psicologia no plano ontológico, se é que assim podemos dizer. Porém, na “Lição 45”, não apenas se realiza a crítica à noção metafísica do *eu*, mas, além disso, após ter supostamente escavado as camadas arqueológicas mais profundas da filosofia moderna, Comte afirma, como veremos a seguir, ter encontrado os elementos constitutivos da “noção positiva do eu”. Na verdade, neste texto, o positivismo refere-se a seu próprio *fundamento* teórico localizando-o na teoria cartesiana<sup>16</sup>.

15 CPP, T. I, “45e. Leçon: Considérations générales sur l'étude positive des fonctions intellectuelles et morales, ou cerebrales”, p. 843.

16 Na mesma época da redação do *Curso de filosofia positiva*, Comte refere-se ao fundamento cartesiano do positivismo em carta a Valat, escrita quando de sua estadia no colégio dos jesuítas de La Flèche, que fora, como se sabe, o

Lemos no primeiro parágrafo da “Lição 45”: “Sem recuar, na história geral do espírito humano, para antes da grande época de Descartes, tão altivamente caracterizada pela primeira tentativa direta de formação de um sistema completo de filosofia positiva” (CPP, T. I, L. 45, p. 844). Mas também em vários outros momentos, no *Curso de filosofia positiva*, Comte parece localizar e privilegiar certa suposta gênese cartesiana do pensamento positivista. É expressivamente encerrando o capítulo intitulado “Apreciação final do conjunto do método positivo” que podemos ler a enunciação mais clara sobre isto: “O conjunto deste capítulo pode pois ser visto como se constituindo hoje em uma espécie de equivalente espontâneo do discurso inicial de Descartes, com exclusão de diferenças essenciais que resultam da nova situação da razão moderna e das novas necessidades correspondentes. Enquanto Descartes tinha sobretudo em vista a evolução preliminar que, durante os dois últimos séculos, estava destinada a preparar sucessivamente o ascendente decisivo da positividade racional, eu tinha como obrigação, ao contrário, apreciar aqui a inteira realização efetiva de um tal preâmbulo, com a finalidade de determinar diretamente a constituição final da *sã filosofia*” (*ibidem*, T. II, L. 58, p. 749). Lembremos que este enunciado encontra-se em uma das “Lições” de sociologia, e que a expressão “*sã filosofia*” significa ali “teoria com destinação social”, aspecto que, lamentavelmente, segundo o *Curso de filosofia positiva*, não teria sido incluído no projeto de uma *mathesis universalis* sonhada pela filosofia cartesiana: “[ a teoria social], (...) que Descartes havia injustamente descartado mas que Bacon tinha já essencialmente pressentido” (*ibidem*).

Mas nas “Lições” de biologia, que são agora o nosso objeto de estudo, a teoria cartesiana é pensada como matriz epistemológica do

---

local dos primeiros estudos de Descartes, a partir de 1606 (cf. Baillet, Adrien. *La vie de M. Descartes*. Paris, La Table Ronde, 1946). Lemos na citada correspondência: “Nos aposentos de onde te escrevo, sinto-me impregnado de Descartes; seus primeiros germes filosóficos provavelmente já haviam nascido aqui neste mesmo colégio em que examinarei nossos candidatos [da Escola Politécnica]. Ora, *por reconhecer que acabo de terminar a revolução filosófica que Descartes havia começado*, percebo também que devo evitar a grande perda de tempo e de paciência que lhe causou sua própria ativa participação na polêmica dirigida contra sua filosofia.” (*Lettres d'Auguste Comte à M. Valat (1814-1844)*, ed. cit., “La Flèche, 17/09/ 1842”, p. 301-2; grifo meu).

próprio positivismo. A filosofia de Descartes teria sido “a primeira tentativa direta para a formação de um sistema completo de filosofia positiva”, porque abrange “tanto o mundo físico como o orgânico”. Este projeto coincidiria, em linhas gerais, com o do positivismo, tal como posto nas páginas do *Curso de filosofia positiva* (CPP, T. II, L. 58, p. 842)<sup>17</sup>.

Mas Comte prossegue ainda suas pesquisas filosóficas sempre alheio às determinações mais evidentes do cartesianismo. Logo, no entanto, revela-se o motivo de tal silenciamento. Comenta-se na “Lição 45” que Descartes teria falhado completamente quando desenvolveu sua teoria do *cogito*: “o impulso reformador [de Descartes] parou subitamente ao chegar às funções afetivas e intelectuais, [Descartes] estabeleceu que o estudo dessas funções seria uma (...) atribuição da filosofia metafísico-teológica” (*ibidem*) Na verdade, segundo lemos na “Lição” 45, somente a perspectiva epistemológica, centrada na questão do método, pode revelar esta incompletude da *mathesis* cartesiana.

Segundo a leitura comteana, Descartes teria empregado dois métodos distintos: o *método positivo*, (com o qual construiu a sua “hipótese mecanicista do universo” e aquela do “automatismo animal”) e o *método metafísico-teológico* ao qual, infelizmente, se submeteu ao tentar analisar “as funções afetivas e intelectuais”: “Após ter primeiramente instituído, como de fato deveria, uma vasta hipótese mecânica a respeito dos fenômenos mais simples e mais universais, [Descartes] estendeu sucessivamente o mesmo espírito filosófico às diferentes noções elementares relativas ao mundo inorgânico, submetendo-lhe finalmente também o estudo das principais funções físicas do organismo humano” (*ibidem*, p. 843). No entanto, Descartes teria abandonado, a certa altura, a *fundamento* positivista do seu

---

17 Como logo se revelará, na “Lição 45”, Comte parece desconhecer o fundamento metafísico-cartesiano, indo em sentido contrário ao dos próprios textos de Descartes, nos quais a física decorre da “raiz metafísica”. Lembremos de conhecida passagem que se encontra na carta-prefácio à edição francesa dos *Princípios*: “Assim sendo, toda filosofia é como uma árvore cujas raízes são a metafísica, e as ramificações que saem deste tronco são todas as outras ciências, que se reduzem às três principais, a saber: a medicina, a mecânica e a moral” (Descartes, AT IX-B, 14).

próprio pensamento, trocando o método da *observação* dos fatos pelo da *imaginação* metafísico-teológica de causas fictícias<sup>18</sup>: “devemos notar que este grande renovador, por mais que tenha sido sua audaciosa energia, não pôde ele próprio se elevar suficientemente acima de seu século para conceber a inteira extensão lógica de seu método fundamental, ousando submeter-lhe, ao menos em princípio, também a parte da fisiologia que se relaciona aos fenômenos intelectuais e morais” (CPP, T. I, L. 45, p. 843).

Na verdade, segundo lemos na “Lição 45”, a partir de Descartes, a filosofia moderna teria se desenvolvido como luta contínua entre os métodos metafísico e positivo e, por esta razão, o positivismo poderia ver, de um modo ou de outro, a sua própria imagem refletida em todo o pensamento deste período. Escreve Comte: “A grande obra de Malebranche, que foi (...) o principal intérprete de Descartes, pode nos dar hoje uma exata representação desta primeira constituição radicalmente contraditória da filosofia moderna, na medida em que continua a aplicar às partes mais complexas do sistema intelectual, métodos cuja inelutável futilidade havia proclamado com relação a assuntos mais simples” (*ibidem*, p. 844). Desde a filosofia cartesiana, como se vê, disputas e contradições se deram quanto à possibilidade de submeter também a subjetividade humana ao *método positivo-científico*.

Mas, se a leitura positivista privilegia as questões epistemológicas, se ela particularmente insiste na existência de contradições no método de Descartes, é para afinal mostrar que a concepção cartesiana das “faculdades intelectuais e morais do homem” (a “Lição 45” evita empregar a palavra *cogito*) é, na verdade, reflexo da *história científica* do século XVII. Longe ainda das descobertas da moderna biologia, as conclusões metafísicas de Descartes ficam dentro dos limites da ciência de seu tempo. Por não ter acesso aos conhecimentos mais avançados da moderna biologia, Descartes certamente se viu impossibilitado de explicar de outro modo, que não fosse o metafísico, a *inteligência* e o aspecto *moral* do homem. Prova maior desta tese histórico-epistemológica encontrar-se-ia, segundo acredita Comte, na

---

18 Segundo a lei dos três estados, portanto, a teoria cartesiana ainda pertenceria ao segundo estado de desenvolvimento do espírito humano, pelo menos quanto ao método aplicado no estudo das realidades humanas.

“estranha hipótese do automatismo animal” criada por Descartes (CPP, T. I, L. 45, p. 844). Em nota de pé-de-página, escrevendo na primeira pessoa, Auguste Comte desenvolve longa argumentação em torno da concepção do “animal-máquina”: “Nada talvez caracterize melhor a difícil situação fundamental do espírito de Descartes, isto é, a luta contínua entre a tendência positiva que lhe era eminentemente própria e os entraves teológico-metafísicos impostos por sua época, que a concepção paradoxal à qual foi, segundo penso, muito naturalmente conduzido, sobre a inteligência e o instinto dos animais. Desejando restringir, tanto quanto acreditava possível, o império da antiga filosofia, e não podendo conceber entretanto a extensão de seu método fundamental” – o positivista! – “a tal ordem de fenômenos, tomou o audacioso partido de negar sistematicamente sua existência, através da célebre hipótese do automatismo animal” (*ibidem*, p. 844, nota).<sup>19</sup>

---

19 Como se sabe, a tese do animal-máquina foi desenvolvida por Descartes a partir de suas concepções físico-mecanicistas; sobre isto, Descartes escreveu: “Explico unicamente pelas regras da mecânica, tudo aquilo que [nos animais] chamamos de apetites naturais ou inclinações” (“Lettre à Mersenne”, 28 de outubro de 1640, AT III, 213); “[os animais] agem naturalmente e por força [mecânica], como um relógio” (“Lettre à Newcastle”, 23 de novembro de 1646, AT IV, 575). Contudo, como parece ignorar Comte, na “Lição 45”, o modelo mecanicista explicaria, segundo Descartes, também o funcionamento do *corpo humano*. Na “Quinta Parte” do *Discurso do método*, texto que, além de descrever, segundo o modelo mecanicista, como Harvey já havia feito, (sobre Harvey e o mecanicismo ver, em particular, Jacob, op. cit., p. 43-4), “o movimento do coração e das artérias” dos corpos “em geral,” refere-se especificamente ao corpo humano: “Da descrição dos corpos inanimados e das plantas, passei à dos animais e particularmente à dos homens” (Descartes. *Discurso do método* [*Discours de la méthode*]. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, DIFEL, 1962, p. 78; grifo meu). Mas será sobretudo no seu *Traité de l’homme* (publicado em 1644) que Descartes constrói bem claramente a hipótese do mecanicismo do corpo humano: “Estes homens serão como nós, compostos de uma alma e um corpo. E é necessário que eu descreva, primeiro o corpo, separadamente. Enfim, será necessário que eu mostre como estas duas naturezas devem estar unidas para compor os homens que se assemelhem a nós. Suponho que o corpo nada mais seja do que uma estátua, ou máquina de terra que Deus forma deliberadamente, para torná-la o mais possível semelhante a nós. (...) Vemos os relógios, as fontes artificiais, os moinhos e outras máquinas semelhantes, que, sendo feitas só pelos homens, não deixam de ter a força de se mover por si mesmas de diversas maneiras; e não poderia imaginar tantas espécies de movimentos que suponho sejam feitos pelas mãos de Deus, nem lhes atribuir tanto artifício que não se possa imaginar que esta



Segundo lemos na "Lição 45", a concepção do "automatismo animal" seria a mais clara expressão do Descartes dividido. "Querendo restringir, tanto quanto acreditava possível, o império da antiga filosofia", Descartes foi quase que obrigado, por uma questão de fidelidade a seu método fundamental – o método positivo –, a negar a inteligência e o instinto dos animais: "[Descartes] tomou o audacioso partido de negar sistematicamente, uma e outra, através de sua célebre hipótese do *automatismo animal*". No entanto, acrescenta-se logo em seguida na "Lição 45", a hipótese do automatismo teve que ser abandonada no caso do estudo do homem, já que este teve que ser considerado como possuidor de uma *inteligência*: "uma vez chegando ao homem, a evidente impossibilidade de aplicar neste caso o mesmo expediente filosófico, forçou-o a capitular, de alguma maneira, à metafísica e à teologia, abandonando, ou antes, conservando, por uma espécie de acordo formal, esta última parte de suas atribuições primitivas" (CPP, T. I, L. 45, p. 844). Como se vê, o ponto de ruptura do "positivismo cartesiano", aquela sua espécie de capitulação à metafísica e à teologia, teria tido afinal, como consequência, segundo a "Lição 45", a teoria do *cogito* (*ibidem*; grifo de Comte)<sup>20</sup>.

Lendo sempre o texto cartesiano da ótica epistemológico-positivista, Comte, na "Lição 45", prossegue suas curiosas observações agora comentando que, com um pouco mais de ciência biológica, Descartes teria avançado mais, ousado mais e teria por fim considerado – como faz o positivismo – que a inteligência do ho-

---

máquina não os possua mais ainda." (Descartes. *Tratado do homem*. [Vol. XI da ed. A-T, p. 119-202]. Tradução de Jordino Marques, in: Marques, J. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 140-1). Comentando a referida passagem do *Tratado do homem*, escreve Granger: "Enquanto corpo orgânico, o homem é um animal, o que quer dizer que convém descrevê-lo como uma máquina, mais complexa certamente que os outros sistemas materiais, e que tudo quanto ocorre nesta máquina deve ser fisicamente explicado. O começo do *Tratado do homem* expõe claramente este postulado." (Granger, G.-G. "Introdução". In: Descartes. *Obra escolhida*, ed. cit., p. 24).

20 Evidentemente, porque pensa a teoria cartesiana unilateralmente, reduzindo-a a um problema epistemológico de uma luta pela hegemonia do método positivo, Comte, na "Lição 45", não consegue apreender a questão do automatismo corporal em toda sua extensão e complexidade (para se ter uma noção das várias problematizações em torno desta questão, ver, em particular, Canguilhem, G. "Machine et organisme", in: *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1985; em particular, p. 105-21).

mem é assunto que interessa, por sua natureza orgânica, exclusivamente aos fisiologistas e aos filósofos de “tendência positivista”<sup>21</sup>.

Como se vê, a leitura positivista não dá muita importância à própria letra dos textos cartesianos e, apressadamente reconstrói a sua gênese e devir teóricos segundo exigências de uma arqueologia do saber positivista, forjando vínculos bastante questionáveis entre o pensamento cartesiano e o positivista. Mas não seriam já talvez as sombras do paradigma de uma biologia do “terceiro estado” que se projetam nesta passagem do *Curso de filosofia positiva*, dificultando a percepção das especificidades históricas e teóricas da teoria cartesiana?

Na “Lição 45”, Comte prossegue suas reflexões em torno da mesma temática. Comenta-se que, pelo menos de um ponto de vista, devemos considerar a importância da concepção do automatismo animal. Esta concepção cartesiana acabou por suscitar toda uma polémica que atravessa o século XVIII e que levou afinal à superação das teses metafísicas no campo dos estudos da inteligência humana.

---

21 Um conhecimento, mesmo que superficial, da formação das categorias do mecanicismo aplicado aos corpos animais no século XVII, revela a fragilidade da argumentação agora desenvolvida por Comte. De um ponto de vista não-positivista, parece que não se poderia reduzir as posições cartesianas à simples “ausência” de uma biologia plenamente constituída, nos moldes daquela que irá se desenvolver do final do século XVIII em diante. Escreve François Jacob que o mecanicismo não foi transplantado para as ciências da vida, mas, isto sim, constituía, por assim dizer, a *epistémé*, ou o quadro teórico do século XVII: “No século XVII, não existe nenhuma razão para reservar um lugar à parte aos corpos vivos e de os subtrair à vasta mecânica que faz o universo mover-se. Somente aquilo que resulta diretamente das leis do movimento é acessível à análise. (...) Costuma-se dizer que, por mostrar a analogia do coração com uma bomba e a da circulação com um sistema hidráulico, Harvey contribuiu para a implantação do mecanicismo no mundo vivo. Em realidade, é porque o coração funciona como uma bomba que é acessível a este estudo. É porque a circulação se decompõe em termos de volumes, de fluxo, de velocidade, que Harvey pôde fazer, com o sangue, experiências semelhantes àquelas realizadas por Galileu, com as pedras. Pois, quando o mesmo Harvey se viu às voltas com o problema da geração, que não se submete a esta forma de mecanicismo, nada pôde concluir. No século XVII, a teoria dos animais-máquina se impôs portanto pela própria natureza do conhecimento. (...) Para Descartes, as propriedades dos objetos só podem originar-se da disposição da matéria. Isto é necessariamente verdadeiro para o movimento de uma máquina que teve suas partes criadas e dispostas com a única finalidade de lhe dar certo movimento particular. Isto é necessariamente verdadeiro para o corpo de um animal” (Jacob, F., op. cit., p. 43-4).

Na verdade, explica Comte, durante o restante do século XVII e no decorrer de todo o século XVIII, ainda predominou aquela "situação primitiva" do cartesianismo: "A escola de Boërhaave, à qual, como expliquei, deveria caber, em fisiologia, particularmente, o desenvolvimento do pensamento de Descartes, respeitou sempre, em sua inteira plenitude, aquela vã separação especial tal qual Descartes havia estabelecido. Podemos deste modo compreender sem dificuldade como o estudo dos fenômenos intelectuais e morais, sistematicamente abandonado ao método metafísico, desde a origem imediata da filosofia moderna, deveria permanecer, até nosso século, completamente fora do grande movimento científico, que foi sempre essencialmente dominado, do ponto de vista filosófico, pelo poderoso impulso primitivo de Descartes" (CPP, T. I, L. 45, p. 844)<sup>22</sup>.

- 
- 22 Lemos na "40e. Leçon: Considérations philosophiques sur l'ensemble de la science biologique": "Já há mais ou menos um século que a biologia faz um esforço para se integrar à hierarquia racional das ciências fundamentais; de alguma maneira, ela oscilou entre a metafísica, que se esforçava para retê-la, e a física, que tendia a absorvê-la, entre o espírito de Stahl e o espírito de Boërhaave." (CPP, T. I, L. 40, p. 668). Comte se refere, sob o nome de Stahl e Boërhaave, às formulações opostas e mais radicais do animismo e do reducionismo químico-físico, que se enfrentaram, como se sabe, a partir do século XVII. Canguilhem resume assim o animismo defendido por Stahl: "o animismo (...), isto é, a teoria segundo a qual a vida do corpo animal depende da existência e da atividade de uma alma dotada de todos os atributos da inteligência (...) e agindo sobre o corpo como uma substância sobre uma outra, que lhe é ontologicamente distinta. Neste caso, a alma é para o corpo vivo aquilo que a alma cartesiana é para o corpo humano, que é animado por ela, mas que não comanda voluntariamente os movimentos" (Canguilhem, G. *La connaissance de la vie*, ed. cit., p. 97). Jacob comenta, por seu lado, que o animismo teria surgido em razão de uma necessidade de "valorizar o vivo" diante do mecanicismo de influência cartesiana: "Na idade clássica, o animismo retoma uma velha tradição que reaviva a alquimia e a medicina. Mas trabalha-se menos para demonstrar a existência de fenômenos específicos ao vivo do que contra uma tendência materialista." (Jacob, F. op. cit., p. 48). Deste modo, o animismo "é uma reação contra o mecanicismo cartesiano e contra os abusos que são feitos em seu nome, sobretudo quando sua lógica é levada ao extremo, como querem d'Holbach et La Mettrie" (*ibidem*). Contudo, ainda segundo Jacob, a explicação animista ainda pertenceria à pré-história da biologia, pois ela "é a recusa de admitir que as causas, diz Stahl, 'somente manifestam seus efeitos em casos fortuitos'. A perfeição dos seres, suas propriedades, sua geração exigem um princípio desconhecido. Um X colocado fora de todo conhecimento. É necessária uma força espiritual, uma *psiqué*, para executar os desígnios divinos, pois não podemos encontrar outra expli-

Segundo lemos na "Lição 45", do século XVII ao XIX, o enfrentamento à teoria cartesiana se deu apenas como crítica a seus resultados metafísicos. Manteve-se a dualidade organismo e funções intelectuais e morais: "Por mais indispensável que tenha sido esta reação preliminar, é preciso não desconsiderar o seu verdadeiro caráter, e não esquecer que a crítica se exerceu sempre sobre os resultados somente, sem nunca deixar de admitir, em princípio, a legítima supremacia da filosofia metafísica no estudo do homem intelectual e moral, conforme a divisão instituída por Descartes: podemos verificar isto até em Cabanis, apesar de sua emancipação mais avançada" (CPP, T. I, L. 45, p. 846). Portanto, segundo lemos na "Lição 45", durante o século XVIII, as funções intelectuais e morais ainda eram pensadas fora do campo da positividade científica.

Para o *Curso de filosofia positiva*, uma teoria do *eu* absolutamente positiva teria seu *fundamento* teórico nas categorias biológicas. Para além de toda metafísica cartesiana, a história da nova teoria seria paralela à da criação da moderna biologia.

---

cação sobre a finalidade dos seres vivos." (Jacob, F. op. cit., p. 48). Ainda segundo Jacob, a explicação vitalista segue-se à animista, e ambas representariam menos uma atitude de pesquisa científica do que uma filosofia e uma moral. Até o final do século XVII, falava-se sobretudo da alma, seguindo a tradição, depois, da inteligência e mesmo da "natureza plástica"; mas logo o princípio explicativo passou a ser chamado de "força vital": "No final do século XVIII, [este princípio explicativo] mudará um pouco de natureza e se transformará em 'força vital'. Não será mais um princípio central, um poder que, instalado no centro do organismo, dirige suas atividades; antes, será uma qualidade particular da matéria que constitui os seres vivos, um princípio que se espalha por todo corpo, aloja-se em cada órgão, em cada nervo, para lhes conferir suas propriedades." Acredita Jacob que é possível mostrar que o vitalismo do fim do século XVIII e começo do XIX foi decisivo para que se separassem "os seres das coisas", e portanto, para que se constituísse uma biologia no sentido moderno do termo. De certo ponto de vista, tanto o vitalismo quanto o animismo do período que o autor chama de época clássica são *interpretações filosóficas das pesquisas biológicas*. Raramente, comenta F. Jacob, os vitalistas fazem observações para colocar em evidência a força vital, "habitualmente, o vitalismo intervém depois das observações, não para ver, mas para interpretar." (*id.*, *ibid.*, p. 49). Também Canguilhem sustenta esta mesma tese sobre o vitalismo, cf. "Aspects du Vitalisme", in: Canguilhem, *La Connaissance de la vie*. Como se vê, do ponto de vista de uma abordagem não-positivista das origens da biologia nos séculos XVII e XVIII, também afinal se chega a uma espécie de confronto ideológico que se colocaria por trás das posições antagônicas no campo das pesquisas sobre os corpos vivos.

### 9.3. As "Lições" de "filosofia da biologia" e a teoria biológico-positiva do *eu*

*"Deste modo, a famosa teoria do eu não tem, essencialmente, objeto científico, porque está destinada somente a representar um estado puramente fictício."*  
(Auguste Comte, *Curso de filosofia positiva*, "Lição 45"<sup>23</sup>)

Como se sabe, as "Lições 40" a "45" do *Curso de filosofia positiva* têm como objetivo fazer a síntese do saber biológico do século XIX, assim como da história de sua formação<sup>24</sup>. Estes capítulos, tão extensos quanto importantes estariam realizando a primeira tentativa de uma epistemologia e de uma história filosófica da biologia<sup>25</sup>.

Mas as "Lições" de biologia do *Curso de filosofia positiva* não têm talvez uma outra figura menos visível, ainda que tão fundamental? Existiria talvez ao menos um percurso teórico que, nestes capítulos, nos leva da epistemologia da biologia a uma teoria fisiológica do

23 CPP, T. I, "45e. Leçon: Considérations générales sur l'étude positive des fonctions intellectuelles et morales, ou cérébrales", p. 857.

24 Este quadro epistemológico, cujo amplo traçado recobre aqueles que são os cinco mais longos capítulos do *Curso de filosofia positiva*, será retomado extensamente no *Sistema de política positiva* (SPP, T. I: "Introduction fondamentale, à la fois scientifique et logique", Cap. 3<sup>o</sup>: "Introduction direct, naturellement synthétique ou biologie", p. 564-737). Refiro-me aos seguintes capítulos: "40e. Leçon: Considérations philosophiques sur l'ensemble de la science biologique", p. 665-746; "41e. Leçon: Considérations générales sur la philosophie anatomique", p. 747-66; "42e. Leçon: Considérations générales sur la philosophie biotaxique", p. 767-94; "43e. Leçon: Considérations philosophiques sur l'étude générale de la vie végétative ou organique", p. 795-820; "44e. Leçon: Considérations philosophiques sur l'étude générale de la vie animal proprement dite", p. 821-41; e finalmente a "45e. Leçon: Considérations générales sur l'étude positive des fonctions intellectuelles et morales, ou cérébrales", p. 842-82.

25 Sobre estes capítulos, escreveu-se: "não se pode negar a Comte o mérito de ter elevado a biologia contemporânea a seu conceito, de haver tentado, de qualquer modo, unificar teoricamente um saber esparso" (Sinaceur, A. "Les sciences de la vie". In: CPP, T. I, p. 655). Sobre as mesmas "Lições" de filosofia da biologia, escreve Canguilhem: "A invenção do termo biologia era a expressão da tomada de consciência, pelos médicos e fisiologistas, da especificidade de um objeto de investigação que escapava a qualquer analogia com objetos das ciências da matéria. A formação do termo é a declaração de autonomia, se não a de independência da disciplina. A filosofia biológica de Auguste

eu, cuja necessidade e urgência haviam sido discutidas pela resenha de 1828?<sup>26</sup>

Sob a ótica da epistemologia comteana, na “Lição 41” descreve-se o campo teórico no qual teria sido fundada, no século XIX, a fisiologia animal. O estudo das “mais altas funções da animalidade”, comenta Comte, só se tornou possível graças à constituição da *anatomia comparada* no final do século XVIII.<sup>27</sup>

---

Comte é a justificação sistemática desta declaração.” (Canguilhem, G. “La Philosophie biologique d'Auguste Comte et ...”. In: *Études d'Histoire et ...*, p. 664). Canguilhem, além disso, acredita que a influência das “Lições” de biologia foram marcantes para a história futura desta ciência, particularmente aquela que decorre entre 1848 e 1880: “De fato, não há na França, de 1848 a 1880, biólogo ou médico que, para situar sua pesquisa como contribuição ou contradição às idéias, não tenha discutido diretamente os temas da filosofia biológica comteana, ou indiretamente, através de temas que dela decorriam.” (*ibidem*, p. 71). Canguilhem lembra ainda daquele que teria sido, no seu entender, o momento mais expressivo dessa influência: o da criação da *Société de Biologie*, em 1848, que contava, entre seus fundadores, com Claude Bernard, além de Segond e Robin, estes dois últimos, discípulos diretos de Comte, por ele citados nominalmente no *Système de politique positive* (*ibidem*).

- 26 A seguir, rastreamos certos aspectos da epistemologia comteana da biologia, mas apenas do ponto de vista que ela nos interessa aqui, ou seja, quanto aos vínculos que possa ter com a teoria positiva do eu. Uma abordagem mais interna às colocações epistemológicas comteanas relativas à biologia exigiria um trabalho específico e extenso, completamente fora de nosso objetivo atual. Sobre esta problemática, existem poucos estudos, conforme pudemos verificar: cf. em particular: Mourgue. *La philosophie biologique d'Auguste Comte*. Lyon, 1905; Tannery, P. “Auguste Comte et l'histoire des sciences”. Paris, *Revue Générale des Sciences*, 1905, p. 410-17; mas particularmente os artigos de François Pillon publicados em 1878 na revista francesa *Critique Philosophique* (cf. *Bibliografia*, no final deste livro), como também, os diversos estudos de autoria de Georges Canguilhem, aos quais nos referimos, por diversas vezes, no decorrer deste capítulo.
- 27 Segundo a epistemologia comteana, a biologia subdivide-se em concreta e abstrata. A biologia concreta é desenvolvida duplamente como (1) *história natural* (isto é, como realização de um “quadro racional e direto do conjunto da existência de cada organismo”; e também enquanto (2) *patologia* (isto é, como “exame sistemático das diversas alterações de que [o organismo] é susceptível, o que se consitui numa espécie de apêndice e de complemento de sua história”. Contudo, segundo Comte, não pode existir uma divisão interna acentuada na biologia abstrata ou especulativa”; de qualquer modo, pode-se subdividi-la em: (1) *estática* (isto é, estudo da estrutura do organismo ou de sua composição ou “biotomia”; e construção da hierarquia biológica ou “bio-

Explica-se na “Lição 41” que, “de acordo com os princípios estabelecidos no discurso precedente [“Lição 40”], o estudo estático dos corpos vivos – isto é, a anatomia – “não poderia ser filosoficamente constituído enquanto não tivesse, ela própria, se estendido sistematicamente ao conjunto dos organismos conhecidos; condição que o espírito humano não começou realmente a preencher, de uma maneira suficientemente extensa e racional a não ser durante a segunda metade do último século, através dos trabalhos de Daubenton, e sobretudo de Vicq-d’Azyr, cujas lições e escritos Cuvier tanto propagou, acelerando sua influência regeneradora” (CPP, T. I, L. 41, p. 747). Contudo, prossegue Comte, por mais importante que tenha sido esta concepção preliminar quanto à fundação da “verdadeira ciência anatômica”, ela só se tornou viável com as descobertas de Bichat: “devemos reconhecer que, por si própria, não poderia bastar inteiramente para imprimir à biologia estática seu verdadeiro caráter definitivo, sem ter sido antes completada e regularizada pela outra grande noção de filosofia biológica devida ao gênio de nosso imortal Bichat” (*ibidem*). A teoria dos tecidos estabelecida por Bichat teria dado, segundo a “Lição 41”, uma “orientação filosófica” aos trabalhos de anatomia do século XVIII: “Não é difícil perceber que me refiro àquela importante concepção geral da decomposição do organismo em diversos tecidos elementares, cuja grande dimensão filosófica não me parece ter sido ainda dignamente apreciada” (*ibidem*).

A teoria dos tecidos teria dado o impulso mais importante para os grandes avanços rumo à anatomia comparada moderna: “Do ponto de vista filosófico, é incontestável que a anatomia racional deve começar necessariamente pelo estudo dos tecidos, para analisar em seguida as leis de suas diversas combinações em órgãos, e considerar enfim o agrupamento destes mesmos órgãos em aparelhos propriamente ditos: tal é evidentemente a ordem natural e invariável das especulações anatômicas” (*ibidem*, p. 751). Como veremos a seguir, os tecidos seriam, segundo lemos na “Lição 41”, o elemento

---

taxia); e (2) dinâmica ou “bionomia”, que não comporta subdivisões e é a *fi-siologia* propriamente dita (CPP, T. I, L. 40, p.740 e ss.). Também seria importante lembrar que a biotomia, ou *anatomia comparada*, ou *estática biológica*, domina a classificação interna da biologia na medida em que, como veremos agora, fundamenta a própria fisiologia.

anatômico mais geral e mais simples. Ao descobrir e descrever este elemento universal dos corpos vivos, Bichat teria colocado as bases para uma *teoria geral da vida*, ou biologia. Deste modo, a anatomia teria se constituído em campo de fundação da fisiologia. Mas a contribuição de Bichat se limitaria à sua teoria dos tecidos ("*théorie tissulaire*"), como lembra a "Lição 41". Foi preciso esperar pelos trabalhos de fisiologia do século XIX para que suas idéias anatômicas corretas produzissem seus melhores resultados. Desde a descoberta de Bichat, começou-se a perceber qual seria, por excelência, o método adequado ao conhecimento da vida. Como explica Comte na "Lição 41", ganhou relevância desde então, o *método comparativo* (CPP, T. I, L. 41, p. 698-99)<sup>28</sup>.

Se nos colocarmos do ponto de vista da *especificidade* dos fenômenos vitais, comenta-se na "Lição 41", é fácil compreender por

---

28 Em um longo parágrafo da "Lição 40", explica-se que a arte de observar comporta três modos de realização: a observação propriamente, a experimentação e a comparação. Somente o último deles seria absolutamente compatível com o estudo dos fenômenos vitais: "de modo geral, já dei a entender que o último destes modos, o mais indireto e difícil de todos – a comparação –, estava essencialmente destinado, por sua natureza, ao estudo dos fenômenos mais particulares, mais complexos, mais variados, do qual se constituiria em recurso principal. Primeiramente havíamos verificado que os verdadeiros fenômenos astronômicos, necessariamente limitados ao mundo do qual fazemos parte, de nenhum modo poderiam comportar, a não ser de uma maneira completamente secundária, a aplicação de um tal procedimento de exploração. Passando em seguida aos diversos fenômenos da física propriamente dita, constatamos igualmente que, ainda que sua natureza ofereça um menor obstáculo à introdução do método comparativo, é contudo de uma maneira bem diferente que a arte de observar deve ser ali empregada por esta ciência. Enfim, quanto aos fenômenos químicos, estabelecemos que, apesar de que tal método não tenha tido até hoje um estatuto preciso no sistema lógico da filosofia química, o caráter destes fenômenos mostrou-se desde sempre como susceptível de uma feliz e ampla combinação deste modo com os dois outros, que devem não obstante ali permanecer preponderantes. *Mas é somente no estudo, tanto estático como dinâmico, dos corpos vivos, que a arte comparativa propriamente dita adquire todo desenvolvimento filosófico que a caracteriza*, de modo que só pode ser convenientemente transferida a outro assunto desde que seja tomada, com exclusividade, desta sua fonte primitiva, de acordo com a lógica tão freqüentemente proclamada e praticada neste tratado." (CPP, T. I, L. 40, p. 699; grifo meu). Sobre a teoria positiva dos três modos de observar e suas vinculações com a astronomia, física e química, ver: "35e. Leçon: Considérations philosophiques sur l'ensemble de la chimie", *ibidem*, T. I, L. 35, p. 573 em diante.



que o método comparativo deve ser, por excelência, aplicado no campo da biologia. O *método comparativo* é o mais adequado para o estudo de um objeto – a vida – que não pode ser apreendido exclusivamente através de processos da experimentação ou da pura observação<sup>29</sup>. Somente a comparação pode, enquanto meio de investigação, fazer com que se contorne “o obstáculo da totalidade orgânica”, ou o seu *consensus*.<sup>30</sup>

---

29 Sobre a *observação*, lemos, na “Lição 40”: “Entre os três principais modos da arte de observar que foram diferenciados por mim, o primeiro e mais fundamental de todos, a observação propriamente dita, evidentemente adquire em biologia uma extensão superior (...). A biologia, sob este aspecto (...), contribui com um acréscimo tão notável quanto necessário. Trata-se primeiramente do uso de aparelhos artificiais destinados a aperfeiçoar as sensações naturais, sobretudo no que concerne à visão” (CPP, T. I, L. 40, p. 686). Comte adverte, contudo, quanto ao abuso, em biologia, da observação por meio de microscópios: “[os microscópios] são (...) eminentemente próprios para aperfeiçoar a exploração biológica – não obstante, algumas refletidas precauções devem cercar o seu emprego, que tão facilmente leva a ilusões – apesar do abuso que, freqüentemente, foi feito de seu emprego, ou da importância exagerada que muitas vezes lhe foi atribuída. Sobretudo do ponto de vista estático, [os microscópios] permitem que apreciemos melhor uma estrutura, sendo que seus detalhes menos perceptíveis podem, deste modo, adquirir uma importância central. Mesmo do ponto de vista dinâmico, ainda que sejam bem menos eficazes, levam, algumas vezes, a observar diretamente o jogo elementar das menores partes orgânicas, base ordinária dos principais fenômenos vitais” (*ibidem*, p. 688). Além disso, na “Lição 40”, Comte explica também que a *experiência*, como meio de investigação, é quase impossível de ser empregada em biologia. O conceito positivista de experiência científica seria o seguinte: “Uma experimentação qualquer sempre tem como objetivo descobrir algumas leis de cada uma das influências determinantes ou modificadoras de um fenômeno, leis estas que tomam parte de sua realização; e consiste, no geral, em introduzir uma modificação precisa em cada condição dada, afim de avaliar diretamente a variação correspondente do próprio fenômeno” (*ibidem*, p. 690). Ora, do ponto de vista da epistemologia comteana, a experimentação seria praticamente impossível em biologia, salvo raras exceções. O fenômeno da vida é resultado de uma complexidade de determinações que, dificilmente, são controláveis em um processo simples de experimentação, além disso, “encontraremos grandes dificuldades em introduzir [na experimentação] uma perturbação determinada com precisão, seja quanto ao gênero e ainda mais, quanto ao grau. Muito pronunciada, criaria um obstáculo ao fenômeno; muito fraca, não caracterizaria suficientemente o caso artificial.” (*ibidem*, p. 690-1).

30 Sobre isto escreveu Canguilhem: “Desde o *Curso*, a constituição da fisiologia positiva sobre as bases do método experimental vê surgir, paradoxalmente, na

A comparação, contudo, só seria realizável caso fosse revelada certa *homogeneidade* dos fenômenos vitais. Com a descoberta do elemento anatômico mais geral e mais simples – os tecidos vivos –, estava determinado o campo homogêneo a partir do qual a comparação poderia se desenvolver. A teoria dos tecidos, segundo a “Lição 41”, “além das pretensões do próprio Bichat”, abriu a possibilidade à comparação biológica, já que unificou as várias anatomias antes existentes em torno de um objeto comum: a estrutura fundamental do mundo orgânico animal e vegetal, ou seja, a estrutura dos tecidos (“tissulaire”). Segundo Comte, na “Lição 41”, a anatomia comparada seria a única análise *racional* dos organismos naturais: “Do ponto de vista filosófico, é incontestável que a anatomia racional deve necessariamente começar pelo estudo dos tecidos, para analisar em seguida as leis das diversas combinações em órgãos, e considerar por último o agrupamento destes mesmos órgãos em aparelhos propriamente ditos: tal é, evidentemente, a ordem natural e invariável das especulações anatômicas”

Dai em diante, cada vez mais se tornou próxima a constituição total de uma fisiologia positiva sobre a base de uma anatomia verdadeiramente científica: “Deste modo, deveremos aqui admitir apenas uma única anatomia científica, necessariamente homogênea e completa, principalmente caracterizada pela combinação filosófica do método comparativo com a noção fundamental da decomposição dos órgãos em tecidos.” (CPP, T. I, L. 41, p. 751).

A “Lição 41” apresenta e discute a “classificação racional dos tecidos, segundo a biologia do século XIX”. Na verdade, estas suas considerações epistemológicas estariam largamente calcadas, como vemos a certa altura do *Curso de filosofia positiva*, nos ensinamentos

---

estrutura orgânica do vivo, um obstáculo ao progresso linear da análise. Um organismo é um *consensus* de órgãos e de funções cuja harmonia ‘é completamente interna, ao contrário de sua harmonia com o meio’ (CPP, T. I, L. 40). Um organismo é um todo cuja decomposição só é possível por ‘um simples artifício intelectual’. (...) Entre Kant e Claude Bernard, Comte reintroduz a finalidade na essência do organismo, sob o nome de totalidade.” (Canguilhem, G. “La Philosophie biologique d’Auguste Comte et...”, ed. cit., p. 70). Como veremos ainda na Parte III, também no campo teórico-sociológico, o recurso à noção de “consensus” ou “harmonia” acaba por reintroduzir a finalidade ali onde ela tinha sido cuidadosamente eliminada, ou seja, no estudo da sociedade.

de Blainville<sup>31</sup>. De fato, segundo escreve Comte na “Lição 41”, somente a teoria dos tecidos tal como desenvolvida e exposta por Blainville poderia encaminhar a uma fisiologia realmente positiva, e desta à tão esperada ciência “das mais altas funções da animalidade”<sup>32</sup>.

31 Blainville, a quem é dedicado o *Curso de filosofia positiva*, encontrara-se pela primeira vez com Auguste Comte, provavelmente em 1822 (Sinaceur, A., op. cit., p. 652). Comte admite, logo nas primeiras linhas de sua epistemologia da biologia, a grande influência das idéias de Blainville em seu próprio trabalho: “A fim de avaliar em mais alto grau minhas considerações filosóficas sobre o estado presente da ciência dos corpos vivos, devo remetê-las, em geral, de imediato, a uma exposição completa e precisa do conjunto desta ciência. Ora, devo aqui especificar diretamente que, com este objetivo, escolhi principalmente o curso de fisiologia geral e comparada, iniciado em 1829 e finalizado em 1832, na faculdade de ciências de Paris, por meu ilustre amigo Blainville. Ainda que não me restrinja a ele, de maneira exclusiva, considere este curso tão memorável, que sempre me congratularei por havê-lo seguido integralmente, como o tipo mais perfeito do estado mais avançado da biologia atual.” (CPP, T. I, L. 40, p. 665, n.). Foi logo na seqüência do curso de Blainville, exatamente a partir de 1 de janeiro de 1836, que Comte escreveu sua “Filosofia da biologia”. Sobre a influência de Blainville na formação biológica de Comte, conta Canguilhem: “Colocado em domicílio sob vigilância, em Montpellier, por haver causado a suspensão da Escola Politécnica, Comte segue alguns cursos na Faculdade de Medicina desta localidade, dez anos após a morte de Paul-Joseph Barthez. [Sobre os vínculos de Comte com o vitalismo da Escola de Montpellier, cf. Canguilhem, G. “L’École de Montpellier jugée par Auguste Comte”. In *Études d’Histoire et...*, ed. cit., p. 75-80]. Mas seu verdadeiro iniciador e mestre em biologia foi Henri Ducrotay de Blainville, sucessivamente professor no *Muséum* e na *Sorbonne*, a quem tinha conhecido na casa de Saint-Simon. De 1829 a 1832, Comte seguiu o seu curso de fisiologia geral e comparada. Causava-lhe admiração, tanto a informação enciclopédica quanto o espírito sistemático deste curso. A “Lição 40” do *Curso* é copiosa em elogios endereçados a este sábio a quem o *Curso* é dedicado, ao mesmo tempo que a Fourier.” (id., *ibid.*, p. 62).

32 Segundo observa Sinaceur, a “Lição 41” “evidentemente refere-se à teoria [dos tecidos] simplificada (...) tal como Blainville a havia exposto” (Sinaceur, in: CPP, T. I, L. 41, p. 748, n. 2). Os elos essenciais desta teoria seriam os seguintes. Os tecidos (elemento anatómico último) determinam a estrutura fundamental dos corpos vivos (ou seja, os “sistemas”, tais como sistema dérmico, fibroso, ósseo etc); estes, por sua vez, quando combinados entre si, resultam nos “órgãos”, como expõe o próprio Blainville: “Da reunião destes elementos positivos primitivos e secundários, e dos tecidos ou sistemas que eles contribuíram para formar através de modificações mais ou menos profundas, e isto tudo em proporções extremamente variáveis, resulta um número expressivo de combinações que, revestindo-se de formas e usos precisos, tomam, deste modo, o nome de órgãos” (Blainville, cit. por Sinaceur, op. cit. p. 749). O conjunto de diversos órgãos finalmente forma o que se chama de *aparelho*.

Lemos na "Lição 41": "Através de um primeiro exame anatômico da escala biológica, constatamos que o tecido celular forma a trama essencial e primitiva de todo organismo, já que é encontrado constantemente em qualquer um de seus graus. Todos estes tecidos que, no homem, parecem tão variados e distintos, perdem sucessivamente todos os seus atributos característicos à medida que se percorre a série descendente e tendem sempre mais a se dissolver ("fondre") inteiramente no tecido celular geral, que permanece enfim a única base da organização vegetal, e talvez mesmo do último modo de organização animal" (CPP, T. I, L. 41, p. 761). Os tecidos, portanto, são a base da estrutura e da composição fundamental dos seres vivos, animais e vegetais, mesmo que se leve em consideração a enorme diferenciação e complexidade com que se apresentam na "organização humana".

Ora, prossegue Comte na "Lição 41", podemos observar que este elemento anatômico – o mais geral, mais simples, chamado do "tecido fundamental gerador" – vai gradativamente se transformando à medida que subimos na escala do mundo vivo até alcançar o "organismo animal": "Na origem inferior da hierarquia biológica, o organismo vivo, colocado em um meio invariável, limita-se a absorver e a exalar através de suas duas superfícies, entre as quais circulam ou melhor, oscilam, os fluidos destinados a assimilação e aqueles que resultam da desassimilação. Ora, para tão simples funções gerais, a organização celular é evidentemente suficiente, sem a partici-

---

Um aparelho, segundo o próprio Blainville, "é um conjunto de órgãos que participam de uma mesma função seja qual for o seu grau", e a própria função "é o resultado da ação de um órgão ou aparelho" (Blainville, cit. por Sinaceur, op. cit. p. 749). Blainville define "a vida", cujo sentido último nos escapa, como um conjunto de funções: "Sob a denominação de órgãos (*organa, instrumenta*), deve-se entender, de acordo com a etimologia (*organon*), espécies de instrumentos cujo *trabalho* ou funções combinadas têm como resultado este fenômeno incompreensível que chamamos de *vida*" (*id.*, *ibid.*; grifos de Blainville). Também a sociologia comteana, calcando-se evidentemente em enunciados como este, da biologia do século XIX, afirmará que a existência social é composta por um conjunto de funções (do poder espiritual, do poder temporal, do proletariado, dos artistas, das mulheres) que concorrem para o funcionamento do organismo social. Funções estas que serão, além disso, consideradas "naturais" tanto quanto não deve caber a nenhuma teoria social tentar explicar sua razão de ser ou gênese (cf. Cap. 10: "Fundamento biológico e Teoria da Ordem", a seguir).

pação de nenhum tecido especial. Tal é pois, necessariamente a base primitiva do organismo universal." (CPP, T. I, L. 41, p. 761). Mas à medida que se afasta dos seres vivos formados unicamente pelo tecido fundamental ou gerador, a análise anatômica começa a encontrar, nas espécies vivas, os "tecidos secundários". A sua aparição "se manifesta em organismos mais particulares e mais elevados" (*ibidem*)<sup>33</sup>.

Prossegue Comte explicando que as modificações do tecido fundamental, que se manifestam nos tecidos secundários, "devem ser, em geral, divididas em duas classes principais: umas, mais comuns e menos profundas, se limitam à simples estrutura; outras, mais internas e mais particulares, atingem até mesmo a sua própria composição" (*ibidem*). O "tecido dermoso" é resultado do primeiro tipo de transformação "menos profunda e mais comum"<sup>34</sup>.

---

33 Note-se que o positivismo é partidário do fixismo das espécies, conforme fora teorizado por Lamarck. Lemos, na "42e. Leçon: Considérations générales sur la philosophie biotaxique": "Todos os naturalistas estão hoje de acordo em reconhecer que a ação do meio, quer seja direta, quer seja aumentada pela transmissão hereditária e mesmo pelo cruzamento, nunca pode aumentar até o ponto que resulte na transformação mútua dos gêneros, e com mais forte razão, das famílias. Quanto às diversas espécies de cada gênero natural, a questão é necessariamente mais delicada, e a unanimidade menos completa. Contudo, não se poderia quase duvidar, sobretudo de acordo com a iluminadora argumentação de Cuvier, que as espécies permanecem também, por sua natureza, essencialmente fixas, através de todas as variações exteriores compatíveis com sua existência." (p. 779; sobre isto ver: Canguilhem. "La Philosophie biologique d'Auguste Comte et...", p. 68). Portanto, as transformações, às quais se refere o texto que estamos comentando, são de tal natureza que não implicam em qualquer passagem de um gênero a outro, de uma espécie a outra, do inferior ao superior etc. Não é casual, portanto, que na "42. Leçon: Considérations générales sur la philosophie biotaxique", invoque-se a autoridade de Aristóteles quando se trata de pensar a classificação dos animais, embora, evidentemente, o positivismo não concorde com o substancialismo aristotélico. Segundo esta outra "Lição" de biologia, a classificação zoológica ("filosofia biotáxica") de Aristóteles seria bem superior a tudo que foi feito desde então: "Ainda que necessariamente imperfeita em suas disposições secundárias, a classificação zoológica de Aristóteles foi infinitamente superior a tudo quanto de análogo pode ser então tentado com respeito aos vegetais. Sobretudo, é digno de ser ressaltado que, mesmo hoje, pode-se dizer, sem nenhum exagero, que esta classificação primordial foi, em vez de mudada, simplesmente justificada e retificada pelo conjunto de trabalhos posteriores" (CPP, T. I, L. 42, p. 768).

34 Comte explica que esta primeira transformação, "por mais simples e comum que seja, não é rigorosamente universal: é preciso se elevar a um certo grau

Mas é um outro tipo de transformação, aquela mais profunda e particular, que dá origem aos tecidos que *distinguem o organismo animal de todos os outros*. No mundo animal, podemos detectar, como resultante deste tipo específico de mudança, a presença do *tecido muscular* e do *tecido nervoso*, ausentes no restante da escala viva<sup>35</sup>.

Comte, na "Lição 41", prossegue suas explicações quanto às peculiaridades daqueles tecidos observados exclusivamente nos animais. Ao tecido muscular, lemos no texto, corresponde a "faculdade da irritabilidade", da qual decorre a "mecânica animal"; o tecido nervoso, por seu lado, é a base fisiológica da "faculdade da sensibilidade", tanto da "interior" como da "exterior". As sensações exteriores se vinculam à satisfação de diversas necessidades: nutrição, reprodução etc., mas são as sensações interiores que formam o substrato físico das funções intelectuais e morais. A teoria positiva do *eu*, como se revela agora, se evidentemente é o abandono da psicologia eclética e da metafísica cartesiana, é ainda, em larga medida, também oposta ao sensualismo empirista que, segundo o *Curso de filosofia positiva*,

---

da escala biológica para perceber sua clara caracterização. Na maior parte dos animais, não somente não existe diferença essencial de organização da superfície geral entre as duas partes interior e exterior, as quais podem, como se sabe há muito tempo, substituir-se mutuamente: mas, além disso, se descermos ainda mais, não encontraremos disposição anatômica que diferencie, de forma evidente, envoltório e organismo, que se tornam ali uniformemente celulosos." (CPP, T. I, L. 41, p. 761-2).

- 35 Segundo a epistemologia comteana, a biologia, de fato, *deveria* sempre proceder em sentido inverso ao agora descrito. Ao contrário das outras ciências da natureza (as do mundo inorgânico), uma biologia verdadeiramente positiva iria "do mais complexo e conhecido, ao mais simples e desconhecido". Lemos na parte conclusiva da "Lição 40": "É necessariamente o estado incontestável do homem, sempre mais degradado, e não o estado indeciso da esponja, cada vez mais aperfeiçoado, que podemos acompanhar em toda escala animal quando tratamos de analisar um dos aspectos constitutivos da animalidade." (CPP, T. I, L. 40, p. 46). Sobre isto comenta Canguilhem: "A observação do significado da degradação da animalidade a partir das funções intelectuais, eminentemente animais, leva a subordinar toda biologia à sociologia, na medida em que é a sociologia, e não uma inútil psicologia, que nos fornece a verdadeira teoria da inteligência" (Canguilhem. "La Philosophie biologique d'Auguste Comte et...", p. 71). Porém, como já sabemos, desde 1828, Comte inclinava-se a subordinar a sociologia, ou pelo menos sua teoria da inteligência, à fisiologia; se estas asserções primeiras serão realmente retomadas e desenvolvidas no *Curso de filosofia positiva* é o que procuramos saber agora.

não teria admitido a existência de uma base fisiológica das sensações, atribuindo-as “a causas externas”.

Mas passemos agora à “Lição 44”, capítulo intitulado “Considerações filosóficas sobre o estudo geral da vida animal propriamente dita”. Neste outro texto de epistemologia biológica, Comte sintetiza e comenta os supostos avanços feitos no campo dos estudos da vida animal, desde a descoberta dos fenômenos que lhe são próprios e exclusivos: os fenômenos da *irritabilidade* (cujo substrato orgânico seria o tecido muscular) e da *sensibilidade* (cujo substrato orgânico seria o tecido nervoso).

Comenta-se na “Lição 44” que, ao chegar ao estudo destes fenômenos irredutíveis e exclusivos da animalidade, a biologia teria alcançado as fronteiras últimas de sua própria positividade, além das quais deixaria de existir enquanto “ciência positiva”, saber fundado apenas em “fatos”, passando evidentemente para o campo da pura especulação metafísica. Na “Lição 44”, Comte comenta que, embora “o verdadeiro espírito filosófico que deve presidir a formação da teoria positiva da animalidade” esteja “essencialmente fundado sobre a correlação das duas noções elementares da irritabilidade e da sensibilidade, profundamente diferentes de toda propriedade física” (CPP, T. I, L. 44, p. 825), deve-se afastar definitivamente “toda vã procura das *causas* deste duplo princípio animal” (*ibidem*): “Esta dupla propriedade vital” – a irritabilidade e a sensibilidade – “deve pois ser concebida como estritamente primordial nos seres, ou melhor, nos tecidos que são a elas susceptíveis e, por conseqüência, como absolutamente *inexplicáveis*, no mesmo grau, e pelo mesmos motivos filosóficos, que a gravidade, o calor etc., ou qualquer outra propriedade física fundamental, isto é, em virtude de uma impossibilidade igualmente sensível de ligá-la racionalmente a alguma outra categoria qualquer dos fenômenos elementares” (*ibidem*, p. 823; grifo meu)<sup>36</sup>.

---

36 Contudo, Comte lembra que a teoria positiva da animalidade não deve ser confundida com o reducionismo físico-químico da escola de Boërhaave segundo a qual a irritabilidade e a sensibilidade seriam explicáveis como “comunicação de fluidos” (CPP, T. I, L. 44, p. 822). Toma como exemplo, certas afirmações de Lamarck: “Nenhum caso deste gênero me parece ter sido mais lamentável que aquele do ilustre Lamarck, quando este, com a admirável simplicidade que sempre o caracterizava, empregou seu memorável gênio zoológico para forjar inúteis hipóteses físicas com a finalidade de explicar a sensibilidade, sem perce-

A anatomia comparada – que as “lições” de biologia saúdam com a expressão repetida inúmeras vezes: “santa anatomia comparada!” [“la sainte anatomie comparée!”] (CPP, T. I, L. 41, p. 761) – teria tido o mérito de colocar a discussão a respeito da vida em sua perspectiva correta, eliminando para sempre “a pesquisa das *causas* por aquela das *condições de existência* dos fenômenos correspondentes” (*ibidem*, L. 40, p. 737-38). A verdadeira teoria positiva da animalidade abandonaria a procura das causas, fossem elas físicas ou metafísicas, e se preocuparia unicamente com a descoberta das *leis* às quais obedece sua existência: “esta teoria consistirá unicamente na comparação, de uns com outros, de todos os fenômenos gerais que lhes dizem respeito”. É através deste caminho teórico-científico que, no *Curso de filosofia positiva*, Comte pensa que será possível chegar ao conhecimento das “leis positivistas da inteligência”. Do mesmo modo com que ocorre quanto aos outros fenômenos naturais astronômicos, físicos, químicos, é possível “descobrir suas *leis* efetivas (...), isto é, suas verdadeiras relações constantes seja de sucessão, seja de similitude.” (*ibidem*, L. 44, p. 825; grifo de Comte). Mas qual seria a finalidade desta ciência das leis da animalidade agora postulada na “Lição 44”? Como ocorre com qualquer ciência, “[a fisiologia positiva] será diretamente destinada à *previsão* racional do modo de ação de dado organismo animal, colocado em circunstâncias determinadas, ou, reciprocamente, qual disposição animal pode ser induzida de tal ato realizado de animalidade” (*ibidem*; grifo meu). Evidentemente, fica assim demarcado, segundo lemos na “Lição 44”, uma verdadeira ruptura entre o mundo orgânico, no qual podem ser introduzidas – mas “dentro de certos limites” – “modificações”, e o

---

ber em nenhum momento que, a qualquer grau de complexidade que elevasse gradualmente suas suposições gratuitas, conseguiria, no máximo, representar vagamente a transmissão mecânica das impressões produzidas nas terminações nervosas, mas, de nenhum modo, a compreensão da ação da percepção, que permanecia, portanto, constantemente intacta, ainda que se constitua evidentemente no elemento mais essencial de qualquer fenômeno de sensibilidade” (CPP, T. I, L. 44, p. 823). Realmente, lemos na *Philosophie zoologique* de Lamarck: “Em seguida, tentei determinar o mecanismo pelo qual uma sensação era executada (...). Na verdade, não cheguei a uma conclusão sobre a questão de saber se, neste mecanismo, é pela emissão do fluido nervoso partindo do ponto afetado, ou por simples comunicação de movimento no próprio fluido, que a sensação se executa.” (*ibidem*, T. I: “Avertissement”, p. 7).



mundo inorgânico, completamente submetido às determinações imodificáveis<sup>37</sup>.

Ainda assim, prossegue a “Lição 44”, a teoria positivo-biológica pensa uma certa continuidade entre a vida e a matéria: “Com a finalidade de prevenir, tanto quanto possível, qualquer interpretação errônea, convém salientar aqui que tal constituição da fisiologia animal, mesmo que a afaste mais profundamente da filosofia inorgânica, com ela conserva necessariamente consideráveis relações fundamentais, que são suficientes para manter a rigorosa continuidade do sistema sempre único da filosofia positiva” (CPP, T. I, L. 44, p. 825). Não é possível, segundo o *Curso de filosofia positiva*, pensar uma separação radical entre os corpos vivos e suas *condições de existência*. Lemos ali: “Já esclarecemos suficientemente que o estado vital supõe, por sua natureza, a cooperação necessária e permanente à ação própria ao organismo, de um certo conjunto de ações exteriores razoavelmente moderadas, sem as quais aquelas não poderiam ser concebidas.” (*ibidem*, L. 43, p. 798). Não existe portanto biologia positiva sem que se desenvolva, em seu próprio interior, uma “teoria dos meios”: “A análise exata destas diversas condições essenciais à existência geral dos corpos vivos é o que constitui o verdadeiro objeto preciso desta teoria preliminar dos meios orgânicos” (*ibidem*; grifo de Comte)<sup>38</sup>. Mas se é legítima esta reflexão a respeito do vínculo organismo/meio, o mesmo não se pode dizer de outra suposta dependência descrita e demonstrada também no interior da “Lição 44”.

Neste texto comenta-se sobre a *continuidade* existente entre a animalidade e a vida vegetal. A vida vegetal “fornece [à vida animal]

---

37 A sociologia comtiana também irá desenvolver uma “teoria da modificabilidade dos fenômenos sociais” e determinará igualmente os seus “limites naturais” (cf. CPP, T. II, “48e. Leçon: Caractères fondamentaux de la méthode positive dans l'étude rationnelle des phénomènes sociaux”, p. 105 e ss.).

38 Na “43e. Leçon: Considérations philosophiques sur l'étude générale de la vie végétative ou organique”, Comte desenvolve o conceito biológico-positivista de “meios orgânicos” (p. 798 e ss.). Sobre o termo “meio” escreve Canguilhem: “Comte recebe de Lamarck, por intermédio de Blainville, o termo aristotélico ‘meio’, vocábulo que era comum nos séculos XVII e XVIII, na mecânica e na física dos fluidos; mas, de fato, foi ele que lhe deu um conceito ao mesmo tempo geral e sintético, para o uso dos biólogos e filósofos do futuro.” (Canguilhem. “La Philosophie biologique d'Auguste Comte et...”, p. 65). Sobre a teoria comtiana “dos meios”, comenta Sinaceur: “A respeito deste ponto

constantemente uma base preliminar indispensável, que, ao mesmo tempo, se constitui em sua finalidade geral não menos necessária" (CPP, T. I, L. 43, p. 798). Assim sendo, a vida animal se funda nas simples funções vegetativas: "Não há necessidade hoje de insistir sobre [este] ponto, que foi colocado em plena evidência pelas sãs análises fisiológicas: atualmente, sabe-se suficientemente que, para se mover e para sentir, o animal deve antes de tudo viver, na mais simples acepção do termo, isto é, vegetar ["végéter"]; e que não se poderia conceber, em nenhum caso, a completa suspensão desta vida vegetativa sem ocasionar, obrigatoriamente, a cessação simultânea da vida animal." (*ibidem*). Mas se a vida vegetal é que fornece a substância da vida animal, é também afinal a obtenção desta base da sobrevivência o objetivo de todos os seres vivos, inclusive do próprio animal-homem. Lemos na "Lição 44": "Quanto ao segundo aspecto" - ou seja, a finalidade vegetativa -, "até hoje menos esclarecido, cada um por si próprio pode facilmente perceber, seja em relação aos fenômenos da irritabilidade ou em relação aqueles da sensibilidade, que são essencialmente governados, em qualquer grau da escala animal, por necessidades da vida orgânica, que os aperfeiçoa". Comte conclui a "Lição 44" explicando que se pode até dizer que mesmo "as funções intelectuais e morais não têm elas próprias ordinariamente outra função primitiva". A finalidade última da vida humana é, portanto, mesmo quanto às funções mais elevadas do organismo, a da *simples sobrevivência* (*ibidem*, L.

---

central, é incontestável a contribuição filosófica de Auguste à biologia: por sua teoria dos meios e pelo impulso que ela deu aos estudos biológicos na França, sob a égide da *Sociedade de Biologia*, cuja fundação é devida à iniciativa de seus discípulos fiéis" (Sinaceur, op. cit., p. 660). De fato, é o conceito positivista de "meio" que leva F. Jacob a incluir Auguste Comte em sua história da biologia: "com Auguste Comte, os meios ambientes e as circunstâncias tornam-se 'o meio', e este muda de estatuto. Ele representa agora o conjunto de variáveis externas às quais o ser vivo se encontra submetido. Não somente o ar e a água que envolvem o organismo, mas também a gravidade, o movimento, o calor, a luz, a eletricidade; em suma, tudo que pode exercer uma ação sobre o corpo vivo. Mas não é mais um efeito em sentido único. 'Pois, segundo a lei universal da equivalência necessária entre a ação e a reação' - diz Comte - 'o sistema ambiental não poderia modificar o organismo sem que este exercesse, por seu lado, uma influência correspondente.' O organismo não pode se dissociar de seu meio. É o conjunto que se modifica e se transforma." (Jacob, op. cit., p. 172).

44, p. 825). Comte lembra ainda que, quando se desviasse deste objetivo primordial, “a irritabilidade degeneraria necessariamente em uma agitação desordenada, e a sensibilidade em uma vaga contemplação; desde então, uma e outra se destruiriam” (CPP, T. I, L. 44, p. 825).

Mas não se pense que estas são conclusões apenas biológicas. Na “Lição 44”, Comte avança, logo em seguida, algumas considerações de outra natureza, evidentemente deixando de lado sua suposta neutralidade epistemológica: “É somente com a espécie humana, e com aquela que chegou a um alto grau de civilização (...) que é possível conceber uma espécie de inversão desta ordem fundamental, representando (...), a vida vegetativa como essencialmente subordinada à vida animal” (*ibidem*, p. 825-6). Trata-se evidentemente de uma exceção, até mesmo na história da humanidade, que algum povo tenha chegado a esta inversão da verdadeira natureza humana (*ibidem*, p. 826).

Na verdade, a inversão da ordem natural só pode ser pensada quando as funções meramente vegetativas são atribuídas “à maioria da sociedade”: “uma tal transformação só se torna possível, sob pena de se cair em um misticismo muito perigoso, desde que, por uma feliz abstração fundamental, transporta-se à espécie inteira, ou ao menos à sociedade, o objetivo primitivo que, para os animais, está limitado ao indivíduo ou no máximo à família” (*ibidem*). E Comte, ainda na “Lição 44”, completa explicando que será exatamente tal abstração fundamental que será feita nas “Lições” de sociologia: “tal como explicarei diretamente no volume seguinte” (*ibidem*). Portanto, da ótica da epistemologia positivista às “Lições” de sociologia estaria reservada a tarefa teórico-científica de verificar este enunciado da biologia: a vida da maioria dos seres humanos é redutível às funções vegetativas e consiste, portanto, numa simples luta pela sobrevivência.<sup>39</sup>

---

39 As “Lições” de biologia, a certa altura, referem-se a Bichat, que havia começado as suas célebres *Pesquisas fisiológicas sobre a vida e a morte* com a seguinte afirmação: “Tenta-se definir a vida com considerações abstratas; creio que ela se encontra nesta observação de caráter geral: a vida é o conjunto de funções que resistem à morte.” (Bichat. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800). Bélgica: Gérard & C°, 1973, p. 11; grifo do autor). A redução da história à simples luta pela sobrevivência não seria uma “aplicação sociológica” do axioma da teoria de Bichat?

Como se vê, da fundação da anatomia comparada sobre o fundamento da teoria dos tecidos chegou-se à moderna biologia do século XIX e à sua teoria das funções da irritabilidade e da sensibilidade, e desta finalmente à teoria biológico-positiva das funções intelectuais e morais. Mas seria realmente possível, como parece acreditar Comte na "Lição 44," fazer a redução epistemológica das categorias biológicas às da sociologia? De fato, não é fácil imaginar como a concepção biológica acima comentada possa se tornar o fundamento da teoria dos três estados. Nas "lições" de sociologia, a história da humanidade não era afinal acima de tudo a história do *espírito* humano?

A "Lição 44", contudo, parece ter chegado realmente em um momento importante. Insiste-se que as conclusões epistemológicas de "física animal" se cruzariam com a fundação, ainda apenas anunciada, da *física social*. Na "Lição 44", Comte, pouco inclinado a colocar notas de pé de página, agora introduz uma, bem longa, escrita na primeira pessoa. Referindo-se provavelmente a Bonald, a nota diz o seguinte: "Um filósofo da escola metafísico-teológica, que aliás foi um pensador firme, pretendeu, nos dias que correm, caracterizar o homem por esta frase brilhante: *uma inteligência servida por órgãos*. Se esta frase tem um sentido positivo é porque reflete sem dúvida aquilo que acabei de explicar. Mas a definição inversa seria evidentemente muito mais verdadeira, sobretudo para o homem primitivo, não aperfeiçoado por um estado social mais desenvolvido, como aquele autor supunha particularmente." (CPP, T. I, L. 44, p. 826, nota). Em outras palavras, se concordarmos com a veracidade das categorias biológicas do século XIX, o axioma metafísico-teológico deveria ser transformado, tornando-se o seguinte: *por sua natureza, o homem é um organismo servido pela inteligência*. Este axioma positivista se aplicaria à quase totalidade dos seres humanos, enquanto que o outro, formulado pelo filósofo metafísico-teológico, se refere somente "à elite da humanidade": "A qualquer grau que possa chegar a civilização, será sempre apenas a um pequeno número, a uma elite, que a inteligência poderá adquirir, no conjunto do organismo, uma preponderância bastante acentuada para tornar-se realmente a finalidade essencial de toda existência humana, em vez de ser somente empregada, a título de simples instrumento, como um meio fundamental de encontrar uma mais perfeita satisfação das principais ne-

cessidades orgânicas; sendo que, abstração feita de toda retórica inútil, é isto que caracteriza certamente o caso mais comum" (CPP, T. I, L. 44, p. 826, nota).

Como se vê, realmente a teoria da história do *Curso de filosofia positiva* se fundamenta nas "Lições" de epistemologia e história da biologia. Na "Lição 44" são realmente apresentadas as bases naturais da desigualdade entre os homens, fundamentos estes que, por sua vez, supostamente estariam enraizados na história e nos conceitos das ciências da vida desde o século XVIII. Segundo as "Lições" de sociologia, como vimos antes, o progresso, para a maioria dos seres humanos, é mesmo, em certo sentido e bem claramente, o progresso da submissão às regras e ao esforço que o poder espiritual lhe impõe. Assim sendo, a história – não aquela "espiritual", exclusiva de uma elite – se desenvolveria como história natural e o destino da maioria dos seres humanos se confundiria com o dos outros animais, mas principalmente com o das formas mais elementares do mundo vivo, na medida em que essa "história particular" manifesta as exigências primordiais dos simples organismos vegetais e é luta pela sobrevivência. Neste sentido, deve ser interpretada a definição da sociologia colocada no início deste capítulo: "A física social, isto é, o estudo do desenvolvimento coletivo da espécie humana, é realmente um ramo ["branche"] da fisiologia, isto é, do estudo do homem, concebido em toda sua extensão. Em outras palavras, a história da civilização nada mais é que o resultado e o complemento indispensável da história natural do homem." (OPS, 1822, p. 311).

Mas não é somente neste momento das "Lições" de biologia que Comte abandona a ciência pela mais simples e pura ideologia e nela acredita estar fundamentando categorias centrais da sociologia. Já na "Lição 45", reencontramos tais procedimentos discutíveis do ponto de vista do rigor epistemológico. Após ter descrito, como vimos, as bases fisiológicas da inteligência, no *Curso de filosofia positiva*, Comte tentará realizar a construção da primeira teoria do *eu*, não-teológica, não-metafísica. Como veremos agora, segundo lemos na "Lição 45", a esperada teoria positiva do *eu*, aquela que seria particular ao "terceiro estado histórico da humanidade", que, além disso, configuraria o momento mais difícil de superação da metafísica e de constituição da sociologia, encontrou seu *fundamento* teóri-

co em uma ciência, então recente, a *cranologia* (*Schädellehre*), depois chamada de "frenologia"<sup>40</sup>.

#### 9.4. A "Lição 45": Da frenologia ao fundamento biológico da submissão

Somente à luz da moderna biologia tinha sido possível revelar a origem físico-orgânica das faculdades intelectuais e morais. As faculdades propriamente humanas se vinculariam a uma base anatômica (tecido nervoso) e a um processo fisiológico (sensibilidade) que tinham sido localizados e descritos pelas categorias biológicas. Portanto, era perfeitamente possível, no início do século XIX, abandonar a teoria cartesiana do *cogito* e todos os seus simulacros mais ou menos bem-sucedidos. Acredita Auguste Comte que coube à frenologia realizar esta grande tarefa teórica: "Foi unicamente em nossos dias que a ciência moderna, por meio do ilustre Gall, ousando enfim, pela primeira vez, contestar diretamente [à] filosofia [metafísica] sua competência real neste último vestígio de seu antigo domínio, sentese suficientemente preparada para passar, neste aspecto, como já havia feito quanto a outros mais simples, do estado crítico ao estado orgânico, esforçando-se, desta feita, para tratar, à sua maneira, a teoria geral das mais altas funções vitais" (CPP, T. I, L. 45, p. 846). Em

---

40 Como se sabe, o fundador deste ramo da fisiologia foi o anatomista e médico austríaco François-Joseph Gall (1758-1828). A *cranologia* (*Schädellehre*) mais tarde seria chamada de frenologia por Forster e Spurzheim. Célebre por seus cursos em Viena, bem antes da publicação de seus trabalhos, Gall teve suas aulas suspensas por serem contrárias à religião, tendo que deixar a Áustria por Paris, onde seu trabalho foi muito bem acolhido e fez discípulos, entre os quais conhecidos fisiologistas como Broussais, Blainville, além do próprio Comte. As teses de Gall começaram a ser divulgadas nos últimos anos do século XVIII, graças às notas de seus auditores; pode-se encontrar resumo completo da teoria frenológica em Gall, F.-J. *Recherches sur le système nerveux en général, et celui du cerveau en particulier*. Paris, 1806; várias obras de Gall se encontram na biblioteca particular de Comte, preservada até hoje na Maison d'Auguste Comte, em Paris (sobre a frenologia, cf. Lanteri-Laura. *Histoire de la phrénologie, l'homme et son cerveau selon J.-F. Gall*. Paris, P.U.F., 1970; Young, R. M. *Mind, brain and adaptation in the nineteenth century*. Oxford, 1970, Part. I).

outras palavras, segundo lemos no *Curso de filosofia positiva* "a frenologia fisiológica encerra definitivamente a era cartesiana através da autoridade do ilustre Gall, que ousou, enfim, pela primeira vez, contestar diretamente àquela filosofia sua competência real" (CPP, T. I, L. 45, p. 846). Assim sendo, a nova "ciência" teria destruído todas as pretensões de toda e qualquer metafísica do *eu*, passada ou futura, e não apenas os seus últimos vestígios cartesianos.

Segundo o que lemos na "Lição 45", Gall defenderia<sup>41</sup>, em suas obras, dois "princípios filosóficos": (1) "as diversas *disposições fundamentais*, quer sejam afetivas, quer sejam intelectuais, são *inatas*"; (2) "a *pluralidade das faculdades essenciais, distintas e radicalmente independentes umas das outras*" (*ibidem*, p. 863). Ora, explica o texto comteano, a fisiologia pode comprovar facilmente a justeza destas duas postulações frenológicas do inatismo e da pluralidade e independência das faculdades humanas: "os diversos meios de exploração que são adequados às pesquisas fisiológicas, a observação direta, a experimentação, a análise patológica, o método comparativo, convergem exatamente para este duplo princípio" (*ibidem*). Que o inatismo das faculdades tem realidade é provado pela simples observação dos casos de talento ou de caráter marcantes; quanto a sua pluralidade e independência, basta que se observe "a maior parte dos casos patológicos, sobretudo aqueles nos quais o sistema nervoso é diretamente afetado" (*ibidem*, p. 863-4). A "comparação entre as espécies" acrescentaria outras evidências em favor dos dois princípios de filosofia frenológica, assim como a "experimentação histórica" etc., provas estas que a "Lição 45" deixa de apresentar por serem, do ponto de vista de Comte, bastante inequívocas, mas principalmente por serem supostamente corroboradas pela "razão comum", não-científica: "Um tal conjunto de provas assegura necessariamente, a esta noção fundamental, uma indestrutível consistência, (...) confirmada aliás pela aprovação implícita do bom-senso vulgar, que tem irrecusável competência com respeito a fenômenos continuamente submetidos, por sua natureza, a sua atenta investigação" (*ibidem*, p. 865)<sup>42</sup>.

41 Exposição da teoria de Gall encontra-se na "Lição 45", p. 863 e ss., ed. cit.

42 Também Hegel, na *Fenomenologia do espírito*, dissera que a frenologia é a representação teórica de um ponto de vista do julgamento comum; mas neste caso, foi para mostrar a *pobreza* deste ponto de vista apropriado pela "razão observan-

No *Curso de filosofia positiva*, Comte se interessa particularmente, e este será o assunto desenvolvido na "Lição 45", pela relação que a frenologia estabelece entre suas próprias "teses filosóficas" e a descoberta da anatomia cerebral. Realmente, para o positivismo, o grande mérito da frenologia teria sido seu projeto de encontrar a base orgânica das faculdades através da análise anatômica do cérebro<sup>43</sup>.

A "Lição 45" resume as pesquisas frenológicas feitas com o objetivo de encontrar a base natural-biológica das faculdades humanas. Explica-se no texto que, tomando "o ponto de vista *anatômico*", a frenologia estabelecera uma "*divisão necessária do cérebro em um certo número de órgãos* parciais, simétricos como todos os da vida animal, e que, apesar de mais contíguos e mais semelhantes que nenhum outro sistema, por consequência mais simpáticos e mesmo mais sinérgicos, são no entanto *essencialmente distintos e independentes uns dos outros*" (CPP, T. I, L. 45, p. 865; grifos meus). Em outras palavras, a anatomia frenológica teria descoberto e demonstrado que o cérebro não é simplesmente um *órgão*, mas sim um *aparelho*: "ele torna-se um aparelho mais ou menos complexo segundo o grau da animalidade" (*ibidem*). Aquilo que se considera como a parte espiritual dos seres humanos é, na verdade, uma "soma de órgãos" correspondentes às diversas faculdades, ou simplesmente: a inteligência humana é o "aparelho cerebral"<sup>44</sup>.

---

te". Ao contrário, na "Lição 45", Comte demonstra acreditar que justamente por serem reprodução de um ponto de vista comum, as categorias frenológicas ganham em expressividade e verdade. (Hegel. *La Phénoménologie de l'esprit*. 2 vols. Tradução de Jean Hyppolite. Paris, Aubier-Montaigne, 1941, Cap. "Raison", "Certitude et Vérité de la Raison", "c) Observation du rapport de la conscience de soi avec sa réalité effective immédiate: Physiognomonie et Phrénologie", p. 226-7).

- 43 Em suas reflexões sobre a frenologia, Hegel ressalta o quanto este projeto seria, em princípio, contraditório, lembrando que, antes de serem atribuídas ao cérebro pela análise anatômica, as faculdades tiveram que ser *pensadas* por uma *consciência*. (Hegel, op. cit., p. 274-5); todo problema, segundo Hegel, residiria portanto na *representação* das faculdades, que é *anterior* e fundamenta a análise anatômica do cérebro. A frenologia, embora "sem saber disto", fora construída a partir da "representação pobre" feita pela psicologia, que já tinha determinado a natureza, o número etc., das "faculdades espirituais".
- 44 Comenta Hegel sobre o enunciado dos frenólogos "o espírito é": a expressão o espírito é não significa nada mais que: o espírito é uma *coisa*. Se o *ser* como tal ou o *ser coisa* são atribuídos ao espírito como predicados, isso significa em



Portanto, para a frenologia propriamente não existe aquilo que a filosofia anterior chamara de *eu*. A *unidade* que até então levava esse nome seria, na verdade, uma *pluralidade* de faculdades distintas e independentes uma das outras do ponto de vista anatômico-orgânico, donde decorreria o caráter puramente nominal de noções como “alma”, “inteligência”, “razão”, “vontade”, que tentam exprimir justamente aquela unidade sem base real. Cada faculdade corresponde a um órgão cerebral<sup>45</sup>. O “eu dos metafísicos” seria, na melhor das hipóteses, uma espécie de *ilusão* causada pelo processo de participação conjunta dos diversos *órgãos cerebrais* na realização de algum ato efetivo. No lugar da “unidade do eu” dos metafísicos, a frenologia coloca a “pluralidade do eu”, espacializado na “massa encefálica” (CPP, T. I, L. 45, p. 866).

Ora, segundo lemos na “Lição 45”, toda dificuldade da teoria frenológica seria *vincular* cada *faculdade* ou *função* ao órgão cerebral correspondente: “O objeto próprio e elementar da fisiologia frenológica consistiria, desde então (...), em *determinar*, com toda exatidão possível, o *órgão cerebral particular a cada disposição afetiva ou intelectual* claramente manifesta, e bem identificada previamente, como sendo ao mesmo tempo simples e nova; ou, reciprocamente, o que é ainda mais difícil, a qual função preside tal parte da massa encefálica que apresenta as verdadeiras condições anatômicas de um órgão distinto (...)” (*ibidem*). Enfim, o grande problema frenológico era, segundo entende Comte, a *localização* cerebral das funções ou faculdades humanas, questão que, só em parte, teria sido resolvida por Gall e seus seguidores mais imediatos<sup>46</sup>.

---

verdade que o espírito é uma coisa tal como um osso. Deve-se considerar como da mais alta importância que tenha sido encontrada a expressão verdadeira para o fato de que se diga do espírito, pura e simplesmente: ele é. Se é costume afirmar ordinariamente a respeito do espírito: ele é, ele tem um ser, ele é uma coisa, uma *realidade efetiva singular*, não é porque se pense por isto que podemos vê-lo ou tomá-lo nas mãos, mas dizemos, contudo, uma tal coisa; e aquilo que é dito verdadeiramente se exprime na proposição *o ser do espírito é um osso.*” (Hegel, op. cit., p. 284; grifos do autor).

45 “Um órgão é a condição material que torna possível a manifestação de uma faculdade.” (Gall. *Anatomie et physiologie*, cit. por Sinaceur, op. cit., p. 855, n. 26).

46 Esta tinha sido sempre a opinião de Comte. Em carta escrita na época em que tomou os primeiros contatos com a frenologia, diz que se Gall tivesse ficado

A crítica positivista, se assim podemos chamar as observações feitas na "Lição 45", têm como alvo principal certa pressa em determinar a sede ou órgão de origem das diversas faculdades, precipitação essa que teria caracterizado Gall e os primeiros frenólogos<sup>47</sup>. Sugere-se na "Lição 45" que antes de tratar das localizações das faculdades, problema que recairia no âmbito da fisiologia, talvez teria sido necessário *desenvolver ainda mais a análise puramente anatômica*: "Não é necessário, por exemplo, ver funcionar os diversos órgãos que compõem o aparelho digestivo, o aparelho respiratório, o aparelho motor etc., para que a anatomia possa nitidamente distingui-los uns dos outros: por que seria diferente com o aparelho cerebral? A análise anatômica deve, sem dúvida, apresentar neste caso dificuldades bem superiores, em virtude da diferença muito menor e da maior proximidade dos órgãos correspondentes. Mas seria este um motivo suficiente para renunciar a esta indispensável análise?" (CPP, T. I, L. 45, p. 873)<sup>48</sup>.

---

nas generalidades de sua doutrina, todos teriam concordado com ela. De um modo ou de outro -, como comenta -, todos sentiam, nesta época, que era necessário submeter o estudo da inteligência e da moral, como já Cabanis havia pressentido, ao método positivo. O problema teria começado quando Gall quis *aplicar* a sua doutrina mais geral: "[Gall] acrescentou uma primeira determinação das funções e de suas localizações que é evidentemente absurda sob muitos aspectos, e não fundamentada, em quase todos; mas, se tomarmos a coisa do ponto de vista filosófico, me parece ser indispensável para *fixar as idéias* e encaminhar os espíritos a um terreno seguro, se levarmos em conta que, dia após dia, a discussão e o cultivo desta nova ciência retificará a determinação primitiva, o que efetivamente acontecerá, sem a menor dúvida. É a parte fraca de Gall, e infelizmente a única conhecida pelos homens que não pensaram muito sobre este assunto; mas é evidentemente de uma importância secundária." (*Correspondance*, T. I, "Lettre à Valat, 8/09/1824", p. 125-6; grifo de Comte).

- 47 A respeito das localizações, eram muitas as divergências entre os frenólogos. O próprio Comte participa da polêmica e escreve: "propriamente falando, não poderia existir nenhum órgão do roubo, visto que um tal ato é uma aberração do sentimento da propriedade, quando sua intensificação não é suficientemente contida pela moral e pela reflexão" (CPP, T. I, L. 45, p. 865, n.).
- 48 Comte demonstra ter acreditado na análise anatômica do cérebro como reveladora de conteúdos da consciência já na época em que teve o primeiro contato com a frenologia. Escrevendo a Valat, revela os preceitos básicos de seu credo frenológico: "Quanto às saliências ['bosses'] do crânio, contra as quais se voltaram as pessoas cultas que queriam julgar aquilo que não compreendiam, é bastante racional admitir que a uma função moral importante de-

Se, até certo ponto, o positivismo não concorda com alguns excessos posteriores cometidos quanto à multiplicação das localizações, não há como negar que concorda, em geral, com a teoria frenológica<sup>49</sup>. Referências elogiosas a esta “teoria” são constantes, neste e em outros textos positivistas. Ainda na “Lição 45” lemos que a frenologia é “uma brilhante (“lumineuse”) representação geral da natureza intelectual e afetiva do homem e dos animais” (CPP, T. I, L. 45, p. 871); e ainda no mesmo capítulo do *Curso de filosofia positiva*, Comte se refere significativamente “aos imortais trabalhos de Gall” (*ibidem*, p. 872). No *Sistema de política positiva*, não ficam dúvidas sobre as tendências frenológicas da sociologia; as suas categorias “científicas” são discutidas por páginas e páginas introdutórias à fundação teórica da Religião da Humanidade (SPP, T. I: “Introduction Fondamentale, p. 669-739). Este texto começa com a reveladora afirmação: “Abordando este grande assunto” – a teoria cerebral positivista – “sinto particular necessidade de prestar uma justa homenagem a meu principal guia. Desde o nascimento da verdadeira biologia, Gall logo tentou estender o seu domínio normal também aos estudos mais nobres e menos acessíveis (...) (*ibidem*, p. 669-70).

De fato, segundo lemos na “Lição 45”, algumas verdades fundamentais teriam sido já definitivamente fixadas pelos frenólogos. Em certos aspectos, a teoria frenológica das *localizações* resultou em avanços reais que a “Lição 45” resume. Escreve Comte que a frenolo-

---

va corresponder um órgão cerebral mais desenvolvido; sabe-se aliás, e bastante positivamente, através da anatomia, que a forma do cérebro se traduz exteriormente por aquela do crânio. Sei muito bem que não ignoras tudo isto, mas sou levado a repeti-lo para te mostrar que, se efetivamente a lista das funções intelectuais e afetivas, e aquela das partes cerebrais que são sua sede, fossem feitas de uma maneira positiva (e repito que isto não ocorreu ainda e não ocorrerá antes de uma ou duas gerações pelo menos, já que isto deve ser obra do tempo e de observações variadas), seria natural avaliar até um certo ponto a forma craniana das disposições predominantes, tanto das intelectuais como das afetivas.” (*Correspondance*, T. I, “Lettres à Valat, 8/09/1824”, p. 126).

49 Ainda que em sentido contrário, opina Sinaceur: “A crítica às localizações arbitrárias e à multiplicação puramente empírica das faculdades (Gall: 27; Spurzheim: 35) mostra, caso isto seja necessário, a grande lucidez de Comte. Do lado dos filósofos, a frenologia foi criticada por Herbert e Hegel. Entre os partidários e os oponentes, somente Oken tinha, em uma carta a Schelling, caracterizado, de modo bastante preciso, a ‘ciência’ fundada por Gall.” (Sinaceur, op. cit., p. 873, n. 59).

gia deve ser admirada porque ressaltou, em sua teoria das localizações, que as faculdades intelectuais e afetivas são “*as mais elevadas*” entre todas: “O verdadeiro princípio científico desta dupla decomposição frenológica em diversas faculdades fundamentais e do aparelho cerebral em diferentes órgãos correspondentes consiste essencialmente em considerar, em geral, as funções, quer sejam afetivas, quer sejam intelectuais, como mais elevadas, ou, se assim quisermos, mais humanas” (CPP, T. I, L. 45, p. 866). Estas considerações frenológicas aumentariam ainda de importância por nos terem feito perceber que, apesar de mais elevadas, as faculdades humanas, quando pensadas em relação à série completa dos animais, revelam-se como sendo as *mais fracas*: “[as funções afetivas e intelectuais são] ao mesmo tempo menos enérgicas, à medida que se tornam particularmente exclusivas à parte superior da série zoológica” (*ibidem*)”.

A análise anatômica, prossegue Comte ainda na “Lição 45”, confirma estas observações frenológicas sobre a *fraqueza* biológica da inteligência. De fato, a porção “*mais volumosa e animal* do cérebro humano” se localiza na sua parte posterior, e esta, “como se sabe, é simples prolongamento da coluna vertebral, centro primitivo do sistema nervoso” (*ibidem*).<sup>50</sup> Por sua vez, a parte do cérebro *mais humana* é também “a mais afastada de sua origem primitiva, *menos volumosa, menos enérgica*”. Ora, as faculdades *afetivas* se localizariam na porção posterior e média do cérebro; os seres humanos compartilham estas faculdades com todas as outras espécies animais, ou, em outras palavras: “elas constituem a base comum de toda animalidade” (*ibidem*). As faculdades intelectuais, por sua vez, se localizariam na parte frontal do cérebro que corresponde à sua menor porção, “ocupando a sexta ou quarta parte da massa encefálica” (*ibidem*)<sup>51</sup>.

50 Comenta Sinaceur que “estas reflexões são hipotecadas pela famosa teoria vertebral do crânio, de Goethe e Oken” (Sinaceur, op. cit., p. 866, n. 50).

51 Compreende-se que Hegel tenha recomendado que os frenólogos abrissem seus próprios crânios para verificar a veracidade de tais afirmações! Escreveu Hegel: “Se portanto dizemos de um homem: ‘Tu (teu interior) é isto *porque* teu osso é assim constituído’, isto não significa mais do que: ‘Considero que tua *realidade efetiva* é um osso’; (...) na frenologia, a resposta deveria ir até o ponto de quebrar o crânio daquele que assim pensa, para lhe mostrar de uma maneira bastante grosseira, o quanto é grosseira sua sabedoria, que um osso nada representa do *em si* para o homem, e ainda muito menos, sua verdadeira realidade efetiva” (Hegel, op. cit., p. 281; grifos do autor).

Conclui-se na "Lição 45": "São estes os grandes resultados filosóficos que consagram para sempre a doutrina geral de Gall" (CPP, T. I, L. 45, p. 869). Aliás, segundo Comte, os erros de Gall e dos frenólogos são perdoáveis se levarmos em conta os seus acertos bem maiores: "Quaisquer que sejam os graves e numerosos inconvenientes que hoje apresenta evidentemente uma tal localização [das faculdades], aliás inevitavelmente imposta por Gall, como expliquei, pela necessidade mesmo de sua gloriosa missão, todo espírito justo e imparcial reconhecerá, não obstante, após um exame aprofundado do conjunto desta doutrina, que, apesar deste vício fundamental, ela formulou, desde agora, um conhecimento real da natureza humana, e de outras naturezas animais, extremamente superior a tudo o que tinha sido tentado antes" (*ibidem*).

Em geral, deu-se atenção somente à primeira parte da "Lição 45" e a sua crítica à metafísica do *eu*. Mas é justamente no segundo momento desta "Lição" em que, de maneira evidente, se transita da teoria frenológica à fundação sociológica. Afinal, as categorias de uma suposta biologia frenológica se entrelaçam com a teoria da ordem ou estática social. Se ao fazer a epistemologia da biologia na "Lição 45", Comte pesquisa "argumentos científicos" para dar combate à metafísica do eu, poderíamos acrescentar que ali, abertamente, também procurava argumentos contra aquelas que chama de teses metafísicas da política<sup>52</sup>.

---

52 Arbousse-Bastide, que talvez tenha escrito o único comentário sobre as implicações teóricas mais amplas do final deste capítulo do *Curso de filosofia positiva*, comenta que esta parte negligenciada seria, na verdade, aquela que mais interessa do ponto de vista da fundação teórico-sociológica: "Nada destas considerações de Comte a respeito da fisiologia frenológica é negligenciável para a compreensão da teoria educativa [positivista]. A parte mais lembrada da "Lição 45" é o requisito contra a psicologia dos ideólogos e sua ilusória introspecção. Suas observações sobre a frenologia habitualmente são relegadas ao que é desprezível. Mas estes enganos constituem precisamente a parte construtiva da lição." (Arbousse-Bastide, Paul. *L'Éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte (Principe d'unité systématique et fondement de l'organisation spirituelle du monde)*. 2 vols. Paris, P.U.F., 1957, T. I: "De La foi à l'amour", Sec. II, Cap. IV: "La physiologie phrénologique et le problème philosophique de l'éducation", p. 109-10). Por seu lado, Canguilhem, ao fazer sua síntese das concepções biológicas de Auguste Comte, se refere, em um

Na "Lição" 45, Comte realmente parece menos preocupado com as questões metafísico-ontológicas, pretensamente refutadas por Gall, do que com a possibilidade de instrumentalizar "cientificamente" a sociologia. Este capítulo ignorado do *Curso de filosofia positiva* manifesta preocupações com o significado que possam ter as teses frenológicas para o estudo das realidades sociais e Comte não vacila em apontar os vínculos existentes entre uma e outra. Conceitos fundamentais da sociologia comteana ali recebem sua legitimação "científica"<sup>53</sup>.

Comentando as muitas críticas feitas injustamente às teses frenológicas adotadas pelo positivismo, Comte, na "Lição 45", reserva-se o direito de rebater apenas uma, aquela que se refere ao problema do *determinismo biológico dos atos humanos*. Escreve ele que, em geral, a ciência não considera que fatos regidos por leis naturais sejam de *absoluta necessidade*: "somente uma profunda ignorância do verdadeiro espírito da filosofia natural poderia nos levar a confundir, em princípio, a subordinação de acontecimentos quaisquer a leis invariáveis, com a sua realização necessária" (CPP, T.I, L. 45, p. 869). Contudo, a *modificabilidade* se regula segundo a maior ou menor *complexidade* e *generalidade* dos fenômenos naturais. Segundo este preceito epistemológico positivista, os fenômenos mais simples e gerais seriam também os *menos modificáveis*: "No conjunto do mundo real, orgânico e inorgânico, é evidente, como já mostrei, que os fenômenos das diversas ordens são tanto menos modificáveis, e determinam tendências tanto mais irreversíveis, quanto são, ao mesmo tempo, mais simples e mais gerais" (*ibidem*). Ora, os fenômenos morais e intelectuais, enquanto fenômenos naturais, como bem viram os frenólogos, submentem-se às leis constantes, o que não significa que sua necessidade seja inelutável. Bem ao contrário, porque são os *mais complexos* e *particulares*, são também os *mais modificáveis*

---

breve parágrafo, à influência da frenologia e conclui, sem maiores comentários: "Gall dá para Comte um argumento favorável ao inatismo das aptidões e, mais genericamente, das funções; um argumento que é transformado em garantia da continuidade do progresso pelo desenvolvimento de uma ordem pré-existente." (Canguilhem. "La Philosophie d'Auguste Comte et ...", p. 68-9).

53 Segundo Bastide, o projeto educativo seria a "motivação oculta" da "Lição 45" (Arbousse-Bastide, op. cit., p. 111). Como veremos, indo mais a fundo, é possível pensar que o móvel, bem explícito aliás, é de natureza política.

entre todos. Aqueles que criticam a frenologia estariam, portanto, completamente equivocados.

Acrescentando preceitos epistemológico-positivistas à frenologia, a "Lição 45" pode responder àqueles que dizem que esta teoria leva ao determinismo biológico dos atos humanos. Aos críticos da concepção frenológica, o positivismo responde lembrando-lhes que as ações humanas, segundo Gall, se vinculam ao exercício conjunto de várias faculdades fundamentais (órgãos cerebrais). Ora, não seria perfeitamente possível modificar o comportamento humano, através do "exercício destas faculdades"? Nenhuma teoria antes, lemos na "Lição 45", considerou a natureza do homem tão passível de "verdadeiros aperfeiçoamentos". A concepção frenológica abriria, portanto, um imenso campo para que se pense e se desenvolva a educação dos seres humanos: "à fisiologia cerebral pertence exclusivamente a colocação racional do problema filosófico da educação" (CPP, T. I, L. 45, p. 870).<sup>54</sup>

Mas é evidente que não se trata aqui da *perfectibilidade* pensada por Condorcet e pelo século XVIII: "esta incontestável perfectibilidade [frenológica] supõe necessariamente a existência fundamental de predisposições convenientes, e, além disso, que cada uma delas se encontre submetida a leis rigorosamente invariáveis, ainda que desconhecidas até hoje" (*ibidem*). Os atos humanos são condicionados pela educação, mas só *até certo ponto*, ou seja, até os limites em que passam a vigorar, pura e simplesmente, as leis biológicas da natureza humana. Enfim, segundo a frenologia e também, segundo o *Curso de filosofia positiva*, os seres humanos, mesmo sob a mais perfeita educação, têm limitações intransponíveis, naturais, biológicas: "Porque

---

54 Em carta a John Stuart-Mill, Comte explica claramente o seu ponto de vista, privilegiando, como sempre, as concepções frenológicas: "Sem dúvida, como dissesstes, reagindo contra as aberrações filosóficas do último século, os pensadores contemporâneos algumas vezes exageraram em sentido inverso: assim sendo, Gall, fazendo notar a influência preponderante da organização primordial, negligenciou em demasia a da educação, tão abusivamente preconizada por Hélietius. Mas, ainda que a verdade seguramente esteja entre os dois, ela está longe, segundo penso, de se encontrar no justo meio, e fica muito mais próxima da opinião atual do que da precedente." (*Lettres d'Auguste Comte à John Stuart-Mill (1841-1846)*. Paris, Ernest Leroux, 1877, "Lettre de 14/11/1843", p. 199).

[Gall] negou, contra a ideologia francesa, a possibilidade de converter, à vontade, por meio de instituições convenientes, todos os homens em tantos outros Sócrates, Homeros, ou Arquimedes, e, contra a psicologia germânica, o império absoluto, mais absurdo ainda, que a energia do *eu* exerceria para transformar, a seu capricho, sua natureza moral, a doutrina frenológica foi representada como destrutiva de toda liberdade razoável, e de todo aperfeiçoamento do homem, com ajuda de uma educação bem concebida e sabiamente dirigida!" (CPP, T. I, L. 45, p. 870).

Mas na "Lição" 45, Comte avança ainda mais, sempre se apoiando na frenologia, e acaba por admitir abertamente que, mesmo o aperfeiçoamento das predisposições naturais é privilégio de uma "elite da humanidade": "Enfim, (...) esta fisiologia consagra como princípio incontestável que os homens são, em geral, essencialmente medíocres ["médiocres"], para o bem e para o mal, em sua dupla natureza afetiva e intelectual; isto é, excetuando um bem pequeno número de organizações excepcionais, cada um possui, a um grau pouco acentuado, todas as inclinações, todos os sentimentos, e todas as atitudes elementares, sem que, o mais freqüentemente, nenhuma faculdade seja, em si mesma, muito preponderante" (*ibidem*). A massa dos seres humanos nunca desenvolverá a parte superior-frontal do cérebro, e ficará sempre limitada às funções afetivas, originárias da região cerebral "mais animal".

Na "Lição 45" explica-se que esse "estado pouco definido" em que permanece a massa humana e que a desqualifica intelectualmente, este estado de semi-animalidade não é, no entanto, um mal a ser combatido. Do ponto de vista social, a existência dessa massa humana, que permanece abaixo da restrita elite intelectual, é necessária à "harmonia social". Altamente modificável, o cérebro da maioria da humanidade seria, na verdade, o fundamento biológico ou a condição de possibilidade de uma educação que visasse a harmonia ou "ordem social". Seres como esses podem ser educados na direção que se quiser e moldados ao bel-prazer: "Fica claro pois que um campo muito vasto está deste modo diretamente aberto à educação para modificar, quase em todos os sentidos, organismos tão flexíveis; ainda que, quanto ao grau, o desenvolvimento [da maioria dos seres humanos] deva sempre permanecer neste estado não muito claro, mas que basta plenamente para a boa harmonia social". (*ibidem*).



Este quadro humano nada tem de espantoso, explica Comte, se considerarmos a composição anatômica do nosso cérebro. Ao contrário do que pensaram os metafísicos em geral, os estudos de Gall sobre a composição do cérebro humano demonstram “a preeminência necessárias das faculdades *afetivas* sobre as intelectuais” (CPP, T. I, L. 45, p. 867)<sup>55</sup>. Na maioria dos homens as faculdades afetivas são predominantes, correspondendo às “inclinações”, “sentimentos” e “afecções”. As inclinações, faculdades subtraídas à vontade, mais próximas da simples animalidade, se relacionam ao indivíduo e à família e dizem respeito às principais “necessidades de conservação”, tais como “a reprodução”, “a educação dos filhos”, “modo de alimentação”, “de habitação” etc. (*ibidem*, p. 868). Os sentimentos, faculdades afetivas mais complexas, não limitadas a uma simples inclinação, são o cimento da “sociabilidade”. O que seria da unidade (harmonia) social tão necessária e desejada sem esta predisposição *natural* da massa humana a consagrá-la pelo afeto, pergunta o autor da “Lição” 45, apoiado pela “teoria” de Gall, e certamente sob o olhar complacente dos que, ainda no século XIX, viram na política positiva um antídoto contra a “desordem social”.

Como sabemos agora, o suposto fundamento biológico da desigual inteligência, que foi construído a partir das categorias das ciências da vida, realmente pode sustentar diversas teses centrais da sociologia comteana. A teoria dos três estados, sobretudo, ganha em significação e “cientificidade”: que história pode ser a do progresso positivista senão aquela da elite intelectual da humanidade, possuidora única e exclusiva dos mais elevados dotes frenológicos? A teoria do poder espiritual também adquire seu fundamento irremovível, “positivo”, “científico”: a ordem e harmonia sociais não

---

55 As chamadas “faculdades afetivas” se distribuem na parte posterior do cérebro, que é, como vimos, “base da animalidade em geral”; as inclinações se localizariam na região mais próxima à coluna vertical; os sentimentos e as afecções, por seu lado, se localizariam na parte média do cérebro; finalmente, na região frontal, se localizaria a diminuta massa encefálica que é sede das “faculdades intelectuais ou perceptivas; estas últimas, por sua vez, se subdividem em “espírito de observação”, mais recuado, e no “espírito de combinação” ou “faculdades reflexivas, mais elevadas, em pequeno número” (cf. CPP, T. I, L. 45, p. 867).

resultariam, em última análise, de um poder temporal político ou industrial, mas da vontade soberana daqueles que ensinam às massas a moral não-racional, centrada no *sentimento* do amor universal. Pois não é afinal a linguagem do afeto, dos sentimentos, que a maioria dos seres humanos compreende melhor, de acordo com as predisposições frenológicas de seus cérebros?

Contra todo e qualquer ideal de igualdade, assim como contra todo pensamento político da soberania da vontade geral, contra Condorcet, mas também, em certo sentido, contra De Maistre, a sociologia estava finalmente fundamentada em realidades positivas e “de acordo com fatos universalmente observados”.

## CAPÍTULO 10

### FUNDAMENTO BIOLÓGICO E TEORIA DA ORDEM

Como vimos, a sociologia comteana encontrara nas categorias biológicas, particularmente naquelas da frenologia, os elementos que lhe permitiriam, dali para diante, interpretar “cientificamente” os fatos sociais. Bem distante do modelo teórico de Condorcet, o *Curso de filosofia positiva* conservava do *Esboço* apenas o aspecto mais formal: suas indicações metódicas foram recuperadas, mas abstraídas das suas posições políticas, ganhando um “conteúdo biológico”.

Mas também, a sociologia se afastava completamente das reflexões críticas do *A Indústria*. Este texto, como vimos, tinha denunciado a fraqueza teórica da economia política, justamente porque esta ciência teria pensado o social como *fato*, portanto como algo dado desde sempre, imodificável. O *Curso de filosofia positiva*, contudo, novamente, recria verdades sociais eternas, subtraídas ao devir histórico.

Em outras palavras, a partir das “Lições” de biologia, o social foi transformado em *natural* no sentido radical e estrito do termo. As realidades sociais agora são *fatos naturais*, ou seja, algo *dado* com a mesma absoluta necessidade que possui “a lei da gravitação universal”, “a queda dos corpos” ou qualquer outro dos exemplos positivos que encontramos, analisados e estudados nos estudos da epistemologia comteana.

Desenvolvendo esta problemática, analisemos agora a “Lição 48” na qual Comte se preocupa em definir o método positivo quando aplicado ao estudo da sociedade<sup>1</sup>. Porém, neste texto, Comte

---

1 Trata-se de: “48e. Leçon: Caractères fondamentaux de la méthode positive dans l'étude rationnelle des phénomènes sociaux”.

não parte, como seria de se esperar, de simples considerações *formais* sobre o método. Lemos na “Lição 48”: “é evidente que, em sociologia, como por toda parte, e mesmo mais que em qualquer lugar, o método positivo só poderia ser essencialmente apreciado após a consideração racional de suas principais aplicações, à medida de sua gradual realização: de modo que, neste momento, não se trata absolutamente de discutir um verdadeiro tratado de lógica preliminar do método em física social.” (CPP, T. II, L. 48, p. 101; grifo meu). De fato, as considerações epistemológicas a respeito do método sociológico entrecruzam-se com importantes reflexões políticas.

Em primeiro lugar, explica-se na “Lição 48”, deve-se considerar que na raiz do método sociológico coloca-se uma recusa tanto do modo metafísico de conhecer como do modo teológico. A sociologia deve partir do princípio positivista da “subordinação da imaginação à observação”, tal como estabelece a epistemologia mais geral do *Curso de filosofia positiva*: “a filosofia positiva é, com efeito, primeiramente caracterizada, em qualquer assunto, pela subordinação necessária e permanente da imaginação à observação, que constitui acima de tudo o espírito científico propriamente dito, em oposição ao espírito teológico e ou metafísico” (*ibidem*, p. 102). É negando a imaginação sociológica em nome da simples observação dos fatos, que os estudos sociais chegarão a seu terceiro estado, plenamente positivo.

Quais exatamente seriam, segundo a “Lição 48”, as consequências políticas, tanto teóricas como práticas, de tal princípio epistemológico? Em lugar de se desenvolver no campo das idealidades metafísicas ou teológicas, a política positiva, deduzida da sociologia, deverá construir futuramente seus conceitos “no terreno das realidades observadas”, ao contrário do que ocorreu até o século XIX, quando “as observações [sociais] vagas e mal circunscritas ainda não ofereciam aos raciocínios verdadeiramente científicos nenhum fundamento suficiente, e eram, ordinariamente, modificados de modo arbitrário segundo o grau de uma imaginação estimulada pelas paixões eminentemente instáveis” (*ibidem*).

Mas a sociologia, que deve subordinar suas pesquisas à observação, tem também que abandonar qualquer pretensão a concepções *absolutas*. Retomando certas reflexões do *A Indústria* (1817), Comte lembra que realmente o *relativismo* deve ser o princípio por excelência

das pesquisas em sociologia positiva. Agora, na "Lição 48", contudo, o relativismo é pensado e enunciado de outra maneira.<sup>2</sup>

Como acontece em qualquer ciência, também em sociologia não devemos nos preocupar, explica-se no *Curso de filosofia positiva*, em encontrar a *causa* dos fenômenos estudados. "Todo estudo da natureza íntima dos seres, de suas causas primeiras ou finais, etc.," – prossegue Comte na "Lição 48" – "acaba, evidentemente, por ser sempre absoluto, enquanto que toda procura exclusiva das leis dos fenômenos é eminentemente relativa" (CPP, T. II, L. 48, p. 103). Quando uma pesquisa se deixa guiar unicamente por *observações*, seus resultados serão sempre limitados e "subordinados" ao alcance deste modo de exploração "sem que nunca a exata realidade possa ser, em qualquer caso, alguma vez perfeitamente desvelada" (*ibidem*). Como se vê, o relativismo que inspira a sociologia se calca nas reflexões epistemológicas do *Curso de filosofia positiva*.

Em lugar do conhecimento das "causas primeiras e últimas", o princípio relativista levará a sociologia, como acontece com qualquer ciência, somente ao conhecimento das "leis efetivas" a que estão submetidos os fenômenos sociais, suas leis "de sucessão e coordenação". Em tempo algum será permitido à sociologia pretender atingir o conhecimento da absoluta gênese do social e de algum suposto fim "metafísico" ou "teológico". Em outras palavras: "o caráter relativo das concepções científicas é necessariamente inseparável da verdadeira noção de leis naturais, tanto quanto a ilusória tendência aos conhecimentos absolutos acompanha espontaneamente qualquer emprego das ficções teológicas ou das entidades metafísicas" (*ibidem*).

Ora, o relativismo como princípio das pesquisas sociológicas também se vincula à filosofia política, como ainda se explica na "Lição 48". O relativismo desacredita *as teorias políticas absolutas*: "seria

---

2 Recorde-se que no "2º caderno" do *A Indústria*, Comte afirmara que as realidades histórico-sociais são relativas ao "tempo natural", assim como ao "progresso das idéias", entrecruzando, muito evidentemente, noções da física newtoniana a conceitos filosófico-iluministas. Se o *A Indústria*, sob este aspecto, não coincide com o pensamento posterior de seu co-autor, Saint-Simon – que dentro em breve escreveria que as realidades sociais "são relativas à produção" (ver Saint-Simon. *Introduction aux travaux scientifiques*. In: OSS. T. 6, p. 147) –, também não coincidem completamente, com o próprio pensamento posterior de Comte, como se pode perceber pela leitura da "Lição 48".

supérfluo ressaltar que constatamos hoje que este espírito absoluto caracteriza ainda essencialmente o conjunto das especulações sociais que, nas diversas escolas atuais, sejam teológicas ou metafísicas, mostram-se constantemente dominadas por igual consideração de um tipo político imutável” (CPP, T. II, L. 48, p. 103). Como se vê, do ponto de vista político, o relativismo de 1817 e o do *Curso de filosofia positiva* coincidem: as revoluções, ou seja, as tentativas de transformação absoluta, estão condenadas ao fracasso.

Contudo, a física social não resulta em ceticismo, como se pode erroneamente concluir, adverte Comte. Ao contrário, por levar ao conhecimento das leis sociais, abre um campo imenso a toda e qualquer ação política que, de agora em diante, pode se guiar por elas, em vez de se deixar conduzir pela “arbitrariedade de supostos legisladores divinos ou humanos”: “em política, é evidente que, apesar da incontestável tendência dos espíritos atuais em direção a uma filosofia mais razoável, a disposição preponderante dos estadistas e mesmo dos publicistas, seja na escola teológica, seja na escola metafísica, é de ainda normalmente conceber os fenômenos sociais como indefinidamente e arbitrariamente modificáveis” (*ibidem*, p. 109). A descoberta de leis sociais *naturais* demonstra que a ação política tem determinadas limitações que devem ser respeitadas para o bom curso das coisas.

Em contrapartida à descoberta dos limites da ação política, prossegue Comte na “Lição 48”, a sociologia, ao observar e determinar as leis sociais que são relativas ao estado de civilização atual, poderá desenvolver, ao mesmo tempo, e com precisão bem grande, a “*previsão racional do futuro social*”: “a previsão racional supõe (...) acima de tudo que o espírito humano tenha abandonado definitivamente, em filosofia política, a região das idealidades metafísicas, para se estabelecer para sempre no terreno das realidades observadas, através da sistemática subordinação, direta e contínua, da imaginação à observação” (*ibidem*, p. 108). Além disso, a possibilidade de prever o futuro social “implica (...) necessariamente, a inevitável limitação permanente da ação política a leis determinadas com precisão” (*ibidem*).

Como se vê, todos os preceitos de epistemologia positiva, como colocados na “Lição 48”, têm também seu lado prático, ou “utilidade política”. Observação dos fatos no lugar de imaginação política,

relativismo sensato em vez de concepções absolutas e revolucionárias, procura de leis sociais objetivas em vez de causas explicativas e finalmente possibilidade de previsão – administração! – racional do futuro da sociedade, todos estes preceitos epistemológicos não foram arbitrariamente escolhidos e não configuram realmente afinal apenas uma espécie de “tratado de lógica preliminar” de sociologia. Se tais preceitos metodológicos foram estabelecidos para guiar o trabalho dos sociólogos é porque respondem à exigência política da época moderna, particularmente aquela do “progresso dentro da estrita ordem”. Pergunta-se na “Lição 48”: “não é bem evidente, com efeito, que esta transição do absoluto para o relativo oferece, hoje, em política, o único meio real de chegar a concepções susceptíveis de determinar gradualmente um assentimento unânime e durável?” (CPP, T. II, L. 48, p. 104).

É assim que, através de considerações nada formais sobre o método sociológico, a “Lição 48” chega afinal ao seu momento mais importante, realmente construtivo. Os estudos sociológicos – explica-nos Comte – devem e podem ser subdivididos em duas regiões bem delimitadas, às quais o positivismo chamará de “estática social” e “dinâmica social”. Estas duas etapas do método sociológico são discutidas a seguir, no contexto da “Lição 48”.

A divisão interna da sociologia em estática e dinâmica seria, na verdade, antes de tudo, resultante da aplicação de um princípio que fundamenta toda a epistemologia positivista, e, de uma forma ou de outra, se manifesta em todas as “Lições” do *Curso de filosofia positiva*: “é preciso, acima de tudo, estender corretamente, ao conjunto dos fenômenos sociais, uma distinção científica verdadeiramente fundamental, que estabeleci e empreguei, em todas as partes deste trabalho, (...) por ser totalmente aplicável a qualquer tipo de fenômeno (...) considerando separadamente, mas sempre tendo em vista sua exata coordenação sistemática, o estado estático e o estado dinâmico de cada objeto de estudos positivos” (*ibidem*, p. 109; grifo meu).

Na “Lição 48”, Comte lembra que este princípio da epistemologia positivista tem um modelo. A análise sociológica, como aliás deveria acontecer em todas as outras ciências positivas, calca-se num procedimento próprio à biologia: “Na simples biologia, isto é, no

estudo geral da vida individual isolada, esta indispensável decomposição permite (...) distinguir racionalmente o ponto de vista puramente anatômico, relativo às noções de organização, do ponto de vista fisiológico, diretamente próprio às noções de vida" (CPP, T. II, L. 48, p. 109; grifo meu). De modo análogo, a sociologia pode e deve dividir os seus estudos em duas etapas: "Em sociologia, a decomposição deve se operar de maneira perfeitamente análoga e igualmente nítida, separando absolutamente, no que se refere a cada assunto político, o estudo fundamental das condições de existência da sociedade daquele relativo às leis de seu movimento contínuo, ou de sua vida" (*ibidem*; grifo meu).

Já na "Lição 1", encontramos referência a este modo de análise biológica adotado pela epistemologia comteana: "Para explicar convenientemente meu pensamento a esse respeito, devo lembrar de uma concepção filosófica da mais alta importância, exposta por Blainville na bela introdução de seus *Princípios gerais de anatomia comparada*. Ela estabelece que os fenômenos de todo ser ativo, e especialmente os de todo ser vivo, podem ser estudados sob dois aspectos fundamentais, sob o aspecto estático e sob o aspecto dinâmico, isto é, como apto a agir e quando agindo efetivamente. É evidente, com efeito, que todas as considerações que podem ser apresentadas entrarão necessariamente em um ou em outro caso."<sup>3</sup>

No *Curso de filosofia positiva*, Comte dá o nome de "dinâmica social" à parte da sociologia que deve dedicar-se ao estudo das leis da evolução humana, ou seja, segundo a transposição epistemológica

---

3 Trata-se de "1er. Leçon: Exposition du but de ce cours, ou considérations générales sur la nature et l'importance de la philosophie positive", p. 32-3. Comte reproduz na "Lição 1", quase literalmente, trecho da referida obra de Blainville, que tinha escrito o seguinte: "Todos os corpos, qualquer que seja sua natureza, podem ser comparados de dois pontos de vista completamente diferentes: um estático e outro dinâmico. Sob o ponto de vista estático, isto é, aquele que se preocupa com seu estado fixo, sem movimento, incluo: 1<sup>o</sup>) a matéria, isto é, os elementos químicos e os princípios que resultam de sua combinação; 2<sup>o</sup>) a disposição íntima desta matéria ou a estrutura; 3<sup>o</sup>) a forma exterior que esta reunião de matéria toma. Sob o ponto de vista dinâmico, no qual a matéria é considerada em movimento, incluo: 1<sup>o</sup>) a composição, da qual resulta o aumento ou o crescimento do corpo; 2<sup>o</sup>) a decomposição, da qual resulta sua diminuição ou sua destruição" (Blainville, M. H. Ducrotay de. *De l'organisation des animaux ou Principes d'anatomie comparée*. Paris, F. G. Levrault, 1822, T. I, "Introduction", p. ix; grifos meus).



do princípio de Blainville: “as leis do movimento contínuo da sociedade ou de sua vida”. Mas não é apenas sob o aspecto formal do método que dinâmica social e biologia coincidem. Nas “Lições” de sociologia, as categorias histórico-sociológicas se enraizam mais profundamente nas categorias biológicas, encontrando nestas últimas sua própria gênese.

Naqueles capítulos do *Curso de filosofia positiva* em que, como vimos, se desenvolve a teoria histórica dos três estados, são claramente traçados vínculos entre as categorias do progresso social e as categorias biológicas. Qual seria afinal o significado da história, pergunta-se na “Lição 51”, capítulo central da dinâmica positivista: “considerando o conjunto total do desenvolvimento humano do ponto de vista científico mais elevado, tendemos de início a concebê-la, em geral, como consistindo essencialmente em fazer ressaltar, mais e mais, as faculdades características da humanidade comparativamente àquelas da animalidade” (CPP, T. II, L. 51, p. 202). Se o progresso social se manifesta como uma luta de nossa humanidade para se impor à nossa animalidade, era preciso, de início, compreender aquela nossa primeira natureza, enquanto simplesmente *seres vivos*, com auxílio das categorias biológicas.

Aliás, na verdade a história social é, em certo sentido, a continuidade da história natural. Na “Lição 51”, Comte assim comenta este importante princípio que a sociologia positivista retira da biologia: “A totalidade do sistema de filosofia biológica leva à demonstração, tal como expliquei no volume precedente” – ou seja, nas “Lições” de biologia –, “de que, no conjunto da hierarquia animal, a dignidade fundamental própria a cada raça é sobretudo determinada pela preponderância geral cada vez mais pronunciada da vida animal sobre a vida orgânica, à medida que nos aproximamos do organismo humano”. Ora, a evolução social também se manifesta como a gradativa e sempre crescente supremacia das funções animais, “particularmente as intelectuais e morais”, sobre aquelas funções relativas à simples sobrevivência: “Sob tal aspecto filosófico, nossa evolução social consiste pois realmente apenas no termo extremo da progressão geral, que se prolonga, sem interrupção, em todo reino animal (...)”. Observando o reino animal verificaremos, que, de fato, “a predominância (...) das funções puramente orgânicas torna-se, por toda parte, cada vez menos marcante, e o desenvolvimento das funções

animais propriamente ditas, principalmente das funções intelectuais e morais, tende ao contrário, cada vez mais, em direção ao ascendente vital (...)" (CPP, T. II, L. 51, p. 202-3). A história social é, portanto, a continuação da história da natureza e o seu coroamento ou fase superior: "Esta indispensável apreciação comparativa [entre a humanidade e a pura animalidade] determina essencialmente a primeira noção científica, que é preciso se formar do progresso humano, deste modo vinculado à série universal do aperfeiçoamento animal, do qual realiza o mais eminente grau" (*ibidem*, p. 203).

Contudo, segundo lemos na "Lição 51", seria uma grande ilusão supor que o homem tenha superado a sua natureza animal, fazendo com que, definitivamente, as faculdades superiores – intelectuais e morais – dominassem finalmente as puramente orgânicas: "A análise geral de nossa progressão social demonstra, com efeito, com uma irrecusável evidência, que, apesar da invariabilidade necessária das diversas disposições fundamentais da nossa natureza, as mais elevadas entre elas se encontram em um estado contínuo de desenvolvimento relativo, que tende cada vez mais a elevá-las, por seu lado, em potências preponderantes da existência humana, *ainda que tal inversão da economia primitiva não possa nem deva, algum dia, ser completamente obtida*" (*ibidem*; grifo meu). A história da evolução humana – a história do progresso social – seria a mais clara demonstração de que as faculdades frenológicas mais próximas à simples animalidade jamais deixam de ser, em larga escala, as dominantes no conjunto da espécie humana.

Como se vê, o modelo biológico de análise, que tinha sido proposto pelo fisiologista Blainville, é para a Sociologia comteana muito mais do que uma simples inspiração epistemológica. Na verdade, no *Curso de filosofia positiva*, Comte demonstra acreditar que é possível calcar a análise histórica na biológica porque vê uma coincidência bem grande entre os conteúdos de seus respectivos campos de conhecimento. Em certo sentido, como tínhamos visto antes, o positivismo acreditara, desde o "Opúsculo fundamental", que, para a maioria dos seres humanos, a história social coincide com a sua história natural. Lembremos uma vez mais do ensaio de 1822: "a física social, isto é o estudo do desenvolvimento coletivo da espécie humana, é realmente um ramo da fisiologia, isto é, do estudo do homem; concebido em sua extensão total. Em outras palavras, a história da

civilização nada mais é do que a seqüência e o complemento indispensável da história natural do homem” (OPS, 1822, p. 311).

Por seu lado, a estática social, como dissemos de início, seria aquela seção da sociologia voltada para o estudo da “ordem espontânea da sociedade humana”, ou, segundo a definição da “Lição 48”: “Esta espécie de anatomia social, em que se constitui a sociologia estática, deve ter por objeto permanente o estudo positivo, ao mesmo tempo experimental e racional, das ações e reações mútuas que exercem continuamente umas nas outras, todas e quaisquer das diversas partes do sistema social, fazendo, cientificamente, abstração provisória, tanto quanto possível, do movimento fundamental que, gradualmente, sempre as modifica” (CPP, T. II, L. 48, p. 111). Portanto, a estática – “esta espécie de anatomia social” – considera sobretudo a *organização* do corpo social<sup>4</sup>.

A “Lição 50” – ou “Considerações preliminares sobre estática social” – desenvolve uma primeira teoria positiva da Ordem (*organização social*)<sup>5</sup>. Qual é exatamente o objeto da análise estática? Que

---

4 O conceito de *organização* aparece no final do século XVIII e demarca o início da biologia como ciência (cf. Balam, Bernard. *L'Ordre et le temps, anatomie comparée et histoire du vivant au XIX siècle*. Paris, Vrin, 1969). Desde essa época, a preocupação dominante não será mais com a *classificação* dos seres naturais animais e vegetais, mas com o *ser vivo* a quem certa *organização* confere propriedades singulares: “No final do século [XVIII], modificam-se pois as relações entre o exterior de um ser e seu interior, entre a superfície e a profundidade, entre os órgãos e as funções. Um sistema de relações que se articulam na espessura do ser vivo para fazê-los agir é o que então se torna acessível à análise através da comparação dos organismos. Por detrás do visível das formas se desenha uma arquitetura secreta imposta pela necessidade de viver. Esta estrutura de segunda ordem é a organização que reúne em um sistema de relações específico o que se vê e o que se esconde. (...) É a organização que dá aos seres vivos a lei interna que regula a própria possibilidade de sua existência” (Jacob, F. op. cit., p. 99).

5 “50e.: Leçon: Considérations préliminaires sur la statique sociale, ou théorie générale de l'ordre spontané des sociétés humaines”; neste mesmo capítulo, anuncia-se a obra futura que será dedicada com exclusividade a “esta parte difícil, mas fundamental” da sociologia. O texto prometido será publicado em 1852; trata-se do vol. II do *Sistema de política positiva (ou Tratado de sociologia instituindo a religião da humanidade)*, que leva o seguinte subtítulo: *A Estática social ou Tratado abstrato da ordem humana [La Statique sociale ou Traité abstrait de l'ordre humain]*. Contudo, como veremos a seguir, as bases da estática social ou teoria da ordem, se encontram já na “Lição 50” do *Curso de filosofia positiva*.

conhecimento especial seria este que pode levar à construção de uma teoria positiva da ordem social? Com a finalidade de conhecer o “organismo social”, na “Lição 50”, Comte propõe que se analisem “as condições gerais da existência social relativas primeiro ao indivíduo, em seguida da família e enfim da sociedade propriamente dita, cujo conceito, quando adquire toda sua extensão científica, tende a abranger a totalidade da espécie humana, e principalmente o conjunto da raça branca” (CPP, T. II, L. 50, p. 177; grifo meu).

Comte deixa claro que não pretende discutir a antiga questão da “sociabilidade originária do homem”. Uma vez mais, no *Curso de Filosofia positiva*, refere-se, ainda que indiretamente, à teoria política moderna e às suas reflexões a respeito das origens da sociedade, contrapondo-lhe as suas próprias teses. Como as teorias dos séculos XVII e XVIII, também a estática sociológica começa suas reflexões considerando o “indivíduo isolado”, porém, sob um aspecto fundamental se diferencia de tudo quanto foi antes colocado. Contra a teoria política dos séculos anteriores, a análise sociológica não aceita a tese de uma suposta “insociabilidade natural”<sup>6</sup>.

A partir da configuração frenológica do cérebro do “homem em geral”, a estática teria “condições científicas” de demonstrar a gênese natural dos “instintos sociais”. Lemos na “Lição 50”: “No que diz respeito ao indivíduo, podemos, antes de tudo, afastar aqui a

---

6 É difícil determinar o alvo principal das críticas positivistas, já que, na “Lição 50”, Comte faz somente referências indiretas à teoria política dos séculos XVII e XVIII. Mas, bem provavelmente, o texto se volta contra o pensamento de Hobbes, de quem Comte foi leitor atento, assim como contra a doutrina rousseauiana, combatida pela política positiva, de forma sistemática, em todos os momentos de sua elaboração, desde os ensaios de juventude até as obras finais. Como sabemos, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau desenvolvera toda uma longa argumentação a respeito da auto-suficiência do “homem natural”, que talvez possa ter sido interpretada pelo positivismo como demonstrativa da insociabilidade natural dos seres humanos. Escrevera Rousseau: “Com efeito, é impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, um homem sentiria mais necessidade de um outro homem do que um macaco ou um lobo de seu semelhante; ou ainda – uma vez supondo-se essa necessidade –, qual o motivo que poderia levar o outro a atendê-lo; ou, finalmente, neste último caso, como poderiam estabelecer condições entre si.” (Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes S. Machado. São Paulo, Abril Cultural, Col. “Os Pensadores”, 1978, p. 251).

demonstração formal da sociabilidade fundamental do homem, como sendo hoje felizmente supérflua para todos os espíritos esclarecidos. A teoria do ilustre Gall, sobretudo no que diz respeito a este aspecto, prestou um imenso serviço filosófico, dissipando para sempre, unicamente pelas vias agora capazes de produzir uma convicção real e durável, as aberrações metafísicas do século anterior sobre este assunto fundamental, já empiricamente verificado de acordo com exploração particular e direta do estado selvagem. (...) Esta teoria (...) *estabeleceu cientificamente a irresistível tendência social da natureza humana.*" (CPP, T. II, L. 50, p. 177; grifo meu).<sup>7</sup>

As descobertas frenológicas, além disso, não deixam dúvidas quanto ao caráter meramente *afetivo* – portanto, espontâneo – do primeiro pacto social. Apoiada nos “estudos rigorosos” da frenologia, prossegue Comte na “Lição 50”, é fácil concluir que “a sociabilidade é essencialmente espontânea na espécie humana” e que seria absurdo pretender, como acreditou o século XVIII, que “o estado social nunca teria existido se não fosse resultante de uma convicção qualquer de sua utilidade individual” (*ibidem*)<sup>8</sup>.

---

7 Lembra Sinaceur, comentando esta passagem da “Lição 50”, que “o frenologista Dumoutier, discípulo de Gall, fazia parte da grande expedição de Dumont d’Urville à Oceania.” (Sinaceur, op. cit., p. 177, n. 2). Os frenólogos se aventuraram assim no campo antropológico.

8 A *utilidade individual* do pacto social, como se sabe, é central para a teoria política dos séculos XVII e XVIII. Sobre a utilidade privada do pacto político, escreveu Locke: “Se o homem no estado de natureza é tão livre, conforme dissemos, se é senhor absoluto da sua própria pessoa e possui igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder? (...) A fruição da propriedade que possui nesse estado [de natureza] é muito insegura, muito arriscada. Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não sem razão procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de ‘propriedade’.” (Locke, J. *Segundo Tratado sobre o governo*. Tradução de Jacy Monteiro. São Paulo, Abril Cultural, Col. “Os Pensadores”, 1973, Cap. IX: “Dos Fins da Sociedade Política e do Governo”, p. 88). Também o mesmo enfoque da *utilidade privada do pacto* aparece na teoria política de Hobbes, que escreveu: “O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais

A teoria frenológica, com suas análises do aparelho cerebral, chega a uma conclusão exatamente oposta, que contraria toda teoria política anterior. Na “Lição 50”, em longo parágrafo, agora no momento de exposição da teoria estática da origem da sociedade, Comte resume as teses de Gall sobre as localizações cerebrais. Segundo Gall, seria absurdo dizer que teria sido “por cálculo”, “por pensar nos seus próprios interesses”, que foi estabelecido o pacto originário da sociedade, já que a “inferioridade fundamental das faculdades intelectuais” só muito excepcionalmente é contrariada (CPP, T. II, L. 50, p. 179). A maioria dos homens – que “raramente sustenta uma reflexão contínua” – se reuniu por um *impulso natural* gerado pelo “órgão afetivo” e não em conseqüência de cálculos e raciocínios: “Sem insistir nesta consideração muito especial, importa destacar (...) a influência necessária dos mais fortes atributos coletivos de nossa natureza (...). É preciso (...) considerar primeiramente esta enérgica preeminência das faculdades afetivas sobre as intelectuais, que, menos pronunciadas no homem que em qualquer outro animal, determinam entretanto, com tanta evidência, a primeira noção essencial sobre nossa verdadeira natureza, hoje tão brilhantemente representada, a este respeito, pelo conjunto da fisiologia cerebral” (*ibidem*, p. 178). Mas, ainda quanto à consideração do indivíduo, Comte diz que a análise estática nos leva a descobrir que, apesar do ascendente das faculdades afetivas na natureza humana, ainda assim, um certo instinto costuma encaminhar a espécie humana *em sentido contrário à sociabilidade*: “os instintos menos elevados, os mais particularmente egoístas, têm, no conjunto de nosso organismo moral, uma irrecusável preeminência sobre as mais nobres inclinações, diretamente relativas à sociabilidade” (*ibidem*, p. 180).

Na “Lição 50”, adverte-se, contudo, contra o erro de certos metafísicos que teriam pensado que a natureza humana se reduz unicamente ao egoísmo. Mais uma vez, sustenta-se, no *Curso de filosofia positiva*, que os estudos frenológicos – através de sua “fiel representação da natureza humana” – teriam ajudado a dissipar conceitos

---

satisfeita.” (Hobbes. *Leviatã (ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil)*. Tradução de J. P. Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo, Abril Cultural, Col. “Os Pensadores”, 1974, Cap. XVII: “Das causas, geração e definição de um Estado”, p. 107).

aberrantes da teoria política anterior. Segundo Gall – explica Comte – o que se passa em nosso organismo moral é bem mais complexo: ocorre ali uma espécie de disputa permanente entre as nossas tendências à sociabilidade – vinculadas às faculdades afetivas e a seus órgãos cerebrais correspondentes – e aquelas tendências que nos arrastam em sentido contrário, chamadas de “egoístas”, decorrentes do exercício das faculdades intelectuais. Não seria contudo necessário ir um pouco além deste simples “dado biológico”, pergunta Comte, na “Lição 50”.

Mesmo as tendências egoístas da natureza humana podem ter uma função positiva. Comenta-se no *Curso de filosofia positiva*: “Se considerarmos, como convém, o importante efeito sociológico deste último dado biológico” – as tendências naturais ao egoísmo –, “devemos antes de tudo perceber (...) a necessidade radical de uma tal condição, da qual só se pode lamentar a intensidade” (CPP, T. II, L. 50, p. 180). Os “instintos pessoais” são necessários, apesar da desmedida força que costumam adquirir no conjunto de nossa natureza. Se cada um não perseguisse, de certa forma, o seu interesse pessoal, seria impossível a existência da própria sociedade: “é fácil compreender, com efeito, que somente esta indispensável preeminência dos instintos pessoais pode imprimir à nossa existência social um caráter nitidamente fixo e firmemente constante, determinando uma finalidade permanente e enérgica ao emprego direto e contínuo de nossa atividade individual” (*ibidem*). Também, portanto, não têm razão aqueles que se lamentam “do ascendente exagerado dos interesses privados sobre os interesses públicos”: “é incontestável que a noção de interesse geral não poderia ter nenhum sentido inteligível sem aquela de interesse particular, porque a primeira somente pode evidentemente resultar do que a segunda oferece de comum nos diversos indivíduos” (*ibidem*, p. 180-1).<sup>9</sup>

---

9 Crítico da doutrina rousseauiana, mas também leitor atento das suas obras, Comte pode estar se referindo a *Do contrato social* onde se afirma que a essência do poder político está na “vontade geral” e que esta de modo algum pode ser confundida com a simples e empírica “soma das vontades particulares”: “Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta [a vontade geral] se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma de vontades particulares” (Rousseau. *Du contrat social*, ed. Halbwachs, L. II, Cap. 3<sup>o</sup>, p. 145).

Como se vê, na estática positivista, Comte, ao mesmo tempo, abandona e conserva formulações do pacto social anteriormente desenvolvidas. Abandona suas premissas *materiais* colocando em seu lugar o fundamento *moral*, mas, por outro lado, reafirma o seu caráter individualista, reforçado agora pelas descrições biológico-frenológicas.

Na “Lição 50”, postula-se a sociabilidade enquanto espécie de instinto afetivo-frenológico. Ora, uma importante dedução política é feita a partir de tal constatação supostamente científica: se originalmente os seres humanos se unem movidos por “sentimentos de simpatia” (apesar dos interesses pessoais), o único meio de garantir e sustentar permanentemente o pacto social é desenvolvendo uma *moral dos sentimentos altruístas*. Da primeira noção da estática social, ou teoria da Ordem, pode-se portanto deduzir uma moral, de utilidade política, sintetizada no seguinte imperativo: “amemos nossos semelhantes como a nós mesmos”.

De fato, comenta-se na “Lição 50”, “quando a moral dos povos avançados nos prescreveu, em geral, a estrita obrigação de amar nossos semelhantes como a nós mesmos, ela formulou, da maneira mais admirável, o preceito superiormente fundamental, com o legítimo grau de exagero que exige necessariamente a explicitação de um tipo qualquer, abaixo do qual a realidade deverá se manter” (CPP, T. II, L. 50, p. 180). O preceito citado, que fundamenta toda moral universal a partir da Idade Média e da filosofia católica, é tanto mais superior quanto soluciona o conflito aparente entre a sociabilidade e o egoísmo: “neste preceito sublime, o instinto pessoal não deixa de servir de guia e medida ao instinto social, como exige a natureza do assunto; de outro modo, faltaria a finalidade do princípio; pois, por que e como aquele que não se ama de forma alguma poderia amar a outrém?” (*ibidem*, p. 181).

O instinto simpático e a atividade intelectual são, na verdade, os dois moderadores da existência individual; estes elementos primeiros da natureza humana reparam mutuamente sua própria, unilateral e insuperável “insuficiência social”. Mas de qualquer modo, ainda assim, existe uma hierarquia na ordem estática individual que dá aos instintos pessoais uma espécie de chefia: “Não se pode pois contestar a dupla harmonia contínua que liga diretamente um ao outro, os dois principais moderadores da vida humana, cuja influên-



cia assim fortificada permanece todavia sempre mais ou menos subalterna à inevitável preeminência do instinto pessoal, indispensável motor primitivo da existência real" (CPP, T. II, L. 50, p. 182).

De qualquer modo, a estática social não deve centrar suas discussões no *indivíduo*: "o espírito científico não permite de modo algum considerar a sociedade humana como sendo realmente composta pela soma de indivíduos. A verdadeira unidade social consiste certamente apenas na família, ao menos reduzida ao par ["couple"] elementar, que constitui sua base principal." (*ibidem*, p. 183; grifo meu).<sup>10</sup> Mas "esta consideração fundamental não deve ser apenas aplicada no sentido fisiológico de que as famílias se tornam tribos, e estas, nações; de modo que o conjunto de nossa espécie poderia ser considerado como o desenvolvimento gradual de uma família primitivamente única, se as diversidades locais não opusessem muitos obstáculos a uma tal suposição" (*ibidem*). Na verdade, a família é a primeira unidade política, além de ser, a unidade fisiológica da espécie. Em outras palavras: "Devemos aqui pensar sobretudo esta noção elementar do ponto de vista político, sob o qual a família apresentaria espontaneamente o verdadeiro germen necessário das diversas disposições essenciais que caracterizam o organismo social" (*ibidem*). Realmente, é no interior da família que o "homem começa a sair de sua pura personalidade, que aprende a viver para os outros" – *vivre pour autrui* – "obedecendo a seus instintos mais enérgicos" (*ibidem*).

Contudo, como Comte mostra na "Lição 50", este despreparar-se da *personalidade* tem um significado diferente conforme a *natureza* – biologicamente determinada – de cada um dos elementos da família. Na verdade, as *diferenças frenológicas* são a gênese de *desigualdades* tão profundas entre homens, mulheres e crianças, que resultam em uma hierarquia, em uma forma elementar de poder dentro da própria família: poder do homem sobre a mulher; do pai sobre os filhos; do primogênito sobre os outros irmãos<sup>11</sup>. Aliás, comenta

10 Lemos no *Sistema de política positiva*: "Com exceção do incomparável Aristóteles, o único acima de todas aberrações perigosas, os filósofos gregos haviam ignorado inteiramente a verdadeira natureza da família e suas relações necessárias com a sociedade." (SPP, T. II: "La Statique Sociale ou le Traité Abstrait de L'Ordre Humain", p. 177).

11 Sobre a relação entre poder e ordem, ver, em particular: Bruni, J. C. *Poder e ordem social na obra de Auguste Comte*. Tese de doutorado. São Paulo, USP,

Comte, apesar da discussão sobre a questão da igualdade social ter preocupado a tantos desde o século XVIII, é indiscutível que qualquer sociedade, "por uma evidente necessidade, supõe não somente diversidades, *mas também desigualdades gerais*" (CPP, T. II, L. 50, p. 183; grifo meu).

Em seguida, na "Lição 50", são feitas algumas rápidas considerações a respeito das modificações pelas quais teria passado a família humana em cada uma das épocas de desenvolvimento da sociedade. Mas não é o ponto de vista histórico que interessa agora quando se trata de formular conceitos de estática social: "trata-se unicamente, neste capítulo, de considerar a família sob o aspecto científico mais elementar, isto é, *naquilo que apresenta necessariamente de comum em todas as possibilidades sociais*, encarando a vida doméstica como base constante da vida social" (*ibidem*, p. 184; grifo meu). Ora, a estática verifica que, em todos os tempos e em todos os lugares, as relações familiares configuraram subordinações de uns a outros, ou como diz o texto: a família desde sempre e em toda parte se fundou "em duas ordens fundamentais de relações necessárias, a saber: a subordinação dos sexos, em seguida à das idades, sendo que a primeira institui a família e a outra a mantém" (*ibidem*).

No que se refere à subordinação dos sexos, a mais necessária e fundamental entre todas, a teoria estática emite uma série de conceitos categóricos e definitivos, mesmo porque confirmados, segundo acredita, por indubitáveis pesquisas frenológicas<sup>12</sup>. Aliás, o combate à teoria metafísica da igualdade dos sexos é evidentemente o que motiva as muitas e longas páginas dedicadas a este assunto. Segundo lemos neste capítulo importante de fundação da sociologia, entre aqueles direitos que, ininterruptamente, vinham sendo reivindicados desde 1789, destacava-se o da igualdade política das mulheres. Acredita o positivismo que, de um programa de extensão do direito

---

1989, p. 132. De outro ponto de vista, comenta Bruni: "Comte, diferentemente de Durkheim, não esconde o fato bruto de que todas as relações individuais e coletivas são relações de poder".

12 A "Lição 50" é rica de expressões referentes a uma suposta desigualdade entre mulheres e homens: "subordinação dos sexos" (p.184); "subordinação natural da mulher ao homem" (p. 185); "pretensa igualdade entre os sexos" (p.186); "sexo feminino ... em uma espécie de infância contínua" (p.186); "ilusória igualdade dos sexos" (p. 186) etc.

político às mulheres, fatalmente se chegaria, como aconteceu, a “graves ataques à instituição do casamento”: “em qualquer hipótese, uma triste fatalidade não permitia de forma alguma que se esperasse que somente a instituição fundamental do casamento escaparia ao abalo revolucionário ao qual todas as outras noções sociais haviam sido submetidas” (CPP, T. II, L. 50, p. 185).

O positivismo, por seu lado, através de suas noções não-metafísicas de Ordem social, através portanto da análise estático-anatômica do organismo social, deverá produzir a convicção da necessidade permanente da instituição do casamento, ainda que possa, ao mesmo tempo, admitir e demonstrar as diversas mudanças pelas quais passou e que com certeza ocorrerão ainda no “terceiro estado”. Na “Lição 50”, Comte diz que do ponto de vista da sociologia deve-se preservar, apesar de eventuais alterações, “o espírito da instituição do casamento”. No que consistiria tal espírito subtraído ao devir histórico? “Este espírito consiste sempre nesta *inevitável subordinação natural da mulher com relação ao homem*, da qual todas as épocas da civilização reproduzem, sob formas variadas, o infável caráter” (*ibidem*, p. 185-6).

A partir da estática sociológica e suas demonstrações, a perenidade do casamento e da subordinação dos sexos são fatos positivos que, para serem admitidos, não precisam mais do apoio da religião. Baseando-se somente nas categorias sociológicas, “a nova filosofia política saberá preservar definitivamente [a instituição do casamento] de qualquer perigosa tentativa anárquica, retirando-lhe, para sempre, aquele inútil caráter religioso que, hoje em dia, serve apenas para comprometê-la” (*ibidem*). O novo fundamento será inabalável, porque cientificamente demonstrado: “Desde já a sã filosofia biológica, sobretudo segundo a importante teoria de Gall, começa a ter condições de, cientificamente, fazer justiça aos ilusórios discursos revolucionários sobre a pretensa igualdade dos dois sexos, demonstrando diretamente, quer pelo exame anatômico, quer pela observação fisiológica, as diferenças radicais, ao mesmo tempo físicas e morais, que, em todas as espécies animais, e sobretudo na raça humana, separam profundamente um do outro, apesar da preponderância necessária do tipo específico” (*ibidem*, p. 186).

Também neste capítulo do *Curso de filosofia positiva*, deixa-se entrever a tese segundo a qual a frenologia de Gall pode sustentar e

justificar concepções de inferioridade racial ou genética: “Aproximando, tanto quanto possível, a análise dos sexos daquela das idades, a biologia positiva tende finalmente a representar o sexo feminino, principalmente em nossa espécie, como necessariamente constituído, comparativamente ao outro, em uma espécie de estado de infância contínua, que o afasta em mais alto grau, sob os aspectos mais importantes, do tipo ideal da raça” (CPP, T. II, L. 50, p. 186).<sup>13</sup>

Mas como – segundo Comte – tudo é relativo, também a inferioridade genética das mulheres tem seu lado compensador. A estática, considerando o “organismo feminino”, pode demonstrar a inadequação fisiológica da mulher com relação ao homem no que diz respeito “ao trabalho mental”, “quer em virtude da menor força intrínseca de sua inteligência, quer em razão de uma susceptibilidade moral e física mais viva, bastante antipática a toda abstração e a toda contensão verdadeiramente científica” (*ibidem*). Mas por outro lado, a estática pode também demonstrar que essa inferioridade mental é compensada por uma *superioridade afetiva*: “as mulheres são, em geral, bastante superiores aos homens por uma grande atividade espontânea da simpatia e da sociabilidade tanto quanto lhes são inferiores pela inteligência e pela razão” (*ibidem*, p. 187; grifo meu).<sup>14</sup>

13 É conhecida a influência da filosofia positivista entre intelectuais do movimento que ficou conhecido como *l'Action Française*, de tendências doutrinárias fascistas (ver particularmente, Maurras, Charles. *Pour en sortir. Ce qu'il faut à la France. Ce que l'Action Française veut. Ce qu'elle fait. Ce qu'elle pense* (brochure de propagande). Paris, Libr. de l'Action Française, 1925; mas também textos teóricos do autores do grupo *L'Action Française*, tais como: Maurras, Charles. *L'Avenir de l'intelligence*. Paris, Flammarion, 1927 (com capítulo dedicado à filosofia de Auguste Comte); Id.. *Dictionnaire politique et critique*. 5 vols. Paris, À la cité des livres, Paris, 1932; Montesquiou, le Comte de. *Le système politique d'Auguste Comte*. Paris, Nov. Librairie Nationale, s/d).

14 Segundo o *Sistema de política positiva*, teria sido Aristóteles que desenvolveu a primeira teorização sobre a superioridade moral das mulheres: “Há vinte séculos, o maior dos filósofos, ao esboçar a verdadeira teoria da ordem humana, dizia, com uma delicadeza admirável, desconhecida normalmente por ele: ‘A principal força da mulher consiste em superar a dificuldade em obedecer’.” (SPP, T. II: “La Statique Sociale ou le Traité Abstrait de L'Ordre Humain”, p. 193). O positivismo somente completa a política aristotélica: “É com a finalidade de desenvolver melhor sua superioridade moral que a mulher deve aceitar, com reconhecimento, a justa dominação prática do homem” (*ibidem*).

Do ponto de vista da estática social, a desigualdade [físico-cerebral] entre mulheres e homens é um dado intransponível. Mas sendo superior afetivamente, a mulher pode, a sua maneira, participar politicamente da sociedade: “Dos dois atributos gerais que separam a humanidade da animalidade” – ou seja, a faculdade afetiva e a intelectual – “o mais essencial e mais nítido” – o atributo da inteligência – “mostra irrecusavelmente, sob o ponto de vista social, a preeminência necessária e invariável do sexo masculino, enquanto que o outro” – o atributo da afetividade – “caracteriza a indispensável *função moderadora* nunca retirada da mulher, mesmo independentemente dos cuidados maternos, que constituem evidentemente sua mais importante e mais agradável [“douce”] destinação particular, mas a respeito da qual se insiste, de ordinário, de uma maneira exclusiva, impedindo que se compreenda, com suficiente dignidade, a vocação direta e pessoal do sexo feminino” (CPP, T. II, L. 50, p. 187; grifo meu). De acordo com a análise estática – que como sempre está sustentada na “teoria” das funções cerebrais –, a política positiva determinará afinal a posição feminina como órgão social da afetividade ou “força moderadora da inteligência”.

Este aspecto da estática sociológica é desenvolvido amplamente em quase todas as obras subseqüentes de Auguste Comte<sup>15</sup>. Será a mesma teoria da subordinação dos sexos, que retornará sempre. Mas, a partir da fundação da religião da humanidade, em 1844, cada vez mais os textos comteanos irão *relativizar* os preceitos de sua “teoria feminina”, que, progressivamente, será destinada, em particular, às mulheres proletárias. Lemos, “quadro do futuro humano” traçado pelo *Sistema de política positiva*: “o desenvolvimento da existência simpática se implantará [no meio proletário], melhor do que em qualquer parte, sob a intervenção contínua do sexo afetivo, do qual o proletariado fornece o melhor tipo” (SPP, T. IV: “Tableau Synthétique de l’Avenir Humain”, Cap. 1<sup>o</sup>: “Théorie fondamentale du Grand-Être; d’où tableau simultané de la religion universelle et de l’existence normale”, p. 81).

15 Cf. particularmente, Comte. *Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la Religion Universelle*. Introdução e notas por P. F. Pécaut. Paris, Garnier Frères, s/d; SPP. T. II: “La Statique sociale ou le Traité Abstrait de l’Ordre Humain”, Cap. 3<sup>o</sup>: “Théorie positive de la famille humaine”; *ibidem*, T. I: “Discours Préliminaire”, Cap. 4<sup>o</sup>: “Influence féminine du positivisme”.

A teoria feminina positivista que, como vimos, tem sua gênese no *Curso de filosofia positiva*, enquanto noção estática da sociologia, pouco a pouco, se transformará em um dos mais importantes elementos da política positiva. Esta teoria coincidirá com as exigências morais que o programa positivista impõe aos proletários, desde 1844. Lemos no *Sistema de Política Positiva*: “Quanto aos proletários, o ascendente feminino está portanto destinado sobretudo a combater a tendência espontânea a abusar de sua energia característica, a fim de obter pela violência aquilo que deveriam conseguir através do livre assentimento” (SPP, T. I, p. 228). E um pouco adiante, no mesmo texto, explica-se que as afeições (frenológicas!) são a melhor arma das mulheres proletárias: “O orgulho doutoral será sempre menos apropriado que a violência popular à eficácia do corretivo feminino; pois o proletário, mais que o filósofo, é movido pelo princípio afetivo, cuja invocação direta constitui a única arma das mulheres” (*ibidem*, p. 229). O resultado desta “influência feminina” ou “ascendência do afeto” seria o seguinte: “A ascendência feminina, dignamente aceita pelos proletários, constitui realmente nossa principal garantia contra as imensas perturbações sociais que, ao que tudo indica, serão suscitadas pela anarquia atual das inteligências” (*ibidem*).

Prosseguindo a leitura da “Lição 50”, veremos que as supostas categorias biológicas da frenologia serão ainda aplicadas sempre e por toda parte, multiplicando e recortando outras diferenças “naturais”, fundamento de outras desigualdades sociais e de novas hierarquias de poder e de subordinação. Na “Lição 50”, Comte discorre, a seguir, a respeito da “subordinação natural das idades” ou “correlação espontânea entre filhos e pais” (CPP, T. II, L. 50, p. 187).

As diferenças de idade tecem certas “relações de obediência e comando” no interior da família e esta, por sua vez, funciona como modelo de uma “disciplina natural” que deve ser estendida, a seguir, pela sociedade como um todo: “Nenhuma economia natural pode merecer, sem dúvida, tanta admiração quanto esta afortunada subordinação espontânea que, após ter assim constituído a família humana, torna-se em seguida o tipo necessário de toda razoável ordenação social” (*ibidem*, p. 188). Comte comenta que “a vida familiar (...) é a escola eterna da vida social, quer para a obediência, quer

para o comando, que devem necessariamente, em qualquer outro caso, aproximar-se, tanto quanto possível, deste modelo elementar" (CPP, T. II, L. 50, p. 187).

Também esta categoria estática é amplamente desenvolvida nas obras subseqüentes de Auguste Comte. No *Sistema de política positiva*, se explicitará com mais clareza que as relações familiares são paradigmáticas para as relações sociais: "Como filhos, aprendemos a venerar nossos superiores e, como irmãos, a prezar nossos iguais. Mas é a paternidade que diretamente nos ensina a amar nossos inferiores" (SPP, T. II, p. 189). E páginas a seguir: "Com efeito, a família humana não é, no fundo, mais do que uma sociedade mais restrita; e o conjunto normal de nossa espécie não forma, em sentido inverso, mais do que uma grande família" (*ibidem*, p. 191).

Mas voltemos ainda à "Lição 50", que prossegue construindo as categorias estáticas da sociologia: "para completar esta sumária apreciação sociológica da subordinação doméstica deve-se notar também sua importante propriedade, não menos característica, de estabelecer espontaneamente a primeira noção elementar da *perpetuidade social*, ligando, da maneira mais direta e mais irrepreensível, o futuro ao passado" (CPP, T. II, L. 50, p. 189). A Estática social cria vínculos entre as épocas por destacar, em seus estudos, aquilo que devemos à tradição e ao valorizar o instrumento mais importante das "transmissões sociais": a *linguagem*.

Embora no *Curso de filosofia positiva*, não seja desenvolvida uma teoria da linguagem como instrumento da perpetuação social, desde agora um tal estudo estático passa a fazer parte das preocupações de natureza positivista-sociológica. No *Sistema de política positiva*, Comte dedicará todo um extenso capítulo ao estudo da linguagem humana, onde se afirma que esta é um dos elementos fundamentais de toda verdadeira ordem social harmoniosa: "A verdadeira constituição essencial da humanidade se encontra assim completada por um terceiro elemento" – a linguagem – "que liga diretamente as diversas unidades sociais, enquanto que a propriedade consolida sua existência prática, e que a família permite seu progresso moral" (SPP, T. II: "La Statique sociale ou le Traité Abstrait de l'Ordre Humain", Cap. 4º: "Théorie Positive du langage humain", p. 217). Ora, prossegue aquele texto de sociologia e de religião positivistas, a linguagem unifica porque sua base é uma só em todos os seres humanos. Tam-

bém a linguagem, mesmo que indiretamente, resulta das faculdades frenológicas e o conhecimento de sua estrutura pode ganhar bastante em clareza, com a simples análise anatômico-cerebral: "Segundo minha teoria cerebral, a linguagem constitui, com efeito, uma das cinco funções intelectuais, ainda que seja mais subordinada que as outras quatro à preponderância do sentimento".<sup>16</sup>

Como se vê, também a linguagem finalmente é referida ao mesmo *fundamento* frenológico de todas as demais noções de estática social; uma vez mais, como é de se esperar, as noções sociológicas, geradas a partir do arquétipo biológico, finalmente fundam e descrevem novas desigualdades, exigindo, por serem "naturais", outras formas de submissão. As diversas lógicas que supostamente sustentam o emprego dos signos linguísticos também refletem uma certa hierarquia, sendo que um de seus extremos, aquele privilegiado pela teoria positivista da linguagem, resultaria "espontaneamente" das funções afetivo-frenológicas. Lemos no *Sistema de política positiva* que é preciso afastar de uma vez por todas "as aberrações metafísicas que tendiam à redução do raciocínio humano à simples linguagem dos signos". O melhor dos raciocínios tem sua origem nas emoções e em sua lógica correspondente: "Deve-se considerar como mais segura que nenhuma outra, a lógica dos sentimentos, isto é a arte de facilitar a combinação de noções segundo a conexão das emoções correspondentes." (SPP, T. II, Cap. 4<sup>o</sup>, p. 239)<sup>17</sup>.

Não é casual, portanto, que faça parte do *Sistema de política positiva*, um extenso capítulo intitulado "Tendência Estética do Positivismo": a lógica dos sentimentos espontaneamente se impõe na criação artística; e esta, por sua vez, porque fala à afetividade, deve se constituir, no "terceiro estado", em poderoso instrumento político: "Uma doutrina social que termina definitivamente com o estado revolucionário, tão contrário às artes ["aux beaux-arts"], prepara-lhe desde já um vasto domínio e um fundamento sólido, estabelecendo

---

16 Cf. *Classificação positiva das dezoito funções interiores do cérebro ou Quadro sistemático da alma, pelo autor do Sistema de política positiva*. Tradução e edição da Igreja Positivista do Brasil, s/d.

17 Sobre a *lógica dos sentimentos*, cf. particularmente, Ritti, Paul. *De l'intelligence d'après la méthode sentimentale*. Paris, Libr. Nationale, 1906; Ribot, Th. *La logique des sentiments*. Paris, Félix Alcan, 1908.



convicções fixas e costumes peculiares, sem os quais a poesia nada tem de grandioso para narrar e para estimular” (SPP, T. I: “Discours préliminaire sur l’ensemble du positivisme”, Cap. 5<sup>o</sup>: “Aptitude esthétique du Positivisme”, p. 276).

Depois de haver colocado e desenvolvido as diversas noções elementares de estática social, sempre remetidas ao suposto fundamento biológico, Comte, na “Lição 50”, dedica a parte final de seu estudo a reflexões sobre a sociedade (CPP, T. II, L. 50, p. 189 e ss.). Tomando por base a análise prévia da família, irá examinar a sociedade, “com o mesmo espírito”: “Resta-nos agora, após termos sumariamente esboçado a teoria elementar da estática social, considerar (...) sob um ponto de vista análogo, a análise direta da sociedade geral, considerada como sendo formada de famílias e não de indivíduos, e sempre examinada do ponto de vista daquilo que sua estrutura oferece de necessariamente comum a todos os tempos e a todos os lugares, do mesmo modo como acabamos de fazer sucessivamente no que concerne ao indivíduo e, em seguida, à família”.

Na “Lição 50”, lembra-se que a família é o primeiro tipo de sociedade: “o conjunto das diversas indicações apresentadas nesta segunda parte do capítulo atual caracteriza, daqui em diante, suficientemente, no que diz respeito ao principal objeto deste volume” – a sociedade – “a enorme dimensão social própria aos diversos aspectos essenciais da ordem espontânea da família humana, apreciados não somente como elemento efetivo da sociedade, mas também como lhe oferecendo, sob todos os aspectos, o primeiro tipo natural de sua constituição radical” (*ibidem*, p. 190). Contudo, apesar desta vinculação fundamental entre a família e a sociedade, é evidente que a primeira – mais simples – forma uma “associação fundada na afetividade” enquanto que a outra – mais complexa – configura uma “verdadeira cooperação”, menos espontânea.

Na verdade, em outras palavras, a sociedade passa a existir somente quando se desenvolve a cooperação sobre a base de uma racional “divisão do trabalho”. Comte ressalta, entretanto, que não irá discorrer a respeito de uma utopia. A “cooperação a que me refiro é apenas uma abstração [“idealidade científica”] enfim, é um “modelo racional” criado pela estática para facilitar seus procedimentos

teóricos. Tal tipo social *nunca se realizará de modo absoluto*, pois isto é impossível; a realidade se aproximará deste modelo racional apenas de *modo relativo* (CPP, T. II, L. 50, p. 191). Portanto, a cooperação, enquanto modelo abstrato de sociedade, não tem, e provavelmente jamais terá, qualquer contrapartida concreta, propriamente histórica.<sup>18</sup>

Portanto, a perfeita sociedade, ao menos como “modelo científico”, supõe “a separação dos trabalhos e a cooperação dos esforços” em um grau bastante acentuado: “Esta invariável conciliação da separação dos trabalhos com a cooperação dos esforços, que é tanto mais pronunciada quanto mais a sociedade se torna complexa e se

---

18 Ao contrário, para Marx, a *cooperação* é um modo concreto de organização do processo de trabalho: “A forma de trabalho em que muitos trabalham planejadamente lado a lado e conjuntamente, no mesmo processo de produção ou em processos de produção diferentes, mas conexos, chama-se cooperação.” (Marx, K. *O capital*, ed. cit., L. I, Seção IV: “A Produção da mais-valia relativa”, Cap. XII: “Divisão do Trabalho e Manufatura”, p. 261). Do ponto de vista histórico, Marx verifica que a cooperação já se encontra nas origens humanidade (tendo predominado nos povos caçadores e, aparecido esporadicamente na agricultura da comunidade indiana). Nos primórdios da humanidade, ela funda-se na “propriedade comum das condições de produção” e “na circunstância de que o indivíduo isolado desligou-se tão pouco do cordão umbilical da tribo e da comunidade como a abelha individual da colmeia”. Mas a cooperação simples evidencia-se, em outras épocas históricas, desenvolvendo-se, de modo impressionante, nas obras dos antigos asiáticos, egípcios, etruscos, etc. Sobretudo, enfim, “a cooperação aparece como forma específica do processo de produção capitalista”, sendo “a primeira modificação que o processo de trabalho real experimenta pela sua subordinação ao capital. Essa modificação se dá naturalmente. Seu pressuposto, ocupação simultânea de um número relativamente grande de assalariados no mesmo processo de trabalho, constitui o ponto de partida da produção capitalista. Este coincide com a existência do próprio capital.” Segundo Marx, esta sempre crescente intensificação capitalista do processo cooperativo de trabalho está em evidente contradição com a também sempre crescente concentração capitalista da propriedade dos meios de produção. Mas de qualquer modo, a cooperação é uma conquista da época capitalista, enquanto forma racional e superior de organização do trabalho, e pode se tornar fundamento essencial do socialismo, desde que seja realizada a negação revolucionária da propriedade privada dos meios de produção (*id.*, *ibid.*, Cap. XXIV: “A assim chamada acumulação primitiva”). Como se vê, que Marx pensa a questão da cooperação do ponto de vista de preocupações histórico-revolucionárias. Comte, por seu lado, considera a cooperação como uma simples categoria abstrata (modelo) da estática social, esvaziando-a de suas determinações históricas e de suas implicações quanto à transformação social.

amplia, constitui, com efeito, o caráter fundamental das operações humanas quando nos elevamos do simples ponto de vista doméstico ao verdadeiro ponto de vista social" (CPP, T. II, L. 50, p. 191). Em outras palavras, a *idealidade científica* sugere que a sociedade harmoniosa, sem conflitos – ou, como lemos na "Lição 50", "sem grandes perturbações doentias" –, enfim, aquela que se torna Ordem *pura*, seria resultado de uma "boa divisão do trabalho".

Como se vê, retomam-se aqui reflexões que tinham sido desenvolvidas, pela primeira vez, no ensaio "Considerações sobre o poder espiritual". Recordemos que, em 1826, Auguste Comte, contra as concepções da economia política, escrevera que a "boa divisão do trabalho" não pode resultar de tendências *espontâneas* da natureza humana.<sup>19</sup>

Não bastaria, como teriam acreditado os economistas, que a natureza humana fosse deixada livre para que se instaurasse a melhor das divisões de trabalho possível. A liberdade nas relações sociais não leva por si só à ordem, por mais natural que esta última possa ser. Ao contrário, sustentava o ensaio de 1826, a ordem social, em todos os seus aspectos, não apenas aquela "bem restrita" a que se

---

19 O próprio Adam Smith, concisamente, explica o ponto de vista da economia política a respeito do vínculo entre liberdade e divisão do trabalho: "Essa divisão do trabalho, da qual derivam tantas vantagens, não é, em sua origem, o efeito de uma sabedoria humana qualquer, que preveria e visaria esta riqueza geral à qual dá origem. Ela é consequência necessária, embora lenta e gradual, de uma certa tendência ou propensão existente na natureza humana que não tem em vista [tal utilidade extensiva], ou seja: a propensão a intercambiar, permutar ou trocar uma coisa pela outra". E acrescenta a seguir: "Não é nossa tarefa investigar aqui se essa propensão é simplesmente um dos princípios originais da natureza humana, sobre o qual nada mais restaria a dizer, ou se – como parece mais provável – é uma consequência necessária das faculdades de raciocinar e falar. De qualquer modo essa propensão encontra-se em todos os homens, não se encontrando em nenhuma raça de animais, que não parecem conhecer nem essa nem qualquer outra espécie de contratos. (...) Ninguém jamais viu um cachorro fazer uma troca justa e deliberada de um osso por outro, com um segundo cachorro. Ninguém jamais viu um animal dando a entender a outro, através de gestos ou gritos naturais: isto é meu, isto é teu, estou disposto a trocar isto por aquilo. (...) É por negociação, por escambo ou por compra que conseguimos uns dos outros a maior parte dos serviços recíprocos de que necessitamos, da mesma forma é essa propensão ou tendência a permutar que originalmente gera a divisão do trabalho." (Smith, A. *A riqueza das nações*, Cap. II: "O Princípio que dá origem à divisão do trabalho", p. 24-5; grifos meus).

referem os economistas, resulta *da ação de um poder superior*, isto é, em outras palavras, a ordem é resultado do *governo moral exercido por um poder espiritual*. O *Curso de filosofia positiva* retoma estas antigas críticas à doutrina da liberdade irrestrita, para reelaborá-las.

Retomando sua própria gênese negativa, a sociologia comteana não deixa porém de, novamente, render homenagem à economia política, “apesar de seus erros”. Agora, no momento de fundação da estática social, ressalta a contribuição dos economistas, e em particular de Adam Smith, à constituição da moderna teoria da ordem social: “Por sua teoria da divisão do trabalho, os economistas contribuíram para vulgarizar tal noção, mas deixando claro que a limitavam irracionalmente a casos bem subalternos, dela sugerindo uma idéia bem restrita, embora devamos exceptuar o ilustre Adam Smith e, em nossos dias, Tracy, que a apreciaram de modo bem mais filosófico, um, em virtude de sua grande superioridade, e o outro, segundo sua tendência mais enraizada às generalidades, ainda que metafísicas” (CPP, T. II, L. 50, p. 193).

Se, em 1826, a abordagem do erro liberal dos economistas tinha sido ainda, em certo sentido, *crítica e negativa* (“metafísica”) e apoiada nas categorias históricas – aquelas da história do poder espiritual –, agora, no *Curso de filosofia positiva*, nas palavras do próprio Comte, será sobretudo *construtiva e positiva*, e principalmente, como veremos, *fundada nas categorias biológicas*. Desta feita, a explicação da ordem natural se apoiará em uma das principais aquisições teóricas da biologia do século XIX: o conceito de *organização*.

Como explicar, pergunta Comte na “Lição 50”, que a associação humana se mantenha e se perpetue apesar de sua extrema *complexidade*, se não porque, ela própria é, em certo sentido, um verdadeiro *organismo*? De fato, a biologia do século XIX ensina que a organização dos seres vivos se torna progressivamente mais perfeita à medida que aumenta a sua complexidade: “o sistema total dos estudos biológicos concorre para mostrar que a *simplicidade* está bem longe de se constituir em medida principal da perfeição real” (*ibidem*, grifo meu). Ao contrário, mostra a biologia que a maior ou menor perfeição do organismo animal é diretamente proporcional a sua maior ou menor complexidade. Não é o mesmo que ocorre com relação à sociedade humana, pergunta-se no *Curso de filosofia positiva* (*ibidem*).

Segundo os ensinamentos da biologia, a perfeição dos animais superiores decorre da complexidade crescente de sua organização, ou, o que é o mesmo, a sua *organização superior* advém da “especialização sempre mais pronunciada das diversas funções realizadas por órgãos sempre mais distintos, e contudo, completamente solidários (...) (CPP, T. II, L. 50, p. 193). Como a biologia em relação aos corpos organizados, também a estática social pode descrever a sociedade como um organismo no qual predomina a *especialização das funções e a combinação dos esforços ou solidariedade*. Onde quer que a sociedade humana tenha chegado a um alto grau de desenvolvimento, a sua perfeição relativa sempre foi resultado de uma cada vez mais complexa divisão do trabalho ou especialização das funções, e foi sempre necessário, para sua própria perpetuação, que esta fosse harmoniosa, sem conflitos, sem contradições.<sup>20</sup>

Mas não se pense que desta vez se trata, afinal, apenas e somente, de uma metáfora biológica. Na verdade, segundo lemos no *Curso de filosofia positiva*, a sociedade pode, sob certos aspectos centrais, ser descrita, *sem mediações*, diretamente, pelas categorias da biologia do século XIX. Uma vez mais, na “Lição 50”, a frenologia se torna ferramenta “teórica” da análise estática, agora para revelar diferenças entre a simples família e a sociedade propriamente dita: “Apesar da imperfeição da linguagem, que leva freqüentemente a confundir a idéia de família com aquela de sociedade, é incontestável que o conjunto de relações domésticas não corresponde de maneira alguma a uma associação propriamente dita, mas compõe uma

---

20 Este princípio fundamental de estática positivista, segundo o próprio Auguste Comte, na verdade, teria sido criado por Aristóteles: “Com efeito, o incomparável Aristóteles descobriu o caráter essencial de qualquer organização coletiva quando o pensou como separação dos ofícios e combinação dos esforços” (SPP, T. II: “La Statique sociale ou le Traité Abstrait de l’Ordre Humain, Cap. 5<sup>o</sup>: “Théorie positive de l’organisme social”, p. 281). Porque criou este princípio, Aristóteles se tornou o *pai* da sociologia positiva: “uma tal apreciação me autoriza a consagrar Aristóteles como criador da estática social. Em minha construção decisiva da ciência final, a única parte que me pertence exclusivamente, além do desenvolvimento sistemático das deduções normais, resulta da descoberta de minha dupla lei da evolução que me permitiu combinar por fim a teoria do progresso com a da ordem” (*ibidem*, p. 351). Comte refere-se à discussão sobre a divisão da *pólis* em partes – *órgãos* – ou divisão do trabalho, questão discutida por Aristóteles na *Política* 1291a, texto atravessado por analogias entre a política e as determinações originadas na *physis*.

verdadeira *união*, desde que se atribua a este termo toda sua força característica. Em virtude de sua profunda intimidade, a ligação doméstica é de natureza totalmente diferente da ligação social. Seu verdadeiro caráter é essencialmente moral e, muito secundariamente, intelectual; ou, em termos anatômicos, ela corresponde bem mais à região média do cérebro humano que à região anterior." (CPP, T. II, L. 50, p. 191; grifo do autor). O agrupamento familiar, por sua própria natureza (frenológica!), exclui "todo pensamento de cooperação": "[a união doméstica] fundada principalmente no afeto e no reconhecimento (...) está sobretudo destinada diretamente a satisfazer, por sua simples existência, ao conjunto de nossos instintos simpáticos, independentemente de qualquer pensamento de cooperação ativa e contínua voltada para um fim qualquer, que não seja aquele da sua própria instituição" (*ibidem*, p. 192). Na verdade, a união doméstica tende a se degenerar e a se destruir, desde que se transforme numa simples "associação de trabalho": "Ainda que uma coordenação habitual entre trabalhos distintos deva ali espontaneamente se estabelecer a um certo grau, seu peso é de tal forma secundário que, infelizmente, quando se torna o único princípio do vínculo, a união doméstica tende necessariamente a degenerar em uma simples associação, e mesmo, o mais freqüentemente, não tarda a se arruinar essencialmente" (*ibidem*). Nas relações sociais, ao contrário, deve predominar o "sentimento de cooperação"<sup>21</sup>.

Mas qual seria a origem do sentimento social chamado *cooperação* que, ao menos hipoteticamente, pode levar os seres humanos a tecerem entre si uma rede de fraternidade universal, "material", mas sobretudo "espiritual"? Explica-se na "Lição 50" que a família - verdadeira unidade social - pode, sem dúvida, "viver à parte, porque realiza em seu interior o esboço de divisão do trabalho indispensável a uma satisfação grosseira das suas primeiras necessidades, como a

---

21 Particularmente esta noção fundamental de estática social é inspirada na *Política* de Aristóteles. Lemos no *Sistema de política positiva*: "Meu segundo volume" - ou seja, *A estática social ou Tratado Abstrato da ordem humana* - "caracterizou a dimensão e a realidade do princípio da cooperação sobre o qual Aristóteles fundou a estática social, reservando-me, neste assunto, somente a obrigação de completá-lo e sistematizá-lo, para combiná-lo com a sociologia dinâmica." (SPP, T. III: "La Dynamique sociale ou le Traité général du Progrès Humain", p. 311).

vida selvagem nos dá muitos exemplos, ainda que sempre mais ou menos excepcionais” (CPP, T. II, L. 50, p. 194). Mas este modo de existência ainda não configura uma verdadeira sociedade: “é somente quando a repartição regular dos trabalhos humanos pode se estender convenientemente que o estado social pode adquirir espontaneamente uma consistência e uma estabilidade superiores a quaisquer progressos de suas divergências particulares” (*ibidem*, p. 195). Relacionando-se entre si, as diversas famílias começam a perceber a necessidade dos vínculos não-familiares. Ora, a frenologia pode explicar exatamente como ocorre esta passagem da vida familiar à vida propriamente social: “O hábito desta cooperação parcial é, com efeito, eminentemente próprio para despertar, *por meio de reação intelectual*, o *instinto social*, inspirando espontaneamente a cada família um justo *sentimento* contínuo de sua estreita dependência em relação às outras e, ao mesmo tempo, de sua própria importância pessoal” (*ibidem*; grifo meu). Assim é que, sob o impulso de suas faculdades frenológicas, as famílias tendem finalmente a criar entre si verdadeira *cooperação*: “cada qual podendo desde então se encarar como exercendo, em certo grau, uma verdadeira função pública, mais ou menos indispensável para a economia geral, mas inseparável do sistema total” (*ibidem*).

Trata-se, como se vê, de um tipo de cooperação muito semelhante à descrição de “organização” ou “organismo” feita pela biologia do século XIX e conceitualizada pela epistemologia positivista: uma combinação de órgãos distintos, cada qual executando certa função específica em um sistema de relações gerais, cujo resultado é a própria “vida”. Mas, no caso particular da sociedade – como Comte logo deixa claro na “Lição 50”, apesar e contra suas próprias observações iniciais, configura-se realmente algo mais do que um simples “tipo científico”, um modelo, se assim quisermos. Realmente, comenta, o organismo social tem como modelo o organismo familiar, porém este último é infinitamente mais próximo de determinações naturais-frenológicas. “Infelizmente”, lemos no *Curso de filosofia positiva*, “a complexidade e a extensão muito maiores do [organismo social] não podem de modo algum permitir que o concebamos como, algum dia, ordenado [“régle”] de acordo com um conjunto de diferenças naturais tão altamente irrecusáveis” (*ibidem*). A estática ensina que somente determinações biofrenológicas podem garantir a per-

manência da ordem social “prevenindo essencialmente toda inquietante incerteza sobre a verdadeira destinação própria a cada um de seus órgãos e toda discussão perigosa sobre sua hierarquia” (CPP, T. II, L. 50, p. 195). Portanto, a hierarquia social, sendo menos natural, mais difícil de se obter, na sociedade mais do que na família, impõe-se como exigência fundamental o problema da *disciplina universal*.<sup>22</sup>

Na “Lição 50”, relembrando o ensaio “Considerações sobre o poder espiritual”, Comte afirma que não é possível pensar uma sociedade sem *governo* do sentimento social. A *precária* cooperação social exige que o sentimento correspondente (ou “faculdade afetiva”) seja educado e disciplinado. O que se pretende afinal é, tanto quanto possível, atingir o ideal do *consensus* ou harmonia sociais.<sup>23</sup>

22 Já se comentou sobre este suposto poder das normas disciplinares. Escreveu Foucault: “Aparece, através das disciplinas, o poder da Norma. Nova lei das sociedades modernas? Digamos que desde o século XVIII ele veio unir-se a outros poderes obrigando-os a novas delimitações: o da Lei, o da Palavra e do Texto, o da Tradição. O Normal se estabelece como princípio de coerção no ensino, com a instauração de uma educação estandardizada e a criação de escolas normais; estabelece-se no esforço para organizar um corpo médico e um quadro hospitalar da nação capazes de fazer funcionar regras gerais de saúde; estabelece-se na regularização dos processos e dos produtos industriais.” (Foucault, M. *Vigiar e punir, história da violência nas prisões*. Tradução de Ligia Pondé Vassallo. Petrópolis, Vozes, 1983, p. 164.).

23 A disciplina, na verdade, seria uma técnica de poder social em busca contínua da *harmonia* social ou do estado de “normalidade” da sociedade. Sobre o conceito de “normalidade”, escreve Canguilhem: “Comte insiste, por várias vezes, a respeito da obrigação de ‘previamente determinar o normal e seus verdadeiros limites de variação, antes de explorar metodicamente os casos patológicos’. Isto mostra claro que a rigor, mesmo sem os ensinamentos da doença, espécie do gênero experimentação, um conhecimento dos fenômenos normais é possível e reclamado, unicamente fundado na observação. Mas uma importante lacuna se apresenta, já que Comte não propõe um critério que permita reconhecer se um fenômeno é normal. Podemos então pensar que, a respeito deste ponto, ele se refere ao conceito comum correspondente, já que utiliza indiferentemente as noções de estado normal, estado fisiológico e estado natural. Melhor ainda, tendo definido os limites das perturbações patológicas ou experimentais compatíveis com a existência do organismo, Comte identifica estes limites com os de uma ‘harmonia de influências distintas, tanto exteriores como interiores’. De modo que, finalmente explicado pelo conceito de harmonia, o conceito de normal ou de fisiológico é ligado a um conceito qualitativo e polivalente, mais estético e moral do que científico.” (Canguilhem, G. “Auguste Comte et le principe de Broussais”. In: *Le normal et le pathologique*. Paris, P.U.F., 1955, p. 22-3.)



A estática sociológica, contudo, desenvolve mais do que um esboço abstrato, árido, da teoria positiva da ordem. A certa altura, já em sua parte final, o texto torna explícitas as suas veladas referências, anteriormente feitas, à realidade social do século XIX. Fazendo uma vez mais considerações sobre o problema da cooperação social, Comte recorre a um exemplo expressivo: o de uma manufatura do século XIX. Aliás, um dos casos invocados é o mesmo que Adam Smith tomara por modelo de sua análise da divisão do trabalho em *A riqueza das nações*: o de uma manufatura de alfinetes<sup>24</sup>.

Lemos na "Lição 50": "Se, com freqüência, muito justificadamente, tem-se lamentado, na ordem material, o operário exclusivamente ocupado, durante sua vida inteira, na fabricação de facas ou na de cabeças de alfinetes, a sã filosofia não deve talvez, no fundo, deplorar menos, na ordem intelectual, o emprego exclusivo e contínuo do cérebro humano na resolução de algumas equações ou na classificação de alguns insetos" (CPP, T. II, L. 50, p. 196). A especialização excessiva - ou "automatismo humano" - é um erro cujo resultado final, tanto no que diz respeito ao trabalho do operário como daquele do intelectual, é moralmente condenável: "tende essencialmente a inspirar uma desastrosa indiferença pelo curso geral dos negócios humanos, posto que há sempre sem cessar equações a resolver e alfinetes a fabricar" (*ibidem*). É portanto realmente necessário, ao contrário do que teria pensado a economia política liberal, um poder ou governo que reprima os excessos da divisão do trabalho, "em geral".

O governo fundamentado nas categorias da estática social deve ser "espiritual" e exercido sobre a faculdade frenológica predomi-

---

24 Escreve Smith: "Tomemos, pois, um exemplo, tirado de uma manufatura muito pequena, mas na qual a divisão do trabalho muitas vezes tem sido notada: a fabricação de alfinetes. Um operário não treinado para essa atividade (que a divisão do trabalho transformou em uma indústria específica), nem familiarizado com a utilização das máquinas ali empregadas (cuja invenção provavelmente também se deveu à mesma divisão do trabalho), dificilmente poderia talvez fabricar um único alfinete em um dia, empenhando o máximo de trabalho (...). Entretanto, da forma como essa atividade é hoje executada, não somente o trabalho constitui uma indústria específica, mas ele está dividido em uma série de setores, dos quais, por sua vez, a maior parte também constitui provavelmente um ofício especial." (Smith, A. op. cit., Cap. I: "A divisão do trabalho", p. 17-8)

nante – a afetiva – raiz natural da submissão, onde quer que ela se mostre necessária. Afinal, como se comenta na “Lição 50”, “por mais desordenada que seja hoje, em consequência de nossa anarquia espiritual, a aspiração universal ao comando, não existe, sem dúvida, alguém que, em uma secreta e escrupulosa investigação privada, não tenha sentido, mais ou menos profundamente, o quanto é agradável [“doux”] obedecer, desde que possamos concretizar a felicidade, em nossos dias quase impossível, de ser convenientemente aliviados, por sábios e dignos guias, do peso da responsabilidade de uma direção geral de nossa conduta: um tal sentimento atinge talvez sobretudo aqueles que são feitos para comandar” (CPP, T. II, L. 50, p. 200). No entanto, esta moralidade dos imperativos do dever recomendada agora, no *Curso de filosofia positiva*, certamente não pode ser caracterizada de universal, e parece ser aplicável somente na existência prática daqueles que, por diversas circunstâncias “biológicas”, estariam irremediavelmente destinados a obedecer, concretizando a sonhada felicidade positivista de “ter guias”. A estática social leva diretamente à moral da submissão: “na maior parte dos homens, existe uma disposição natural à obediência” (*ibidem*).

A estática social torna-se assim moral positiva, não-teológica, destinada às modernas massas populares, e que tem evidente contrapartida política. Explicitando objetivos políticos da estática sociológica, no final da “Lição 50”, Comte declara acreditar na adesão das massas, não à conclamação política da revolução da igualdade e da soberania popular, mas aos imperativos e à moralidade positivas: “No instante mesmo das mais violentas convulsões políticas, quando a economia social parece momentaneamente ameaçada de uma próxima dissolução, o instinto das massas populares vem ainda manifestar espontaneamente, de uma nova maneira irrecusável, esta irrepreensível tendência social, que, até na realização das destruições mais revolucionárias, lhe inspira voluntariamente uma escrupulosa obediência às superioridades intelectuais e morais, seguindo espontaneamente sua orientação, e mesmo freqüentemente pedindo de imediato sua supremacia temporária, por sentir então, acima de tudo, a urgente necessidade de uma autoridade preponderante” (*ibidem*).

Como se vê, a estática social finalmente se entrecruza com a dinâmica social: se pensar o retorno histórico da ordem era bem a

finalidade procurada pela teoria dinâmica, agora sabemos também que pensar uma saída ordeira para o progresso era finalmente o objetivo que se colocava para a teoria estática. A análise sociológica, assim como a teoria histórica de Comte, realmente teriam sido pensadas do ponto de vista de sua aplicabilidade prático-política. Lemos na "Lição 48": "Para melhor caracterizar esta indispensável decomposição elementar [da sociologia em estática e dinâmica sociais], e a fim de indicar, desde este momento, sua dimensão prática, creio que seja essencial (...) notar que um tal dualismo científico corresponde, com perfeita exatidão, no sentido propriamente político, à dupla noção da ordem e do progresso, as quais doravante podemos dizer que se encontram introduzidas no domínio geral da razão pública. Pois é evidente que o estudo estático do organismo social deve coincidir, no fundo, com a teoria positiva da ordem, que consiste essencialmente numa justa harmonia permanente entre as diversas condições de existência das sociedades humanas; vemos, igualmente, ainda com mais evidência, que o estudo dinâmico da vida coletiva da humanidade constitui necessariamente a teoria positiva do progresso social, que, afastando todo inútil pensamento de perfectibilidade absoluta e ilimitada, deve naturalmente se reduzir à simples noção deste desenvolvimento fundamental." (CPP, T. II, L. 48, p. 110). Do ponto de vista prático-político, como vemos, a estática é o saber fundamental, base da dinâmica.

Aliás, que a estática social se torne o fundamento da teoria político-positiva do "progresso dentro da ordem", é algo que só deve "dignificar a sociologia". De qualquer modo, lendo o *Curso de filosofia positiva* da perspectiva da fundação da sociologia, gira-se sempre e sempre em torno deste centro nada relativo que é a noção de ordem, ou harmonia ou *consensus*. Como o positivismo afirma e reafirma, a estática ou teoria da ordem é o saber mais importante da sociologia, seu fundamento. Os longos capítulos dedicados ao estudo e à teoria dinâmica seriam, na verdade, uma exigência do "século dominado pelo ponto de vista histórico": "Mesmo que a concepção estática do organismo social deva constituir, pela natureza do assunto, a primeira base racional de qualquer sociologia (...), é preciso, no entanto, reconhecer que a dinâmica social é a sua parte que mais diretamente desperta interesse, principalmente nos dias de hoje" (*ibidem*, p. 123).

Mas ao mesmo tempo em que aparece como “base racional” da sociologia, a estática positivista poderia ser talvez também o elo entre a “ciência” da sociedade e a religião criada por Auguste Comte nos seus textos subseqüentes. Tecidos sensitivos, órgãos cerebrais, faculdades frenológicas, afetividade, dever, submissão social e desigualdade política: para ir indiferentemente de um pólo a outro das categorias estáticas, para unificá-las, para expô-las, mas principalmente para transformá-las em guias das massas populares, arrastando-as em sentido contrário ao da revolução inacabada, seria necessário muito mais do que uma simples sociologia científica<sup>25</sup>.

De fato, parece que uma ideologia religiosa realizaria bem mais adequadamente a tarefa – política – de implantar nas massas as “verdades” sociais positivas. Como sugerem amplamente as “Lições” sociológicas do *Curso de filosofia positiva*, como sugerem os estudos da história medieval e as referências particulares a De Maistre, as categorias “científicas” da estática acabaram realmente por se transformar em religião da ordem social<sup>26</sup>.

---

25 O socialista Proudhon, em carta que escreveu a Comte (reproduzida in: Comte. *Correspondance*, T. VII, p. 315 e ss.), diz que o erro do autor do *Curso de filosofia positiva* foi ter abandonado a economia política, e nem sequer ter se preocupado em colocá-la na “enciclopédia positivista”, enquanto que ele próprio, Proudhon, dedicara a vida, inteiramente, “a fundar a economia política em lugar da sociologia”. O mesmo Proudhon, em um de seus livros que enviou a Comte, com dedicatória, em 1852, escreve o seguinte comentário sobre os criadores de religiões no século XIX: “pois, se alguns ainda continuavam pensando que o povo não fica sem o culto; que se não for mais à missa devastará os campos, colocará fogo nos celeiros, saqueará as lojas; admitindo mesmo, como fato notório, a decadência do catolicismo, a única consequência a tirar deste fato seria substituir a religião oficial por uma outra, mais em harmonia com as necessidades e as idéias, mas, de modo algum, abandonar tão importante interesse ao arbítrio das consciências” (Proudhon, P. J. *La Révolution sociale démontrée par le coup d'État du 22 décembre*. Paris, Garnier Frères, 1852).

26 Sobre a gênese da moral religiosa positivista, escreve Bruni: “a teoria da ordem tem de promover, tomando como indícios empíricos todas as manifestações ‘espontâneas’ da disciplina e obediência, um sistema de conhecimento que ligue a natureza com o bem: a teoria da ordem social é basicamente uma teoria moral” (Bruni, J. C., op. cit., p. 139-40.)

## PARTE IV

# SOB O PARADIGMA DA RELIGIÃO

“A cada fase ou modo qualquer de nossa existência, individual ou coletiva, devemos aplicar sempre a fórmula sagrada dos positivistas: o Amor por princípio, a Ordem por fundamento, e o Progresso por fim. A verdadeira unidade é pois constituída finalmente pela Religião da Humanidade.”  
(Auguste Comte, 1851-1854)\*

---

\* “À chaque phase ou mode quelconques de notre existence, individuelle ou collective, on doit toujours appliquer la formule sacrée des positivistes: l'Amour pour principe, l'Ordre pour base, et le Progrès pour but. La véritable unité est donc constituée enfin par la Religion de l'Humanité.” Comte, A. *Système de Politique Positive*, T. II, p. 65.



## CAPÍTULO 11

### A RELIGIÃO DA ORDEM

No *Curso de filosofia positiva*, sustenta-se, através das “Lições” de dinâmica social, que somente a sociedade medieval-católica organizada segundo os preceitos da moral universal deve ser o modelo para o futuro positivista da humanidade. Aquele texto defende também, através de suas “Lições” de biologia e estática social, que a maioria dos homens, de acordo com a sua conformação cerebral – dominada pelos órgãos da afetividade – pode ou, simplesmente, *deve* ser governada sobretudo *moralmente*. Desse ponto de vista, podemos dizer que, em suas origens teóricas, a sociologia tem vínculos inquestionáveis com a Religião da Humanidade que, como se sabe, foi criada por Auguste Comte em 1847.

Mas se a gênese teórica da religião da humanidade se encontra no *Curso de filosofia positiva*, é possível também descrevê-la a partir de certa prática desenvolvida por Auguste Comte entre 1830 e 1848. Durante este período, a ideologia sociológico-moral tomou formas concretas e históricas, coincidindo, em larga medida, com os objetivos daqueles a quem o próprio Comte chamou de “conservadores do século XIX”<sup>1</sup>.

---

1 Em *Apelo aos conservadores*, escrito em 1855, Comte explica que ser *conservador* no século XIX significa saber conciliar ordem e progresso: “o título Conservador, que, adotado de hoje em diante, pôde indicar por toda parte a disposição de conservar melhorando” (ed. cit., grafia positivista, p. xiii).

A história do positivismo prático começa em 1830, data em que Auguste Comte participa da fundação da Associação Politécnica, da qual será vice-presidente de 1832 a 1833. A Associação, seguindo a inspiração de um dos fundadores da Escola Politécnica de Paris - Gaspard Monge - teve como um de seus objetivos principais desenvolver a educação popular na França<sup>2</sup>.

A partir de 1831, Comte passa a dar regularmente cursos aos operários do "3º distrito" de Paris<sup>3</sup>. Mas enquanto os outros ex-politécnicos ensinavam a seus alunos populares noções de aritmética, de geometria, de desenho, de química etc.<sup>4</sup> Comte oferecia um

2 Cf. Monge, Gaspard. *Projets relatifs à la création de gymnases et d'écoles pour artistes et ouvriers de tous genres*. Paris, 1794, 12 p.; Id.: *Programme du cours de construction (2 tableaux)*. Paris, 1794; sobre Gaspard Monge ver, particularmente: Taton, René. *L'Œuvre scientifique de Gaspard Monge*. Paris, P.U.F., 1951, Cap. 1º: 3. "Le fondateur de l'École Polytechnique"; Arago. "Eloge de Gaspard Monge lue à la séance publique du 11 mai 1846". In: *Œuvres de Arago*. Paris, T. II, 1853, p. 426-596; Ducasse, P. *Gaspard Monge et Auguste Comte*. Paris, 1937. Sobre os projetos pedagógico-populares da Associação Politécnica, consultem-se seus diversos "Rapports". Lemos em um desses documentos: "Houve um tempo em que se ousa sustentar que é perigoso tirar o povo da ignorância. Felizmente este tempo já está longe, mas não obstante isto, em que miserável estado se encontra a instrução pública na França! Segundo o secretário da sociedade de instrução elementar, dos 32 milhões de franceses adultos, por volta de 14 milhões não sabem nem ler nem escrever! (...) A Associação Politécnica acaba de ser formada; ela não poderá sem dúvida fazer com que se crie um grande sistema de ensino elementar cuja necessidade é tão urgente; (...) mas poderá ajudar eficazmente o governo a realizá-lo, contribuindo para a propagação dos conhecimentos científicos entre as classes operárias, cujo trabalho, tão freqüentemente, reclama sua aplicação." (*Association Polytechnique: Compte Rendu, Rapport sur les Cours de l'Association par le président du Comité d'enseignement, Historique du cours*. Paris, Imprimerie de Guiraudet et Jouaust, 1832, p. 10). Especificamente a respeito da criação dos cursos populares: "Em Paris, [a Associação Politécnica] criou cursos gratuitos para o ensino elementar das ciências positivas, que são seguidos com zelo por muitas centenas de operários (etc.)." (*ibidem*). (Sobre a educação popular na França durante o começo do séc. XIX, ver particularmente, entre os estudos existentes: Duveau, G. *La pensée ouvrière sur l'éducation pendant la Seconde République et le Second Empire*. Paris, Domat-Montchrétien, 1943; Dumont, G. *Histoire de l'association polytechnique et du développement de l'instruction populaire en France*. Paris, 1880).

3 Para uma história completa dos cursos populares positivistas, amplamente documentada, ver Arbousse-Bastide, op. cit., particularmente o Tomo I: "De la foi à l'amour". O mesmo assunto, da perspectiva de um positivista ortodoxo, em Robinet, Dr. *Notice sur l'oeuvre et sur la vie d'Auguste Comte*. Paris, Dunod, 1860, p. 194 e ss.



curso de “astronomia elementar”, disciplina que, depois de desfeita a *Associação Politécnica*, em 1835, passará a qualificar de “astronomia popular”.

No que consistia a astronomia dita *popular*? Por qual motivo o estudo desta ciência pôde aparecer aos olhos do fundador da sociologia positivista como o ponto de partida da educação adequada aos operários? A obra *Tratado filosófico de astronomia popular* resume a proposta daquele curso e explica sua razão de ser<sup>5</sup>. Não há como negar, escreve Comte, que o Universo – objeto de estudo da astronomia – é o paradigma perfeito da ordem. Ora, o contato com a astronomia dá ensejo a uma experiência singular. Ao estudá-la, os alunos-operários percebem imediatamente que existe pelo menos um tipo de “Ordem real” que, sendo “a mais perfeita entre todas”, é também “por completo independente de qualquer intervenção humana”. O professor popular Comte acreditava que a experiência resultante do estudo da astronomia elementar seria o solo propício para semear o princípio fundamental da sociologia positiva: a noção de uma ordem social *natural*. “O sentimento fundamental da invariabilidade das leis naturais” – escreve Comte – “deveria desenvolver-se, com efeito, primeiramente em relação aos fenômenos mais simples e mais gerais, cuja regularidade e grandeza superiores nos manifesta a única ordem real que é completamente independente de toda modificação humana” (*Traité philosophique populaire, Introduction: Discours sur l'esprit positif*, § 77). O estudo da astronomia despertaria e reforçaria o sentimento da invariabilidade da ordem social<sup>6</sup>.

Mas, sobretudo, Comte acreditava que no campo da educação popular o estudo de astronomia elementar abriria largos espaços para o ensinamento propriamente moral: o conceito científico de ordem

---

4 Cf. *Rapport* (1832), p. 12 e ss.

5 Referimo-nos a Comte. *Traité philosophique d'astronomie populaire*. Paris, Carilian-Goery et Victor Dalmont, 1844.

6 No *Curso de filosofia positiva*, Comte pensa também a vinculação entre o estudo da astronomia e a aceitação popular de uma ordem social *natural*. Lemos na “Lição 59”: “É sobretudo nesta parte da filosofia inorgânica que a humanidade desenvolverá o primeiro sentimento sistemático de uma economia necessária, espontaneamente emanada das relações invariáveis próprias aos fenômenos correspondentes” (CPP, T. II, L. 59, p. 756). Ora, a existência de tal economia ou ordem *natural* é o fundamento positivo de uma teoria da ação humana e “deve

social *natural* leva à *resignação*<sup>7</sup>. A *resignação* é o mais precioso sentimento moral que os proletários de todos os países do mundo devem alimentar. Só a moral da *resignação* pode fundamentar o único programa social realmente positivo-popular: “trata-se, com efeito, de assegurar de modo conveniente, a todos, primeiro a educação normal, em seguida o trabalho regular; tal é, no fundo, o verdadeiro programa social dos proletários” (*Traité philosophique d’astronomie ...*, § 66). Deste modo, o estudo da astronomia seria o começo da educação popular: “não se trata ainda de estabelecer uma sistematização direta e completa da instrução popular, mas apenas de imprimir convenientemente o impulso filosófico que a ela deve conduzir” (*ibidem*).

O projeto de educação popular já aparecera, bem antes, em escritos de Auguste Comte. Em um dos artigos que publicou em 1828, no *Nouveau Journal de Paris*, Comte traça um plano social cujo objetivo era minimizar os efeitos negativos (desemprego, miséria, revolta) causados pela introdução das máquinas. Em síntese, o artigo defendia a criação de um “sistema contínuo de trabalhos públicos” e de “educação popular” e chega mesmo a dar um exemplo concreto: “Os operários que saíram da Escola de Châlons, unicamente porque receberam uma instrução científica, e que concebem as artes com uma certa generalidade, nunca têm falta de trabalho; e não é possível pensar que isto se deve hoje a sua superioridade com relação aos outros operários; se tal educação fosse universal, a vantagem da pluralidade de destinações não mais subsistiria” (“*Économie politique. Du monopole qui s’établit dans les arts industriels et dans le commerce au moyen des grands appareils de fabrications*, par J.-B.

---

servir de regra permanente para nossa conduta efetiva”. Na “Lição 59”, Comte conclui tais reflexões lembrando que “nossa educação individual manterá certamente, sob este aspecto, em menor escala, a alta importância filosófica que os estudos astronômicos exercem necessariamente em relação a nossa educação coletiva” (*ibidem*). Também em carta a Stuart Mill, Comte comenta a respeito: “meu curso popular de astronomia (...) poderá fornecer, quanto ao futuro filosófico no qual nunca deixo de pensar, o tipo espontâneo daquela que deve ser a instrução científica das massas.” (*Lettres d’Auguste Comte à John Stuart Mill*, 1841-1846, ed. cit., Paris, 5/11/1842, p. 94).

7 Sobre a *resignação*, lemos no *Curso de filosofia positiva*: “[a política positiva] tende poderosamente, por sua natureza, a consolidar a ordem pública, pelo desenvolvimento racional de uma ponderada *resignação*” (CPP, T. II, L. 46, p. 70).

Bidaut". In: *Nouveau Journal de Paris*, nº 230, 17/3/1828. Paris, R.O., T. II, 11e., 2º sem., 1883, p. 63). Como se vê, mesmo antes da atuação na *Associação Politécnica*, Comte já pensava que a educação seria um meio eficaz de conservar a classe operária e de torná-la mais adaptada ao trabalho.

Projeto politécnico ou projeto comteano? É difícil traçar diferenças claras e territórios exclusivos. A partir de 1835, segundo relata o último de seus documentos publicados, a *Associação* começa a se desfazer, por falta de interesse de seus membros, porém, mesmo assim, mantém dezenove cursos populares gratuitos e uma biblioteca de obras elementares "aberta aos domingos em Saint-Méry, para completar o trabalho dos professores." (*Association Polytechnique, Compte rendu*, 1835, p. 2). Mas sobretudo devemos lembrar que a prática do ensino popular prosseguiu através de iniciativas particulares de ex-politénicos que, muito significativamente, do mesmo modo que Comte, entrecruzaram educação científica elementar e moral.<sup>8</sup>

---

8 Consta da biblioteca pessoal de Comte a obra intitulada *Exposition abrégée et populaire de la philosophie et de la religion positives*. Paris, Librairie Ed., 13, rue du Jardin, 1857) de autoria do ex-politécnico Célestin de Blignières. O autor que foi aluno de Comte na Escola Politécnica, escreve: "este professor [Comte] que havia considerado tão diferente dos outros" (p. 9); seu livro pretende ser um resumo da filosofia comteana e de sua religião popular. Os exemplos se multiplicam. Comte possuía também a obra intitulada *Éducation publique, éducation morale*, 1er. partie. Paris, Comon Éditeur, 1852, na qual o autor F. Lallemand - "membro da *Académie de Sciences* e professor honorário da Faculdade de Montpellier" - aplica a lei dos três estados e a frenologia no estudo da moral e pretende explicar: "a influência intelectual e moral do homem sobre os animais, isto é, a domesticação", "a ação do homem sobre o homem, do vencedor sobre o vencido", "a influência do homem sobre a mulher, do sexo mais forte sobre o mais fraco", "o todo a partir do estado selvagem" (p. 10). Outro livro da biblioteca pessoal de Comte: *Des bases de l'ordre social*. 2 vols. Paris, Videcoq Librairie, 1836, de autoria de Joseph Rey; este exemplar tem dedicatória do autor a Comte; Rey discute a lei dos três estados no contexto de certas reflexões sobre o método em ciências sociais; a partir da p. 40, afirma que a antropologia "ou ciência do homem em sua generalidade" deve "servir de base à teoria social". A antropologia - "ciência fundamental" - deriva-se da "antropobiologia ou ciência das funções da vida no homem" que, por sua vez, divide-se em: "ideologia (ciência das nossas idéias)", frenologia (ciência dos nossos sentimentos)", "praxeologia ("ciência das nossas ações)". Mas a lista é infundável como, aliás, comenta Gouhier: "Durante todo século XIX, o célebre estabelecimento científico [a Escola Politécnica] foi seminário de reformadores sociais. Antes de Comte, houve Enfantin, e se Olinde Rodrigues não foi aluno, ao menos foi repetidor; depois veio o pri-

Um certo Coronel Raucourt, ex-politécnico, destaca-se, entre outros, como exemplo paradigmático desta aproximação positivista-politécnica entre moral e ensino popular. Autor de um *Curso normal de filosofia positiva*<sup>9</sup> dedicado “aos alunos da Escola Politécnica”, era também, como ele próprio conta, ao mesmo tempo, engenheiro, membro da Associação Politécnica e “fundador da Escola da Filosofia positiva e prática”.<sup>10</sup>

No período posterior à criação da *Associação Politécnica*, é possível descrever aproximações essenciais entre a prática levada a efeito por Raucourt e aquela de Comte. Além disso, chama atenção que o *Curso normal de filosofia positiva* – também dividido em “Lições” – tenha sido publicado em 1834, época em que ainda não havia saído a maior parte dos volumes do *Curso* de Auguste Comte, inclusive

---

meiro grupo de saint-simonianos: Abel Transon, Jules Lechevalier, Cazeaux etc. (...) A turma de Comte e aquela que a antecedeu são campeãs de reformadores sociais.” (Gouhier. *La jeunesse d'Auguste ...*, ed. cit., p. 146). G. Pinet, em *Écrivains et penseus polytechniciens* faz uma lista de 68 politécnicos saint-simonianos (cit. por Gouhier, op. cit., p. 146, n. 14).

- 9 Cf. Raucourt, Colonel. *Cours normal de philosophie positive, 1er. Partie: Physique philosophique de l'homme (Applicable à tous les besoins individuels et collectifs de l'humanité, et particulièrement aux personnes instruites, que des connaissances rationnelles appellent à influencer les sociétés modernes)*. Paris, Carilian-Goeury, 1834. Do próprio punho do autor é a dedicatória do exemplar que se encontra na biblioteca pessoal de Comte.
- 10 Assim se auto-apresenta Raucourt: “Engenheiro de Pontes e Aterros da França; membro-correspondente da Academia de Ciências de Saint-Peterbourg; membro da Associação Politécnica, da Sociedade de Civilização, Métodos de ensino, de diversas sociedades eruditas; fundador da Escola de Filosofia positiva e prática etc. etc. etc.” Sobre Raucourt e seus companheiros politécnicos, conta Charléty: “Há algo que pode dizer muito sobre as preocupações destes jovens; quando Enfantin voltou da Rússia, teve a sorte de encontrar um grupo intelectualizado e envolvido em discussões elevadas. Cerca de uma dúzia de camaradas da Escola Politécnica, entre os quais Raucourt, Lamé, Clapeyron, engenheiros em missão, reuniam-se toda semana para conversar sobre filosofia... Para estes jovens era um prazer muito vivo, em que a alegria das descobertas se entremeava à satisfação de criticar grandes antecessores. Alternativamente, cada um deles fazia um relato sobre alguma das obras de Condorcet, Volney, Cabanis ou Laromiguière. Instruíam-se em *fisiologia e ideologia*, escrevia Enfantin a um antigo politécnico de 1807, Pichard, o qual, tendo se retirado para Lausanne, publicou um *Essai sur le système d'Helvétius*.” (*Histoire du saint-simonisme*, p. 30).

aqueles dedicados à fundação da sociologia, que deveriam aparecer apenas cinco anos mais tarde, de 1839 a 1842.

Exatamente como Auguste Comte, o ex-politénico Raucourt pensava fundar a teoria social como saber positivo. Em uma brochura intitulada *Appel à la raison publique*, expusera, segundo conta, “princípios positivos de organização social próprios a justificar as mudanças indispensáveis a serem feitas em nossas instituições presentes” (*Cours normal de philosophie positive*, p. 434-5). Mas a “razão pública”, como ainda narra, não deu ouvidos às suas recomendações quanto à necessidade de fundamentar cientificamente as intervenções sociais. Logo se desiludiu com os estadistas que “não tinham muito tempo para pensar” e com os políticos “que, de muito disputarem entre si, não se preocupavam em buscar os meios da concórdia”, percebendo que “perdia tempo tentando convencê-los de substituir por uma ciência [social] exata tudo aquilo que regulamentavam diariamente com uma incrível irreflexão” (*ibidem*, p. 436). Foi então que, como Comte, desde o “Plano dos trabalhos necessários para reorganizar a sociedade” (1822), Raucourt resolve dirigir-se “à elite intelectual da humanidade”: “Não encontrei outro meio senão me dirigir aos sábios; tentei fazer com que compreendessem que caberia a nós salvar da barbárie que, cedo ou tarde, poderia nos atingir, colocando-nos na vanguarda da civilização” (*ibidem*).

As “verdades positivas” que, segundo Racourt, evitam a barbárie e salvam a civilização do “abismo das revoluções” (*ibidem*, p. 434), seriam deduzidas de sua *prática* de engenheiro e militar. Como ele próprio conta, tomaria por objeto de suas reflexões sociológicas as experiências acontecidas durante missões militares no estrangeiro (Rússia). Habituar-se então a “educar homens livres para o trabalho” : “acostumei a fazer de minhas oficinas escola de formação, empregando, segundo a necessidade, homens livres, soldados ou condenados à prisão, que era preciso transformar em operários especializados, sendo ao mesmo tempo seu chefe, como engenheiro, administrador e instrutor” (*ibidem*, p. 432).

A partir das experiências pedagógicas desenvolvidas em “campos de obras” (*ibidem*), Racourt elabora duas *mémoires* que foram lidas na *Academia de Ciências* de Paris. Na primeira delas, como explica, “tomei por tema as construções que, por economia, tinha organizado em 1820 com os presidiários do porto de Toulon, sob a

administração do falecido Lareinty, intendente da marinha" (*Cours normal de philosophie positive*, p. 435). Segundo narra ainda, teria sido escutado com grande interesse pelos acadêmicos quando discorreu a respeito "da organização de trabalhos especializados, de maneira a transformar o homem corrompido, ignorante, em operário pacífico, trabalhador inteligente" (*ibidem*)<sup>11</sup>. Em sua segunda comunicação acadêmica, Raucourt teria aprofundado a mesma temática, agora do ponto de vista das transformações que a formação moral supostamente deveria imprimir na maneira de ser e pensar dos operários (*ibidem*)<sup>12</sup>.

Como se vê, a partir da prática de engenheiro e militar, Raucourt chegou a certas conclusões sobre a educação dos operários, e mesmo deu a suas descobertas formulação sociológica. Porém, uma vez mais, suas teses e preocupações não obtiveram repercussão mais duradoura. Abandona então as tentativas de sensibilizar os intelectuais e volta-se diretamente aos supostos interessados: os próprios operários.

Como ainda narra Raucourt, após a revolução de 1830, abriu-se uma enorme perspectiva para quem desejasse desenvolver o trabalho de educação prática e moral dos operários. Exatamente neste ano, juntamente com outros ex-alunos da Escola Politécnica – e entre eles, Auguste Comte –, participa da criação da *Associação Politécnica*, destacando-se entre aqueles que idealizaram os cursos populares: "Persuadido que era importante para o futuro da civilização em geral e a prosperidade da França estreitar os laços existentes entre todos os alunos da Escola Politécnica, fui um dos primeiros idealizadores da associação, e por consequência um dos primeiros professores que criaram, em seu nome, cursos gratuitos para os operários" (*ibidem*, p. 435).

A partir de 1830, o percurso do engenheiro e militar Raucourt passa a coincidir, ainda mais diretamente, com o do teórico social Auguste Comte. Ambos se destacaram na *Associação Politécnica*

---

11 Cf. texto integral desta *mémoire* in: Raucourt, Colonel. *Cours normal de philosophie positive*, 1er. Partie, p. 482 e ss., note (A).

12 Cf. texto integral in: Raucourt. *Cours normal de philosophie positive*, 1er. Partie, p. 484, Note (B).

ca por tentativas igualmente originais. Tanto um como outro ofereceram cursos de formação moral para os operários. Mas, como já vimos, enquanto Comte embasava o ensinamento moral popular na astronomia, o coronel Raucourt parece ter sido bem mais direto e simples.

Enquanto todos os outros professores da *Associação* se preocupavam em organizar uma “instrução popular”, isto é, o ensino de “noções científicas”, Raucourt pretendia dar aos operários, antes de qualquer conhecimento positivo, o que chama de “educação”. Assim resume sua “filosofia pedagógico-popular”: “concluí que não deveríamos nos limitar a propagar instrução, que poderia servir tanto para construir como para destruir; que, permanecendo nela, correríamos o risco de nos tornar instrumentos de desordens; enquanto que, se nos dispusséssemos a disseminar, de início, a educação, isto é os meios de distinguir o bom do mau emprego das sensações; e que se ensinássemos ao povo a usar bem, seja para si próprio, seja para o Estado, a força intelectual que extraiu de nossa instrução; então seríamos necessariamente apoiados por todo o mundo; prestaríamos um imenso serviço à pátria dando à Europa garantias de segurança, oportunidades de prosperidade, de civilização, que, inutilmente, tentaríamos fazer sair do foco oposto da instrução” (*Cours normal de philosophie positive*, p. 437).

A proposta de “educar a capacidade de distinguir entre o bom e o mau uso das sensações” teria sido bastante debatida pelos membros da *Associação Politécnica*. Ao final de muita conversa, chegou-se à conclusão que Raucourt, de fato, pretendia ensinar *moral* aos proletários: “a opinião mais clara que o comitê [de ensino popular] conseguiu formar imediatamente de minha proposição, é que eu gostaria de dar um curso de moral” (*ibidem*, p. 437-8). Debateu-se então a respeito da maneira mais conveniente de convencer operários preocupados em “aprender para melhorar sua situação material”, a frequentar um curso de moral que, além disso, seria ministrado por um engenheiro e militar. Após muita conversa, os politécnicos concluíram por uma solução realmente positivista-comteana: “a dificuldade era saber como atrair os operários, que geralmente não têm muita inclinação pela moral; diversos professores garantiram que isto seria possível abrindo um curso de história” (*ibidem*). Apesar de que, em 1835, a *Associação Politécnica* tenha se dissolvido, em sentido contrá-

rio, como narra Raucourt, o “curso de moral deduzida da história” prosseguiu com relativo sucesso<sup>13</sup>.

Ora, desde 1847, também Comte altera o conteúdo de seu curso popular e passa a deduzir a moral, não mais exclusivamente do ensinamento da astronomia, mas sim, de agora em diante, da história: “em meu curso de 1847, (...) admiti diretamente todo o programa católico da Idade Média, demonstrando que só o positivismo poderia realizá-lo melhor que qualquer base teológica” (“3e. lettre à M. Vieillard, sénateur de la République Française, Paris, le 3 Aristote 64, samedi 28 février 1852”).<sup>14</sup>

Como se vê, às vésperas de 1848, as práticas politécnica e positivista partiram do mesmo pressuposto, ou seja, que “o saber histórico poderia atrair os operários”. Mas, certamente, entre as diversas e diferentes fórmulas pedagógicas que foram tentadas muitas vezes, durante as primeiras décadas do século XIX, e que tinham afinal como único objetivo “disciplinar homens livres para o trabalho”, aquela engendrada no interior dos cursos positivistas se destaca extraordinariamente<sup>15</sup>.

13 O autor do *Cours normal de philosophie positive* expõe, em capítulo à parte, as vicissitudes de seu ensinamento operário, assim como o seu conteúdo (*Cours normal de philosophie positive*, “Développements successifs du cours gratuit d'éducation positive professé par l'auteur aux ouvriers”, p. 440-82.). Seu ensinamento da moral, como explica, tinha como finalidade “subtrair o povo das loucuras do pensamento que engendra as revoluções” (*ibidem*, p. 444) e não tinha sido sem combate político que se desenvolvera esta sua prática politécnica-positivista, como narra: “Em 1831, o número de meus auditores e o interesse que meu curso tinha inspirado aumentaram; entretanto, os saint-simonianos procuravam tirar meus alunos” (*ibidem*, p. 441). Mas, segundo a interpretação do próprio Raucourt, vencia sempre o bom senso operário: “idéias que se chocavam com as minhas se expressavam através de alguns dos auditores, apesar da aprovação unânime de todos os outros; e ainda que as resistências saint-simonianas e revolucionárias sucumbissem diante do bom-senso de meus alunos, etc. ...” (*ibidem*).

14 Reproduzida in: *Système de politique positive*, T. II, p. xxxi; sobre isto, cf. Robinet, Dr., op. cit., p. 271.

15 Referindo-se aos politécnicos-reformadores sociais, em particular aos da turma de 1814, à qual pertenceu Auguste Comte, comenta Gouhier: “A história do século XIX deve à turma de 1814 e as que lhe são próxima, toda uma galeria de planos políticos. O positivismo chama atenção, em particular, pelas dimensões e perfeição de seu projeto (...)” (Gouhier. *La jeunesse d'Auguste*, T. I, p. 151). Um discípulo direto de Auguste Comte descreve, evidentemente com certo



Na verdade, desde 1843, configuram-se os primeiros sinais de uma ruptura no interior do ensinamento comteano. A aula inaugural de 1843, como conta o próprio Comte a Stuart Mill, referiu-se, sem “mediações científicas”, ao problema moral: “apresentarei diretamente este ensino popular como abertamente ligado à regeneração popular” (*Lettres à Mill*, ed. cit., 30/12/1842”, p. 107). Poucos meses depois, escreve novamente a Mill estes comentários significativos: “Minha breve experiência social de 22 de janeiro de 1843 (...) teve um sucesso completo. Afirmei sem meias palavras, durante três horas consecutivas, diante de quatrocentas pessoas, a superioridade moral do positivismo sobre o teologismo, e reivindiquei, em nome da própria moral, a livre-concorrência da nova filosofia com todas as nuances da antiga, sem causar a menor reprovação, nem o mais ligeiro sinal de impaciência ou de discordância, sem mesmo que algum ouvinte, creio eu, tenha deixado a sala.” (*ibidem*, 27/2/1843).<sup>16</sup>

---

exagero, as dimensões que adquiriu o curso popular por volta de 1848: “O auditório numeroso e muito concentrado que seguia este curso, era formado sobretudo por proletários: como se sabe, Auguste Comte sempre desejou e confiou em tal público, reservando-lhe sempre o melhor de seu ensinamento. Ora, a exposição de 1847, entre todas, foi procurada por ouvintes populares; este fato nos parece tão importante como memorável, ainda que tenha provocado escárnios de alguns pedantes mal intencionados. Duzentos comunistas – atraídos pelo barulho que a predicação positivista começava a fazer nesta época em que o povo procurava meditar profundamente – apareceram para escutar a nova doutrina social, nas seções consagradas à exposição das teorias sobre a propriedade e o regime industrial.” (Robinet, Dr., op. cit., p. 238).

- 16 O curso de 1843 contava realmente com a presença de operários; um desses trabalhadores presentes conta detalhes dessa participação popular: “Nós lá estávamos, quando, por volta do fim de 1843, em consequência de um feliz acaso, (...) Pierre Buisson, operário ourives (...), nos avisou que havia um curso de astronomia popular, professado gratuitamente todos os domingos, ao meio-dia, na prefeitura do 3º distrito [de Paris], por Auguste Comte da Escola Politécnica, autor do *Curso de filosofia positiva*. Imediatamente, alguns de nós aproveitaram deste ensinamento; no terceiro domingo do mês de maio de 1843, um grupo de sete proletários tomou lugar um pouco à esquerda do professor, nos primeiros bancos da sala (...). Comte compreendeu logo que um novo elemento se havia introduzido entre seus ouvintes. Sem presunção de nossa parte, pareceu-nos que levava em conta nossa presença quando misturava a suas aulas reflexões morais e sociais, inteiramente a nossa altura.” (“Discours de Fabien Magnin, ouvrier menuisier, à l’occasion du vingt et unième anniversaire de la mort d’Auguste Comte, 25 Guttemberg 90 (5 septembre 1878)”. In: *Auguste Comte, Le prolétariat dans la société moderne*. Introdução de R. Paula Lopes. Paris, *Les Archives Positivistes*, 1946, p. xxxvi).

Este primeiro “apelo ao sentimento e ao coração” dirigido particularmente aos operários resultou, no ano seguinte, em um texto que ficou conhecido como *Discurso sobre o espírito positivo*, que, segundo o próprio autor, seria o “manifesto sistemático da nova escola”.<sup>17</sup>

O curso de 1845 abre-se igualmente com aulas “puramente e abertamente filosóficas” (*Lettres à Mill*, p. 315). Em 1846, seu programa é preparado com a colaboração de Fabien Magnin, operário-marceneiro<sup>18</sup>. Finalmente, em 1847, pela primeira vez, o curso popular menciona explicitamente a Religião da Humanidade. A primeira aula deste ano pré-revolucionário foi dedicada à refutação do comunismo: “uma seção foi consagrada à apreciação e refutação do comunismo” (Laffitte, R.O., 1er., 1886, p. 215-23; cf. também Arbousse-Bastide, op. cit., p. 193).

---

17 Portanto, dificilmente poderia se sustentar a tese, amplamente admitida, mesmo a título de anedota, que tenha sido a morte da amante Clotilde de Vaux, algum tempo depois, em 1846, a causa maior das transformações profundas do positivismo sociológico-prático em religião da humanidade, ocorrida neste período. (Consultem-se, particularmente, textos dos positivistas ortodoxos como Pierre Laffitte, Dr. Robinet etc, mas também grande parte da exegética posterior). Contudo, Paul Arbousse-Bastide admite que a morte de Clotilde de Vaux somente aprofundou uma tendência a privilegiar o *sentimento* que, segundo este comentador, já é visível desde as “Lições de Biologia” (em especial, desde a “Lição 45”); a falta de compreensão deste aspecto central do positivismo, segundo Arbousse-Bastide, seria decorrente da “não-leitura de um texto difícil [a “Lição 45”].” (T. I: “La Physiologie phrénologique et le problème de l’éducation”, p. 107 e ss.).

18 Seu programa era o seguinte: “Curso público de astronomia popular, precedido de um discurso sobre o espírito positivo, professado gratuitamente, desde 1830, por Auguste Comte, na prefeitura do 3º Distrito [de Paris], todos os domingos ao meio-dia. O conjunto deste ensinamento está destinado sobretudo a caracterizar o salutar método científico segundo seu tipo mais perfeito, para preparar o novo sistema de educação social, único apropriado à satisfação razoável das principais necessidades da humanidade, que hoje consiste na conciliação fundamental entre ordem e progresso” (cit. por Arbousse-Bastide, op. cit., p. 191-2). Fabien Magnin dá as seguintes informações sobre a sua colaboração e a de outros operários: “Nos primeiros dias de janeiro de 1846, comunicamos a Auguste Comte sobre o projeto que tínhamos de imprimir, por nossa conta, um pequeno anúncio de seu curso, que distribuiríamos em todas as fábricas. Ele aprovou o nosso projeto e, com aquele meio, conseguimos levar a seu curso um grande número de proletários, sendo que alguns aderiram definitivamente à nova escola [filosófica].” (Magnin, op. cit., p. xl).

Rastreando a correspondência trocada entre Auguste Comte e o operário Magnin, descobre-se que a abordagem da nova temática foi cuidadosamente preparada. Escreve Comte a Magnin: "Na seção de abertura do décimo sétimo ano de meu curso de domingo, em janeiro próximo, proponho-me a caracterizar o positivismo como constituindo a verdadeira filosofia do povo, de uma maneira mais direta e mais clara que pude fazer até hoje. Deste modo, serei levado a abordar particularmente o que se chama hoje de *comunismo*, como progresso mais importante do verdadeiro espírito da revolução, que deixa finalmente os debates políticos para se elevar às questões morais, únicas decisivas hoje em dia" (*Correspondance*, "Lettre à Magnin, 25/10/1846", p. 150; grifo de Comte).

Comte, demonstrando desconhecer o assunto em profundidade, pede a Magnin que lhe dê as informações necessárias: "A fim de melhor preencher esta parte essencial de minha tarefa filosófica, gostaria de conhecer melhor as opiniões correspondentes. Entretanto, gostaria muito de não modificar, se possível, meu regime habitual de abstinência de leituras, sobretudo deste gênero: dieta cerebral que me serve, desde já faz muitos anos, a melhor assegurar a pureza, a originalidade e a consistência de minhas próprias concepções. Diante deste impasse, penso que uma conversa com o senhor bastará para me fornecer as informações que desejo" (*ibidem*).

A aula inaugural de 1847, que foi depois transposta em texto, mostra que Magnin deve ter informado que certa doutrina chamada de "comunista" tinha grande influência nos meios operários dos anos 40: "Longe de temer o comunismo", diz Comte, "a nova filosofia espera portanto sucessos próximos entre os operários que a adotaram, sobretudo na França, onde as abstrações têm ascendente fraco sobre os espíritos emancipados. Este resultado se realizará necessariamente à medida que o povo reconheça a atitude fundamental do positivismo em solucionar melhor que o comunismo o principal problema social." (*Discours sur l'ensemble du positivisme*, 3e. Partie: "Efficacité populaire du Positivisme". In: SPP, T. I, p. 152). Logo a seguir, no mesmo texto-aula, comenta-se que o comunismo tinha como princípio louvável que "a propriedade tem uma natureza social" e que há "necessidade de regulamentá-la". Contudo, equivocados, os comunistas propunham uma solução político-rousseauiana, igualitária, enquanto o positivismo pensava em uma solução puramente *moral*

(*Discours sur l'ensemble du positivisme*, 3e. Partie: "Efficacité populaire du Positivisme". In: SPP, T. I, p. 154).<sup>19</sup>

A aula inaugural de 1847, além de centrar-se na discussão do comunismo operário, discorreu largamente sobre a questão feminina. Anuncia-se que, no quadro da nova igreja, a mulher – consagrada através da figura de Clotilde de Vaux – personificaria a própria Humanidade; aquela "humanidade" caracterizada pela *afetividade* e destinada à *submissão*. A veneração da mulher coincide com a da Humanidade (ou "Grande-Ser"): "Os enormes aperfeiçoamentos que o positivismo traz espontaneamente à condição feminina, nossa importante apreciação do sexo amante como principal personificação do Grande-Ser, nosso desenvolvimento sistemático da cultura afetiva, já provocam grandes simpatias" (*ibidem*, p. 21).

---

19 Comenta Arbousse-Bastide que, para Comte, o comunismo era a *doutrina operária* por excelência: "o comunismo permitiu ao proletário formular sua própria concepção da questão social". (op. cit., T. I: "La célèbre utopie communiste pose le vrai problème et méconnaît la solution éducative", p. 235). De fato, a palavra "comunismo", segundo estudos do vocabulário político do período, esteve inequivocamente vinculada à classe operária. Segundo Dubois, o valor semântico da palavra "comunismo" teria sofrido modificações importantes desde sua origem, no século XVIII, como designativo dos sistemas políticos propostos por Babeuf, Cabet e Owen, até o surgimento da *Associação Internacional dos Trabalhadores*: "Cabet guarda principalmente da doutrina de Babeuf a idéia de uma 'propriedade coletiva', de uma 'comunidade de bens' administrada pelo conjunto daqueles que fazem parte desta comunidade. (...) O sistema de Owen, por seu lado, foi chamado, quase na mesma época, de 'comunismo' [*communisme*] e seus discípulos de 'comunistas' [*communistes*] (...). Em 1848-1849, a palavra se fixa na seguinte acepção: doutrina que conduz 'à destruição da ordem social pela abolição indireta da propriedade e pela organização do trabalho baseada no comunismo social'. É o momento no qual o *Manifesto do Partido Comunista* dissocia a palavra [comunismo] do 'babouismo', do sistema de É. Cabet e da idéia de lei agrária, para lhe dar um conteúdo mais sistemático: crítica e reorganização da sociedade a partir do sistema de propriedade coletiva." (Dubois, J. *Vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872*, ed. cit., 1962). No prefácio à edição alemã do referido *Manifesto Comunista* de 1848, explica-se que a palavra "comunista" do título foi escolhida porque representaria certa tendência concreta do movimento dos trabalhadores: "quando apareceu, não poderíamos intitulá-lo *Manifesto Socialista*. Em 1847, esta palavra servia para designar dois gêneros de indivíduos. De um lado, os partidários dos diferentes sistemas utópicos (...) já reduzidos a simples seitas agonizantes. De outro lado, os numerosos curandeiros sociais que queriam, com suas panacéias variadas (...) suprimir as misérias sociais, sem tocar no capital e no lucro. (...) Em contraposição, a parte dos

Proletários não-comunistas e “revolucionários sinceros”, mulheres, humanidade: são estes os centros a partir dos quais se desenvolve a sacralização positivista da ordem social, que agora, de 1847 em diante, toma a forma institucional concreta, de uma igreja convencional.<sup>20</sup>

Mas se este período, de 1830 em diante, caracterizou-se por uma intensa atividade prática (cursos populares de astronomia, fundação da Religião da Humanidade, redação de textos resultantes da prática: *Tratado de astronomia popular*, *Discurso sobre o espírito do positivismo* e *Discurso sobre o conjunto do positivismo*), em breve, a atividade teórica voltará a se sobrepor a todas as outras.

O ano de 1848 foi, em certo sentido, uma derrota para a posição sociológico-positivista. O curso popular nem pôde acontecer neste ano, suspenso após o mês de março, imediatamente após as jornadas revolucionárias, em Paris, “por simples exigências municipais”, segundo seu idealizador (cf. Arbousse-Bastide, op. cit., p. 197; Comte, “Lettre à Vieillard, 13/1/1849”, in: SPP). Funda-se então a *Sociedade Positivista de Paris*, com expressivas intenções políticas, demarcadas, também, por forte personalismo. O manifesto de fundação, datado de 8 de março de 1848, escrito em primeira pessoa, assim começa: “Estou fundando, sob a divisa característica *Ordem e Progresso*, uma sociedade política destinada a preencher, com relação à segunda parte, essencialmente orgânica, da grande revolução, um ofício equivalente àquele que tão utilmente exerceu a Sociedade dos Jacobinos na

---

operários que, convencida da insuficiência das subversões simplesmente políticas, queria uma transformação fundamental da sociedade, chamava-se então de ‘comunista’. Era um comunismo apenas esboçado, todo instintivo, por vezes um tanto grosseiro (...). E como achávamos já nesse momento, sem a menor dúvida, que ‘a emancipação dos operários deve ser obra da própria classe operária’, não podíamos hesitar um só instante sobre a denominação a escolher.” (Marx, K. e Engels, F. op. cit., “Do prefácio à edição alemã de 1890”, p. 19). O positivismo se refere ao “comunismo operário” dos anos 40, e pensa ali colher adesões a sua própria doutrina.

- 20 Sobre isto, escreve Gouhier: “Desde 1847, Auguste Comte proclama a religião final em seu curso popular. No ano seguinte, resume suas aulas em um *Discurso sobre o conjunto do positivismo*, preâmbulo ao grande tratado político [*Sistema de política positiva*]. Ao mesmo tempo, elabora um novo calendário e casa dois proletários. Na primavera de 1849, considera que a Igreja universal está instituída. Goza então de uma paz nunca antes conhecida; sente que está realizado, é inevitavelmente padre e inevitavelmente Papa. É enfim aquilo que esperava ser.” (Gouhier. *La vie d'Auguste Comte*. Paris, Vrin, 1965, p. 211).

sua primeira parte, necessariamente crítica" ("Le fondateur de la Société Positiviste, à quiconque désire s'y incorporer". In: *Auguste Comte, le Prolétariat...*, p. 87; grifo do autor). O suposto jacobinismo renovado, contudo, não deveria resultar em ações políticas diretas, pelo menos de imediato: "Sua ação será mais puramente consultativa, sem nenhuma mistura de intervenção temporal, já que está apoiada na nova doutrina geral, cujos partidários são ainda pouco numerosos para obter alguma influência social que não seja aquela que poderá emanar de uma livre apreciação pública da sabedoria de seus julgamentos e de seus conselhos" (*ibidem*). De qualquer modo, a ação política da *Sociedade Positivista* deveria se embasar na doutrina histórica exposta no *Curso de filosofia positiva*, como ainda explica o mesmo manifesto: "segundo o conjunto do passado humano, devemos determinar, sem utopia, o futuro social, de maneira a fundar a verdadeira política, base racional da arte correspondente" (*ibidem*)<sup>21</sup>.

Ainda em 1848, paralelamente à intervenção política, a *Sociedade Positivista*, através de comitês específicos, publica relatório sobre a questão operária, juntamente com outro, sobre a educação popular<sup>22</sup>. O *Rapport à la société Positiviste par la Commission chargée d'examiner la question du Travail*, datado de 24 de maio de 1848, é assinado pelos "comissários": Magnin, operário-marceneiro ("relator"), Jacquemin, operário-mecânico e Balpaume, operário-sapateiro (*ibidem*, p. 101-11). Contudo, foram inúteis tantos esforços políticos da *Sociedade*. Os positivistas ficaram à margem, e em nada influíram na revolução de 1848.

21 No curso popular, retomado a partir de 1849, depois desta breve incursão política, Comte também destacaria que a doutrina histórico-sociológica pensa o futuro "sem utopias". Lemos no seu programa de 1849: "Este curso destina-se sobretudo a dar ao povo uma exata idéia da íntima ligação do presente com o conjunto do passado, a fim de conceber o futuro social sem utopia, tanto quanto uma salutar teoria histórica permite que o façamos" (*Avis. Ordre et Progrès. Cours philosophique de l'histoire générale de l'humanité*. Paris, Typographique Bénard et Comp., pass. du Caire, 32, 1 p.).

22 Robinet reproduz, na íntegra, o "relatório" sobre a educação, publicado originalmente em março de 1848, sob o seguinte título: *Association libre pour l'instruction du peuple dans tout l'Occident européen* (op. cit., p. 239 e ss.).

## CAPÍTULO 12

### IGREJA POSITIVISTA E CONTRATO SOCIAL

Após as experiências de 1848, retoma-se mais profundamente o projeto da Religião da Humanidade, que logo depois, inclusive, ganhará expressão textual com os quatro volumes do *Sistema de política positiva*, publicados entre 1851 e 1854, e também com o *Catecismo positivista*<sup>1</sup>.

No *Catecismo* explica-se, de um ponto de vista teórico-didático, o significado da palavra “religião”. A religião é o poder (espiritual) capaz de concretizar a sonhada *ordem social* ou *unidade*: “Peço-lhe” – diz a “Mulher” ao “Sacerdote” – “que comece sua exposição com um esclarecimento direto e preciso a respeito do significado fundamental da palavra *religião*” Ao que responde o “Sacerdote”: “Esta palavra, minha cara filha, (...), segundo sua etimologia, (...) indica o estado de completa *unidade* que distingue nossa existência, ao mesmo tempo pessoal e social, quando todas as suas partes, tanto morais como físicas, convergem normalmente para uma destinação comum.”<sup>2</sup>

---

1 O *Catecismo positivista* é uma obra de circunstância, assim como tinham sido o *Tratado filosófico de astronomia popular* e o *Discurso sobre o conjunto do positivismo*. Comte explica, na introdução ao *Catecismo*, que interrompeu a redação do *Sistema de Política Positiva* a fim “de escrever, às pressas, este opúsculo popular”, devido às esperanças que depositava na “república ditatorial” de 1851 (ed. cit., p. 9-10). O *Catecismo* toma claramente o ponto de vista doutrinário e expõe o positivismo sociológico-religioso, através de um diálogo entre uma *mulher* indeterminada e um *sacerdote* da Religião da Humanidade.

2 Comentando esta passagem, escreve Pécaut: “Comte deriva a palavra religião de *religare* (= ligar) e não de *relegere*, *relicta* (= recolher, recolhimento)”. (Pécaut, P.-F., “Introduction”, in: Comte. *Catéchisme...*, p. 42, n. 1)

De fato, a partir de 1848, a Religião da Humanidade passa a ser pensada como o local privilegiado de realização – e de sacralização – da *unidade* social. No seu interior, tornam-se dogmas e objetos de culto, todas as desigualdades naturais-biológicas que haviam sido descritas pela estática social. Particularmente enaltecida, a mulher transforma-se em símbolo maior. A marca distintiva da inferioridade feminina – a afetividade – é elevada ao patamar mais alto do culto positivista. A mulher simboliza a “humanidade”, ou melhor, a maioria dos seres humanos de “inteligência inferior”, “cuja natureza é dominada pela afetividade”, maioria esta que, no culto ao feminino, deve identificar a glorificação de suas próprias *diferenças*. O “sexo feminino”, além disso, se torna o principal auxiliar do sacerdócio positivista.

No *Sistema de política positiva*, explica-se como as mulheres devem cooperar na educação moral das massas populares. Lemos neste texto: “Nossa existência social, e sobretudo nossa existência moral, deve ser dirigida pelas mulheres até a puberdade, para tonar-se rapidamente intelectual na adolescência, sob o impulso do sacerdote. Quando terminada esta dupla preparação, as autoridades correspondentes perdem definitivamente sua preponderância, sem deixar todavia de modificar profundamente a vida real, que se encontra, desde então, dominada pela providência material” (SPP, T. II: “Théorie Positive de l’existence sociale, systématisée par le sacerdoce”, p. 370). Depois de finalizada a *educação moral*, sob a influência feminina e direção da religião, começa a “vida real” propriamente dita, realizada “sob a providência material” e voltada para o “duro trabalho”: “Tal educação (...) é sobretudo destinada a preparar nossos proletários para o seu nobre ofício social de principais auxiliares do poder filosófico, e também levar-lhes a cumprir melhor as suas funções especiais.” (*ibidem*, T. I: “Efficacité populaire du positivisme”, p. 172)<sup>3</sup>.

3 O “sistema de educação geral” destinado aos proletários deveria abranger todos os aspectos de sua vida e divide-se, em síntese, nas seguintes etapas:

1a. fase, 1a. parte – vai até o fim da segunda dentição; é centrada na educação física, sob o controle dos pais, principalmente da mãe; sem leituras e sem escrita; momento de criação dos “fetiches”; é fetichista como a humanidade na sua infância;

1a. fase, 2a. parte – inicia-se por volta dos sete anos de idade; a educação começa a ser sistemática; desenvolve o conhecimento das “belas artes” e das línguas (para a leitura dos poetas ocidentais); é o período politeísta;



Mas o *Sistema de política positiva*, além de ser o local de elaboração da teoria religiosa-educativa, é também o texto no qual A. Comte retira as mais importantes conseqüências *políticas* de suas teses sociológicas. No *Sistema*, a religião da ordem passa a ser pensada como elemento central para a efetivação do contrato social positivista. Na verdade, todas as funções morais e educativas do poder espiritual moderno, encarnadas na igreja positivista, se reduzem afinal a sua mais elevada missão: fiscalizar e garantir o cumprimento das cláusulas do pacto social moderno.

A concepção positivista do contrato social se diferencia essencialmente daquelas que foram pensadas pelas teorias políticas anteriores fundamentalmente por sustentar que o pacto originário *não* pode ser firmado entre *indivíduos*, mas sim, desta feita, entre *classes sociais*: o proletariado e os "ricos ativos"<sup>4</sup>. Mas o que caracteriza sobretudo o pacto positivista é que exclui explicitamente o ponto de vista da vontade geral<sup>5</sup>.

---

2a. fase - dura sete anos; segue o caminho enciclopédico dos estudos positivos; estudo das línguas antigas, grego e latim; viagens para conhecer principais centros de produção e desenvolver a fraternidade universal; é monoteísta de início, e depois finalmente positivista.

Este plano, adverte o texto, "não se estende absolutamente às classes que podem facilmente adquirir a instrução que desejam" (SPP, T. I, p. 180).

- 4 No *Sistema de política positiva*, Comte emprega indiferentemente as seguintes expressões: "ricos ativos", "patriciado industrial", "chefes temporais", "chefes industriais", "empreendedores", "administradores do capital humano".
- 5 Na verdade, segundo Comte, a tese político-igualitária da *vontade geral* expressaria, desde Rousseau, e cada vez que ressurgira desde 1789, as exigências da revolução permanente. Ao fazer sua leitura teórico-histórica do processo revolucionário inacabado, tinha escrito Comte, no *Curso de filosofia positiva*: "Na sua aplicação absoluta, [a noção de soberania do povo] opõe-se a toda instituição regular, ao condenar indefinidamente todos os superiores a uma arbitrária dependência com relação à multidão de seus inferiores, por uma espécie de transferência, aos povos, do direito divino tão recusado aos reis" (CPP, T. II, L. 46, p. 32; grifo meu). A obra *Do contrato social* de Rousseau teria levado a noção de soberania popular a sua "aplicação absoluta", como "governo da vontade geral". Além disso, lembremos que, na biblioteca pessoal de Comte, na parte por ele mesmo classificada como "leituras suplementares", encontra-se o livro, de P. L. de Bauclair, que se tornou conhecido por ter escrito uma refutação detalhada, mas fortemente ideológica, do *Contrato social*, intitulada: *Anti-contrat social; dans lequel on réfute d'une manière claire, utile et agréable, les principes posés dans le "Contrat social" de J.J. Rousseau, citoyen de Genève*, Paris, ed. Frédéric Staatman,

Como é explicado no *Sistema*, o pacto moderno deve se sustentar “na confiança e na liberdade”: “o verdadeiro regime do futuro, fundado sobre a teoria positiva da natureza humana, individual e coletiva, é sobretudo caracterizado pela confiança e pela liberdade, condições normais de uma ponderada responsabilidade” (SPP, T. II: “Théorie Positive de l’existence sociale, systématisée par le sacerdoce”, p. 404).

*Liberdade*: o pacto moderno se sustenta no “trabalho voluntário” do proletariado (*ibidem*, “Appréciation sociologique du problème humain, d’où théorie positive de la propriété matérielle”, p. 159) e na “livre atividade dos empreendedores” (*ibidem*, p. 404). Mas a *responsabilidade* é a sua garantia: “esta garantia deve ser essencialmente moral, e só se tornar política em casos extremos, cuja diminuição gradual fornecerá a melhor medida do conjunto do aperfeiçoamento humano” (*ibidem*, p. 398). A Religião da Humanidade precede o pacto e determina as condições morais (ou garantias) para que as partes contratantes assumam as suas respectivas responsabilidades. As cláusulas do pacto positivista estabelecem os “deveres dos chefes temporais” com relação a seus “inferiores” e destes para com os primeiros, que são respectivamente: “o dever de proteger” e o “dever de se submeter”<sup>6</sup>.

---

1765. Vaughan refere-se a Baucclair como sendo aquele que fez a primeira crítica sistemática do *Contrato Social*: “O autor segue seu adversário livro a livro, capítulo a capítulo; dando sempre respostas ortodoxas às heresias de Rousseau” (Vaughan, C.E. “Introduction”. In: *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, ed. cit., T. II, p. 11-2). A obra de Baucclair tinha aparecido em 1765, portanto poucos anos depois da primeira edição do *Contrato social*, e o exemplar que pertencia a Comte traz na página de rosto, anotado do seu próprio punho, a data de “1847”, provavelmente o ano em que o teria adquirido, como era de seu costume fazer (cf. acervo da *Maison d’Auguste Comte*, Paris).

6 Contra a teoria rousseauiana da soberania popular, Baucclair, em seu *Anti-contrat social*, argumenta, sustentando-se na teoria política aristotélica (como aliás, também faz Comte), que a *submissão* decorre da “natureza humana”: “Afirmo com Aristóteles que há homens que nascem para a escravidão e outros, para a dominação; neste sentido, estes devem governar e os demais, ser governados” (op. cit., p. 9). Desta verdade positiva, supostamente incontestável – a existência de “escravos por natureza” – Baucclair deduz a tese principal de seu livro, a saber: “A ordem social, qualquer que seja o estado de subordinação que imponha aos membros da Sociedade, deve ser encarada sempre como sagrada e inviolável; ela deriva da própria natureza quanto à essência,

Baseando-se particularmente na responsabilidade, mas impondo *deveres* (no lugar de *direitos*) evidentemente desiguais, o pacto positivista é assegurado pelo poder espiritual que, paradoxalmente à maneira iluminista, deve esclarecer e aprofundar o significado de suas cláusulas para as duas partes em questão. Os empreendedores serão esclarecidos pelo poder espiritual quanto ao significado cívico de sua posição de “chefes políticos naturais” da sociedade industrial. Contudo, a participação dos proletários deve ser precedida da *educação* religiosa: “Cada um [proletários e suas mulheres] sentirá de resto que a justa concentração de uma tal preponderância [“dos ricos”] é sempre indispensável à sua verdadeira destinação cívica”. Ora, “esta convicção sincera e familiar da necessidade social de chefes políticos, e da fatalidade que prescreve à massa ativa uma existência proletária, consiste na principal dificuldade da disciplina social. Ela exige, com efeito, uma abordagem complexa e difícil, que só pode resultar de uma ponderada educação religiosa.” (SPP, T. II, p. 399).

---

ainda que sua forma dependa de convenções arbitrárias.” (op. cit., p. 4). Lembremos ainda que também De Maistre se apóia na teoria aristotélica, contra o conceito rousseauiano de soberania popular da vontade geral e escreve em sua obra *Du Pape*: “É curioso que Rousseau tenha começado o seu *Contrato social* por esta máxima retumbante: *O homem nasce livre e por toda parte se encontra a ferros*. (...) Aristóteles, um dos mais profundos filósofos da antigüidade, foi bem mais longe, como todo mundo sabe, chegando ao ponto de dizer *que havia homens que nasciam escravos, e nada é mais verdadeiro*. Sei que em nosso século, foi desacreditado por esta sua afirmação, mas teria sido melhor compreendê-lo do que criticá-lo. Sua proposição está fundamentada na história inteira, que é a política experimental, e sobre a própria natureza do homem, que produziu a história. Aquele que tenha estudado esta deplorável natureza sabe que *o homem em geral, se reduzido a sua simples pessoa, é por demais perverso para ser livre*.” (De Maistre, J. *Du Pape*, ed. cit., p. 232; grifos do autor). Para uma crítica específica do pensamento político de Rousseau, ver: De Maistre, J. *L'Étude sur la Souveraineté* (e) *L'Examen d'un écrit de J.J. Rousseau*). Sobre Rousseau “subversivo”, escreveu De Maistre: “Para a felicidade da humanidade, as teorias danosas raramente se encontram reunidas nos mesmos homens com a força necessária para que estes possam lhes tirar todas as conseqüências práticas. Que me importa (...) que Rousseau, fraco, tímido e caquético não tenha tido vontade ou poder de excitar sedições (...) Filósofos! vós nunca podereis vos desculpar, lamentando os efeitos, de haver produzido a causa (...). Fostes vós que dissestes ao povo: ‘Tu és o soberano’.” (De Maistre, J. *Œuvres complètes*. 14 vols. Lyon, Vitte et Perrusel, 1884-1886, T. I, p. 406. Sobre De Maistre/Rousseau, cf. Roussel, J. *Jean Jacques Rousseau en France après la Révolution (1795-1830)*. Paris, Armand Colin, 1972).

De qualquer modo, tanto os ricos como os proletários deverão afinal aceitar a mediação do poder espiritual-religioso, sem o qual o pacto moderno pode não acontecer: "É somente deste modo que se pode fazer prevalecer, por toda parte, a exata determinação dos deveres próprios a cada um e a todos, no lugar da inútil discussão dos direitos individuais, igualmente retrógrados nò que diz respeito a uns e anárquicos com relação aos outros" (SPP, T. II, p. 399)<sup>7</sup>. Evidentemente, o pacto da submissão e do comando se apóia nas teses frenológicas, lembradas com insistência no decorrer do *Sistema de política positiva*.

Porém, sendo moral-biológico no fundamento, o pacto positivista é de natureza econômica em sua finalidade e tem como objetivo último "regulamentar a atividade material". Deve resolver, acima de tudo, o problema da "distribuição da riqueza entre as classes sociais": "Para melhor consolidar esta harmonia final, convém aqui especificar ainda mais este exame abstrato da existência prática considerando sumariamente sua função preponderante, que consiste na repartição geral das riquezas humanas entre as diversas classes" (*ibidem*, p. 404). Como não é possível saber como (ou "segundo quais leis positivas") "a riqueza chegou a se concentrar nas mãos de determinadas famílias", fica estabelecido que "a questão principal consiste no seu emprego, abstração feita de qualquer origem" (*ibidem*, p. 406; grifo meu)<sup>8</sup>.

Ora, segundo o pacto positivista, a propriedade, embora deva ser *privada*, em regime de total liberdade, fica determinado que será, no futuro, "voltada a finalidades cívicas", sendo a mais importante

7 Escreveu Rousseau que o ato pelo qual um povo torna-se verdadeiramente um povo é um *ato político de não-submissão*: "Haverá sempre grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade. Sejam homens isolados, quantos possam ser submetidos a um só, e não verei nisso senão um senhor e escravos, de modo algum um povo e seu chefe" (Rousseau, J.-J. *Do contrato social*, ed. Halbwachs, p. 90). O livro *Do contrato social* tem como objetivo discutir os fundamentos políticos de uma associação livre e igualitária - *ainda inexistente* - mas, de qualquer modo, pensada como exatamente oposta à "sociedade do comando e da submissão" (cf., particularmente: Derathé, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, P.U.F., 1950).

8 Ao contrário, para Marx, em *O capital*, tratava-se, fundamentalmente, de desvelar a origem ou gênese da riqueza (cf. particularmente, "Livro I", Seção VII, e sobretudo, o capítulo XXIV: "A chamada acumulação primitiva").

entre elas a que assegura a existência da igreja positivista: “os deveres materiais do ricos para com suas próprias famílias serão mais restritos do que se supõe hoje, enquanto que suas obrigações cívicas doravante aumentarão” (SPP, T. II, p. 407). Em outras palavras: “a classe ativa deve sustentar a classe contemplativa”.

Mas os ricos também têm deveres em relação ao proletariado, segundo dita o pacto positivista; e o principal entre eles é o de lhes garantir um mínimo de propriedade: “o patriciado deve garantir ao proletariado certo grau de propriedade que consiste na posse total de tudo aquilo que é de seu uso quotidiano e exclusivo” Desde que assegurado este mínimo, “a retribuição do serviço dos trabalhadores fica entregue a decisões privadas dos empreendedores, pois somente eles podem julgar convenientemente cada tarefa particular” (*ibidem*, p. 412).

O salário, portanto, deve compor-se de duas partes, aquela “correspondente às provisões” e relativa à própria sobrevivência do trabalhador e de sua família; e outra, totalmente entregue às decisões privadas, correspondente ao “serviço prestado”. Cabe ao poder espiritual-religioso vigiar para que não aconteçam abusos na determinação “da parte variável dos salários”: “Somente a moral positiva, dignamente aplicada pelo sacerdote, sob a assistência normal dos sentimentos femininos e das opiniões populares, deve lhes impor a este respeito obrigações regulares próprias a conter os abusos desta atribuição necessária.” (*ibidem*).

Na verdade, os ricos somente têm a obrigação (moral) de garantir ao proletariado as condições mínimas para sua participação na sociedade: “O conjunto dos deveres cívicos do patriciado relativamente ao proletariado pode ser reduzido à garantia, para todos os cidadãos trabalhadores, do desenvolvimento completo da existência doméstica, da qual ainda estão privados devido à insuficiência e à irregularidade dos salários industriais” (*ibidem*).

Quanto aos operários, devem compreender que o seu trabalho é, na verdade, um serviço prestado não exatamente ao chefe industrial, mas à própria humanidade; sendo assim, estarão moralmente propensos a aceitar, “sem revolta”, o salário mínimo necessário para a subsistência: “qualquer salário só pode realmente pagar a parte material de cada tarefa, reparando os gastos que exigem constantemente o órgão e às vezes a função. Quanto à essência mesma do serviço, nunca comporta outra verdadeira recompensa que não seja

a satisfação de cumpri-lo e a gratidão ativa que naturalmente determina” (SPP, T. II, p. 409).

Como afinal conclui Auguste Comte, de qualquer modo, tanto sob o aspecto *material* quanto do ponto de vista *moral*, o pacto positivista está destinado a realizar a mais importante tarefa da época moderna: a integração do proletariado. Lemos no *Sistema de política positiva*: “esta ameaçadora situação, na qual o proletariado permanece como se estivesse acampado no meio da sociedade ocidental sem nela ter ainda se estabelecido devidamente, não pode ser considerada por ninguém como modelo do estado normal” (*ibidem*, p. 411-2).

Como se vê, o pacto positivista mostra-se afinal como um autêntico *contrato de trabalho*, cuja condição básica é ainda a *liberdade*, porém sem as ilusões da *igualdade*. Mas, postulando a desigualdade, o positivismo pensa também, ao mesmo tempo, as dificuldades engendradas por ela, entre as quais, a mais importante seria o “conflito entre os chefes industriais e o moderno proletariado”. A desigualdade econômica, em particular – reconhece o positivismo – está na origem das desordens sociais e se constitui na causa mais evidente da continuidade da revolução que, se estendendo desde 1789, se aprofundou e passou a envolver mais diretamente o proletariado, após os anos 30 do século XIX, particularmente com a revolução política de 1848.

Podemos concluir, portanto, que o devir conceitual da sociologia, que lentamente foi sendo constituído pelos entrecruzamentos das categorias epistemológicas da economia política, da história, da biologia, coerentemente, no seu final terminou sob o paradigma da religião. Os hibridismos sociológicos reduzem-se agora às cláusulas morais do pacto da desigualdade econômica imposto pelo moderno contrato de trabalho. A sociologia manifestava-se assim finalmente como a esperada e perfeita “ciência” da ordem burguesa, a “religião”, saber abertamente ideológico que substituiu agora a economia política. Para “re-ligar” harmoniosamente entre si as partes que firmam o contrato de trabalho na época industrial, mas sobretudo para impedir que a revolução permanente continuasse o seu curso ininterrupto no sentido da igualdade e de outras eventuais exigências da vontade geral do proletariado, foi assim, por último, concebida a Religião da Humanidade, paradigma teórico derradeiro, capítulo conclusivo e imprescindível da “ciência social” – a sociologia –, híbrida sabedoria fundada por Auguste Comte.

## LISTA DE ABREVIÇÕES DAS OBRAS MAIS CITADAS

### I. Obras de Auguste Comte

*L'Ind.* - "Programmes des travaux qui seront employés dans l'ouvrage *l'Industrie*".

"Deux lettres" - "Deux lettres à Saint-Simon par une personne qui se nommera plus tard"

"Lettre sur la liberté de presse" - "Lettres servant d'introduction à un article sur la liberté de la presse".

"*Histoire de la navigation* par Cordier" - "Compte-rendu de *Histoire de la navigation intérieure et particulièrement de celle d'Angleterre et de la France*, par J. Cordier".

"Du Budget, 1<sup>o</sup>" - "Du Budget - Premier article (De l'importance de la loi de finances)".

"Du Budget, 2<sup>o</sup>" - "Du Budget - Deuxième article (De l'esprit dans lequel le budget a été conçu, jusqu'à présent, tant pour les gouvernants que par les gouvernés)".

*Opuscules* - *Opuscules relatifs à la fondation de la science sociale.*

OPS (1820) - "Sommaire appréciation sur l'ensemble du passé moderne, 1820". In: *Opuscules de philosophie sociale.*

OPS (1822) - "Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, 1822". In: *Opuscules de philosophie sociale.*

OPS (1825) - "Considérations philosophiques sur les sciences et les savants, 1825". In: *Opuscules de philosophie sociale.*

OPS (1826) - "Considérations sur le pouvoir spirituel, 1826". In: *Opuscules de philosophie sociale.*

OPS (1828) - "Examen du traité de Broussais sur l'irritation, 1828". In: *Opuscules de philosophie sociale.*

E.P. – “Economie Politique”. In: *Nouveau Journal de Paris et des Départements, feuille administrative, commerciale, industrielle et littéraire.*

CPP – *Cours de philosophie positive.*

SPP – *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité.*

Correspondance – *Correspondance générale et Confessions, 8 vols.*

## II. Obras de outros autores

OSS – *Oeuvres de Henri de Saint-Simon.*

Esboço – CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*

R.O. – *Revue Occidentale.*



## CRONOLOGIA DAS OBRAS DE AUGUSTE COMTE

Abaixo, encontram-se somente referências às *edições originais*. Para estabelecer esta cronologia com o maior rigor possível, além da pesquisa feita diretamente na Biblioteca da *Maison d'Auguste Comte*, em Paris, utilizei-me dos estudos bibliográficos feitos, respectivamente, por Henri Gouhier\* e por Pierre Laffitte\*\*.

### 1816

- *Mes réflexions, Humanité, Vérité, Justice, Liberté, Patrie, Rapprochements entre le régime de 1793 et celui de 1816, adressés au peuple français (juin 1816)*. In: *La Critique Philosophique*, 10 de junho de 1882; *Revue Occidentale*, 1882, T.IX, p. 191-208.

### 1817

- “Programmes des travaux qui seront employés dans l’ouvrage *l’Industrie*”. In: *L’Industrie*, 3<sup>o</sup> volume, setembro-outubro de 1817, 1<sup>o</sup>, 2<sup>o</sup>, 3<sup>o</sup>, 4<sup>o</sup> cadernos.
- “Opinion sur le projet de loi relatif à la presse pour M. Casimir Périer (décembre 1817)”. In: *Revue Occidentale*, 1882, T. VIII, p. 326-8.

---

\* Cf. particularmente: *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*. 3 vols. Paris, ed. Vrin, 1933; *La vie d'Auguste Comte*. Paris, Vrin, 1965, “Appendice I”.

\*\* Diversos estudos publicados na *Revue Occidentale* (cf. *Bibliografia a seguir*).

## 1818

- “Deux lettres à Saint-Simon par une personne qui se nommera plus tard” (abril ou maio de 1818). In: *L'Industrie*, T. IV, 1818.
- “Réflexions sur l'esprit militaire à propos du discours d'un sergent” (não datado, talvez de 1818).
- “Lettre d'un ancien élève de l'École polytechnique à MM. les auteurs du “Politique”, 27 de dezembro de 1818, assinado “B\*\*\* ancien élève de l'École polytechnique”. In: *Le Politique*, 1819, p. 102-10.

## 1819

- “Lettre servant d'introduction à un article sur la liberté de la presse” (Paris, 23 de janeiro de 1819). In: *Le Politique* (1819).
- “Du Budget” - “Premier article (De l'importance de la loi de Finances)”; “Deuxième article (De l'esprit dans lequel le Budget a été conçu, jusqu'à présent, tant pour les gouvernants que par les gouvernés)”. In: *Le Politique*, 1819, p. 175-50 .
- “De la liberté de presse”, (*1er. article* - “De la liberté de la presse envisagée comme institution politique”; *2e. article* - “Des lois sur la liberté de la presse”). In: *Le Politique* (1819).
- “Sur une doctrine singulière professée récemment à la Chambre des députés”. In: *Le Censeur européen*, nº 2, 1º de junho de 1819.
- “Compte-rendu de *Histoire de la navigation intérieure et particulièrement de celle d'Angleterre et de la France*, par J. Cordier”. In: *Le Censeur Européen*, 17 de julho de 1819.
- “Remarques sur un article du *Courrier*”, 1819. In: *Revue Occidentale*, 1882, T. VIII, p. 363-73.
- *Abrégé des révolutions de l'ancien gouvernement français, ouvrage élémentaire*, extrait de l'abbé Dubos et de l'abbé Mably, par Thouret, membre de l'Assemblée constituante, pour l'instruction de son fils (segundo Gouhier: “resenha destinada ao *Censeur* e não aceita”). In: *Revue Occidentale*, 1882, T. VIII, p. 365-72.
- “Essais sur quelques points de la philosophie des mathématiques”, 1819. In: *Revue Occidentale*, T. VI, p. 269-76 e T. VII, p. 335-47.

- “Essais sur la Philosophie des mathématiques. Matériaux”, 1819-1820, esboço da obra. In: *Revue Occidentale*, 1879.
- *Opuscules relatifs à la fondation de la science social*, (1819), esboços e fragmentos não-publicados pelo autor.
- “Séparation générale entre les opinions et les désirs”. In: *Le Censeur*, julho de 1819, reprod. por Comte in: *Système de Politique Positive* (1851-1854). 4 vols. Paris, ed. Au Siège de la Société Positiviste, 1929, T. IV.

## 1820

- “Essais de Philosophie mathématique. Matériaux, 1821, Division de l’ouvrage”, brochura publicada em 1878.
- “Sommaire appréciation sur l’ensemble du passé moderne” (abril de 1820), dois artigos em *l’Organisateur* (8<sup>o</sup> e 9<sup>o</sup> cartas).

## 1822

É publicada a primeira versão do “Opuscule Fondamental”:

- “Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société (1822)”. In: *Du Système Industriel.*; com uma página de título na qual se lê: *Suite des travaux ayant pour objet de fonder le système industriel. Du Contrat social*, par Henri Saint-Simon” (sobre esta edição ver Gouhier, H. “L’Opuscule Fondamental”. In: *Revue les Études Philosophique*. Paris, jul-set. de 1974, p. 325-37).

O texto acima é reeditado pelo autor, em 1824, com título modificado:

- “Système de Politique Positive (1824)” (sobre as modificações introduzidas nesta reed. cf. o estudo minucioso, parágrafo a parágrafo, feito por P. Laffitte: *Opuscule fondamental d’Auguste Comte*. In: *Revue Occidentale*, 1<sup>o</sup> de janeiro de 1895, p. 1-10; a mais importante delas é que Comte acrescenta agora, na parte final do seu ensaio, longas observações a respeito dos vínculos entre a “física social” e a Fisiologia).

A sua última reedição feita pelo próprio autor, com data de 1822, mas, na realidade, é publicado o texto de 1824, com título modificado uma vez mais:

- “Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, 1822”. In: Comte. *Système de Politique Positive*. 4 vols. (1854).

## 1825

- “Considérations philosophiques sur les sciences et les savants”. In: *Le Producteur*, nºs 7, 8 e 10, Paris, 1825.

## 1826

- “Considérations sur le pouvoir spirituel”. In: *Le Producteur* nº 13 (de 24/12/1825); nº 20 (de 11/02/1826) e nº 21 (de 18/2/1826).

## 1828

- Resenha das obras: *Du monopole qui s'établit dans les arts industriels et dans le commerce au moyen des grands appareils de fabrication*, por J.-B. Bidaut, 17 de maio de 1828, e *Courtes observations sur l'état actuel du Commerce*, pelo coronel Swan, de Boston (27 de maio), *Le Nouveau Journal de Paris*.
- “Economie Politique”. In: *Nouveau Journal de Paris et des Départements, feuille administrative, commerciale, industrielle et littéraire*, nº 230, segunda-feira, 17 de março de 1828; nº 276, sexta-feira, 2 de maio de 1828; nº 301, 27 de maio de 1828; nº 333, 28 de junho de 1828.
- “Examen du traité de Broussais Sur l'Irritation (1828)”. In: *Le Nouveau Journal de Paris*, 4-11 de agosto de 1828.

## 1829

- “Discours d'ouverture du Cours de Philosophie Positive”. In: *La Revue Encyclopédique*, novembro de 1829.
- “Annonce et programme du Cours de philosophie positive, en 72 séances, 1er décembre 1828-1 août 1829”.

**1830**

- *Cours de Philosophie Positive*, 1830-1842. 6 vols. (sobre a primeira edição desta obra, cf. o estudo de Laffitte, P. "De la publication du *Cours de Philosophie Positive*". In: *Revue Occidentale*, T. XVIII, 1887, p. 256-61. Existe um exemplar completo da 1ª ed. nos arquivos da *Maison d'Auguste Comte*). Sua redação obedece à seguinte datação:
  - Tome I: *Les préliminaires généraux et la philosophie mathématique*, escritos durante o primeiro semestre de 1830.
  - Tome II: *La philosophie astronomique et la philosophie physique*, escritas respectivamente durante o mês de setembro de 1834 e primeiro semestre de 1835.
  - Tomo III: *La philosophie chimique et la philosophie biologique*, escritas no mês de setembro de 1835.
  - Tomo IV: *La partie dogmatique de la philosophie sociale, en tout ce qui concerne l'état théologique et l'état métaphysique*, escrita entre 21 de abril de 1840 e 26 de fevereiro de 1841.
  - Tomo VI: *Le complément historique de la philosophie sociale et les conclusion générales*, escritos entre 20 de maio de 1841 e 13 de julho de 1842.

**1835**

- "Mémoire sur la Cosmogonie de Laplace", 1835.

**1836**

- "Programme du cours de calcul différentiel professé à l'École polytechnique en 1836", manuscrito. Paris, Clouet, s/d.

**1843**

- *Traité élémentaire de géometrie analytique*. Paris, Carilian-Goery et V. Dalmont, 1843.

## 1844

- *Traité Philosophique d'Astronomie Populaire*. Paris, Carilian-Goery et Victor Dalmont, 1844.
- *Discours sur l'Esprit Positif*, 1844.

## 1848

- *Discours préliminaire sur l'ensemble du Positivisme* (1848). Paris, Mathias.
- "Le fondateur de la Société Positiviste à quiconque désire s'y incorporer", publicado pelo autor.
- "Association libre pour l'instruction du peuple dans tout l'Occident européen". In: Robinet. *Notice sur l'oeuvre et la vie d'Auguste Comte*. Paris, Dunod, 1860.
- "Le fondateur de la Société Positiviste de Paris à quiconque désire s'y incorporer". Texto integral in: *Auguste Comte, le prolétariat dans la société moderne. Archives Positivistes*. Textos escolhidos por R. Paula Lopes, Paris, 1946, p. 87-97.
- "Rapport à la Société Positiviste chargée d'examiner la question du travail". Texto integral in: *Auguste Comte, le prolétariat dans la société moderne. Archives Positivistes*. Ed. cit., Paris, 1946, p. 101-11.

## 1849

- *Avis. Ordre et Progrès. Cours Philosophique sur l'Histoire Générale de l'Humanité*. Paris, Typographique Bénard et Comp., pass; du Caire, 32, 1849.
- "Programme sommaire du cours philosophique sur l'histoire générale de l'Humanité, professé en 1849, au Palais Cardinal". Paris, ed. Thunot, 1849.

## 1850

- "Circulaires Annuelles de la Société Positiviste de Paris". Paris, ed. "Les églises brésilienne et chilienne", [8 circulares publicadas de 1850 a 1856].

**1851**

- *Système de Politique Positive, ou Traité de Sociologie instituant la Religion de l'Humanité* (1851-1853). 4 vols. Paris, publicado pelo autor e por Carilian-Goeury et V. Dalmont, Librairies.
- Tomo I: *Le Discours préliminaire et l'Introduction fondamentale*. Julho de 1851.
- Tomo II: *La Statique sociale ou le Traité abstrait de l'Ordre Humain*. Maio de 1852.
- Tomo III: *La Dynamique sociale ou le Traité générale du Progrès Humain*. Agosto de 1853.
- Tomo IV: *Le Tableau synthétique de l'Avenir Humain*. Agosto de 1854.

**1852**

- *Catéchisme Positiviste, ou Sommaire exposition de la Religion Universelle*. Paris, publicado pelo autor.

**1855**

- *Appel aux conservateurs*. Paris, publicado pelo autor e por Victor Dalmont, 1855.

**1856**

- *Synthèse Subjective (ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité)*. Tomo primeiro: "Le système de logique positive ou Traité de Philosophie Mathématique". Paris, publicado pelo autor e por Victor Dalmont, 1856 (obra inacabada).

**1883**

- *Testament d'Auguste Comte (avec les documents qui s'y rapportent; pièces justificatives, prières quotidiennes, Confessions annuelles; correspondance avec Mme. Clotilde de Vaux)*; publié par ses exécuteurs testamentaires conformément ses dernières volontés. Paris, Fonds Typographique de l'exécution testamentaire d'Auguste Comte, 1884.





## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Auguste Comte

- Apelo aos Conservadores*. Trad. de Miguel Lemos. Rio de Janeiro, Apostolado Positivista do Brazil, 1899.
- Association Polytechnique: Compte Rendu, Rapport sur les Cours de l'Association par le présidente du Comité d'enseignement, Historique du cours*. Paris, Imprimerie de Guiraudet et Jouaust, 1835.
- Association Polytechnique: Compte Rendu, Trimestrel, janvier 1833*. Paris, Imprimerie de Guiraudet et Jouaust, 1833.
- Association Polytechnique: Compte Rendu, Trimestrel, juillet 1832*. Paris, Imprimerie de Guiraudet et Jouaust, 1832.
- Auguste Comte Conservateur (extraits de son oeuvre finale)*. Ed. Léon Kun. Paris, H. Le Soudier, 1898.
- Auguste Comte, Evolution Original*. Rio de Janeiro, Au siège central de l'Église Positiviste du Brésil, 1913.
- Auguste Comte, le prolétariat dans la société Moderne*. Paris, Les Archives Positivistes, 1946.
- Avis. Ordre et Progrès. Cours Philosophique dur l'Histoire Générale de l'Humanité*. Paris, Typographique Bénard et Comp., pass; du Caire, 32, 1849.
- Catalogue de la Bibliothèque d'Auguste Comte*. Paris, "Maison d'Auguste Comte", 10, rue Monsieur-Le-Prince. Paris, s/d.
- Catéchisme Positiviste, ou Sommaire exposition de la Religion Universelle*. Introdução e notas de P.F. Pécaut. Paris, Garnier Frères, s/d.
- Catecismo Positivista*. Trad. de Miguel Lemos. Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril, 1973.

- Cours de Philosophie Positive (Philosophie Première: Leçons 1 à 45).* Apresentação e notas de Michel Serres, François Dagognet e Allan Sinaceur. Paris, Hermann, 1975.
- Cours de Philosophie Positive (Physique Social: Leçons 46 à 60).* Apresentação e notas de Jean-Paul Enthoven. Paris, Hermann, 1975.
- Cours de Philosophie Positive.* 6 vols. Paris, Au Siège de la Société Positiviste de Paris, 1892.
- Discours sur l'Esprit Positif* (1844). Paris, J. Vrin, 1990.
- Ecrits de jeunesse* (1816-1828). Textos estabelecidos por Paulo B. Carneiro e Pierre Arnaud. Paris, Mouton, 1970.
- L'Islamisme qu point de vue social.* Paris, Albert Messein, 1911.
- "Lettre d'un ancien élève de l'École Polytechnique à MM. les auteurs du *Politique*". 27 de dezembro de 1817, assin. "B\*\*\* ancien élève de l'École polytechnique". In: *Le Politique*, 1819, p. 102- 110.
- Opúsculos de Filosofia Social (1819-1828).* Trad. de Ivan Lins e J.F. de Souza. Porto Alegre/São Paulo, Ed. Globo/USP, 1972.
- Revue Occidentale.* Números de 1882 a 1885.
- Synthèse Subjective (ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité).* Tome premier contenant "Le système de logique positive ou *Traité de Philosophie Mathématique*", chez l'auteur et chez Victor Dalmont. Paris, 1856 (obra inacabada).
- Système de Politique Positive, ou Traité de Sociologie instituant la Religion de l'Humanité* (1851-1853). 4 vols. Paris, Carilian-Goeury et Dalmont, 1853.
- Testament d'Auguste Comte (avec les documents qui s'y rapportent; pièces justificatives, prières quotidiennes, Confessions annuelles; correspondance avec Mme. Clotilde de Vaux).* Publié par ses exécuteurs testamentaires conformément ses dernières volontés. Paris, Fonds Typographique de l'exécution testamentaire d'Auguste Comte, 2<sup>a</sup> ed., 1896.
- Traité Philosophique d'Astronomie Populaire.* Paris, Carilian-Goeury et Victor Dalmont; 1844.

## Correspondência

- Correspondance Général et Confessions*. 8 vols. Textos estabelecidos e apresentados por Paulo E. Berrêdo Carneiro, Pierre Arnaud e Paul Arbousse-Bastide. Coll. "Archives Positivistes". Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales/Vrin/Mouton: Vol. I (1814-1840), ed. 1973, Vol. II (1841-1845), ed. 1975, Vol. III (1845-1848), ed. 1977, Vol. IV (1846-1848), ed. 1981, Vol. V (1849-1850), ed. 1982, Vol. VI (1851-1852), ed. 1984, Vol. VII (1853-1854), ed. 1987, Vol. VIII (1855-1857), ed. 1990.
- Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill (1841-1846)*. Paris, Ernest Leroux, 1877.
- Lettres d'Auguste Comte à M. Valat (1814-1844)*. Paris, Dunod, 1870.
- Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte avec les réponses de Comte*, textes établies par Lévy-Bruhl. Paris, Félix Alcan, 1899.

## Obras anteriores a Auguste Comte

- ARISTÓTELES. *Politique*. Texto estabelecido e traduzido por J. Aubonnet. Paris, Les Belles Lettres.
- BAUCLAIR, P.L. *Anti-Contrat Social; dans lequel on réfute d'une manière claire, utile et agréable, les principes posés dans le "Contrat Social" de J.J. Rousseau, citoyen de Genève*. Paris, Frédéric Staatman, 1765.
- BERTHIER, Le P.G.-F. *Observations sur le Contrat Social de J.-J. Rousseau* (terminées et publiées par l'abbé Bourdier-Delpuits, ex-jésuite). Paris, Mérigot le jeune, 1789.
- BICHAT. *Recherches Physiologiques sur la vie et la mort* (1800). Bélgica, Gérard & Co., 1973.
- CABANIS, Pierre. *Traité du physique et du moral*. Paris, 1802. Reeditado em 1803 sob o título de *Rapport du Physique et du Moral de l'Homme*. Paris, Peisse, 1844.
- CONDORCET. "Plan de la Constitution française (1793)". In: *Œuvres complètes*. 12 vols. Texto estabelecido por F. ARAGO e A. O'Connor. Paris, Firmin-Didot, 1847-1849, T. XII.

- \_\_\_\_\_. *Sur les élections et autres textes*. Col. "Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française". Paris, Fayard, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Éléments du calcul des probabilités et son application aux jeux de hasard, à la loterie et au jugement des hommes, par feu M. de Condorcet, avec un discours sur les avantages des mathématiques sociales*. Publicado por F.-J.-M. Fayolle. Paris, Royes, an XIII, 1805.
- \_\_\_\_\_. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris, GF-Flammarion, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*. Paris, De l'Imprimerie Royale, 1785. In: CONDORCET. *Sur les élections et autres textes*. Col. "Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française". Paris, Fayard, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Le tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales*. Publicado esparsadamente nos nºs IV e VI, de 29 de junho e 6 de julho do *Journal d'Instruction sociale*.
- \_\_\_\_\_. *Réflexion sur l'esclavage* (1781).
- \_\_\_\_\_. *Remarques sur les Pensées de Pascal*. In: *Œuvres Complètes*. T. III. In: *Politique de Condorcet, Politique de Condorcet*. Paris, Payot, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (1790). In: *Œuvres Complètes*. T. X. In: *Politique de Condorcet*. Paris, Payot, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Sur les élections". Artigo originalmente publicado no *Journal d'instruction sociale*, nº 1er, juin 1793, l'an II de la République, p. 25 a 32. In: Col. "Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française". Paris, Fayard, 1986.
- DESCARTES. R. *Discurso do Método*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, DIFEL, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres Complètes*. Paris, Adam-Tannery.
- \_\_\_\_\_. *Principes*. Paris, Adam-Tannery: IX-B, 14.

- \_\_\_\_\_. *Tratado do Homem*. Trad. de Jordino Marques. In: MARQUES, J. *Descartes e sua concepção de Homem*. São Paulo, Loyola, 1993. [*Traité de l'Homme*. Vol. XI da ed. de Adam-Tannery, p. 119-202].
- Encyclopédie ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des arts et des métiers* (articles choisi). Chronol. e introd. de Alain Pons. 2 vols. Paris, GF-Flammarion, 1986.
- ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*. Trad. de Diogo P. Aurélio. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.
- GROTIUS, H. *De jure Belli ac Pacis (1646)*. *Le Droit de la guerre et de la paix*. Trad. de Jean Barbeyrac. Amsterdã, Pierre de Coup, 1646.
- HEGEL, G.F.W. *La Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. de Jean Hyppolite. Paris, Aubier, 1941.
- \_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*. Trad. de José Gaos. Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, 1946.
- HELVETIUS. *De l'Esprit*. Ed. de François Châtelet. Col. "Marabout Université", nº 237. Bélgica, Gérard & CO., Verviers, 1973.
- HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. de J. P. Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. Leonel Vallandro. Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- KANT, E. *Critique de la raison pratique*. Trad. francesa de Luc Ferry e Heinz Wismann. Paris, Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- \_\_\_\_\_. "Idéia de uma história de um ponto de vista cosmopolita". Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo, Brasiliense, s/data.
- \_\_\_\_\_. *Opuscles sur l'Histoire*. Paris, GF-Flammarion, 1990.
- LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo*. Trad. de Jacy Monteiro. Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- \_\_\_\_\_. *An essay concerning human understanding (1690)*. In: *Works of John Locke*. 10 vols. Germany, Scientia Verlag Aalen, 1963.

- MAISTRE, J. de. *Oeuvres Complètes*. 14 vols. Lyon, Vitte et Perrusel, 1884-1886.
- \_\_\_\_\_. *Considérations sur la France* (1797). In: *Écrits sur la Révolution*. Paris, Quadrige/P.U.F., 1989.
- \_\_\_\_\_. *Considérations sur la France* (1797). Ed. reprod. celle établie d'après le manuscrits. Genève, Slatkine, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Du Pape* (1819). Paris, reed. Charpentier. Paris, 1860.
- \_\_\_\_\_. *Écrits sur la Révolution*. Paris, Quadrige/P.U.F., 1989
- \_\_\_\_\_. *Du Pape*. Edição crítica com introdução de Jacques Lovie e Joannès Chetail. Genebra, Droz, 1966.
- MONGE, Gaspard. *Programme du cours de construction (2 tableaux)*. Paris, 1794.
- \_\_\_\_\_. *Projets relatifs à la création de gymnases et d'écoles pour artistes et ouvriers de tous genres*. Paris, 1794.
- MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois*. 2 vols. Ed. por Victor Goldschmidt. Paris, GF-Flammarion, 1979.
- PLATÃO. *La République*. 3 vols. Trad. de Chambry. Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- PUFENDORF. *De jure naturae et gentium* (1773) (*Le droit de la nature et des gens, ou système général des principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence et de la Politique*). Trad. de Jean Barbeyrac, Asle, E. Thourneisen, 1750.
- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes S. Machado, Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Do Contrato social*. Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Du Contrat Social*. Introdução, notas e comentários de Maurice Halbwachs. Paris, Aubier Montaigne, 1943.
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. de L. Santos Machado. Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres Complètes*. Paris, Pléiade.

## Textos contemporâneos a Auguste Comte\*

- ALENCAR DA SILVA, Oto de. "Alguns erros matemáticos de A. Comte". In: *Revista da Escola Polytechnica*, nº 9-10. Rio de Janeiro, 1898, p. 113-30.
- ALENGRY, M. *La sociologie chez A. Comte*. Paris, Alcan, 1899.
- AMPÈRE, André-Marie. *Essai sur la Philosophie des Sciences ou Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances Humaines*. Paris, Bacheilier, 1834.
- ARAGO. "Eloge de Gaspard Monge lue à la séance publique du 11 mai 1846". In: *Œuvres de Arago*. T. II. Paris, 1853, p. 426-596.
- AUDIERNE, R. "Note sur la classification des connaissances humaines dans Comte et Cournot". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, mar., 1905, p. 509-19.
- AUDIFFENT. *Des maladies du cerveau et d'innervation d'après A. Comte*. Paris, Dunod, 1875.
- "Aux travailleurs Parisiens!" [manifesto]. Paris, *Cercle des Prolétaires Positivistes* (1889?).
- BAILLY, E.M. *L'existence de Dieu et la liberté morale démontrée par des arguments tirés de la doctrine du Docteur Gall* (1824). Obra da biblioteca de Auguste Comte, cf. acervo da *Maison d'Auguste Comte*. Paris.
- BERTRAND, Joseph. "Souvenirs Académiques, Auguste Comte et l'École Polytechnique". In: *Revue de Deux Mondes*. Tomo 138, ano LXVI. Paris, 1896, p. 528-48.
- BLAINVILLE, M.H. Ducrotay de. *De l'organisation des animaux ou Principes d'anatomie comparée*. Paris, F.G. Levrault, 1822.
- BLANC, L. *L'Organisation du Travail*. (1845)

---

\* Livros, revistas, mas também documentos diversos. Quando for o caso, o nome do texto é seguido da menção "biblioteca pessoal de Comte", trata-se, neste caso, de publicações que foram conservadas no acervo da *Maison d'Auguste Comte*, em Paris, e diretamente utilizadas neste trabalho.

- BLIGNIÈRES, Célestin. *Exposition abrégée et populaire de la Philosophie et de la Religion Positives*. Paris, Librairie Ed., 1857.
- BOURDET, E. *Vocabulaire des principaux termes de la Philosophie Positive*. Paris, Libr. Germer Baillière, 1875.
- BROUSSAIS, François Joseph. *De l'Irritation et de la Folie (Ouvrage dans lequel les rapports du Physique et du moral sont établis sur les bases de la médecine physiologique (1828))*. In: "Corpus des Oeuvres Philosophiques en Langue Française". Paris, Fayard, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Cours de Phrénologie*. Paris, Baillière, 1839.
- \_\_\_\_\_. *De l'irritation et de la Folie*. (1828). 2 vols. Paris, Baillière, 1839.
- BRUTIERE. "La formation de l'idée de progrès". In: *Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française*. Paris, Hachete, 1893.
- BUCHÉZ, Philippe. *Introduction à la science de l'histoire* (1833).
- CABET. *Histoire de la révolution de 1830* (1832).
- CAUSSIDIÈRE, Marc. *À ses concitoyens*. Paris, Impr. Centrale des Chemins de Fer [obra da biblioteca pessoal de Comte, cf. acervo da Maison d'Auguste Comte, Paris].
- CLAVEL, Dr. *La morale positive*. Paris, Germer Baillière, 1873.
- COLINS. *Qu'est-ce que la science sociale?* Paris, chez l'auteur, rue Saint-Louis, au Marais, 31, 1853, T. I [obra da biblioteca pessoal de Comte, cf. acervo da Maison d'Auguste Comte, Paris].
- "Comte et la Métaphysique" (séance du 27 novembre 1902). *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. Paris, Armand Colin, p. 1-24.
- Congrès Ouvrier, Discours de M. Jacquemin*. In: *La Philosophie Positive*, n<sup>o</sup> 5, mars-avr. 1878, p. 303-10.
- CONSIDÉRANT, V. *Le Socialisme devant le vieux monde ou le vivant devant les morts*. Paris, 1848. Reed. Paris, J. Vrin, 1981.
- Constitution faite en vertu des pouvoirs délégués par le peuple français à Louis-Napoléon Bonaparte par le vote des 20 et 24 décembre 1851*. [exemplar da biblioteca pessoal de Comte, cf. acervo da Maison d'Auguste Comte, Paris].
- COUSIN, Victor. *Fragments Philosophiques*. Prefácio à 2<sup>a</sup> ed., texto integral em *Philosophie France XIXe. siècle (Ecrits et Opuscules)*. Paris, Le Livre de Poche n<sup>o</sup> 4609, LGF, 1994.



- DE LA SAGRA, Ramon. *Quelques idées sur l'organisation du travail et la libre concurrence*. Paris, Joubert-Libr. de la Cour de Cassation, 1845 [obra da biblioteca pessoal de Comte, cf. acervo da *Maison d'Auguste Comte*, Paris].
- \_\_\_\_\_. *Résumé des études sociales (exposées dans la revue des intérêts matériels et moraux pendant l'année 1844; lu à l'Académie des Sciences morales et politiques les 13 et 20 septembre 1845)*. Paris, Panckoucke, 1845 [obra da biblioteca pessoal de Comte, cf. acervo da *Maison d'Auguste Comte*, Paris].
- DELAMBRE, M. *Histoire de l'Astronomie Moderne*. 6 vols. Paris, Libr. Pour les Sciences, 1821 [obra da biblioteca de Auguste Comte, cf. acervo da *Maison d'Auguste Comte*, Paris].
- DENIS, H. "Tendances actuelles du prolétariat européen (La réduction des heures de travail)". In: *Revue La Philosophie Positive*, nº 5, mar.-abr. de 1872, p. 260-78.
- Doctrine de Saint-Simon, Exposition (1823-1830)*. Paris, Bouglé, 1924.
- DUMONT, G. *Histoire de l'association polytechnique et du développement de l'instruction populaire en France*. Paris, 1880.
- DUNOYER, Ch.-B. *L'Industrie e la morale considérées dans leurs rapports avec la liberté*. Paris, Chez A. Sautelet et Cie. Libr., 1825.
- ENGELS, F. *Anti-Dühring*. México, Fuente Cultural, s/d.
- \_\_\_\_\_. "Preface". In: MARX, K. *O Capital*. Londres, Penguin Books/New Left Review, 1978, L. II, Vol. 2, p. 83-102.
- FAGNOT, F. *Les Syndicats Ouvriers en Angleterre, Cercles des Prolétaires positivistes de Paris (1895)*.
- FLOURENS. *Sur l'irritabilité et la sensibilité*. Paris, 1822.
- FOURIER, Ch. *La fausse Industrie*. 2 vols. Paris, Bossange et l'Auteur. T. I, 1835; T. II, 1836.
- GALL, F.J. *Recherches sur le système nouveau en général, et sur celui du cerveau en particulier*. Paris, Schöell, 1809.
- GRUBER, R.P. *Le positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours*. Paris, Letheilleux, 1893.
- GUTHLIN, A. *Les doctrines positivistes en France*. Paris, Bray et Rétaux, 1873.

- “Idéalisme et Positivisme” (séance du 25 février 1904). *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, IVe. année, 1904. Paris, Armand Colin, p. 145-77.
- JANET, Paul. *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*. 2 vols. Paris, 1887.
- KOZARY, G. *La loi des trois états d'Auguste Comte*. Bruxelles, F. Denos, 1895.
- La Constitution Française de 1848* (Guide du peuple). Paris, chez l'auteur, rue des Marais, 17, 1849 [obra da biblioteca pessoal de Comte, cf. acervo da *Maison d'Auguste Comte*, Paris].
- LACOSTE, Alexis de. *De l'Instruction Publique ce qu'elle pourrait être et devrait faire*. Paris, Impr. de A. T. Breton, 1831.
- LAFFITTE, P. *Le Positivisme et l'économie politique (extrait d'un cours public et gratuit) de M. Pierre Laffitte sur l'Histoire Générale de l'Humanité*. Paris, Dunod, 1867.
- \_\_\_\_\_. “Matériaux pour servir à la biographie d'Auguste Comte”. In: *Revue Occidentale*, n<sup>o</sup> 94. Paris, 1884.
- \_\_\_\_\_. “De la circulation des ouvrages d'Auguste Comte, de l'*Opuscule Fondamental*, 1822-1824”. In: *Revue Occidentale*, seconde série, T. VII, 2e. sem., 1893, p. 315-33.
- \_\_\_\_\_. *La Révolution Française*. Paris, Ernest Leroux, 1880.
- \_\_\_\_\_. “Les logements divers d'Auguste Comte à Paris, de 1814 à 1857 (43 ans)”. In: *Revue Occidentale*, 1er. janvier, 1898, p. 1-38.
- \_\_\_\_\_. “Matériaux pour servir à la biographie d'Auguste Comte. Considérations sur la période de sa vie qui s'étend de 1816 à 1822”. In: *Revue Occidentale*, T. 9, 2<sup>o</sup> sem. Paris, 1882, p.43-4.
- \_\_\_\_\_. *Opuscule fondamental d'Auguste Comte*. In: *Revue Occidentale*, 1er. janvier, 1895, p. 1-10.
- LALLEMAND, F. *Éducation Publique, Éducation Morale*. Paris, Comon Éditeur, 1852 [obra da biblioteca pessoal de Comte, cf; acervo da *Maison d'Auguste Comte*, Paris].
- LAMARCK. *Philosophie zoologique, ou Exposition des considérations relatives à l'Histoire des animaux*. 2 vols. Paris, Libr. F. Say, 1873.
- LAMOTHE. *Des moyens d'améliorer le sort de la classe ouvrière par un travail continu et le développement des institutions de bienfaisance*.

Paris, Guillaumin Ed., avril 1848. Obra da biblioteca pessoal de Comte, cf. acervo da *Maison d'Auguste Comte*, Paris.

LECHEVALIER, Jules. *Lettre sur la division survenue dans l'Association saint-simonienne*. Paris, Imprimerie d'Everat, 1831. Obra da biblioteca pessoal de Comte, cf. acervo da *Maison d'Auguste Comte*, Paris.

LEFORT, César. *La méthode de la science moderne est-elle réellement positive et définitive*. Paris, Andrien Delahaye, 1864.

LE MOS, M. *O apostolado Positivista no Brazil, Circulares Anuais de 1881, 1882, 1883, 1885, 1886, 1887, 1889, 1888, 1890, 1892*. Rio de Janeiro, Apostolado Positivista do Brazil.

LE ROUX, P. *Sept discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain*. Paris, Chez l'auteur, 1832.

LITTRÉ, Emile. *Auguste Comte et la philosophie positive*. Paris, Hachette, 1863.

\_\_\_\_\_. *Positivismo y gobierno*. Buenos Aires, Editorial Tor, s/d.

\_\_\_\_\_. *Remarques sur le socialisme*. In: *Revue La Philosophie Positive*, nº 3, nov.déc. 1871, p. 416-30.

LONCHAMPT, Joseph. *Précis de la vie et des écrits d'Auguste Comte*. Paris, Extrait de la *Revue Occidentale*, 1889.

MACNAB, Henry. *Examen impartial des nouvelles vue de Mr. Rober Owen*. 1821 [obra da biblioteca de Auguste Comte, cf; acervo da *Maison d'Auguste Comte*, Paris].

MAGNIN, Fabien. *Études sociales*. Paris, George Crès et Cie, 1913.

\_\_\_\_\_. "Discours de Fabien Magnin, ouvrier menuisier, à l'occasion du vingt et unième anniversaire de la mort d'Auguste Comte, 25 Guttemberg 90 (5 septembre 1878)". In: *Auguste Comte, Le prolétariat dans la société moderne*. Introdução de R. Paula Lopes. Paris, Les Archives Positivistes, 1946.

*Manifeste des Ouvriers de Paris*. Comentado por Emile Littré. In: *La Philosophie Positive*, nº 3 nov.-déc. 1873.

MARX, K. e ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. 1848. "Prefácios" dos autores para as edições de 1872 (em alemão), 1882 (em russo). In: MARX, K. e ENGELS, F. *Obras Escolhidas*. São Paulo, Alfa-Omega, Ltda., 3 vols., s/d, T. I, p. 13-47.

- \_\_\_\_\_. *L'Idéologie Allemande*. Trad. de Maximilien Rubel. In: MARX, K. *Œuvres*. 3 vols. Paris, Gallimard, 1982.
- MARX, K. *Thèses sur Feuerbach* (1845). In: MARX, K. *Œuvres*. 3 vols. Edição estabelecida por Maximilien Rubel. Paris, Gallimard, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas*. 1850. In: MARX, K. & ENGELS, F. *Obras Escolhidas*. São Paulo, Alfa-Omega, Ltda., 3 vols., s/d, T. I.
- \_\_\_\_\_. "Método da Economia Política". In: *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo, Martins Fontes, 1977, p. 218-27.
- \_\_\_\_\_. *O Capital, Crítica da Economia Política*. Trad. de Regis Barbosa e Flávio Kothe. Col. "Os Economistas". São Paulo, Ed. Abril, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Capital. A Critique of Political Economy*. Trad. de Ben Fowkes. Londres, Penguin/New Left Review, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Histoire des doctrines économiques*. 8 vols. Publicado por K. Kautsky. Trad. de J. Molitor. Paris, Alfred Costes, 1947.
- \_\_\_\_\_. *The first International and after* (selection). Londres, Penguin Books/New Left Review, 1974.
- MENDES, Teixeira. *A mulher, sua preeminência social e moral, segundo os ensinamentos da verdadeira ciência positiva*. Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brasil, 1931.
- \_\_\_\_\_. *Exame da questão do divórcio*. Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brasil, 1893.
- \_\_\_\_\_. *Auguste Comte. Évolution originale. Documents publiés jusqu'ici montrant la parfaite continuité de cette évolution sans pareille, malgré les troubles dus à la funeste liaison avec Saint-Simon*. Rio de Janeiro, Au siège de l'Église Positiviste du Brésil, 1913, vol. I (1798-1820).
- MIGNET, M. "Broussais". In: *Notices et portraits historiques et littéraires*. T. I. Paris, Charpentier, 1854.
- MILHAUD, G. "L'Idée d'Ordre chez Aug. Comte". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet, 1901, p. 385-406
- MOLLIN, Gabriel. *Les dessous du positivisme*. Paris, Librairie des Publications Populaires, 1879.

- MOUNIER, Camille. *Exposé populaire du positivisme*. Paris, "Société positiviste d'enseignement populaire", 1888.
- PAYA, J.B. Charles. *Histoire de la Révolution Française*. 60 vols./120 livraisons. Paris, Jules Laisné, 1855 [obra da biblioteca pessoal de Comte, cf. acervo da *Maison d'Auguste Comte*, Paris].
- PEREIRA BARRETO, L. *As três filosofias*. São Paulo, Grijalbo/USP. *Philosophie France XIXe. siècle (écrits et opuscules)*. Seleção, introdução e notas de Stéphane Douailler, Roger-Pol Droit e Patrice Vermeren. Paris, Libr. Générale Française, 1994.
- PILLON, François, "Claude Bernard, sa conception comparée à celle du positivisme". In *Revue Philosophique*, n. 4, 1878, p. 54-64; Idem, "La biologie d'Auguste Comte et selon Claude Bernard". In: *ibidem*, n. 5, p. 72-79; "La méthode en biologie, Cuvier, Blainville et Auguste Comte". In: *ibidem*, n. 9, p. 129-38.
- PROUDHON, P.J. *La Révolution sociale démontrée par le coup d'État du 22 décembre*. Paris, Garnier Frères, 1852.
- PROUDHON, P.J. *Œuvres complètes*. 15 vols. Paris, C. Bouglé et H. Moysset éd., 1926-1959.
- Rapport du Cercle des Prolétaires Positivistes de Paris*. Congrès Ouvrier de Zurich en 1893 (3 p.).
- RAUCOURT, Colonel. *Cours Normal de Philosophie Positive, 1er. Partie: Physique Philosophique de l'Homme (Applicable à tous les besoins individuels et collectifs de l'Humanité, et particulièrement aux personnes instruites, que des connaissances rationnelles appellent à influencer les sociétés modernes)*. Paris, Carilian-Goëury, 1834.
- REY, Joseph. *Des bases de l'Ordre Social*. 2 vols. Paris, Videcoq Librairie, 1836.
- RICHRAND. *Nouveaux éléments de physiologie*. Paris, 1833.
- RISOLAGE, Emile. *La sociologie d'Auguste Comte*. Paris, Félix Alcan, 1897.
- ROBERTY, E. de. *Auguste Comte et Herbert Spencer*. Paris, Félix Alcan, 1895.
- ROBINET, Dr. *Lettre à M. Emile Girardin sur l'économie politique*. Paris, Dunod, 1864.

- \_\_\_\_\_. *Notice sur l'oeuvre et sur la vie d'Auguste Comte*. Paris, Dunod, 1860.
- S/autor. *Rapport sur les lois relatives aux pauvres en Angleterre*. 1818. [Obra da biblioteca pessoal de Comte, cf. acervo da *Maison d'Auguste Comte*. Paris].
- SABATIER, Alfred. *Programme d'Éducation Positive des Écoles communales*. Paris, Armand Lechevalier, 1872.
- SAIN-SIMON, H. de. *Catecismo Politico de los Industriales*. Trad. de Mariano Hurtado Bautista. Buenos Aires, Aguilar, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Œuvres de Claude Henri de Saint-Simon*. 6 vols. [réimpression anastaltique ed. E. Dentu. Paris, 1869, *Œuvres de Saint-Simon et Infantin*, 11 vols.]. Paris, Anthropos, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Introduction aux travaux scientifiques*. In: *Œuvres...* T. VI.
- \_\_\_\_\_. "Observations sur l'Ouvrage de Condorcet". In: *Œuvres...* T. VI.
- \_\_\_\_\_. *Suite des travaux ayant pour objet de fonder le système Industriel. Du Contrat Social*. In: *La Revue Occidentale*, 1er. Jan. 1895, p. 11-3.
- \_\_\_\_\_. *Le Nouveau christianisme (et les écrits sur la religion)*. Apresentação de Henri Desroche. Paris, Ed. du Seuil, 1969.
- \_\_\_\_\_. *The Political Thought of Saint-Simon*. Ed. por Ghita IONESCU. Londres, Oxford Univ. Press, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Catéchisme des Industriels*. "Troisième cahier". In: *Œuvres...* T. IV.
- \_\_\_\_\_. *Mémoires sur la science de l'homme*. In: *Œuvres...* T. V.
- \_\_\_\_\_. "Sur l'Ouvrage de Condorcet". In: *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe. Siècle*. T. I, 1808. In: *Œuvres...* T. VI.
- SAY, J.-B. *Traité d'Économie Politique (ou simple exposition de la manière dont se forme, se distribuent et se consomment les richesses)*. 1803. Paris, Deterville Librairie, 3<sup>a</sup> ed., 1817.
- SEGOND, Dr. L.A. *Histoire et systématisation Générale de la Biologie, principalement destinée à servir d'introduction aux études médicales*. Paris, Chez J.B. Baillièrre, Libr. de l'Académie Nationale de Médecine, 1851. Também publicado em Londres, Nova York e Madri.

- SEMERIE, Eugène. *La loi des trois états*. Paris, Leroux, 1875.
- \_\_\_\_\_. *La Grande crise (1789-1871)*. Neuchâtel, A. Borel, 1874.
- \_\_\_\_\_. *Positivistes et catholiques*. Paris, Armand Chevalier, 1870.
- SISMONDI. *Nouveaux Principes d'Économie Politique où De la Richesse dans ses rapports avec la population*. 2 vols. Paris, 1819.
- SMITH, A. *A riqueza das nações*. Trad. de Luiz J. Baraúna. Col. "Os Economistas". São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- \_\_\_\_\_. *An inquiry into the nature and causes of wealth of nations*. Encyclopaedia Britannica, 1955.
- Société Positiviste d'Enseignement populaire supérieure*. Documents réunis par le Ministère de l'Instruction Publique.
- SPURZHEIM, J. C. *Essays on Phrenology*. 1819.
- \_\_\_\_\_. *Observations sur la phrénologie*. Paris, 1818.
- STUART MILL, J. *L'Assujettissement des Femmes*. Trad. de E. Cazelles. Paris, Guillaumin, 1876.
- \_\_\_\_\_. *Auguste Comte et le positivisme*. Paris, Germer Baillière 1872.
- TAINÉ, Hippolyte. *Le positivisme anglais (études sur Stuarte Mill)*. Paris, Germer Baillière, 1864.
- THAMIN, R. *Éducation et Positivisme*. Paris, Félix Alcan, 1895.
- UTA, M. *La loi des trois états dans la philosophie d'Auguste Comte*. Paris, Félix Alcan, 1928.
- VALERI, Georges. *Catholique et Positiviste*. Paris, Perrien et Cie., 1900.
- VALLET, P. *Le kantisme et le positiviste, études sur les fondements de la connaissance humaine*. Paris, Roger, 1887.
- WOLLSTONECRAFT, M. *Défense des Droits de la Femme*. Trad. de Marie-Françoise Cachin. Paris, Payot, 1976 [obra da biblioteca de Auguste Comte, cf. acervo da Maison d'Auguste Comte, Paris].
- WYROUBOFF, G. "Le communisme Russe". In: *Revue La Philosophie Positive*, nº 2, sep.-out. de 1871, p. 256-77.

## Obras posteriores a Auguste Comte

- ABENDROTH, W. *A história social do movimento trabalhista europeu*. Rio de Janeiro, Paz & Terra, 1977.
- ALBERTINE, Manuela. *Una scuola per la Rivoluzione, Condorcet, Condorcet, i il dibattito sul Istruzione 1792-1794*. Nápoles, Guida, 1979.
- ANSART, Pierre. *La Sociologie de Saint-Simon*. Paris, P.U.F., 1970.
- ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. *L'Éducation universelle dans la Philosophie d'Auguste Comte (Principe d'unité systématique et fondement de l'organisation spirituelle du Monde)*. 2 vols. Paris, P.U.F., 1957.
- ARDAO, A. *La filosofia en el Uruguay en el siglo XX*. México, Fondo de Cultura Economica, 1956.
- ARNAUD, P. *La pensée d'Auguste Comte*. Paris, Bordas, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Politique Positive*. Paris, A. Colin, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Le nouveaux Dieu. Préliminaires à la Politique Positive*. Paris, J. Vrin, 1973.
- ARON, R. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris, Gallimard, 1967.
- AUDIERNE, R. "Note sur la classification des connaissances humaines dans Comte et dans Cournot". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, mar. de 1905.
- BADINTER, E. e R. *Condorcet, un intellectuel en politique*. Paris, Fayard, 1988.
- BAILLET, Adrien. *La vie de M. Descartes*. Paris, La Rable Ronde, 1946.
- BAKER, Keith M. *Condorcet. From Natural Philosophy to social Mathematics*. Chicago/Londres, Chicago Univ. Press, 1975.
- BALAM, Bernard. *L'Ordre et le Temps, anatomie compararée et histoire du vivant au XIX siècle*. Paris, J. Vrin, 1969.
- BALIBAR, Etienne. "Critique de l'économie politique". In: *Dictionnaire critique du marxisme*. LABICA, G. & BENSUSSAN, G. (orgs.). Paris, P.U.F., 1985.
- BAUMANN, Antoine. *Le programme politique du Positivisme*. Paris, Perrin et Cie., 1904.
- BAYER, Raymond. *Épistémologie et logique depuis Kant jusqu'à nos jours*. Paris, P.U.F., 1954.



- BEER, Max. *História do socialismo e das lutas sociais*. 2 vols. Rio de Janeiro, Ed. Calvino, 1944.
- BÉNICHOU, Paul. *Les temps des prophètes, doctrines de l'âge romantique*. Paris, Gallimard, 1977.
- BENOIT, H. *Platão: o saber esotérico da dialética*. 2 vols. Tese de doutoramento. São Paulo, FFLCH/USP, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Sobre a crítica (dialética) de *O capital*". In: *Crítica marxista*, vol. 1, nº 3. São Paulo, Brasiliense, 1996, p. 19-20.
- \_\_\_\_\_. "A dilética hegeliana como superação da dialética platônica". In: *Idéias*. Revista do Inst. de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Ano I, nº 1, jan.-jun. 1994.
- \_\_\_\_\_. "Sobre o desenvolvimento (dialético) do Programa". In: *Crítica Marxista*, vol. 1, nº 4. São Paulo, Xamã, 1997, p. 9-44.
- BENOIT, Lelita Oliveira. *A Unidade (dilacerada) da razão positiva de Auguste Comte*. Tese de mestrado. São Paulo, DF/FFLCH/USP, 1991.
- BENSAUDE-VINCENT, Bernadette. "Auguste Comte, la science populaire d'un philosophe". In: *Corpus*, nº 4, 1er. trim., 1987, p. 143-67.
- \_\_\_\_\_. "L'Astronomie populaire, priorité philosophique et projet politique". In: *Revue de Synthèse*, nº 1, janvier-mars, 1991, p. 49-60.
- BERREDO CARNEIRO, Paulo E. de. "De la découverte et des démonstration de la loi des trois états". In: *Les Études Philosophiques*. Paris, jul.-set. de 1974, p. 298-314.
- BONFANTE. *Savants et artisans de la révolution industrielle*. Paris, Valois, 1928.
- BOUDOT, Maurice. "De l'usurpation géométrique". In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, "Auguste Comte", abr., 1986, p. 387-402.
- BOURDEAU, J. *Socialistes et sociologues*. Paris, Félix Alcan, 1905.
- BOURGIN, Hubert. *Victor Considérant, son Œuvre*. Lyon, 1909.
- BRAVO, G.M. *Les socialistes avant Marx*. 2 vols. Paris, Maspero, 1979.
- BREHIER, E. *Histoire de la Philosophie*. 3 vols. Paris, P.U.F., 1942.

- BRUNI, José Carlos. *Poder e ordem social na obra de Auguste Comte*. Tese de doutoramento. São Paulo, FFLCH/USP, 1989.
- BURY, J.B. *The idea of Progress, An inquiry into its Origin and Growth*. Londres, Macmillan Company, 1932.
- BUZON, Frédéric de. "Auguste Comte, le cogito et la modernité". In: *Revue de Synthèse*, nº 1, jan.-mar., 1991, p. 61-74.
- CAHEN, L. *Condorcet et la Révolution française*. Paris, Félix Alcan, 1904.
- Cahiers de Fontenay*, 5, "Philosophie", dezembro de 1976.
- CANGUILHEM, Georges. *Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*. Paris, J. Vrin, 1989.
- \_\_\_\_\_. *La connaissance de la vie*. Paris, J. Vrin, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Le Normal et le Pathologique*. Paris, Quadrige/P.U.F., 1984.
- CARPEAUX, O.M. "Notas sobre o destino do positivismo". In: *Rumo*, ano 1, Vol. I. Rio de Janeiro, 1943.
- CASSIRER, E. *La philosophie des Lumières*. Paris, Fayard, 1966.
- CHARLTON, D.G. *Positivist thought in France during the seconde empire, 1851-1870*. Oxford, Claredon Press, 1959.
- CHATELET, François. "Présentation". In: HELVETIUS. *De l'Esprit*. Editado por François Châtelet. Col. "Marabout Université", nº 237. Bélgica, Gérard & CO., Verviers, 1973.
- CHAUI, Marilena. "A instituição do campo político em Espinosa". In: *Análise*, nº 11. Lisboa, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A nervura do real: Espinosa e a questão da liberdade*. Tese de livre-docência. São Paulo, DF/FFLCH/USP, 1977.
- COLEMAN, William. *Biology in the Nineteenth Century (Problems of form, function, end transformation)*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990.
- COTTIN, Paul. *Positivisme et anarchie*. Paris, Félix Alcan, 1908.
- CRAMPE-CASNABET. *Condorcet lecteur des lumières*. Paris, P.U.F., 1985.
- \_\_\_\_\_. "Condorcet: une théorie de la connaissance". In: *Revue de synthèse*, 1, 1988, p. 5-12.

- CRÉPEL, P. "Condorcet, la théorie des probabilités et les calculs financiers". In: *Sciences à l'époque de la Révolution française (Recherches historiques)*. Trabalhos da Equipe REHSEIS, ed. por R. Rashed. Paris, Libr. Scientifique et Technique Albert Blanchard, 1988.
- CRUZ COSTA, J. *Augusto Comte e as origens do positivismo*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 2a. ed., 1959.
- \_\_\_\_\_. *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução da história nacional*. São Paulo, 1950.
- \_\_\_\_\_. *O positivismo na República*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1956.
- DAGOGNET, François. "D'une certaine unité de la pensée d'Auguste Comte: Science et religion inséparables?". In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. "Auguste Comte", abr., 1986, p. 403-22.
- DAVY, Georges. "L'explication sociologique et le recours à l'histoire d'après Comte, Mill et Durkheim". In: *Revue de métaphysique et de morale*, jul.-out., 1949, p. 330-61.
- DEFOURNY, Maurice. *La sociologie positive*. Paris, Félix Alcan, 1920.
- DEHERME, Georges. *Croître et disparaître (la loi de Malthus, la surpopulation, la dépopulation française, la solution positiviste)*. Paris, Perrin et Cie. Libr., 1910.
- DEHERME, Georges. *Démocratie et Sociocratie*. Paris, Prométhée, 1930.
- DELAMARRE, Alexandre J.-L. "Le Pouvoir spirituel et la ruine de la constitution catholique chez Joseph De Maistre et Auguste Comte". In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Paris, P.U.F., 1986, p. 423-59.
- DELVAILLE, J. *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe. siècle*. Paris, Félix Alcan, 1910.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, P.U.F., 1950.
- DOBB, Maurice. *A evolução do Capitalismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.
- DUBOIS, J. *Le vocabulaire politique et sociale en France de 1869 à 1872 (à travers les œuvres des écrivains, les revues et les journaux)*. Paris, Larousse, 1962.

- DUBUISSON, Alfred. *Le Positivisme intégral d'après les dernières conceptions d'Auguste Comte*. Paris, Georges Crès et Cie., 1910.
- DUCASSE, Pierre. *Gaspard Monge et Auguste Comte*. Paris, 1937.
- \_\_\_\_\_. *La méthode positive et l'intuition comtienne*. 1939.
- DUMAS, G. *Psychologie de deux messies positivistes: Saint-Simon et Auguste Comte*. Paris, Félix Alcan, 1905.
- DUNHAM. *La Révolution industrielle en France 1815-1848*. Paris, Marcel Rivière, s/d.
- DUPRÉEL, E. *Deux essais sur le progrès*. Bruxelles, Lamertin Grès, 1928.
- DURKHEIM, E. *Le Socialisme, sa définition, ses débuts. La doctrine saint-simonienne*. Paris, Félix Alcan, 1928.
- \_\_\_\_\_. "Saint-Simon, fondateur du positivisme et de la sociologie". In: *Revue Philosophique*, XCIX. Paris, 1925.
- DUVEAU, G. *La pensée ouvrière sur l'éducation pendant la seconde République et le Second Empire*. Paris, Domat-Montchrétien, 1943.
- DUVERGER. *Constitutions et documents politiques*. Paris, P.U.F., 1989.
- EVANS OWEN, D. *Le socialisme romantique. Pierre Leroux et ses contemporains*. Paris, Marcel Rivière et Cie., 1948.
- FAURE, C. "Condorcet et la citoyenne". In: *Corpus*, n. 2, jan. 1986.
- FICHANT e PECHEUX. *Sur l'histoire des Sciences*. Paris, Maspero, 1969.
- FLETCHER, R. "Comte and Marx". In: *The crisis of industrial civilization. The early essays of Auguste Comte*. Londres, Heinemann Educational Books Ltd., 1974.
- FLETCHER, Ronald. "De la critique à la construction". In: *Les Études Philosophiques*. Paris, jul-set. 1974, p. 315-24.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir. História da violência nas prisões*. Trad. de Ligia Pondé Vassallo. Petrópolis, Vozes, 1983; 2a. ed., 1983.
- FOUILLÉE, A. *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*. Paris, Félix Alcan, 1920.
- FRICK, J.-P. "L'Homme, l'animal et le Grand-Etre". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 4, out-dez. 1986, p. 462-85.
- GARAUDY, R. *Les sources françaises du socialisme scientifique*. Paris, Hier et Au-jourd'hui, 1948.

- GASNIER-DUPARC. *La Constitution girondine de 1793*. Rennes, 1903.
- GOLDESTEN, K. *Remarques sur le problème épistémologique de la biologie*. In: "Congrès international de philosophie des Sciences". *Épistémologie*. T. I. Paris, Hermann, 1949.
- GOLDSCHMIDT, V. "Introduction". In: MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois*. 2 vols. Paris, GF-Flammarion, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Les dialogues de Platon*. Paris, P.U.F., 1971.
- \_\_\_\_\_. "Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos". In: *A Religião de Platão*. São Paulo, Difel, 1963.
- GOUHIER, H. *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du Positivisme*. 3 vols. Paris, J. Vrin, 1933.
- \_\_\_\_\_. *La Philosophie d'Auguste Comte (Esquisses)*. Paris, J. Vrin, 1987.
- \_\_\_\_\_. *La vie d'Auguste Comte*. Paris, J. Vrin, 1965.
- \_\_\_\_\_. "Les premiers rapports de Saint-Simon et d'Auguste Comte". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, Armand Colin, 1948, p. 493-509.
- \_\_\_\_\_. "Positivisme et Révolution". In: *La Philosophie et son Histoire*. Paris, J. Vrin, 2a. ed., 1948, p. 106-20.
- \_\_\_\_\_. "L'Opuscule Fondamental". In: *Les Études Philosophiques*. Paris, jul.-set. 1974, p. 325-37.
- GRANGER, G.-G. *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*. Paris, Odile Jacob, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Introdução". In: DESCARTES, R. *Obra Escolhida*. São Paulo, DIFEL, 1962.
- GUEROULT, M. "Condorcet: une théorie de la connaissance". Paris, *Revue de synthèse*, 1, 1988, p. 5-12.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*. Paris, Aubier, L. I, 3, *En France, de Condorcet à nos jours*, cat. XXIX.
- GUILMAIN, L.S. *La sociologie d'Auguste Comte. Ce qu'elle doit à la biologie du début du XIXe siècle*. Alger, Carbonel, 1922.
- GUYÉNOT, E. *L'évolution de la pensée scientifique: les sciences de la vie aux XVIIe. et XVIIIe. siècles*. Paris, Albin, Michel, 1957.

- HEILBRON, Johan. "Theory of Knowledge and Theory of Science in the Work of Auguste Comte". In: *Revue de Synthèse*, n<sup>o</sup> 1, jan.-mar, 1991, p.75- 89.
- HOBSBAWM, Eric J. (org.). *História do Marxismo*. 4 vols. São Paulo, Paz e Terra, 1979. Vol. I: *O marxismo no tempo de Marx*.
- HUBERT, R. "Essai sur l'histoire de l'idée de progrès". In: *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 15/10/1934 e 15/01/1935.
- INGENIERS, J. *Evolucion des las ideas argentinas*. Buenos Aires, Rosso y Cia., 1918.
- ISAMBERT, Gaston. *Les idées socialistes en France de 1815 à 1848: le socialisme fondé sur la Fraternité et l'union des classes*. Paris, Félix Alcan, 1905.
- JACOB, F. *La logique du vivant, une histoire de l'hérédité*. Paris, Gallimard, 1970.
- KOFMAN, Sarah. *Aberrations, Le devenir-femme d'Auguste Comte*. Paris, Aubier-Flammarion, 1978.
- KOLALOWSKI, Leszek. *La Philosophie Positiviste*. Trad. de Claire Brednel. Paris, Denoel Gonthier, 1976.
- KON DE BERKER, M. *Tendencias positivistas en Venezuela*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1970.
- KOYRE, Alexandre. *Du Monde clos à l'Univers infini*. Paris, P.U.F., 1962.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. *Le projet anthropologique d'Auguste Comte*. Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Le Concept de science positive, ses tenants et ses aboutissants dans les structures anthropologiques du Positivism*. Paris, Klincksieck, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Entre le signe et l'Histoire (Anthropologie Positiviste d'Auguste Comte)*. Paris, Klincksieck, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Le Positivism*. Col. "Que sais-je?", n. 2034. Paris, P.U.F., 1993.
- LANTERI-LAURA. *Histoire de la phrénologie, l'homme et son cerveau selon J.-F. Gall*. Paris, P.U.F., 1970.

- LE LANNOU, Jean-Michel. "L'Esthétique d'Auguste Comte". In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, abr., 1986, p. 489-500.
- LEBRUN, Gérard: *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- \_\_\_\_\_. "L'idée d'épistémologie". In: *Manuscrito*, Campinas, UNICAMP, n. 1, 1977, p. 7-12.
- LEROY, M. *Histoire des idées sociales en France*. 3 vols. Paris, Gallimard, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Le socialisme de producteurs: Henri de Saint-Simon*. Paris, Bibl. d'Information Sociale, 1924.
- LEVASSEUR, E. *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France de 1789 à 1870*. 2 vols. Paris, Rousseau, 2a. ed., 1903.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *La Philosophie Positive*. Paris, Félix Alcan, 2a. ed., 1905.
- LINS, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1967.
- LOWY, M. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo, Cortez, 1985.
- LUXEMBURG, R. "O que é a Economia Política". In: *Introdução à Economia Política*. São Paulo, Martins Fontes, s/d, p. 35-121.
- MACHEREY, P. "Le positivisme entre la révolution et la contre-révolution: Comte et Maistre". In: *Revue de Synthèse*, n. 1, jan-mar., 1991, p. 41-47.
- MARCUSE. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro, Paz & Terra, 1978.
- MARQUÉT, J.F. "Religion et vie subjective chez Comte". In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, abr. 1986, p. 501-17.
- MAUDUIT, R. *Auguste Comte e la Science Economique*. Paris, Félix Alcan, 1929.
- MAURRAS, Ch. *Dictionnaire Politique et Critique*, 5 vols.. Paris, À la cité des livres, 1932.
- \_\_\_\_\_. *L'Avenir de l'intelligence*. Paris, Flammarion, 1927.

- \_\_\_\_\_. *Pour en sortir. Ce qu'il faut à la France. Ce que l'Action Française veut. Ce qu'elle fait. Ce qu'elle pense* (brochure de propagande). Paris, Libr. de l'Action française, 1925.
- MILHAUD, G. "L'idée d'ordre chez Aug. Comte". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, jul., 1901, p. 385-406.
- MONOD, J. *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris, 1970.
- MONTESQUIOU, le Comte de. *De l'Anarchie à la Monarchie*. Paris, Bureaux de l'Action Française, 1911.
- \_\_\_\_\_. *Le système politique d'Auguste Comte*. Paris, Nov. Librairie Nationale, s/d.
- MORABITO, M. e BOURMAUD, D. *Histoire constitutionnelle et politique de la France (1789-1958)*. Paris, Montchrétien, 3a. ed., 1993.
- MORNET, Daniel. *Les origines intellectuelles de la Révolution Française*. Paris, A. Colin, 1933.
- MOURELES, Georges. *L'Épistémologie Positive et la critique meyersonnienne*. Paris, P.U.F., 1962.
- MOURGUE, Raoul. *La Philosophie Biologique d'Auguste Comte (extraits des archives d'anthropologie criminel et de médecine légale)*. Lyon, A. Rey et CO., 1909.
- MUGLIONI, Jacques. *Auguste Comte, un philosophe de notre temps*. Paris, Kimé, 1995.
- \_\_\_\_\_. "L'idée d'Éducation Universelle chez Auguste Comte". In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, abril de 1986, p. 519-40.
- NEGRI, Antimo. "Auguste Comte, cent cinquante ans après". In: *Les Études Philosophiques*, jul.-set. 1974, p. 367-90.
- NISBET, R. *History of the idea of Progress*. Nova York, Basic Books, 1980.
- PARODI, D. *Du positivisme à l'Idéalisme*. Paris, J. Vrin, 1930.
- PATY, M. "D'Alembert et les probabilités". In: *Sciences à l'époque de la Révolution française (Recherches historiques)*. Trabs. da Equipe REHSEIS, ed. por R. RASHED. Paris, Libr. Scientifique et Technique Albert Blanchard, 1988.



- PAULA-LOPES, R. "Auguste Comte et la lutte des classes". In: Comte, A. *Correspondance Générale et Confessions*. Tome IV, Col. "Archives Positivistes". Paris, École des Hautes Études Sociales, J. Vrin, Mouton, 1981.
- PÉCAUT, P.F. "Auguste Comte et Durkheim". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n<sup>o</sup> 4, 1921, p. 639-55.
- \_\_\_\_\_. "Introduction". In: COMTE, A. *Catéchisme Positiviste*. Paris, Garnier, s/d.
- PEREIRE, A. *Autour de Saint-Simon (Documents originaux)*. Paris, Honoré Champion, 1912.
- \_\_\_\_\_. "Saint-Simon, Auguste Comte et les deux lettres anonymes". In: PEREIRE, A. *Autour de Saint-Simon (Documents originaux)*. Paris, Honoré Champion, 1912.
- PETIT, Annie e BENSUADE, Bernadette. "Le féminisme militant d'un Auguste phalocrate". In: *Revue Philosophique de La France et L'Étranger*, n<sup>o</sup> 3, jul.-set., 1976. Paris, P.U.F., 1976.
- PETIT, Annie. "La révolution occidentale selon Auguste Comte: entre l'histoire et l'utopie". In: *Revue de Synthèse*, n<sup>o</sup> 1, jan.-mar., 1991, p. 21-40.
- PHILONENKO. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris, J. Vrin, 1986.
- PINET, G. *Panthéon Polytechnicien - Promotion 1814: Auguste Comte, notice bibliographique*. Paris, Impr. Lafolye Frères, s/d.
- POEY, André. *L'Anarchie mondiale, sa psychologie morbide*. Paris, Félix Alcan, 1912.
- PONS, A. "Introduction". In: CONDORCET. *Esquisse*, ed. cit.
- PRENANT, M. *Biologie et Marxisme*. Paris, Ed. Sociales, 1936; Paris, Hier et Aujourd'hui, 1948 .
- QUARTIM DE MORAES, J. "Joseph de Maistre: o anti-rousseauismo da contra-revolução", Col. "Primeira versão" n<sup>o</sup> 63, Campinas, Setor de Publicações da IFCH/UNICAMP, março, 1996.
- RASHED, Roshdi. *Condorcet, Mathématique et société - textes et commentaire*. Paris, Hermann, 1974.

- Revue philosophique* (consacré à la Révolution de 1789 et la Pensée moderne). Paris, Alcan, set.-dez., 1939.
- REY, Alain. *Révolution: histoire d'un mot*. "La grande révolution Occidentale: Auguste Comte". Paris, Gallimard, 1989, p. 260-6.
- REYBAUD, Louis. *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*. Paris, Libr. Guillaumin, 1864; Paris, Art et Culture, 1978.
- RIBOT, Th. *La logique des sentiments*. Paris, Félix Alcan, 3<sup>a</sup> ed., 1908.
- RITTI, Paul. *De l'intelligence d'après la méthode sentimentale*. Paris, Libr. Nationale, 1906.
- ROSTAND. *Esquisse d'une histoire de la biologie*. Idées, n<sup>o</sup> 64. Paris, Gallimard, 1963.
- ROUCHDI FAKKAR. *Sociologie, socialisme et Internationalisme. L'Influence de Saint-Simon*, Neuchâtel, Delachaux et Nestlé, 1968.
- ROUSSEL, J. *Jean Jacques Rousseau en France après la Révolution (1795-1830)*. Paris, Armand Colin, 1972.
- ROUVRE, Charles. *Auguste Comte et le catholicisme*. Paris, Rieder, 1928.
- RUSSO, François. "Épistémologie et Histoire des Sciences". In: *Archives de Philosophie*. Paris, oct.-déc. 1974, T. 37, n<sup>o</sup> 4.
- RUTTEN, Christian. *Essais sur la morale d'Auguste Comte*. Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo, ed. Atica, 1976.
- SALOMON, Michel. *Auguste Comte, sa vie, sa doctrine*. Paris, Bloudet, 1903.
- SCHATZ, Albert. *L'Individualisme économique et social*. Paris, Librairie Armand Colin, 1905.
- SCHLANGER, Judith E. *Les métaphores de l'organisme*. Paris, Vrin, 1971.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. "En relisant le *Plan des travaux*". In: *Les Études Philosophiques*. Paris, juil-sept. 1974, p. 381-2.
- SEIGNOBOS, Ch. *Histoire politique de l'Europe contemporaine (Évolution des partis et des formes politiques - 1814-1896)*. 6<sup>a</sup> ed. Paris, Libr. Armand Colin, 1918.

- SEILLIERE, Ernest. *Auguste Comte*. Paris, Félix Alcan, 1924.
- SERNIN, André. *Auguste Comte, Prophète du XIX<sup>e</sup>. siècle, sa vie, son oeuvre, son actualité*. Paris, Albatros, 1993.
- SERRES, M. "Le Spéculatif". In: COMTE, A. *Cours de Philosophie Positive*. 2 vols. Paris, Hermann, T. I, p. 1-19.
- \_\_\_\_\_. *Hermès III, La Traduction*. Cap: "Auguste Comte auto-traduit dans l'encyclopédie". Paris, Minit, 1974.
- SINACEUR, Allal. "Les sciences de la vie". In: COMTE. *Cours de Philosophie Positive*. 2 vols. Paris, ed. Hermann, 1970, T. I ("Philosophie Première").
- SOBOUL, A. *Histoire de la Révolution française*. 2 vols. Paris, ed. Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Les sans-culottes parisiens en l'An II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire. 2 juin 1793-9 Thermidor An II*. Paris, Librairie Clavreuil, 2 ed., 1962.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean Jacques Rousseau. La Transparence et l'obstacle*. Paris, Gallimard, 1971.
- TANNERY, Paul. "Auguste Comte et l'Histoire des Sciences". In: *Revue Générale des Sciences*. Paris, 1905.
- TATIN-GOURIER, Jean-Jacques. *Le Contrat Social (Échos et interprétations du Contrat social de 1762 à la Révolution)*. Paris, ed. Presses Universitaires de Lille, 1989.
- TATON, René. *L'Œuvre Scientifique de Gaspard Monge*. Paris, P.U.F., 1951.
- TEILHAC, E. *L'Œuvre économique de Jean-Baptiste Say*. Paris, Alcan. 1922.
- THERIDE, André. *Clotilde de Vaux ou la déesse morte*. Paris, Albin Michel, 1957.
- TULARD, J., FAYARD, J.-F. e FIERRO, A. *Histoire et dictionnaire de la Révolution française, 1789-1799*. Paris, ed. Robert Laffont, 1987.
- VARNEY, Mecca M. *L'Influence des femmes sur A. Comte*. Paris, P.U.F., 1931.

- VERRIER, René. *Le Positivisme russe et la fondation de la sociologie*. Paris, Félix Alcan, 1934.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. "La formation de l'Athènes bourgeoise: essai d'historiographie. 1750-1850". In: *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*. Paris, Flammarion, 1990.
- VYVERBERG, H. *Historical Pessimism in the French Enlightenment*. Cambridge, Mass.
- WALCH, Jean. *Bibliographie du Saint-Simonisme*. Paris. Vrin, 1967.
- WEBER, L. "Positivisme et Rationalism". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, janeiro de 1898, p. 426-40.
- WEIL, Georges. *Un précurseur du socialisme: Saint-Simon et son œuvre*. Paris, ed. Perrin, 1894.
- WOLF, E. *Les chemins de la vie*. Paris, Hermann, 1963.
- YOUNG, R. M. *Mind, brain and adaptation in the nineteenth century*. Oxford, 1970.
- ZÉA, L. *El positivismo en Mexico*. México, Colégio de Mexico, 1943.

## ÍNDICE DE NOMES

- Abendroth, W. 59, 267, 410
- Alembert (d') 41, 43, 149, 157, 169,  
177, 200, 203, 418
- Albertine, M. 172, 410
- Alencar da Silva, O. 202, 401
- Ansart, P. 42, 56, 57, 61, 123, 143,  
144, 410
- Arago, F. 135, 210, 362, 397, 401
- Arbousse-Bastide, P. 319, 320, 362,  
374-5, 397, 410
- Aristóteles 78, 303, 339, 342, 351-2,  
380-1, 397
- Babeuf, G. 267-8, 374
- Badinter, E. e R. 172-3, 410
- Baillet, A. 287, 410
- Baker, K. M. 174, 410
- Balam, B. 333, 410
- Bauclair, P. L. de 379-80, 397
- Bayle, F. 100, 146, 223, 248
- Bazard, S.-A. 70-1, 73-4
- Beer, M. 58-9, 71-2, 411
- Bénichou, P. 44, 411
- Benoit, H. 19, 122, 411
- Bensaude, B. 236, 411, 419
- Bentham, J. 51, 178,
- Bernard, C. 135, 296, 300, 333, 407
- Berredo Carneiro, O. E. de 136,  
205, 397, 411
- Bertrand, J. 178, 401
- Bichat, X. 297-8, 300, 309, 397
- Blanc, L. 33-4, 44, 401
- Blanqui, L. A. 72, 268
- Blignières, C. de 365, 402
- Bodin, J. 72
- Boërhaave 293
- Bourdet, E. 42, 402
- Bourmaud, D. 171, 199
- Bréhier, E. 277, 411
- Broussais, F. 276, 279-84, 312, 354,  
390, 402, 406
- Bruni, J. C. 339-40, 358, 412
- Brutière 123, 402
- Buchez, P. 44, 72, 402
- Bury, J. B. 123, 412
- Cabanis, G. 30, 91-2, 277, 279,  
294, 316, 366, 397

- Cabet, É. 44, 72, 374, 402  
 Cahen, L. 172, 412  
 Campredon, gal. 135  
 Canguilhem, G. 276, 283, 291, 293-6, 299-301, 303-4, 307, 319-20, 354, 412  
 Cassirer, E. 164, 412  
 Charléty, S. 366  
 Châtelet, F. 282-3, 399, 412  
 Chaui, M. 233, 412  
 Chevalier, M. 72-3  
 Comte, C. 51, 83  
 Condillac 163, 280, 282  
 Condorcet 30, 91-2, 123, 126, 134-79, 181, 183-7, 193, 197-8, 207, 215, 225, 235, 324, 329, 366, 397-8, 408, 410, 412, 415, 419  
 Considérant, V. 33, 70, 181, 402, 411  
 Constant, B. 135, 195  
 Cordier, J. 83-5, 388  
 Cousin, V. 280-1, 402  
 Coutel, C. 159, 162  
 Crampe-Casnabet 147, 412  
 Crépel, P. 169, 413  
 Cuvier, G. 135, 297, 303  
 Daubenton 297  
 Delamarre, A. J.-L. 101, 188, 413  
 Delvaile, J. 123, 413  
 Derathé 382, 413  
 Descartes, R. 150, 160-1, 163, 256, 286-94, 398, 410, 415  
 Destutt de Tracy 51, 91, 93, 350  
 Diderot 41, 43, 157-8, 177  
 Douailler, S. 280  
 Droit, R.-P. 280  
 Dubois, J. 127, 182, 374, 413  
 Ducasse, P. 362, 414  
 Dumas, G. 36, 414  
 Dumont, G. 335, 362, 403  
 Dunoyer, C.-B. 51, 83-4, 109-10, 117, 135, 403  
 Dupréel, E. 123, 414  
 Durkheim, É. 36-7, 60, 63, 71, 340, 413-4, 419  
 Duveau, G. 362, 414  
 Duverger, M. 172, 414  
 Eichthal (d') 69, 123, 144-5  
 Infantin, B. P. 36, 40, 70-4, 365-6  
 Engels, F. 53, 56, 60-1, 182, 213-4, 375, 403, 405-6  
 Enthoven, J.-P. 195, 212, 396  
 Espinosa, B. 223, 248, 399  
 Evans Owen, D. 72, 374, 414  
 Faure, C. 154, 414  
 Fayard, J. F. 168-9, 172-3, 421  
 Fierro, A. 174, 421  
 Fletcher, R. 205, 414  
 Forster 312  
 Foucault, M. 354, 414  
 Fourier, C. 60, 301, 403

- Gall, F.-J. 284, 312-3, 315- 7, 319-23, 335- 7, 341
- Garaudy, R. 74, 414
- Gasnier-Duparc 171, 415
- Germain, S. 149
- Goldschmidt, V. 20, 136-7, 415
- Gouhier, H. 19-20, 25-30, 32, 34, 36, 85-6, 97-8, 128, 131, 134-5, 140, 143, 191, 198, 205, 365-6, 370, 375, 387-9, 415
- Granger, G.-G. 170, 291, 415
- Guérault, M. 149, 163, 415
- Harvey 290, 292
- Hegel 13, 20, 61, 123- 4, 163, 187, 189, 196, 313-5, 317-8, 399
- Helvétius 366, 399, 412
- Hobbes, 218, 223, 248, 334-6, 399
- Holbach (d') 293
- Hubert, R. 123, 416
- Hume, D. 28, 51, 143, 399
- Ionescu, G. 51, 408
- Iselin, I. 143
- Jacob, F. 170, 275, 290, 292-4, 308, 333, 416
- Jacquemin 376
- Janet, P. 104, 404
- Jaucourt, L. de 177
- Kant, I. 123, 144-6, 172- 3, 300, 399, 410
- Kofman, S. 236, 416
- Koyré, A. 125, 416
- Kozary, G. 125, 204, 404
- Laffitte, P. 25, 37-8, 53, 63, 77, 81-2, 86-7, 97, 111, 117, 122-3, 132, 134- 6, 372, 387, 389, 391, 404
- Lallemand, F. 365
- Lamarck 275-6, 303, 305- 7, 404
- Lamberti, J.-C. 182
- Lanteri-Laura, G. 312, 416
- Laplace 135, 168, 391
- Lechevalier, J. 73-4, 366, 405
- Lemos 269, 405
- Leroux, P. 44, 72, 205, 235, 321, 405
- Leroy, M. 44, 72, 417
- Levasseur, E. 59, 417
- Locke, J. 142, 147, 163, 335, 399
- Lonchamp, J. 69, 405
- Macherey, P. 98, 128, 417
- Magnin, F. 371-3, 376, 405
- Maistre, J., Conde de 32, 98, 100-1, 128, 183-6, 188, 226, 243-6, 258, 265, 324, 358, 381, 400, 413, 418-9
- Marcuse, H. 11-4, 17-8, 21, 53, 61, 187, 202, 417
- Marques, J. 291, 399
- Marrast, A. 72-3
- Marx, K. 11, 17, 19, 44-5, 47-8, 53, 60-2, 121-2, 126, 178, 181-2, 196, 198, 213-4, 238, 348, 375, 382, 403, 405-6, 414
- Mauduit, R. 20, 26-7, 30-4, 51-2, 83, 97-8, 101, 417
- Maurras, C. 342, 417

- Mélonio, F. 182
- Mendes, T. 25, 37, 64, 70, 406
- Milhaud, G. 131, 406
- Monge, G. 362, 400
- Montesquieu 30, 77, 136-7, 140, 400, 415
- Montesquiou, conde de 342, 418
- Morabito, M. 171, 199, 418
- Mourgue, R. 296, 418
- Negri, A. 205, 418
- Oken 275, 317-8
- Owen, R. 72, 374, 405
- Paty, M. 169, 418
- Pécaut, P.-F. 343, 377, 395, 419
- Pereira, A. 36, 63-4, 86, 419
- Périer, C. 64, 82, 131-2, 397
- Petit, A. 128, 236, 419
- Philonenko, A. 146, 419
- Platão 19-20, 225, 400, 411, 415
- Poinsot, L. 135,
- Pons, A. 148, 158, 167, 174-5, 399, 419
- Proudhon, P.-J. 62, 72, 268, 358, 407
- Quartin de Moraes, J. 183, 419
- Rashed, R. 92, 167-9, 413, 418-9
- Raucourt, coronel 366-70, 407
- Rey, A. 128, 420
- Rey, J. 365, 407
- Reybaud, L. 44, 420
- Ribot, Th. 346, 420
- Ritti, J. M. P. 346, 420
- Robertson 28
- Robin, L. 296
- Robinet, Dr. 37, 69, 97, 362, 370-2, 376, 407
- Rochdi Fakkar 74, 420
- Rodrigues, O. 365
- Rousseau 28, 31, 59, 138, 146, 157, 162-3, 177, 208, 248, 260-1, 264, 334, 337, 379-82, 400, 420
- Royer-Collard 195
- Saint-Simon, H. de 14, 25-6, 28-30, 32, 35-8, 40, 42, 44-52, 54-6, 58-64, 67-71, 73-4, 77, 86-7, 90, 94, 126, 134-5, 140, 142-4, 149, 198, 200-1, 301, 327, 388-9, 403, 406, 408, 414-5, 417, 419, 420, 422
- Salinas Fortes, L. R. 261, 420
- Say, J.-B. 27-9, 51, 55-7, 75, 115, 125, 135, 275, 408
- Schatz, A. 84, 110, 420
- Schuhl, P. M. 420
- Segond, L. A. 296
- Semerie, E. 205
- Serres, M. 48, 202, 212, 279, 421
- Sinaceur, A. 212, 295, 301-2, 307-8, 315, 317-8, 335, 421
- Sismondi 53, 135, 409
- Smith, A. 23, 27-9, 31, 36, 49, 51, 53, 75-6, 81, 94, 109, 114, 143, 162, 349, 350, 355, 409



- Soboul, A. 135, 174, 421  
Spurzheim, J. C. 312, 317,  
Staël, Mme. De 135  
Stahl, G. E. 293  
Stuart Mill, J. 235, 256  
Tabarié, E. 70  
Tannery, P. 296, 421  
Tatin-Gorier, J.-J. 208, 421  
Taton, R. 362, 421  
Teilhac, E. 51, 421  
Thierry, A. 35-6  
Tocqueville, A. de 182  
Transon, A. 74, 366  
Treviranus 275-6  
Tulard, J. 174  
Turgot 143, 149  
Valat, P. 27-9, 35-6, 43, 67-8, 83-4,  
86, 106, 140, 236, 286-7,  
316-7, 397  
Vallet, P. 145, 409  
Vaughan, C. E. 380  
Vermeren, P. 280  
Vicq-d'Azyr 297  
Vidal-Naquet, P. 157, 422  
Vieillard, senador 370, 375  
Voltaire 146, 248, 260  
Vyverberg, H. 157  
Walch, J. 33, 422  
Wollstonecraft, M. 235, 409  
Young, R. M. 312, 422

Impressão e acabamento  
**Cromosete**  
GRÁFICA E EDITORA LTDA  
Rua Uhlend, 307 - Vila Ema  
Cep: 03283-000 - São Paulo - SP  
Tel/Fax: 011 6104-1176