

Augusto Comte: um enfoque crítico

Carlos Henrique de Escobar*

RESUMO

Este artigo traz questões relacionadas ao positivismo de Augusto Comte, ao alcance filosófico e científico de suas teorias, às influências assumidas e ao contexto mais geral da primeira metade do século XIX. Analisa a inserção das teses positivistas no conhecimento científico numa filosofia de dimensão utópica, na qual uma sociologia ideal consente uma dimensão religiosa.

Palavras-chave: Comte; positivismo; positivismo brasileiro.

SUMMARY

This article brings out issues related to Augusto Comte's positivism, to the scientific and philosophical reach of his theories, the assumed influences and the general philosophic context of the first half of the 19th century. It analyses the positivist thesis insertion in knowledge (or scientific knowledge), in a philosophy of utopian dimensions in which an ideal sociology admits a religion dimension.

Keywords: Comte; positivism; Brazilian positivism.

RESUMEN

Este artículo plantea cuestiones relativas al positivismo de Augusto Comte, al alcance filosófico y científico de sus teorías, a las influencias asumidas y al contexto más amplio de la primera mitad del siglo XIX. Analiza la inserción de las tesis positivistas en el conocimiento científico en una filosofía de dimensión utópica en la cual una sociología ideal consiente una dimensión religiosa.

Palabras-clave: Comte; positivismo; positivismo brasileño.

Falar de Augusto Comte é falar complexamente, é dividir-se em considerações filosóficas (especulativas e epistemológicas) e histórico-filosóficas (Comte e a história da filosofia, Comte e o uso que ele fez das filosofias que o antecederam). E, enfim, é falar de Comte na história, isto é, Comte e a história política e a história das idéias na França e o comtismo na história das idéias e na história das instituições brasileiras nos séculos XIX e XX. Ao nível de um artigo, isso nos obriga ao tom de digressão (*en passant*), porém sem deixar de indicar que pensamos e avaliamos em outro terreno de idéias que em nada, mas nada absolutamente, lembra os motivos e os objetivos mais gerais do positivismo de Augusto Comte.

* * *

No período que cobre a primeira fase do século XIX é difícil pensar um filósofo que tenha plenamente escapado à influência do idealismo alemão.

Augusto Comte nasce em 1798 e morre em 1857, num período que filosoficamente é tão importante quanto inquietante. Se não se é um hegeliano (de esquerda ou de direita, como mais tarde se veio a caracterizar), está-se obrigatoriamente em meio da perplexidade instalada pelo afrontamento ao kantismo por parte do idealismo alemão. Este hegelianismo fez-se valer, por exemplo (e na França), num Renouvier e, um pouco mais tarde, em Hamelin e Lachelier, mas há também, o que é mais determinante para o pensamento francês da época, a tradição da

Revolução de 1789, do Iluminismo e de um utopismo burguês da "prosperidade" que oscila entre o revolucionarismo e o reformismo.

É verdade que neste período emergiram, ou estavam prestes a emergir, grandes filosofias como a de Schopenhauer, por exemplo, mas este último, pouco lido, precisou de uma situação singular para ser valorizado. Isto é, necessitou da biografia do jovem Nietzsche e do entusiasmo dos wagnerianos por ele. De resto, pensadores como Kierkegaard (na Dinamarca) ou Marx e Nietzsche (na Alemanha) estavam por se instaurar e dificilmente Comte teria o que fazer com eles, visto que pensavam e avaliavam em outro registro que o seu.

Comte foi um professor de matemática a um nível, se assim se pode dizer, dos "liceus", e a matemática (senão as ciências) manteve-se para ele como um paradigma pedagógico transformador. Não vai nisso nenhuma crítica, mas a lembrança da vocação pedagógica burguesa de origem que apregoava um reformismo militante com a Escola, a família, os presídios, os manicômios etc. Ora, Bachelard foi um professor de Liceu quase a vida toda, Deleuze o foi no começo de seu trabalho em Filosofia e, sobretudo, há uma tradição de ensino e "capacitação" (pela "razão") no Iluminismo. No pensamento francês, em particular, isto tem um tom "emancipatório", e nele a "maturidade", que Kant tanto apregoava, constitui o ideário da invenção das novas instituições que configuram o Estado republicano. A ciência, para Comte (e sobretudo a matemática),

tem uma acepção cultural e política, e mais que um papel propriamente “positivista” nas ciências, trata-se de uma utopia burguesa que esmera um reformismo social.

Esta mistura de razões “científicas” e sociais, de aparente objetividade e concretude de propósitos, caracteriza não apenas Comte, mas também Saint-Simon, de quem ele foi secretário. Senão, todo um conjunto de pensadores franceses envolvidos na necessidade de pensarem as idéias no volume da força da história em que estão envolvidos. Seja como for, e como começamos a dizer mais acima, neste amplo contexto da segunda metade do século XIX, é inegável a força do pensamento de Hegel: ele ajudou os filósofos desse período a organizarem seus pensamentos, mesmo quando eles não possam propriamente ser chamados de hegelianos (como, por exemplo, Taine e Renan).

Se é verdade que o saber para Comte se distingue daquilo que ele foi para John Stuart Mill (do concreto ao concreto), é porque este saber emerge num parâmetro lógico e hierárquico que o organizava como um processo. Isto é, ele está muito mais próximo do espírito da *Lógica* hegeliana que da lógica indutiva, como bem lembrou Ernst Cassirer. Se Comte insiste que o saber é sobretudo observação, nem por isso ele deixa de sublinhar que o pensamento é um processo nele mesmo. Comte não fica como Mill (e seu “positivismo”) nos fatos tais quais, pois ele reclama uma relação entre o geral e o particular, cujo propósito é obter leis. Esta dimensão construtivista comtiana (esta “lógica”) é expressa como o “espírito humano” num processo progressivo e em aberto. O positivismo de Comte, ao contrário dos outros, não se opõe ao espírito sistemático e à absorção dos fatos no processo racional.

Comte não quer uma totalização abstrata, mas também não quer a multiplicidade concreta. No *Discours sur “l’esprit positif”* (1ª parte), ele escreve: “O verdadeiro espírito positivo difere, no fundo, tanto do empirismo quanto do misticismo. Esforça-se por abrir caminho entre estes dois equívocos funestos (...).

A ciência consiste no conhecimento das leis dos fenômenos, para que os fatos, no rigor, por precisos e numerosos que sejam, não façam senão administrar o material irrecusável. Portanto, quando se pensa na determinação destas leis, pode-se afirmar, sem exagero, que a verdadeira ciência, bem longe de consistir em avaliações isoladas, tende, pelo contrário, a colocar-nos além e na medida do possível, da investigação imediata dos atos concretos, substituindo-a pela previsão racional”.

É uma demanda da filosofia como o meio pelo qual a ciência se pensa, ou pelo qual ela é o “espírito humano” já nos termos de uma filosofia e de uma religião positiva. A filosofia chega até à ciência como um imperativo de universalidade e por isso ela não se distingue da premissa espiritual e espiritualizante do pensamento comtiano. É este, então, o Comte tradicional e continuador do espírito “clássico racionalista” que, como Descartes, quer concluir, sob uma forma humana, sua reflexão em conjunto.

Vale a pena voltar a citar Comte para melhor fazer valer este aspecto totalizante e utópico do seu “sistema”: “Não se deve então conceber, no fundo, senão uma só ciência, a ciência humana, ou mais precisamente, social (...).” O centro e o propósito de Comte é o homem burguês, livre para todos os jogos da tecnociência, mas livre tão só na medida que esta tecnociência for ainda encarada nas ilusões emancipatórias de um iluminismo muito seu, que não mascara ou precisa mascarar seu propósito conservador. Não se trata de qualquer “positivismo”, ou de um cientificismo indutivo, por exemplo, mas de uma demanda de sistematização pelo humano (e humanidade), um ideal que se sobreleva além das ciências e suas questões mais estritas.

Estranho, contudo, e bastante singular, é o fato de - senão de fato, mas pelo menos tematicamente - encontrarmos em Comte a continuidade das questões do “sujeito do conhecimento” junto à sistematização no espírito (especulativo) do “universal”. Em que pese isso - tanto quanto um “hegelianismo” francês, onde um Descartes em Kant, ou a questão do

sujeito, não pode estar ausente -, Comte foi o primeiro a exigir atenção para as questões científicas modernas. É nesta tradição gnosiológica clássica, depois num epistemologismo (século XIX) na forma então de um formalismo lógico (psicologismo, matematicismo, biologismo e historicismo), que chegam contemporaneamente às escolas epistemológicas, tais como a francesa, os nomes de Bachelard, Koyré, Cavailles, Canguilhem, Althusser e Foucault. Contudo, estes epistemólogos - nada comtianos - deixaram-se penetrar por pensadores, de certa forma contemporâneos a Comte, como Nietzsche, Marx e Freud, e farão valer em suas reflexões uma vigilância antiespeculativa bastante saudável.

A verdade é que o “universalismo” de um Kant e Hegel perde sua força, ou o brilhantismo de sua armação, no ecletismo de um Spencer ou de um Comte. Eles são aqueles filósofos cuja “grandeza” de seus sistemas resultam de uma soma ou ecletismo, o que não significa, no entanto, uma filosofia sem força de argumentação e sem êxito intelectual. Em Comte tudo se remete ao estatuto espiritual prometido, isto é, o positivo como saber científico se envelopa eticamente numa sacrossanta “sociologia”, como em seguida mostraremos.

Trata-se, pois, de saber - como quis um positivismo comtiano ingênuo em Portugal e no Brasil - se Comte, com todo o seu sistema, de fato apregou e preservou as ciências ou se, como parece, as violentou e as hierarquizou num pensamento que se aspirava utópico e totalizador. Totalização que *homogeniza* e *organiza* abstratamente, em que pese a luta de Comte contra a abstração no conhecimento (propriamente científico), e em que pese também sua crítica à “identidade”, que Comte aliás viu nas formas teológicas e metafísicas dos “discursos” do passado. Em última instância, o positivismo comtiano é um pensamento na armadilha (toda estéril) da oposição sujeito/objeto que termina por impor o sujeito sobre os objetos sob a forma de um “sistema humano”. Característica, aliás, mais entranhada desta dificuldade a

que agora nos referimos, de um saber sempre tido, mesmo se supostamente, como fatos e não conceitos, e que se deixa ver na concepção comtiana da matemática. Aí, um saber obrigado aos fatos e também à comprovação dos fatos se vê instaurado numa aporia, pois como ajuizar tais postulados (ou fatos pelos fatos) com a primazia dada à matemática propriamente dita? Comte, então, faz uma separação entre o que ele denominou “fatos concretos” e o que ele chamou “fatos gerais”. Segundo ele, a matemática existirá em torno dos segundos - no entanto, “fatos gerais” não é mais fatos, ou “fatos concretos”, e de alguma forma já se estaria com eles nos conceitos e nas questões que o dedutivismo levanta.

Mas não se trata aqui de pormenorizar as ambigüidades e dificuldades deste pensamento, mas tão só de lembrar que a questão do conhecimento, do ângulo positivista e neopositivista, passará por um desdobramento que raramente lembrará o positivismo de Comte. É, então, porque achamos que o que caracteriza o positivismo comtiano é menos a querela gnosiológica (e epistemológica) que um sistema filosófico “histórico” totalizador, ele mesmo menos problematizador do conhecimento científico que, em última instância, uma metafísica menor sob a forma de um ideal e de uma pregação política. E assim dizemos não esquecendo (como no *Cours de Philosophie Positive*) que Comte parte das matemáticas e das ciências naturais, isto é, não esquecendo que junto às matemáticas estão as ciências, a física, a astronomia, a química, e tudo isso sob uma forma de “hierarquia das ciências”. Mas isso é, como dissemos, uma outra coisa que a problematização destas ciências propriamente ditas.

Comte estipula um horizonte ideal (burguês, ainda que utópico e utópico ainda que conservador) que ele diz ser a “sociologia” e que ele presuppõe como objetivo último do conhecimento. Comte quer, pois, deste sistema - deste remetimento dos conhecimentos científicos a uma “sociologia” ideal - o estatuto de uma filosofia que não busca nem aufere seu “fundamento fora” e que ele de-

signa de a “verdade humana”. Vai-se então da física a uma verdade da física como “física humana” ou “física social”. É isto que também explica (e revela) que o propósito inteiro de Comte é realizar o que ele chamou de uma “nova ciência”, isto é, de criar condições através da filosofia positivista para a emergência de uma sociologia repleta de promessas. Sociologia comtiana quase no estatuto de uma “física social”, e é por isso que ele também escreve (em 1824): “Revelarei o testemunho definitivo de que o desenvolvimento do gênero humano se rege por leis tão concretas como a queda de uma pedra”. E Lévy-Bruhl (in *La Philosophie de Augusto Comte*), tal como Cassirer (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit: Von Hegels Tode bis zur gegenwart*) exemplificam esta lei sociológica paralela à lei da gravidade na “lei dos três estágios”, conforme pretensão do próprio Augusto Comte que se autoneomeou de “Galileu da sociologia”.

Se é verdade que Comte não está unificando as ciências numa só metodologia ou as achatando numa semelhança improvável, é verdade contudo que na hierarquia das ciências a sociologia comtiana tem um papel de fundamento último e de totalização ideal do conhecimento. Totalização sob uma forma progressiva - hierárquica - das ciências, cujo limite (e plenitude) está num certo ideal da “humanidade”. Logo, o pretendido pluralismo metodológico que o fustiga sobre os conceitos sempre lhe exigiu não escapa, na hierarquização das ciências, e no comando antropomórfico dos seus pressupostos últimos, a um universalismo ideal. Este universalismo move a noção de “evolução”, com a qual Comte pretende assegurar um certo pluralismo metodológico das ciências e também um monismo, isto é, um “método histórico” onde o que se universaliza se universaliza como “espírito” e não como natureza. É um “espírito” que não se corporaliza, e que é “histórico” sob um certo paradigma naturalista - sob um “espírito” que se supõe positivista apenas pelo tom científico naturalista.

* * *

Daí porque as conclusões fortemente conservadoras, ou francamente reacionárias, de Augusto Comte (como no *Catecismo Positivista*) têm tudo para nos assustar. Aqueles que o leram, e até uns poucos que ainda o lêem, não escapam de um certo espanto com a mistura desagradável, seja das influências tais como de um Condorcet, ou das utopias burguesas (aparentemente revolucionárias e francamente autoritárias) como o Saint-Simonismo, e também, por exemplo, de um economicismo burguês emergente.

Condorcet, matemático como Comte, realiza uma espécie de mistura pouco convincente entre o progresso científico e o progresso moral. E ambos, também, se situam num entusiasmo específico do capital pelo crescimento *técnico* ou sujeição da natureza. Industrialização e prosperidade burguesa como forma de nos levar a uma humanidade idealizada que eles formulam como causa final.

Comte reivindica antecedentes na grande filosofia, por exemplo, em Descartes e sob o desígnio equivocado da presença de um “pensamento positivista” neste filósofo, tido como seu antecessor por ele mesmo. E tudo isso porque Descartes, mais por estilo do que por convicção, refere-se como base de seu pensamento àquilo que ele denominou de a “certeza”. A ascendência positivista, suas origens filosóficas - como Comte pretendeu de si mesmo na forma ingênua de um ideal cientificista -, leva-o a sentir-se herdeiro de filósofos que se sabiam enredados em questões e eram suficientemente lúcidos para não terem pretendido resolvê-las. Vê-se tudo isso neste texto onde Comte se refere aos seus predecessores, aliás “predecessores” no espírito dos positivismos que em Comte eram as formas utilitaristas, materialistas, biólogos e pragmatistas. Diz ele: “Hume constitui meu principal precursor filosófico, Kant se acha a ele acessoriamente ligado; a concepção fundamental deste não foi verdadeiramente sistematizada e desenvolvida senão pelo positivismo. Do mesmo modo, sob o aspecto político, foi necessário que eu completas-

se Condorcet por De Maistre, de quem logo assimilei (...) todos os princípios essenciais, que não são mais agora apreciados senão na escola positiva. Tais são como Bichat e Gall, como precursores científicos, os seis predecessores imediatos que hão-de me religar aos três sistemas da verdadeira filosofia moderna, Bacon, Descartes e Leibniz". E isso não é tudo, pois, concluindo, diz ainda Comte: "Em virtude desta nobre filiação, a Idade Média, intelectualmente resumida por São Tomás de Aquino, Rogério Bacon e Dante, subordina-me diretamente ao príncipe dos verdadeiros pensamentos, o incomparável Aristóteles". (1978, p.67)

Não é hoje surpreendente apenas o tom retórico e "grandioso" de Comte, mas a sua pretensão de herdar e resolver numa "nova religião" todo o saber, todo o conjunto de questões que ele levanta. É por aí que ele nos promete "tudo" e, de certa forma, a salvação: "A fim de instituir, porém, esta concorrência decisiva cumpria primeiro condensar assaz o positivismo para que ele se pudesse tornar verdadeiramente popular. Tal é o destino especial deste opúsculo excepcional, por cuja causa interrompo durante algumas semanas *minha grande construção religiosa...*". (Ibidem) Comte fala do seu *Catecismo Positivista*, e nele do seu empenho por uma pregação sobretudo no "proletariado e nas mulheres". No fim deste texto, e sob a forma de um diálogo entre a "mulher" e o sacerdote, ele escreve: "Eis aí, minha caríssima filha, a última explicação que eu vos devia sobre o advento decisivo da religião universal, a que aspiram, há tantos séculos, o Ocidente e o Oriente". (Ibidem)

O impressionante é que neste "imbróglia" retórico e megalômano estão aninhados no otimismo burguês pelo progresso, pela ciência, pela técnica e sob uma fundamentação genérica, economistas como Adam Smith, Say, ideólogos como Destut de Tracy e Cabanis e, enfim, os filósofos já por nós lembrados, e tudo isso na forma estreita de uma leitura, se assim podemos dizer (e como ele mesmo disse), "positivista" mas "non troppo". Este termo (este "positivismo") é estrita-

mente comtiano e está no propósito filosófico singular de Comte, e ele vai desde uma espécie de filosofia da ciência a uma doutrina a respeito do social sob a forma, ou no propósito, de reformar a vida humana impondo um estágio positivo. A verdade, porém, é que a noção de "positivo" e "positividade", nos termos mais gerais que Comte utilizava, já estava presente como regras e técnicas de um racionalismo moderno desde o século XVI, numa acepção ou histórica filosófica muito geral em torno da razão, ou popular e ingênua sob a forma de um "novo mundo".

Daí porque o próprio Comte já a veja presente - como "tradição positivista" - em Bacon, Locke e Hume, Copérnico, Galileu, Kepler e Newton, mas sobretudo no estreitamento deste pensamento sob um certo ideal metafísico cientificista. O contexto que pressiona e convence Comte da verdade desta postura desborda as influências de intelectuais e de cientistas (da modernidade emergente), e é já a transformação das ciências naturais e das técnicas, tanto quanto das revoluções industriais com a nova burguesia como classe agente, impondo-se agora num humor onipotente. Comte enxerga e faz valer o que já está presente, e é o seu ecletismo que a isso se junta numa espécie de apropriação numerosa de teorias e concepções que visavam fazer do social, e da história, um saber científico preciso: as ciências sociais emergentes (a sociologia), o evolucionismo, a quantificação da vida. Isto é, uma "positivação" equivocada da vida, em que o saber científico e a pretensão de absolutizar já não se separam.

Em meio de tudo cabe, no entanto, reconhecer uma vida singular de Augusto Comte, marcada pelo sofrimento e a provação - uma vida e uma inserção numa história bastante singular. Se é verdade que às vezes toda uma cultura - ou uma história - se pode presentificar negativa ou positivamente numa filosofia, cabe reconhecer todos os fatores específicos de uma França que vem da Revolução Francesa até a Restauração, e que está literalmente presente no pensamento e nos valores do positivismo comtiano. Críticas ao espíri-

to revolucionário e também à forma - intensa e múltipla - do Iluminismo, como crítica e destruição dos valores de passado, fazem de Comte um cúmplice da Restauração, isto é, de uma convicção reformista autoritária, conservadora. Se é verdade que seu pensamento (seu entusiasmo com a matemática e as ciências e seu desejo de uma ampla reforma) se tornou suspeito durante este período, é verdade também que as inspirações burgueso-modernistas de Comte coincidiam com este momento no propósito mais geral de deter aquilo que ele e a época chamavam de anarquia social. E mais, ou tanto quanto isso, Comte foi um pensador nostálgico da Idade Média, respeitador de certos valores do catolicismo, conservador nos propósitos, mesmo se sob a forma esdrúxula, como já dissemos, da cientificidade, da reforma institucional e de uma risível "nova religião da humanidade". Mas como pensar esta intensa e veemente personalização de seu pensamento a partir de sua história particular e, mais tarde, sob a figura, como ele quis, de um grande sacerdócio?

Se lembrarmos que os fundadores da religião se fazem "emblemados" por uma peregrinação exemplar (as paixões) na abertura mesma de suas teses, Comte não foi muito diferente. Não foi diferente, digo, ainda que absolutamente diverso, pois em meio do humor positivista da modernidade burguesa o relato de si mesmo como sofrimento e provação não conseguem auferir a "transcendência" de um Abraão, Moisés, Jesus, ou Sidarta. Seja como for, o positivismo comtiano está repleto de uma história sofrida, de informações e relatos da vida de Augusto Comte, que vai desde 1798 como filho de um fiscal de imposto, em Montpellier, França, onde ele experimenta dura pobreza. Em seguida, e é ele quem nos conta, uma vida repleta de conflitos familiares que ele designou como infernal, pois foi obrigado a conflitar com a avareza familiar e exigências que ameaçavam retirá-lo do trabalho intelectual.

No lugar de uma "revelação" (o Deus da aliança para os patriarcas e profetas), Comte se entusiasma na

juventude pela matemática e faz da Escola Politécnica (e dela como um templo da filosofia cientificista) sua referência fundamental. Ora, se seu messianismo não tem a pertinência originária (que ele reprovára na sua teoria dos “três estágios” como “teológico”), ele tem no entanto um vigor bastante situado e bastante contemporâneo com a modernidade. Nesse sentido, fica ainda mais claro a força da motivação histórica e burguesa (Condorcet) antes que sobretudo especulativa (Hegel) na formulação do seu pensamento, isto é, um pensamento muito mais resultante de temas e disposições do momento que de uma reflexão segura e rigorosa.

Se estes são os temas (a “revelação” leiga e dessacralizada) da sua “religião da humanidade” - de sua grotesca configuração religiosa, sua e de Clotilde de Vaux -, falta lembrar que a “paixão” que o singulariza passa pela condição de secretário de Saint-Simon, pelo desemprego que mais tarde lhe impôs este outro “messias” dos valores burgueses emergentes. E não pára aí. Comte foi um professor frustrado, isto é, um intelectual que se preparou e aspirou a cátedra, mas que não a consegue, e isso aliás injustamente. Claro que isso não concerne a eventuais dificuldades intelectuais da sua parte, mas às próprias qualidades deste pensador que certamente se fazia temido por isso. Obrigado a ensinar em casa para sobreviver, como um professor particular de matemática, não pode impedir o desfecho negativo do seu casamento com Caroline Massin. É, enfim, sozinho na sua casa que Comte começa sua pregação filosófica e religiosa, e é lá também onde escreve o *Curso de Filosofia Positiva*, em seis volumes.

Sustentado por amigos e num crescente envolvimento com seus sonhos reformistas, Comte começou a reunir em torno de si raros e poucos discípulos. É então quando conhece Clotilde de Vaux, por quem se apaixona sem jamais auferir da parte dela outra coisa que uma entusiástica amizade. Clotilde morre logo em seguida e Comte une ao seu pensamento e à sua pregação esta imagem muito sua, e toda divinizada, da “mulher”. É ela que se abre, na

imaginação e na arbitrariedade especulativa de Comte, como motor e inspiração da sua nova religião, e isso é bastante singular, senão paradoxal, num pensamento e numa utopia que se queria positivista. É também depois de Clotilde de Vaux que Comte publica os textos decisivos de seu pensamento e de sua pregação messiânica.¹ Relata-se também uma crise depressiva em Comte, que somada aos seus sofrimentos familiares, suas provações e sua paixão por Clotilde de Vaux, junto ao seu apelo político a um proletariado mais ideal que real, iria configurá-lo num estranho pregador e num não menos confuso, e até desigual, messias (positivista).

* * *

De Comte pode-se recusar intelectualmente quase tudo, mas isso não significa que não se possam encontrar todos os motivos que armam o seu pensamento na realidade histórica mais geral do seu tempo. E também nas razões mais próximas, e até pessoais (por mais estranhas que sejam) de um certo projeto de si mesmo. Não é nosso propósito aqui rastrear de pressuposto a pressuposto o pensamento comtiano - seu “positivismo” -, mas isso não nos impede de contrapor muitas das suas teses, e não apenas com o que pensamos hoje, mas também com aquilo que o pensamento de sua época já supunha ser fundamental.

A modernidade, certamente, se justificou em seu espírito crítico e em sua criatividade frente a todo um atraso, senão mesmo barbárie, herdado da Igreja e da soberania. Contudo, ela mesma se revelou cega a respeito de si mesma, e sem rigor filosófico e político suficiente por respeito aos seus próprios ideais. O projeto burguês, e nele a modernidade - e em meio de um e de outros as utopias menos ou mais revolucionárias (Babeuf, Cabet, Moises Mos, Flora Tristan, Blanc e Marx), ou francamente conservadoras no reformismo aparentemente radical a que se dispunham (como Comte, por exemplo) - se viram, enfim, de frente com a impotência e a pobreza dos seus ideais e de suas práticas. Faltavam as formulações revolucionárias, sobretudo

e particularmente Marx, ou uma filosofia suficientemente radical que Nietzsche começava também a formular sem pretensão de sistematizar e até mesmo de politizar. Já para as pretensões reformistas, o engano tomava a forma de uma convicção na razão, nas técnicas e até mesmo no capital, e a burguesia “melhorada” era todo o horizonte.

É pois certamente lá onde este pensamento burguês “utópico” (Saint-Simon, Fourier, Comte etc.) se propôs crítico e criador que ele foi apenas uma dobra da história burguesa, que então se passava sem desbordá-la e sem de fato conhecê-la. Em que pese o fato de Comte ter morrido em 1857, e pouco antes de Nietzsche ter escrito e publicado o seu primeiro livro (*Nascimento da Tragédia*), ou de Comte ser contemporâneo, por exemplo, de Marx e Feuerbach sem referir-se a eles, é necessário dizer o quanto parece faltar a este pensador não só a lucidez, o espírito crítico e as teses destes filósofos, mas até mesmo uma posse mais sentida, mais válida, dos filósofos que o próprio Comte supõe essenciais no seu pensamento (como Hume e Kant, por exemplo). Sobretudo, careceu Comte de uma sensibilidade maior por respeito à história, sensibilidade que não teve, como já dissemos, também com o pensamento especulativo, e no entanto é um pensador especulativo e “totalizador” como Hegel, que deu prova notória de sua competência com a história e com o pensamento. A totalização da história, e seu recorte simplista em três estágios, e as análises esquemáticas como idades espirituais teológica, metafísica e positiva, na aliás forma progressiva e ideal, assim como a inserção nela de uma causa final, mais idealizada que pensada da cientificidade e da tecnologia, faz de Comte um pensador subordinado às metas e ilusões da burguesia capitalista.

Longe está Comte de uma problematização genealógica (própria de um Nietzsche, seu contemporâneo) ou de uma problematização trágica como fez Kierkegaard, ou então de Marx (de certa forma também seu contemporâneo) que fez da história uma outra coisa que blocos totaliza-

dos e esquematizados. Muito menos totalizados e esquematizados numa abordagem extremamente genérica e exterior, como fez Comte, sem desvendar suas célebres “dimensões espirituais” nos mecanismos das classes e do quiproquó do capital e do Estado.

Comte é vencido pelas facilidades, pelas imprecisões e certezas superficiais de sua época e opta então por um discurso amplo demais e totalizador demais, opta enfim pelo seu narcisismo quase ingênuo como Messias do grande reformismo do capital. Comte está longe de surpreender crítica ou politicamente o capital e seus valores, ou as formas do Estado e seus aparelhos. Esteve longe de afrontar as credences e mesquinhas que instituem e asseguram todas as religiões e todos os messias, mesmo aqueles que se impõem pela ilusão de um saber científico e de uma tecnologia plena. Humilhado demais (por sua família, pelas instituições de ensino e pelos intelectuais de sua época), ele não foi além da revanche reformista, professoral e sacerdotal, isto é, do ressentimento não contundente e ilustrado do seu “positivismo”.

A verdade é que o século XIX nos ofereceu - no que diz respeito à análise da história, dos discursos e da urgência de uma alternativa à vida humana - os pensamentos de Nietzsche, Kierkegaard, Marx e Freud. Claro que houve um Hegel antes - o historiador por excelência, mesmo se de um ângulo especulativo -, mas o idealismo alemão (Fichte, Schelling e Hegel) dificilmente encontraria ou poderia encontrar por ele mesmo uma práxis ou uma política. A filosofia em grande parte, ainda que sempre com méritos, tem sido uma questão interna aos filósofos e raramente reivindica nas massas uma alternativa ao sofrimento e às privações. Isso não quer dizer que os filósofos, até os mais sistemáticos, não afrontam e discutem, por exemplo, a questão da “justiça”. Até pelo contrário, pois ela é o centro da “sentença de Anaximandro” e esteve no coração das aventuras políticas de um Platão, dos estoicos (de um Sêneca, de um Marco Aurélio etc.) e nos riscos que um Espinoza correu e por onde ele

formulou a sua *Ética*. A justiça é a alternativa histórico-política das relações entre os Iluministas, e existiu até mesmo nos equívocos políticos de um Heidegger com o seu Reitorado em 1933.

Em Comte, por sua vez, a proposta (e a obra) se quer explicitamente como resolução social dos sofrimentos humanos. Se quer, enfim, como uma solução espiritual (e concreta) e para isso convoca, como ele faz, o proletariado e as “mulheres”. Ela está no mesmo parâmetro de um chamamento revolucionário (ainda que Comte deplora a “revolução” e só pregue no propósito da “reforma” da humanidade); e é por isso que ele também impõe à sua obra as formas convocatórias e pedagógicas de *Cursos*, de *Manifesto*, de *Catecismo*, e se faz então numa prática que demanda discípulos, cultos e até religião.

Se tudo isso está atravessado de uma certa concepção equívoca (ainda que sempre sujeita a diferentes avaliações) da técnica, se tudo isso se misturou com suas convicções conservadoras (a Idade Média, o catolicismo, o autoritarismo, a idéia burguesa do progresso etc.), nem por isso deixou de ser uma das formas modernas de afrontamento de valores do passado.

* * *

Objetivamente, os “três estágios” - fundamentais para o pensamento comtiano - já estavam teoricamente presentes no pensamento francês. Seriam até mesmo uma característica dele e do espírito burguês hegemônico na França iluminista. Turgot (*Histoire des progrès de l'esprit humain* - 1750) fala em três estágios da humanidade, que é em tudo simétrico à teoria dos “três estágios” de Comte. Da mesma forma Condorcet, como já lembramos, tratou estas questões no seu *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794). Não vamos nos deter criticamente nesta ilusão de um progresso evolutivo (de um progresso em si e irreversível), mas podemos lembrar as reflexões sobre o descontínuismo histórico sob a forma de uma crítica a um processo histórico contínuo e verdadeiro. Vico, Nietzsche, mas também Marx e

Freud e, particularmente, Foucault, destroem este mito e redefinem o objeto histórico.

Comte não soube, nem mesmo poderia, enfocar o pensamento e a vida de um ângulo trágico e então encontrar os temas da liberdade, da responsabilidade trágica, do acaso e da vida sempre reinventada. Ele naturaliza a vida social e está longe de inserir na história a luta dos valores, a criação dos corpos e dos povos num limiar ético (antes que na formulação de leis morais). O ideário positivista - e não importa que positivismo - é estreito demais para pensar as metafísicas, e até mesmo para “imaginar” a sua superação. A questão da metafísica na reflexão da “morte de Deus” em Nietzsche ou da “história do Ser” em Heidegger serve para atestar, para dar um testemunho sem pretensão de responder, o tamanho e a complexidade desta questão.

A utilização das noções de transcendência (em Comte criticamente e sob a forma de filosofias dos “dois mundos”) e imanência, para pensar os “três estágios”, é insuficiente e também pouco convincente. O remetimento para “fora” - para uma “autoridade” qualquer - não está excluído na filosofia positiva da “humanidade” (idealizada) em Comte. Seja ela o Deus oculto - ou a “humanidade” - que Comte impõe como um “fora”, ainda que o designando como “aquilo de que se trata” imanentemente.

Comte está longe de ter problematizado as religiões, as metafísicas e até mesmo as ciências, em que pese um resíduo crítico (e até político) inseparável de sua pregação “positivista”. Mas não bastam as acepções desta pregação positivista (o real, o útil, o certo etc.) para converter esta grande síntese especulativa e prática do comtismo numa filosofia do concreto e do imanentismo pleno. Nem a certeza cartesiana herdada, nem o empirismo humano, nem a “crítica” kantiana tornada nele “crítica histórica” o ajudam nesta pretensão de uma filosofia sintética e positiva. Aliás, como já fizemos sentir, de nada vale apregoar um pensamento apologético das ciências quando se nega a elas - neste

pensamento - um saber efetivo de si mesmas. O que significa dizer que a exigência em Comte de um discurso apenas de fatos ou dos fatos para a ciência, e não uma filosofia das causas, não é suficiente para instaurar o universo (neopositivista e mais tarde epistemológico contemporâneo) da reflexão sobre o pensamento científico.

Desse conjunto de abordagens, e até de certezas, Comte instaura uma filosofia que aspirou ser, como disse alguém, uma espécie de Enciclopédia do século XIX. É nesta filosofia "enciclopédica" onde as ciências hierarquizadas se deixam classificar, ao mesmo tempo como sistema e como história, e é nesta ordem (lógico-histórica) que elas se vêem como que essencializadas por uma "sociologia". Se a "sociologia" não é propriamente uma "síntese objetiva" no espírito matemático, ela é uma "síntese subjetiva" nos termos então de uma humanidade totalizadora. Comte "naturaliza" o social e faz da sociologia um discurso que se quer quase uma física do "homem" como homem social. E este social em Comte, que nada tem a ver com aquilo que Marx analisa como massas do trabalho explorado e luta de classes, tem como "célula" a família. Comte tem, pois, um enfoque conservador deste social - como "natureza" da vida humana - e chega ao limite de coisificá-lo no propósito de o configurar como um objeto fora e então controlável por um discurso com pretensão de ciência natural. O tempo mostrou que a vida humana desbordava o social, ou que o social jamais se constituiu em natureza, seja lá do que for, e, de resto, que a noção mesmo de natureza jamais dispôs de outro estatuto que o da ideologia. A sociologia, em Comte, se configura em um mural de imagens conservadoras que a esquematiza tanto quanto a esclerosa. Por exemplo, Comte fala de uma "estática" e de uma "dinâmica" na *sociologia*, que ele designa por "instituições", a primeira, e por "funções", a segunda. Na verdade, trata-se com as "instituições" da família, da linguagem e da propriedade, assim como com as "funções" se trata da autoridade e da religião. Comte, enfim, remete

a sua sociologia (a sua filosofia da "humanidade") a um "progresso irreversível" que ele divide em progresso intelectual e progresso real e histórico. Este paradigma "metafísico", se assim posso dizer, é no plano intelectual, diz Comte, a lei dos três estágios, e no plano das ações a indústria. Mas falta impor a estes dois progressos o progresso mesmo da tecno-ciência que hoje, muito mais do que um progresso, é também um enigma e uma ameaça. Uma ameaça à vida e um motor quase inesgotável para o capital.

* * *

A filosofia de Comte não se completa sem a proposta em si de um progresso moral que ele acredita estar no "altruísmo". Mas isso ainda não é tudo. Comte quer nos impor uma "religião" que ele acredita não ser aquela do estágio tecnológico, porque ela é uma religião da humanidade e não de um Deus. Comte, contudo, não negou Deus, apenas diz que não há como conhecê-lo. No entanto, a sua "religião" tem tudo o que se espera de uma religião de fato. Ela tem nele, tal como foi seu desejo, o "grande sacerdote", que sucedeu então, e são ainda suas palavras, a Aristóteles e a São Paulo. Ela configura também uma espécie de sacramento sob a forma, arcaica e bárbara, de uma cerimônia onde um recém-nascido é oferecido para "o serviço da humanidade". De resto, Comte estipula outros rituais que acompanham de perto um seu seguidor, e que o acompanham inclusive depois de sua morte.

Portugal e Brasil viveram assumindo as idéias novas do pensamento francês (positivismo, existencialismo, marxismo francês, estruturalismo e pensamento pós-moderno), e tanto um quanto o outro se perguntam hoje pela urgência de se pensarem e de pensarem o mundo com idéias próprias. Há exemplos recentes, tais como o do estruturalismo francês que em Portugal se impõe sobretudo a partir de uma Antologia portuguesa do estruturalismo organizada por Eduardo Prado Coelho. No Brasil, onde se utilizou amplamente esta Antologia, o estruturalismo francês como moda se

beneficiou evidentemente de uma certa crise política e de idéias quando da fase da Ditadura Militar. Algo parecido se passou em Portugal no contexto da Ditadura salazarista e suas seqüelas.

Não foi outra coisa que se viu em épocas anteriores, como quando da entrada da fenomenologia, do existencialismo e, recentemente, de um certo humanismo franco-alemão por onde se pretende afrontar um pós-modernismo francês-americanizado. E isso tanto no Brasil quanto em Portugal. Em parte tudo isso é verdade, mas é muito pouco para constituir e explicar a nossa realidade como de pouca tradição filosófica e de fácil incorporação de modismos filosóficos franceses. Antes que um uso provincial, é verdade, da última moda intelectual para escapar magicamente da pobreza de pensamento e da ausência de tradição filosófica, trata-se de um conflito situado, numa cultura pobre e singular, com forças institucionais e tradições enraizadas como a Igreja, os regimes de força e o império recente dos mídias.

É certo que vivemos (Portugal e Brasil) uma certa dependência cultural, mas é certo também que os fatores que estabelecem esta disposição decorrem, nos nossos casos, de uma história bastante particular. A reflexão, a militância intelectual no mundo europeu desenvolvido, resultou de políticas culturais que, por sua vez, instituíram ou criaram uma tradição no plano das idéias e das artes. Isso não quer dizer que o pensamento seja, em sua essência nacional, e decorra absolutamente destas singularidades culturais e políticas "desenvolvidas".

O pensamento não tem pátria - mesmo se sempre responsável da vida e dos possíveis da vida - já que ele é um bem comum e a força de sua originalidade quase irreferenciável. No entanto, ele não existe ou existirá como possibilidade abstrata e genérica, mas a partir de fatos históricos e intelectuais e que configurem uma cultura e uma política que o reclame e que predisponha historicamente. Brasil e Portugal, a partir de condições históricas novas - a democracia portuguesa a partir de 25 de abril de 1974 e a brasileira nas

duas últimas décadas - começam a exigir um universo de questões e de idéias não mais como um provincial conflito de doutrinas "francesas", mas como originalidade e como manifestação própria de uma presença intelectual singular por si mesma.

É preciso, pois, que o pensamento se pense sem deixar de pensar esta realidade cultural singular e, por isso mesmo, instrua suas noções e imagens na carga própria e singular das vivências portuguesas-brasileiras. Retornar por uma genealogia às forças culturais (na literatura, nas artes e até na história política) que possam desde já constituir um solo e atuar nas formulações das idéias é fundamental. De tudo isso se depreende que não cabe afrontar os modismos teóricos franceses com um certo nacionalismo de razões (culturais), como se esse fosse o eixo da questão. Mas de fazer o pensamento fazendo valer nele o lugar único e singular de uma experiência histórica que se quer conhecer.

Nestes parâmetros não estão apenas as reflexões históricas e políticas mas a filosofia mesma (o pensamento especulativo), pois ela também se faz na pregnância destes fatores. Platão é singularmente "grego", como Sêneca (o estóico) é particularmente o drama romano. Da mesma forma Espinoza é português e judeu, e também um cidadão perseguido dos Países Baixos. Tal como o idealismo alemão - na intensidade da questão do Ser - não pode ser esquecido para entendermos questões tão complexas e próximas como um certo ideário do nacional-socialismo alemão. No Brasil as idéias - sempre importadas - foram, por um lado, formas de afrontar uma realidade imediata e até mesmo insuperável. Não é outra a "urgência" do positivismo comtiano nos intelectuais e nas instituições republicanas. Talvez possamos dizer o mesmo do que foi o marxismo entre nós. É claro que não nos ocuparemos aqui com o que ocorreu com o pensamento de Marx no mundo e no Brasil, nem pretendemos ter feito isso com o positivismo de Comte.

Assim como o positivismo, também o marxismo dispunha, lado a lado, de uma dimensão teórica e uma

outra popular. É sobretudo nesta última - e na forma superficial da "opinião" e nunca de pensamento ou questionamento - que o positivismo e o marxismo existiram entre nós. Pouco importa que tenha havido um positivismo institucional e um marxismo universitário no Brasil, já que um e outro foram e permaneceram um horizonte esquemático e opinativo. Foi uma maneira mais geral de nos impor uma modernidade e nela as práticas acadêmicas por onde respondíamos a um mal-estar de terceiro mundo sem que, com um e outro, realizássemos um conhecimento da nossa realidade e uma efetiva convocação política. Ora, somos governados hoje exatamente por estes "marxistas" universitários e nos termos, aliás, cruéis e insensíveis do neo-liberalismo (ainda que todos eles "marxistas" hoje arrependidos), como fomos republicaneamente institucionizados pelos positivistas.

O marxismo "brasileiro" não foi capaz da grandeza teórica do marxismo - não foi capaz de si mesmo como discurso crítico da nossa realidade -, assim como o positivismo (com sua utopia social e industrial burguesas) não venceu no Brasil as práticas anárquico-clientelistas herdadas do colonialismo. O positivismo trazido de fora não teve entre nós uma vida teórica, mas sim uma vida farsante onde se equilibrariam críticas eventuais à demora de uma sociedade capitalista brasileira e os termos conservadores (e autoritários) por onde este capitalismo foi instituído e se impôs.

Ambigüidade e convivência da especulação e do populismo no positivismo comtiano, que no Brasil foi entendido como um programa fechado (e abstrato) aliado a um uso, sem o povo e até sem o país, em benefício de pessoas e instituições. O Estado brasileiro arremataria seu entranhado colonialismo com os pressupostos autoritários do positivismo. Na instituição militar brasileira, o positivismo marca o aspecto de um poder sempre hostil ao povo, sempre conservador e quase perverso.

Se o positivismo francês tem articulações claras com a história francesa, ou dela em parte resulta (por exemplo, uma França que se defen-

de da herança da Revolução francesa, 1789, que relia o Iluminismo de forma burguesa conservadora, e exigia um Estado capaz de uma indústria francamente antiliberal), já no Brasil este positivismo "emprestado" configurava todo um processo político e institucional onde Estado e as suas metas pareciam, eram e permanecem, como que à deriva do seu povo e do seu potencial.

O Brasil não tinha (e permanece não tendo) um pensamento próprio, um questionamento próprio e verdadeiro - e de certa forma, e até mesmo em razão disso, uma história própria. O positivismo era o artifício por onde as classes dominantes - e a realização do Estado entre nós - poderiam assegurar ideologicamente esta trágica distância, assim como ele também manteria fora da "criação do Brasil" o povo e o pensamento, opondo-se a qualquer prenúncio de um processo novo e propriamente participante. De certa forma, o Estado brasileiro é literalmente repressor e "intelectualmente" um perpetuador do vazio. No positivismo comtiano, como se sabe, existiu sempre um propósito pedagógico, por isso mesmo reformista e jamais revolucionário. Pedagogia aparentemente moderna (científica e "humanitária"), mas inconseqüente, retórica e assumidamente autoritária. Tratava-se da forma mais eficaz e abstrata da "razão" - como riqueza e ordem - que a palavra-chave comtiana da "doutrina da educação universal" subscrevia explicitamente. Este positivismo parecia feito à medida para uma burguesia sempre "gauche" junto ao capitalismo internacional, cujos propósitos se limitavam a um comando sem teses ou idéias.

Notas

¹ Os quatro volumes da *Política Positiva ou Tratado de Sociologia Instituído a Religião da Humanidade* (de 1851 a 1854) e também o *Catecismo Positivista*, em 1852.

Bibliografia

COMTE, Augusto. *Catecismo Positivista*. Coleção "Os Pensadores", Abril, 1978.

* Carlos Henrique de Escobar é Filósofo.